

ISSN 1517-5901 (online)

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

**POLÍTICA**

TRABALHO

Ano XXXV • Jul - Dez 2018

49

**DOSSIÊ**

**Festas, Espetáculos  
e Patrimônios**

Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Universidade Federal da Paraíba

Publicação semestral do PPGS/UFPB  
49 - Julho/Dezembro de 2018  
ISSN 1517-5901 (online)

#### **CONSELHO EDITORIAL**

César Barreira (Brasil), Christian Azais (França), Cynthia Lins Hamlin (Brasil), Edgard Afonso Malagodi (Brasil), Emília Araújo (Portugal), Howard Caygill (Reino Unido), Frédéric Vandenberghe (Brasil), Jacob Carlos Lima (Brasil), Joanildo A. Burity (Brasil), José Arlindo Soares (Brasil), Julie Antoinette Cavignac (Brasil), Lee Jonathan Pegler (Holanda), Marie-France Garcia-Parpet (França), Paulo Henrique Martins (Brasil), Regina Novais (Brasil), Rubens Pinto Lyra (Brasil), Sandra J. Stoll (Brasil), Theophilos Rifiotis (Brasil), Vera da Silva Telles (Brasil), Zhou Zhiwei (China).

#### **EDITORIA**

Roberto Vêras de Oliveira, UFPB, Brasil  
Miqueli Michetti, UFPB, Brasil

#### **COMITÊ EDITORIAL**

Roberto Vêras de Oliveira, UFPB, Brasil  
Miqueli Michetti, UFPB, Brasil  
Marcela Zamboni, UFPB, Brasil  
Monica Franch, UFPB, Brasil

#### **SUPORTE E ASSESSORIA TÉCNICA**

Ana Carolina Costa Porto (Bolsista PNPB)  
Mayrinne Meira Wanderley (Bolsista PNPB)  
Nívia Viviane V. de A. S. Silva (estagiária)

#### **REVISORAS**

Ana Carolina Costa Porto (Bolsista PNPB) e Mayrinne Meira Wanderley (Bolsista PNPB)

#### **DESIGN GRÁFICO**

Fotografia de capa: Ricardo Stuckert  
Projeto gráfico de capa: Nívia Viviane V. de A. S. Silva  
Diagramação: Brunos Gomes

A apresentação de colaborações e os pedidos de permuta e/ou compra devem ser encaminhados ao PPGS/UFPB:  
Universidade Federal da Paraíba – Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária CEP 58.051-970 – João  
Pessoa – Paraíba – Brasil – Telefax (83) 3216 7204 - E-mail: politicaetrabalho@gmail.com

# **POLÍTICA & TRABALHO**

**Revista de Ciências Sociais**

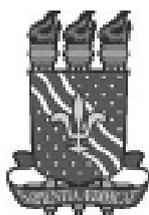
**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
da Universidade Federal da Paraíba  
(Campus I - João Pessoa)**

**Ano XXXV**

**Número 49**

**Julho/Dezembro de 2018**

**ISSN 1517-5901 (online)**



## UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora: Margareth Diniz

Vice-Reitor: Eduardo Rabenhorst

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa: Isaac Almeida de Medeiros

### CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretora: Mônica Nóbrega

Vice-Diretor: Rodrigo Freire

### PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Coordenadora: Marcela Zamboni

Vice-coordenador: Roberto Vêras de Oliveira

Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFPB  
indexação



Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho está licenciada  
com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.  
Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte PPGS/UFPB.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca Central - Campus I - Universidade Federal da Paraíba

R449 Revista Política e Trabalho / Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia – Vol. 1, Ano 35, n. 49 (jul./dez. 2018). João Pessoa, 2018.  
270p.  
1517-5901 (online)-1. Ciências Sociais. 2. Política. 3. Trabalho.

UFPB/BC

CDU: 32

## SUMÁRIO

9 Editorial

## DOSSIÊ

### FESTAS, ESPETÁCULOS E PATRIMÔNIOS

- 23 BUMBA MEU BOI, BOI-BUMBÁ: a inventividade das tradições populares | *Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti*
- 40 BAILADOS INDÍGENAS NO CARNAVAL: “passado adormecido” ou presente desperto? | *Luciana Chianca, Jessyca Marins*
- 59 EU NÃO TENHO PARADEIRO CERTO! Couro, boi e mióla no bumba meu boi maranhense | *Lady Selma Ferreira Albernaz*
- 79 VAQUEJADAS CONTEMPORÂNEAS: festa, cultura e negócio | *Janio Filgueira Aires, Luiz Assunção*
- 96 REGISTROS SONOROS DO “FOLCLORE” DE ALTER DO CHÃO: propriedade intelectual e patrimônio imaterial na festa do Çairé | *Luciana Carvalho*
- 114 PATRIMONIALIZAÇÃO DO CARNAVAL EM MARAGOGIPE-BA: dinâmicas e ambiguidades da cultura | *Carlos Henrique Cardoso, Fátima Tavares*
- 133 SANTO ANTÔNIO DO ARACAJU: etnografia e narrativas sobre um lugar | *Ulisses Neves Rafael*

## ARTIGOS

- 151 REFORMA PREVIDENCIÁRIA E SINDICALISMO: experiências internacionais e lições nacionais | *Sidarta Soria, Darcilene Claudio Gomes*
- 170 A RELAÇÃO DO SINDICALISMO CUT COM O GOVERNO: dilemas e perspectivas (2003-2016)| *Fernanda Forte de Carvalho, Hermes Augusto Costa*
- 188 O EMPREGO DOMÉSTICO NO BRASIL: um olhar para o “trabalho da mulher” na perspectiva histórica e contemporânea | *Priscila de Souza Silva, Silvana Nunes de Queiroz*
- 205 VIVÊNCIAS E NARRATIVAS DE TRABALHADORAS DOMÉSTICAS DIARISTAS | Ítala Lopes Cardoso, Sílvia Maria Ferreira Guimarães
- 227 ESTIGMA DO ADOECIMENTO NA POLÍCIA MILITAR DO PARÁ | *Ilca Cardoso, Fernanda Nummer*
- 246 ENTRE A “AUTOELIMINAÇÃO” E O ENFRENTAMENTO INCERTO: disposições e dissonâncias frente ao ensino superior público | *Eduardo Vilar Bonaldi*

## RESENHA

- 267 SOCIOLOGIA CULTURAL APLICADA: Democracia e sociedade civil na América Latina | *Rogério de Souza Medeiros*

## CONTENTS

9 Editorial

## DOSSIER

### FESTIVALS, SHOWS AND HERITAGE

- 23 THE OX DANCE AND THE INVENTIVENESS OF POPULAR TRADITIONS | *Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti*
- 40 BRAZILIAN INDIAN DANCE DURING CARNIVAL: “Sleepy Past” or Awake Present? | *Luciana Chianca, Jessyca Marins*
- 59 I HAVE NO RIGHT WHEREABOUTS! Leather, bull and miola in the bumba-meu-boi maranhense | *Lady Selma Ferreira Albernaz*
- 79 CONTEMPORARY VAQUEJADAS: party, culture and business | *Janio Filgueira Aires, Luiz Assunção*
- 96 SOUND RECORDINGS FROM THE FOLKLORE OF ALTER DO CHÃO. Intellectual property and intangible heritage at the Çairé festivities | *Luciana Carvalho*
- 114 PATRIMONIALIZATION OF THE CARNIVAL IN MARAGOGIPE-BA: dynamics and ambiguities of culture | *Carlos Henrique Cardoso, Fátima Tavares*
- 133 SANTO ANTÔNIO DO ARACAJU: ethnography and narratives about a place | *Ulisses Neves Rafael*

## ARTICLES

- 151 PENSION SYSTEM REFORM AND TRADE UNION RESISTANCE: international experiences and national lessons | *Sidarta Soria, Darcilene Claudio Gomes*
- 179 THE CUT TRADE UNIONISM'S RELATIONSHIP WITH THE GOVERNMENT: dilemmas and prospects (2003-2016) | *Fernanda Forte de Carvalho, Hermes Augusto Costa*
- 188 DOMESTIC EMPLOYMENT IN BRAZIL: a look at the “work of women” in the historical and contemporary perspective | *Priscila de Souza Silva, Silvana Nunes de Queiroz*
- 205 EXPERIENCE AND NARRATIVES OF DOMESTIC DAY LABORERS | *Ítala Lopes Cardoso, Sílvia Maria Ferreira Guimarães*
- 227 STIGMAS OF ILLNESS IN PARÁ MILITARY POLICE | *Ilca Cardoso, Fernanda Nummer*
- 246 BETWEEN ‘SELF ELIMINATION’ AND AN UNCERTAIN CONCURRENCE: dispositions and dissonances towards public higher education | *Eduardo Vilar Bonaldi*

## REVIEW

- 267 APPLIED CULTURAL SOCIOLOGY: Democracy and civil society in Latin America | *Rogério de Souza Medeiros*

## EDITORIAL

Revista *Política & Trabalho* tem a satisfação de disponibilizar ao público leitor, em seu número 49, o dossiê FESTAS, ESPETÁCULOS E PATRIMÔNIOS, organizado pelos Professores Doutores Luciana Chianca, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), e Ulisses Neves Rafael, da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Em sendo, desde sempre, uma experiência constitutiva da vida em sociedade, as festas (muitas vezes associadas a motivos, símbolos e ritos religiosos) se mantiveram presentes como relevante objeto de análise das Ciências Sociais, desde os seus momentos originais aos tempos atuais, tendo especial destaque no caso brasileiro.

Nas tradições sociológica e antropológica brasileiras, o tema das festas tem sido amplamente referido às categorias de *espetáculo* e de *patrimônio*, as quais, à primeira vista, podem sugerir polos antinômicos, reciprocamente excludentes. Se excluem mutuamente ou se complementam, trazendo dimensões contraditórias, mas igualmente explicativas das dinâmicas que as constituem? Trata-se, essa, de uma questão que só pode ser melhor problematizada a partir da análise de situações concretas.

O presente dossiê reúne pesquisadores pertencentes a importantes redes nacionais, especialmente das áreas de Antropologia e Sociologia, que desde muito vêm tratando do tema em pauta, os quais se utilizam de diferentes ênfases e combinações entre a condição de patrimônio e o sentido de espetáculo na análise das festas populares regionais estudadas. Para uma visão mais detalhada e melhor fundamentada do conteúdo do dossiê, ver a apresentação dos organizadores.

Este número traz, ainda, 6 artigos oriundos das submissões em fluxo contínuo mais uma resenha.

O estudo intitulado “Reforma previdenciária e sindicalismo: experiências internacionais e lições nacionais”, de autoria de Sidartha Soria e Darcilene Claudio Gomes, percorre algumas experiências internacionais que envolvem tentativas mais ou menos recentes de reforma de sistemas previdenciários públicos (da Suécia, França, Estados Unidos e Chile), atribuindo atenção especial aos padrões de reação sindical adotados em cada caso.

Na sequência, em “A relação do sindicalismo CUT com o governo: dilemas e perspectivas (2003-”2016)”, Fernanda Forte de Carvalho e Hermes Augusto Costa analisam os dilemas da Central Única dos Trabalhadores (CUT) com a ascensão do Partido dos Trabalhadores (PT) ao governo, entre os anos 2003 e 2016, com quem compartilha uma origem comum e uma trajetória de afinidades políticas.

Com o artigo “O emprego doméstico no Brasil: um olhar para o ‘trabalho da mulher’ na perspectiva histórica e contemporânea”, Priscila de Souza Silva e Silvana Nunes de Queiroz

realizam um balanço dos estudos sobre o emprego doméstico no Brasil, ao mesmo tempo em que avaliam se, ao longo do tempo, houve avanços trabalhistas para tal categoria de trabalhadores. Uma atenção especial é dada à Proposta de Emenda Constitucional (PEC) das domésticas, nº 478-A, que deu origem à Emenda Constitucional nº 72/2013.

Ítala Lopes Cardoso e Sílvia Maria Ferreira Guimarães, com o texto “Vivências e narrativas de trabalhadoras domésticas diaristas”, analisam as representações e percepções de trabalhadoras domésticas diaristas de Goiás sobre a informalidade, esta que é uma condição amplamente predominante em tal categoria, acompanhada em geral de vivências de violência de gênero e de práticas de racismo. De outra parte, são registradas, entre as entrevistas, estratégias de resistência.

Enquanto Fernanda Nummer e Ilca Cardoso, por meio de uma pesquisa qualitativa, em “Estigma do adoecimento na Polícia Militar do Pará”, analisam os processos de estigmatização dos policiais militares do Pará, que se encontram afastados para tratamento de saúde, o que leva muitas vezes à prática de ocultação da doença ou de ir ao trabalho mesmo enfermo.

No último artigo, “Entre a ‘autoeliminação’ e o enfrentamento incerto: disposições e dissonâncias frente ao ensino superior público”, Eduardo Vilar Bonaldi discute o fenômeno do que denomina como “autoeliminação escolar”, envolvendo jovens oriundos de meios populares, da cidade de São Paulo, na concorrência com outros jovens na busca de acesso às universidades públicas, os quais tendem a incorporar “um sentimento de impossibilidade, de estranhamento ou de desfiliação ante a trajetórias escolares prolongadas”. Com foco nas trajetórias de socialização familiar de estudantes de “cursinhos populares”, o artigo analisa os aspectos favoráveis e contrários à superação de uma percepção de “autoeliminação escolar”, por parte desses estudantes.

Fechando o número 49, temos uma resenha de autoria de Rogério de Souza Medeiros, intitulada “Sociologia Cultural aplicada: Democracia e sociedade civil na América Latina”, que analisa a coletânea organizada por Jeffrey Alexander e Carlo Tognato, de título “*The civil sphere in Latin America*”, publicada em 2018, pela Cambridge University Press.

Boa leitura! Os editores.

# Dossiê

## Festas, espetáculos e patrimônios

## **APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ FESTAS, ESPETÁCULOS E PATRIMÔNIOS**

### ***FOREWORD TO DOSSIER ON FESTIVALS, SHOWS AND HERITAGE***

---

Luciana Chianca (UFPB)\*  
Ulisses Neves Rafael (UFS)\*\*

As temáticas reunidas neste dossiê, intitulado *Festas, Espetáculos e Patrimônios*, têm sido objeto de redobrado interesse intelectual ao longo dos tempos e vêm provocando estimulantes reflexões nas Ciências Sociais, área na qual se incluem nossos colaboradores nesta edição, que propõe a análise da festa a partir de duas articulações e dispositivos mais acionados contemporaneamente: os espetáculos e os patrimônios.

Um dos indícios da longevidade desse interesse é a sua presença recorrente em nossa teoria clássica, na qual destacamos aqui quatro autores: James Frazer (1854-1941), Émile Durkheim (1858-1917), Marcel Mauss (1872-1950) e Edmund Leach (1910-1989), com suas colaborações seminais ao estudo das festas, as quais vão amparar as análises subsequentes, como aquelas de Victor Turner (1974), Roberto DaMatta (1983), Max Gluckman (2010) e Jean Duvignaud (1983).

Na obra *O ramo de ouro*, de 1898, o pioneiro James Frazer sugere uma original análise de práticas rituais e comportamentos simbólicos a partir do tema do deus imolado. Seu culto remeteria às formas primordiais do pensamento humano, de cujo arcaísmo seria possível reconstituir toda a evolução das nossas formas espirituais. Sob este aspecto, as cerimônias eram vistas por ele como manifestações privilegiadas para a recriação, assumidamente imaginativa, desse desenvolvimento e de sua unidade essencial.

O viés evolucionista de Frazer (1982) será doravante substituído pelo interesse na compreensão da sociedade como um todo e pelos modos como ela toma consciência de si e se renova. Revigorando o interesse pelas cerimônias enquanto importante operador simbólico, Émile Durkheim empresta atenção considerável aos ritos, enquanto manifestações práticas

---

\* Doutora em Antropologia pela Université Bordeaux II (França). Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: lucianachiancaufpb@yahoo.com.br

\*\* Doutor em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004). Professor Associado IV do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: ulisses38@gmail.com

das imagens e representações sobre o mundo e construídas pelos homens. Sob este aspecto, na obra *As formas elementares da vida religiosa* (1996) as festas recebem suas primeiras referências específicas em textos socioantropológicos, sendo definida a partir do conceito de ritual. Para Durkheim, a vida ritual poderia ser dividida em duas principais formas de culto que marcariam a relação dos indivíduos com o sagrado e com o profano, ambivalência que constitui o ponto de convergência da vida coletiva.

Enquanto a vida social e religiosa se dividiria nos polos do sagrado e do profano, os homens organizariam diferentes formas de relacionamento com esse sagrado. Por um lado, teríamos os cultos de natureza negativa, marcado pela manutenção da distância com a esfera do sagrado (através de sacrifícios, por exemplo), e cultos de natureza positiva, sendo as festas o seu paradigma, pois através delas reviveríamos também nossos mitos coletivos.

Para Durkheim, as festas expressam a experiência religiosa do homem por um “estado de efervescência, às vezes até de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si, distraído de suas ocupações e preocupações ordinárias. Por isso, observam-se em ambos os casos as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, busca de estimulantes que elevem o nível vital”. (1996, p. 417-418) Além de revigorar o indivíduo, a festa também desperta o seu sentimento de vínculo coletivo, por isso “o rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade das crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma,, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva”.(1996, p. 409)

Inconscientes da função social do rito, todos dançam, cantam e participam das festas movidos pela alegria: o caráter recreativo e estético ganha importância na teoria durkheimiana por sua força performática, pois faz os “homens esquecerem o mundo real, transportando-os a um outro em que sua imaginação está mais à vontade” (1996, p. 414). Entre o cerimonial religioso e a comemoração estética a diferença está “na proporção desigual segundo a qual estes dois elementos se combinam.” (1996, p. 418). Ainda para ele, o estético e o religioso estariam tão próximos que seus “participantes passam de um gênero a outro sem solução de continuidade” (1996, p. 414), pois se o cerimonial remete a um passado mítico e coletivo, o elemento estético é importante na dimensão de transporte do indivíduo. Assim, ambos são necessários, pois a festa recria o indivíduo e a sociedade através dela própria. No entanto, quando o riso se torna mera recreação e se esvai seu conteúdo, o ritual perde seu sentido: é quando se “afrouxa o vínculo entre a história da tribo e os acontecimentos e personagens representados” (1996, p. 414). Este processo conduziria progressivamente a sociedade ao “domínio da pura fantasia” (1996, p. 414) levando ao “corroborie vulgar, simples regozijo público que nada mais tem de religioso e do qual todos podem indiferentemente participar” (1996, p. 414-415).

Os reflexos do pensamento durkheimiano se fazem notar no seu discípulo mais imediato, Marcel Mauss, que no *Ensaio sobre a dádiva* (1974), entre outros temas, dedica-se, sobremaneira, ao *potlatch*, à festa perpétua, considerada a forma mais evoluída de prestação total, onde estão

envolvidas pessoas morais trocando e destruindo ostensivamente bens e riquezas acumulados. Roberto Hertz (1881-1915) também integra essa tradição intelectual francesa, embora sua contribuição tenha sido interrompida muito precocemente em decorrência de sua participação na Primeira Grande Guerra. Seu artigo sobre a festa de São Besso, evento religioso dos Alpes italianos e publicado em 1913, apesar de não ser seu trabalho mais conhecido, tem servido de suporte para vários estudiosos das festas de santos católicos.

Nas gerações sucessivas de estudiosos franceses, contudo, a festa perde seu lirismo: autores como Roger Caillois (2015), Georges Bataille (2013) e, posteriormente, Jean Duvignaud (1983) trazem à análise da festa seu paroxismo, seu abrasamento limitado e sua destruição consertada. Esse enfoque marginal, por assim dizer, destitui da festa seu caráter utilitário e racionalista, comum em reflexões da época. Ou seja, na contramão dos estudos realizados no período que permeia a Segunda Grande Guerra, e até mais recentemente, a partir daquilo que Baudrillard (1992) chamou de “processo de reversão”, a ênfase recai sobre o aspecto aparentemente inútil da festa, ou no mínimo, seu exacerbamento e gratuidade.

Enquanto permanece associada ao ritual, a antropologia da festa encontra longevidade, embora devamos lembrar que apesar de aproximados na teoria das representações coletivas durkheimiana, ritual e festa não são sinônimos: se toda festa pode ser considerada um ritual (nos moldes clássicos de suspensão temporária dos papéis sociais ou reforço da condição cotidiana), nem todo ritual é uma festa.

Outra importante abordagem da festa relaciona intimamente os dois conceitos: festa e ritual, e é tributária da tradição inglesa, onde Edmund Leach (1978) desvendou o aspecto comunicacional da cultura, que para ele é essencialmente troca simbólica. Festas e rituais são exemplos de comportamentos sociais codificados que exigiriam decifração do seu sistema simbólico, pois significam sempre algo além do que representam: “os participantes de um ritual estão trocando experiências comunicativas, simultaneamente, através de vários canais sensoriais diferentes; eles estão representando uma sequência ordenada de fatos metafóricos dentro de um espaço territorial que foi, ele próprio, organizado para fornecer um contexto metafórico à execução.” (1978, p. 51).

Muito compartilhada pelos pesquisadores contemporâneos, essa visão dos rituais e festas chama a atenção para seus conteúdos, tomados como significantes que expressam a estrutura social em que se manifestam. Constituída sobre polos opostos (formalidade e informalidade, respeito e descontração, por exemplo), a festa possibilitaria ao indivíduo uma organização simbólica do mundo, lhe sugerindo um papel nesta *mise-en-scene*. O ritual articularia àquele ao coletivo, reorganizando num só tempo as variadas versões das estruturas simbólicas do social e recombinaando seus aspectos conflitantes.

É no rastro desta tradição britânica de estudos de rituais, definitivamente consagrados por Victor Turner (1920-1983), a partir do final dos anos 1950, que a festa chega ao Brasil como tema sociológico, mais especificamente a partir da obra *Carnavais, Malandros e Heróis* (1983)

de Roberto DaMatta. Isso não significa dizer que foi a primeira vez que a temática foi tratada no país, pois a festa é conteúdo caro à reflexões antigas e recentes no campo acadêmico nacional, cujo passado remonta a trabalhos aclamados, especialmente em torno do folclore, e realizados por expoentes fundadores do pensamento social brasileiro, como Melo Morais Filho (1844-1919) e Mário de Andrade (1893-1945).

Com Roberto DaMatta, porém, as festas brasileiras recebem uma análise original, sustentada por uma “sociologia do dilema brasileiro” que retoma a análise ritual de V. Turner. DaMatta estabelece três formas básicas de ritualizações da sociedade representada por três momentos festivos bastante peculiares: os carnavais, as paradas militares e as procissões. A análise do modo como cada um desses ritos comemorativos se manifesta permite-nos compreender não apenas o significado social das cerimônias em questão (o conjunto de valores da cultura no interior da qual elas se desenvolvem), como também os mecanismos fundamentais através dos quais a sociedade brasileira se deixa representar. Para ele, os rituais seriam caminhos para compreender como “elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim, transformados em símbolos que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário” (1983, p. 61). articulando, extraordinariamente e de forma diferenciada, os elementos e relações cotidianas”. Isto porque nos rituais “as coisas do mundo adquirem um sentido diferente e podem exprimir mais que aquilo que exprimem no seu contexto normal.” (1983, p. 61)

Chegamos juntos à principal oposição da festa: o cotidiano. Marcado pela repetição e monotonia, este tem temporalidade e espacialidade repetitivas e maçantes, enquanto a festa é criativa e fértil. Dissimulando sua utilidade, o tempo da “não produção”, é tempo necessário aos deuses, mas também aos homens- como bem nos alertou Durkheim. Associada aos demais domínios da sociedade, a festa pode constituir vias de acesso originais e muito reveladoras sobre seu funcionamento e dinâmica, e sua multiplicidade de formas são indícios de sua vitalidade expressiva: temos festas espetaculares, políticas, populares, privadas, públicas, de massas, urbanas, rurais, oficiais e tantas outras. Cada uma delas merece um tratamento teórico e metodológico próprio, segundo a especificidade de seu contexto, as condições da produção do campo de observação, a fortuna crítica de que dispõe e a experiência teórico-metodológica do autor da reflexão.

Hoje, no Brasil, as festas e os rituais ocupam lugar de destaque nos debates acadêmicos, mesmo se ultimamente as reflexões a seu respeito tenham sido bastante absorvidas pelo tema do patrimônio e patrimonialização, da espetacularização e da sua mercantilização crescentes. Essa é razão pela qual nosso dossiê sugeriu a sua abordagem no cruzamento desses dois recortes.

Eivadas da prudência e precaução sugeridas por José Reginaldo Gonçalves, Maria Laura V. de Castro, Antonio Augusto Arantes, Regina Abreu, Maria Cecilia Londres Fonseca, entre outros autores brasileiros contemporâneos, as festas, como patrimônios imateriais, sujeitas ou não a processos de espetacularização, vêm recebendo provocantes formulações quanto ao manejo de

tais categorias por parte de pesquisadores e seus interlocutores – sobretudo considerando as divergências observadas em contextos etnográficos assimétricos-, como os que conheceremos nos artigos aqui apresentados.

Por isso, este dossiê tem a finalidade de reforçar a reflexão acerca de questões relativas às dinâmicas contemporâneas em torno da festa e de outros rituais, conhecimentos e tradições populares, remetendo a seus processos contemporâneos e contíguos de espetacularização e patrimonialização, duas vias contemporâneas que não são compreendidas como possibilidades excludentes, uma “apocalíptica”, a outra “resistente”, uma destruidora, outra conservadora. Antes, são possibilidades de afirmação e ressignificação de símbolos e identidades coletivas, alternativas de consolidação e embates em torno de afirmações de direitos, territórios e memórias.

Enquanto desdobramento de uma rede de pesquisa atuante nas reuniões nacionais e regionais de Ciências Sociais, Sociologia e Antropologia, presente em diversos fóruns há mais de 15 anos, este dossiê reúne pesquisadores de importância nacional como Maria Laura Viveiros de Castro (UFRJ) e outras contribuições igualmente relevantes de autores da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Universidade Federal de Sergipe (UFS) Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Universidade Federal da Bahia (UFBA) e da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Nosso dossiê visa proporcionar a interlocução e a circulação de conhecimentos obtidos a partir de práticas investigativas no campo de observação direta, construindo uma visão contemporânea deste debate, tanto do ponto de vista teórico-conceitual, quanto político-social, considerando o potencial transformador de ações incidentes sobre conhecimento tradicionais, padrões duradouros de relações de gênero e trabalho, sistemas morais e direitos peculiares, entre outros.

Sob este aspecto, o eixo das reflexões aqui reunidas volta-se para a discussão acerca do uso e da pertinência de certas categorias sociológicas, como, por exemplo, a aplicabilidade, na atualidade, de termos como folclore e cultura popular, bem como sua substituição por expressões correlatas e diversas como patrimônio imaterial ou intangível, performance e consumo cultural. Aliado às reflexões de cunho mais conceitual e sem descuidar do arcabouço bibliográfico que encobre a variedade temática das expressões culturais festivas, os integrantes deste dossiê têm em comum o fato de, num diálogo com suas respectivas perspectivas analíticas, realizarem, sob o ponto de vista etnográfico, profundas descrições e interpretações acerca das chamadas tradições populares festivas e seus desdobramentos em contextos culturais urbanos, os quais possibilitam discutir antigas questões epistemológicas.

Trata-se, portanto, de refletir sobre a profícua relação entre as festas, a patrimonialização e a espetacularização de elementos recorrentemente identificados no universo das culturas populares e do folclore, sobre a ritualização das relações entre diferentes interlocutores (Estado, grupos formais e informais, indivíduos) no campo da ação cotidiana e das políticas públicas de cultura, assim como sobre a performatização e a organização de grupos e populações num

campo marcado por ambivalências e contradições sintetizadas em expressões locais, tradicionais, nacionais, globais, populares, mercadológicas, comerciais, digitais ou espetaculares.

Nosso Dossiê é aberto com o seminal artigo *Bumba meu boi, Boi-Bumbá: a inventividade das tradições populares*, da lavra da professora Maria Laura Cavalcanti, cuja trajetória intelectual e produção bibliográfica figuraria facilmente no panorama esboçado acima, não fosse a especificidade da apresentação que o texto incluído neste dossiê exige. Enfatizando a dimensão artística e espetacular das expressões populares e seu entrelaçamento performático com personagens do imaginário mítico indígena e caboclo, Cavalcanti realiza aqui um profícuo diálogo entre os bois da festa/espetáculo do Festival do Parintins e a generosa descrição de Mário de Andrade, na obra *As Danças Dramáticas do Brasil*.

Ela destaca duas percepções opostas sobre as danças dramáticas que exprimiriam uma oscilação presente na obra de Mário de Andrade: uma primeira visão mais fragmentária, compreendendo “as danças populares como autos onde a composição popular rechearia o núcleo básico com temas apostos oriundos de outras fontes de inspiração que nele se grudam, e que por vezes não têm ligação nenhuma com o núcleo”. Uma segunda visão é mais integrada, e sugere uma construção totalizante reunindo uma composição tripartite da cultura nacional, aproximando-se assim de “um conteúdo fixo nacionalizante” em que brancos, negros e índios comporiam um mosaico cultural. Na trilha dessa ambivalência que ela identifica como marcante na obra deste pensador, encontramos uma perspectiva positiva, que destaca o aspecto original e criativo da cultura popular. Outra é habitada por um sentimento de decadência, perda, e um certo “desalento”, nas palavras da autora.

Seguindo o Festival dos Bois-Bumbás de Parintins, Maria Laura convida o Boi de Mário de Andrade para uma dança, a fim de fazer ressurgir “das cinzas da desalentada sentença de morte proferida” por ele, uma coreografia com núcleo temático claro ao leitor, embora no bailado deste diálogo se destaque a versatilidade e “a afirmação da capacidade inventiva da cultura popular”.

Ainda no diálogo com Mário de Andrade e a obra *Danças Dramáticas no Brasil*, o artigo *Bailados indígenas no Carnaval: “passado adormecido” ou presente desperto?*, de Luciana Chianca e Jessyca Marins, parte da presença contemporânea das Tribos indígenas no Carnaval urbano da cidade de João Pessoa-PB, interrogando-se sobre a representação performática do indígena nessa festa, onde eles são uma presença constante, não como tema de fantasias individuais, mas como grupos constituídos em torno de vestimentas, danças, coreografias, declamações, instrumentos e músicas. O foco do artigo é este *índio encenado*, representado como elemento étnico nativo e original no Carnaval urbano da cidade, desde pelo menos o ano de 1929 – data fixada pelo registro do diário da visita que Mário de Andrade fez à João Pessoa. A partir de então, breves referências à imagem do indígena no Carnaval local se sucedem na literatura folclórica e etnográfica, sendo que alguns sociólogos e cronistas chegam a descrevê-lo buscando tecer suas próprias elaborações sobre as formas e sentidos dessa expressão. Numa pesquisa apoiada sobre documentos fílmicos, fotográficos e bibliográficos dialogados com um campo contemporâneo,

os contornos dessa performática representação do indígena são reconhecidos em outras fontes históricas do Carnaval brasileiro, onde Cucumbis, Cabocolinhos e Tribos indígenas marcam presença em diversas celebrações registradas no país.

Considerado na *performance* contemporânea como personagem nacional nativo, o índio é reconhecido por sua coragem e por seu poder belicoso, elementos morais que emergem das performances cênicas marcadas pelas *guerras e matanças*. Expressão da cultura popular festiva e urbana de nossos dias, as Tribos de Índios atualizam essa imagem que vem “de outros carnavais”, mesclando expressões espetaculares às suas apresentações, atraindo e fascinando seus *performers*, assim como o seu público. Caberá ainda revelar por que e contra quem eles contendam.

Retornando ao boi, agora no estado do Maranhão, trazemos uma original abordagem de Lady Selma Ferreira Albernaz em *Eu não tenho paradeiro certo! Couro, boi e mióla no bumba meu boi maranhense*. Arrematando o debate de gênero com festa junina e o boi, Albernaz revela como esta “brincadeira” operacionaliza o “riscado” social do cotidiano na festa, centrando sua análise em dois aspectos até então pouco problematizados na literatura antropológica sobre o assunto: seu couro e, sobretudo, seu miolo. A análise do couro do boi em sua dimensão mais simbólica (representando “a fortaleza” do coletivo) encontra seu sentido na definição de coisa, de T. Ingold (2012); o bordado que lhe constitui revela a percepção do bordador em sua relação com o mundo, expressando como seu pensamento “se liga ao mundo, indo além das operações abstratas da mente”. Como na canção de Gilberto Gil (1983), onde a linha e o linho dialogam enquanto compõem um caminho no tecido, Albernaz reconhece a “porosidade do tecido”: “as coisas de fato se fazem em fluxos e interconexões de materiais, dentre eles, nós humanos.” A parte central do artigo é a discussão sobre os miolos do boi, parte interior do animal festivo que é habitada por uma pessoa (geralmente homem), revelando a vida do boi através de seus movimentos.

O miolo é *bon à penser* através do diálogo estimulante que Albernaz realiza entre seus dados de campo e as reflexões teóricas que sustentam seu argumento-chave: esta é parte socialmente invisibilizada porque a “vida do miolo não pode ser transposta para o boi, pois o boi é que está vivo, e não animado pelo miolo”. Compreendemos então que a vida – e as coisas que dela decorrem como relações –, compõe uma trama “sem paradeiro certo”, posto que nela também se inscrevem as agências (ORTNER, 1996), como evidencia a trajetória de Mauricéia: uma pioneira mióla que nos oferece um excepcional depoimento e reflexão acerca da vida como desafio, vontade e possibilidades.

Outro artigo traz à cena o debate sobre gênero no contexto da cidade de Mossoró-RN, no qual Francisco Janio Aires e Luiz Assunção apresentam *Vaquejadas Contemporâneas: festa, cultura e negócio*, refletindo sobre os aspectos comerciais envolvidos nestas festas tão pouco conhecidas dos leitores, embora presentes em várias cidades do Brasil, e de forma muito intensa no Nordeste. Aires e Assunção revelam um universo de práticas e valores sociais que extrapolam

o campo da festa propriamente dito e encontram ressonância no cotidiano de vaqueiros, donos de cavalos e visitantes de um parque urbano de vaquejadas. Partindo de uma análise bourdieusiana, os autores revelam como esta prática eminentemente rural em sua origem encontra na cidade um contexto privilegiado de consumo de bens e serviços, onde caminhões, roupas de grife e acessórios de montaria definem quem é quem no jogo social, conferindo um sentido suplementar de poder aos participantes dos concursos. Separados pela oposição “suor x perfume”, vaqueiros e patrões disputam também um estilo de vida marcado pelas figuras do “boy vaqueiro” e do “playboy patrão”, ambos associados a uma *performance* de masculinidade que envolve conquistas sexuais, consumo de bebidas alcoólicas, ostentação de dinheiro e de qualidades éticas compartilhadas com os visitantes e admiradores que frequentam o parque.

Num universo onde a moeda social é o cavalo (o “tesouro do patrão”), o feminino e a “bichinha” são a antítese do poder: “provar que é bom” define atitudes e valores de um modo de vida envolvendo reprodução de papéis sexuais e sociais com normas morais masculinas bastante hegemônicas. Dentre estas, se destacam a honestidade e a confiança, categorias sociais que atingem as relações de trabalho construídas por vínculos de pessoalidade pautados na palavra, aprofundando e reforçando simbolicamente as relações de dominação e dependência entre essas duas partes humanas centrais da festa: vaqueiros e patrões.

É o dono do cavalo quem decide a festa? De forma alegórica, essa pergunta conduz o leitor ao artigo *Registros Sonoros do 'Folclore' de Alter do Chão: propriedade intelectual e patrimônio imaterial na festa do Çairé*, de Luciana Carvalho. A partir de suas experiências críticas com pesquisas de campo antropológicas na realização de Inventários de Referências Culturais para propostas de Registro de Patrimônio Imaterial, Luciana Carvalho apresenta algumas implicações e limites das ações associadas a esses inventários. No caso específico da festa de Çairé de Alter do Chão, na Amazônia, ela nos oferece a narrativa histórica dessa festa que envolveu, em seus últimos desdobramentos, um processo de espetacularização e um desejo de patrimonialização, observado por ela “de perto e de dentro”. Com seu relato, abordamos a complexidade de uma “situação social” – no sentido definido por Gluckman (2010) – envolvendo diferentes partícipes locais e não locais, como as comissões de Coordenação da Festa, os Botos, a Administração Distrital da cidade, seu Conselho Comunitário, festeiros, músicos, a Universidade Federal do Oeste do Pará e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (Iphan), todos participantes da confecção de um CD de músicas do Çairé que seria incorporado ao conjunto de materiais a ser apresentado juntamente ao registro do Inventário Nacional de Registros Culturais (INRC) da festa.

Surpreendentemente, o registro do CD assumiu os contornos de um conflito aberto, com foco na propriedade intelectual do patrimônio imaterial das músicas. Esse é o cerne da reflexão de Carvalho: além da propriedade moral que permanece protegida na lógica de registro do Iphan, como contemplar a autoria das execuções numa produção que extrapola o contexto da pesquisa de campo tradicional da Antropologia, e que o Termo de Autorização de Uso de

Voz, Imagem e Informações proposto pelo Iphan considera de sua propriedade, antes mesmo de iniciado o registro? Em semelhante processo, seria possível equacionar as diferentes expectativas envolvidas, sem esquecer que cabe aos detentores, segundo o próprio Iphan, o direito de decidir sobre o destino de suas obras e produtos?

O alcance e as implicações na cultura popular das decisões políticas sobre patrimônios imateriais é o mote que conduz Carlos Henrique Cardoso e Fátima Tavares no artigo *Patrimonialização do Carnaval em Maragogipe-BA: dinâmicas e ambiguidades da cultura*. Manifestando uma necessária reflexão sobre os processos de patrimonialização das referências imateriais, Tavares e Cardoso discutem o caso particular dos Caretas do Carnaval da cidade de Maragogipe, registrado pelo Instituto do Patrimônio Artístico Cultural (IPAC), do Governo do Estado da Bahia, como patrimônio imaterial/ intangível, em 2009. O artigo centra-se nos aspectos históricos e políticos da festa, revelando como os Caretas assumiram progressivamente a “identidade” daquele município através do carnaval, chegando a representá-la atualmente como um emblema da cidade, tanto a nível local como nacional, e mesmo internacionalmente, por onde Maragogipe se faz apresentar e representar. O processo de “escolha” destes Caretas mascarados não é anódino: através da reconstituição de marcos temporais, e amparados em documentação/depoimentos locais, o artigo revela como as escolhas e decisões acerca desta patrimonialização foram conduzidos por grupos e pessoas situadas localmente em posições estratégicas, destacando-se a ação de secretários de turismo municipais e estaduais.

Evidenciam-se então as consequências dessas políticas que potencializam a dinâmica das transformações operadas na festa, tanto “por dentro”, como “para fora”: quais as tensões e os efeitos desse processo, e em que medida elas ultrapassam as intenções e os objetivos iniciais dos seus idealizadores? Como situar o patrimônio numa festa onde tradição e mudança dialogam intensamente, produzindo um espetáculo cada dia mais elitizado, distante da experiência de carnaval igualitária (DAMATTA, 1983) dos detentores, e cada dia mais associado ao “mercado e ao entretenimento”, como destacava Arantes (2004)? Quais “vazamentos” de sentido conduziram à surpreendente onipresença das máscaras de Veneza na estética local de uma antiga tradição feita de sacos de farinha e cimento?

O artigo *Santo Antonio de Aracaju: etnografia e narrativas sobre um lugar*, de Ulisses Neves Rafael, fecha nosso dossiê, dialogando com o artigo precedente, conquanto ambos discutem imagens e representações de setores dominantes sobre as cidades e suas festas populares, e como estas têm seus sentidos transformados pela intensa comunicação entre os diferentes protagonistas da cultura. Ulisses Rafael revela aqui estas vigorosas e duradouras relações, seguindo a pista de uma celebração central do calendário religioso e festivo da cidade de Aracaju-SE: a Trezena de Santo Antônio. Ele mostra como a própria identidade daquela cidade, inicialmente identificada a pântanos e mangues, vai assumindo uma imagem mais confiante e otimista à medida em que vai conquistando um arruamento contíguo a seus domínios imediatos, o Povoado de Santo Antônio.

Integrando-o em seu conjunto imagético, Aracaju associa sua memória à daquele lugar, superando sua constituição recente e seu relativo encobrimento histórico em relação a São Cristóvão – capital do estado até 1855. Enquanto reforça suas fronteiras simbólicas com os bairros circunvizinhos de forte composição operária, o Santo Antônio vai se fortalecendo enquanto símbolo e estabelecendo uma relação diferenciada com a cidade de Aracaju, cujos moradores sobem alegremente as suas ladeiras em busca de reminiscências e de um passado mais positivo e significativo. São as narrativas de memorialistas, poetas, romancistas, cronistas, historiadores, geógrafos e outros pesquisadores locais que fornecem a nosso autor o material central dessa construção imagética, frequentemente revelando uma cidade esfacelada que visa garantir para si um espaço de tradição.

Na observação direta da Trezena que Rafael realizou em sua pesquisa de campo, percebemos como essa celebração mantém uma forte relação com as tradições descritas nas obras visitadas, entretecendo uma malha de forte apelo afetivo e mnemônico em seus participantes. Hoje ela ocorre numa grande diversidade de espaços e em experiências variáveis segundo classes, gêneros e gerações, combinando o fervor religioso, a sociabilidade amical e afetiva, e mesmo situações de jocosidade em relação ao santo. Sem estabelecer um mundo ao contrário e longe de constituir um “rito sem dono”, a Trezena e sua procissão final também parecem escapar ao “modelo dos eventos sociais marcados exclusivamente pela motivação do divino e realizados sob a égide da Igreja”, oferecendo assim uma possibilidade privilegiada de percepção da cidade através de suas elaborações imagéticas e sentimentais.

Temos, enfim, aqui reunidos, um conjunto significativo de trabalhos produzidos sob a marca da inquietude e da provocação. O esforço coletivo empreendido na organização deste dossiê envolveu a generosidade e o comprometimento dos colaboradores, a satisfação incondicional dos organizadores e a recepção sempre calorosa dos editores dessa revista. Nosso desejo é que este mesmo sentimento de contentamento provocado pelo encontro aqui estabelecido possa impregnar o leitor quando da leitura das estimulantes reflexões aqui contidas, aprofundando sua compreensão sobre as festas, enquanto espetáculos e patrimônios culturais.

## **Bibliografia**

- ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. Brasília: Editora Itatiaia em convênio com o Instituto Nacional do Livro, Fundação Nacional Pró-Memória, 1982.
- ARANTES, Antônio. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. **Resgate**, Campinas, v. 12, n. 1, p. 11-18, 2004.
- BATAILLE, George. **A parte maldita precedida de “A noção de dispêndio”**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BAUDRILLARD, Jean. **A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos**. Lisboa: Terra Rara, 1992.
- CAILLOIS, Roger. O sagrado de transgressão. Teoria da festa. **Outra travessia**, Florianópolis, n. 19, p. 15-56, 2015.

- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza : UFC, 1983.
- FRAZER, James. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan. 1982.
- GIL, Gilberto. A linha e o linho. In: \_\_\_\_\_. **Extra**. Rio de Janeiro: Gilberto Gil; Warner Music, 1983. 1 CD (ca. 40 min. 50 s.). Faixa 4 (3 min. 8 s.).
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN- BIANCO, Bela (Org.). **A Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 227-344.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jun. 2012.
- LEACH, Edmund. **Cultura e Comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- MELO MORAIS FILHO, Alexandre José de. **Festas e Tradições Populares no Brasil**. Itatiaia: Edusp, Belo Horizonte: São Paulo, 1979.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974. Cosac & Naify, 2013. p. 1-184. p. 1-184.
- ORTNER, Sherry. **Making Gender: The Politics and Erotics of Culture**. Boston: Beacon Press, 1996.
- TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

Recebido em: 18/01/2019

Aceito em: 18/01/2019

**BUMBA MEU BOI, BOI-BUMBÁ:  
a inventividade das tradições populares**

***THE OX DANCE AND THE INVENTIVENESS OF POPULAR TRADITIONS***

---

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti\*

**Resumo**

No contexto do ensaio “As danças dramáticas no Brasil”, de Mário de Andrade, publicado em 1944, o Bumba Meu Boi ganhou notoriedade erguido a um só tempo a símbolo do encantamento das expressões populares e da possibilidade de sua deterioração e perda. As ideias ambivalentes expressas por Andrade a seu respeito influenciaram de modo marcante os estudos subsequentes. Ao discutir criticamente essa influência nos estudos posteriores, indicamos a circularidade cultural existente entre os estudos das expressões populares e a própria dinâmica viva de tais expressões. Isso feito, a vigorosa contemporaneidade do Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas, é apresentada de modo a realçar um dos aspectos analíticos das formulações andradianas que permanece instigante para a pesquisa contemporânea: seu interesse pelas dimensões estéticas e performáticas das expressões populares. Visto por esse ângulo, o Bumbá de Parintins afirma a surpreendente capacidade inventiva das tradições populares.

**Palavras-chave:** Danças dramáticas. Mário de Andrade. Bumbá de Parintins. Formas Expressivas.

**Abstract**

In the context of Mário de Andrade’s essay “Dramatic Dances in Brazil,” published in 1944, Bumba meu boi [Dance my ox or Ox Dance] gained notoriety both as a symbol of the enchantment of popular expressions and of the possibility of their deterioration and loss. The ambivalent ideas expressed by Andrade about the “bumba” have markedly influenced subsequent approaches to this subject and are briefly examined here. In critically discussing their influence on later studies, we indicate the cultural circularity existing between these studies of popular expressions and the very dynamic dynamics of such expressions. Once this is done, the vigorous contemporaneity of Boi Bumbá de Parintins, Amazonas is presented and with it we turn back and retain the analytical aspect of the Andrade’s formulations that accentuate the aesthetic and performative dimensions of popular expressions. The surprising inventiveness of popular traditions is therefore affirmed.

**Key words:** Dramatic Dances. Mario de Andrade. Parintins Ox Dance. Expressive cultural forms.

**Introdução**

O festival dos Bois-Bumbás acontece anualmente nas três últimas noites do último fim de semana de junho na cidade de Parintins, Amazonas, localizada na ponta de uma das ilhas do arquipélago das Tupinambaranas no Médio Rio Amazonas, bem próxima à fronteira com o Pará. Tão logo comecei a pesquisá-lo, nos idos de 1996<sup>1</sup>, pude comprovar a impressionante

---

\* Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Sociologia & Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora de festas e rituais contemporâneos e da história da antropologia no Brasil. E-mail: cavalcanti.laura@gmail.com

<sup>1</sup> Acompanho, de perto e de longe, o Bumbá de Parintins desde 1996, tendo realizado pesquisa de campo nos períodos festivos de 1996 e 1997, 2000, 2004 e 2010. Esse material de pesquisa vem sendo sistematizado sob diferentes ângulos ao longo dos anos (CAVALCANTI 2000, 2002, 2006, 2011, 2012a, 2018). Para uma etnografia detalhada do festival e a história de sua evolução, ver Cavalcanti (2000). A análise da visualidade espetacular das performances na arena pode ser conferida em Cavalcanti (2015), e a dimensão mítica do Bumbá, em Cavalcanti (2006).

visualidade espetacular e a dimensão massiva de suas apresentações na arena festiva que haviam atraído meu interesse de pesquisadora de outra festa espetacular, o desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro (CAVALCANTI, 2006). O “Bumbódromo”, construído em 1988 para abrigar o confronto festivo entre os Bois Caprichoso e Garantido, abriga 16 mil e quinhentos assentos e a cada noite os Bois se apresentam com 3.500 brincantes com renovados figurinos e alegorias. No entanto, conforme minha compreensão se aprofundava, esse festival contemporâneo e espetacular de Parintins, inscrito no ciclo festivo junino característico do norte do país configurou-se claramente como uma variante ímpar do tradicional folguedo do boi.<sup>2</sup>

Essa percepção me remetia inevitavelmente a toda tradição dos estudos de folclore no país, pois, esse folguedo, para usarmos uma designação bem característica dos estudiosos de folclore, foi registrado no Norte e no Nordeste desde a primeira metade do século XIX (SALLES, 1970; LOPES GAMA, 1996). Vi-me então às voltas com o estudo mais detalhado dos escritos dos folcloristas relativos ao folguedo, e logo embrenhada na leitura do ensaio “As danças dramáticas do Brasil” (doravante DD) de Mário de Andrade, publicado no volume póstumo, organizado por Alvarenga, *Danças Dramáticas Brasileiras* (DDB) (ANDRADE, 1982). Esse ensaio evidencia a importância de que se revestia para Mário de Andrade o Bumba meu boi, que se destacava entre as danças dramáticas estudadas por ele<sup>3</sup>. Nele evidencia-se também uma certa visão do folguedo que ressoa fortemente em muitos estudos posteriores. Retomarei aqui brevemente alguns pontos estabelecidos acerca da centralidade do Bumba meu boi na obra de Mário de Andrade. E, como um Boi sempre chama o outro para brincar, o Bumbá de Parintins atenderá aqui ao chamado de Mário de Andrade<sup>4</sup>. Ressurgirá das cinzas da desalentada sentença de morte proferida por Andrade para as danças dramáticas ao final de seu texto e, ao fazê-lo, o seu vigor nos trará também a surpreendente atualidade de algumas das ideias do autor e a afirmação da capacidade inventiva da cultura popular.

---

2 Folguedo do Boi (termo preferido pelos folcloristas), brincadeira do Boi (termo preferido pelos brincantes), Bumba Meu Boi (termo nordestino), Boi-Bumbá (termo nortista), ou simplesmente Boi (também muito usado em Parintins) são termos utilizados aqui como equivalentes para designar a performance festiva que, de formas muito variadas, agrega um grupo humano em torno do artefato de um boi que dança, animado desde seu interior por um brincante.

3 Ver “Cultura popular e sensibilidade romântica: as Danças Dramáticas de Mário de Andrade”, em Cavalcanti, 2012b.

4 Vale observar que, em 1 de junho de 1927, Mário de Andrade esteve em Parintins, onde os dois bois que hoje brincam já existiam desde 1912/1913, mas ele nem os viu nem os mencionou. Chegou de tarde numa breve pausa de viagem. Em 29 de maio, estava em “pleno Amazonas”, na foz do Tapajós, tendo parado em Itamarati no dia seguinte. Depois disso, a comitiva desceu em Parintins, onde encontrou um “prefeito bem-falante”. Mário de Andrade transcreve o “Apostolado da oração” encontrado na visita a uma igreja local que estabelecia que seus fiéis: “Renunciariam totalmente às danças; 2) renunciaram a máscaras e fantasias; 3) não tomam parte em festas particulares etc. [...]”. O grupo seguiu para Itacoatiara, a caminho de Manaus. Na volta, em 23 de julho, o diário registra “Parintins pela madrugada, vista em sonhos” (ANDRADE, 1976, p. 76). Parintins era certamente uma cidade festiva!

## O Boi em Mário de Andrade

Em seus trabalhos, Moraes (1978, 1992) destacou a importância da noção de folclore na arquitetura do nacionalismo cultural andradiano. Para Mário de Andrade, as expressões folclóricas, consideradas tradicionais, abrigavam os requisitos de autenticidade, originalidade e universalidade que deveriam nortear a produção artística erudita nacional. Por essa razão, para conhecê-las e registrá-las, Mário de Andrade buscou o contato com a “gente do povo” e, dentro do Modernismo brasileiro, pode ser visto como o representante de uma “via de pesquisa, no sentido quase universitário da palavra” (MORAES, 1978, p. 93).

Lopez (1972, 2002), por sua vez, ao examinar a presença do Boi como símbolo na poesia do autor, observou a posição especial ocupada pelo Bumba Meu Boi em seus estudos de folclore. Também em seu magistral ensaio, Mello e Souza (1979) defendeu o papel central do Bumba Meu Boi na criação de *Macunaíma* (ANDRADE, 1988). Ao revelar a presença das formas europeias da suíte e da variação na música e na dança populares, o Bumba seria também “o bailado popular que melhor representava a nacionalidade” (MELLO E SOUZA, op. cit. p. 17). Porém, em sua interpretação, Mello e Souza enfatizou muito acertadamente a dimensão trágica de *Macunaíma*.

José Guilherme Merquior (1981, p. 17), em sua arguta resenha do livro de Mello e Souza, apreendeu-o como “um romance arturiano que tomou uma tremenda injeção de ambivalência”. Afinal, nos lembra ele, não se trata apenas do herói que perde e recobra repetidamente seu amuleto mágico. Trata-se também, e sobretudo, do anti-herói que termina, finalmente, perdendo seu amuleto por conta de uma escolha funesta. A interpretação de Mello e Souza é iluminadora, ao reconhecer a “fissura profunda que fere todos os setores da reflexão de MA” (MELLO E SOUZA, op. cit. p. 60) e ao enxergar a ambivalência e o pessimismo de *Macunaíma*. O Bumba Meu Boi é claramente apreendido como “referência, tinha intenção ideológica e se ligava ao complexo sistema de sinais com que o escritor se habituara a pensar não só a realidade do seu país, mas a sua realidade pessoal” (op. cit. p. 17).

Nesse debate, o meu ponto é o de que a eleição do Bumba como símbolo do nacionalismo cultural proposto por Mário de Andrade não se fez sem consequências complicadas para a compreensão do folguedo em seu próprio circuito cultural muito heterogêneo e cambiante. Uma sombra a um só tempo ufanista e pessimista como que obscureceu o olhar mais etnográfico e antropológico sobre o folguedo propriamente dito. Busquei compreender de mais perto esse lugar de “melhor representante da nacionalidade” atribuído ao Bumba Meu Boi por Mário de Andrade de modo a podermos integrar mais plenamente a ambivalência de suas avaliações à visão construída sobre o próprio folguedo. Com isso, como buscarei demonstrar com o exame do Bumbá de Parintins, extraímos consequências relevante para a análise contemporânea.

No ensaio “As danças dramáticas do Brasil”, que abre os três tomos de *Danças dramáticas do Brasil* de Mário de Andrade (1982), o autor propôs o conceito de danças dramáticas para realçar a unidade de folguedos populares até então considerados separadamente – em especial aqueles genericamente designados na classificação erudita, como Pastoris, Cheganças, Reisados. As melodias e coreografias que completam e compõem o conjunto dos volumes, por sua vez, foram coletadas em sua maioria durante a viagem do autor ao Nordeste, realizada entre 27 de novembro de 1928 e 5 de fevereiro de 1929<sup>5</sup>.

O ensaio foi publicado por Mário de Andrade em 1944 no 6º *Boletim Latino-Americano de Música*. O Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), da Universidade de São Paulo, dispõe das versões anteriores àquela publicada. Em pesquisa documental que realizei, pude verificar que o corpo do texto já estava delineado na primeira versão datada de 1934, de 27 páginas<sup>6</sup>, que contém na última página a anotação a lápis feita pelo autor: “decadência atual das d. dramáticas”. A versão seguinte desenvolveu então o tema da decadência. Ainda no mesmo ano de 1934, essa segunda versão foi revisada, gerando uma terceira versão e, logo depois, uma “terceira versão corrigida na leitura”, que traz muitas anotações e acréscimos em suas margens. A confecção do texto se interrompeu então e seria retomada apenas dez anos mais tarde para a versão finalmente publicada em 1944.

O empenho das sucessivas revisões realizadas em 1934 bem indica o empenho do autor em seus estudos de folclore mais sistemáticos e aprofundados, e o intervalo de dez anos até a publicação da versão definitiva parece sugerir também alguma hesitação e incerteza com relação a seu resultado final. O acréscimo de muitas notas, de bibliografia, de trechos inéditos ou já redigidos por ele para outros propósitos torna (como é usual, por sinal, em sua obra folclórica) seu texto curiosamente assemelhado ao próprio processo de composição das danças dramáticas nele descrito: inchado de elementos que recheiam o argumento central num intrigante processo de “justaposição discricionária”.<sup>7</sup>

O ensaio sobre as danças dramáticas é, em suma, um texto de difícil leitura que emerge, entretanto, como central para a caracterização de Mário de Andrade como um folclorista que compartilhava os ideais de rigor e cientificidade das nascentes ciências sociais de então, mas que, ao mesmo tempo, não se sentia totalmente à vontade nesse manejo<sup>8</sup>. A voz do artista, com sua fina ironia e humor, sempre acaba por se juntar à narrativa mais douta, e creio que devemos

---

5 Os escritos das duas viagens de Andrade foram reunidos e comentados por Telê Porto Ancona Lopez no livro *O Turista Aprendiz* (ANDRADE, 1976). Como nos esclarece Lopez, a narrativa da segunda viagem se compõe das 70 crônicas escritas durante a viagem para o jornal *Diário Nacional* e publicadas como uma série também denominada “O turista aprendiz”, entre 14 de dezembro e 29 de março de 1929 (LOPEZ In: ANDRADE, 1976, p. 41).

6 Esta versão termina no trecho correspondente ao da penúltima página da versão publicada com a palavra “Rio Grande do Norte” (ANDRADE, 1982, p. 69).

7 No ensaio *Música de feitiçaria no Brasil* (ANDRADE, 1983), vertido para o inglês por Peter Fry, que está disponível no volume 14, número 1, da revista *Vibrant on-line*, esse mesmo caráter de bricolagem se evidencia. Ver a respeito Maria Laura Cavalcanti e Peter Fry, 2017.

8 Sobre o Curso de Etnografia oferecido por Dina Dreyfus Lévi-Strauss em 1937 por iniciativa de Mário de Andrade,

a ela a expressão de certos interesses e visões que só seriam incorporados às preocupações acadêmicas bem mais tarde<sup>9</sup>.

No plano estético, a unidade das danças dramáticas repousaria, como já mencionado, na forma rapsódica de composição comum a todas elas, porém especialmente nítida no Bumba Meu Boi. A ideia de suíte, que indica composições musicais de natureza também coreográfica, alarga-se na conceituação do autor, abrangendo a dimensão dramatizada do folguedo. As danças dramáticas se dividiriam em duas partes bem distintas, o cortejo (com peças que permitem a mobilidade) e uma parte propriamente dramática, com a representação de um entrecho que exigiria a fixação do grupo em palco, tablado, praça, à frente da casa ou da igreja (ANDRADE, 1982, p. 57). Esse entrecho dramático, muitas vezes também denominado como “núcleo básico”, e no qual se apresentaria o tema central da dança, ocupa lugar estratégico na conceituação de Mário de Andrade. Pois, a inteireza dessas danças dramáticas depende da maneira como suas diferentes partes se articulam com o tema central exposto justamente no entrecho dramatizado. Esse tema funcionaria, então, como um “princípio de agregação” a presidir e ordenar a seriação e a justaposição características das diversas peças musicais e dramáticas que compõem esses bailados.

Ao longo do ensaio, se seguimos esse fio de Ariadne – a forma como se articulam as diferentes partes de uma dança dramática com a exposição no entrecho de seu tema central –, podemos apreender a clara oscilação do autor entre uma visão mais integrada e outra mais fragmentária das danças dramáticas. Quando essa articulação é vista de forma mais integrada, reconhecemos no texto a busca de “um conteúdo fixo nacionalizante”, que tanto norteou a atuação cultural de Mário de Andrade. Quando essa articulação é percebida como mais fragmentária, deparamo-nos com o desalento diante do que é percebido como uma inexorável perda das tradições populares mais autênticas.

No que tange à visão mais integrada das danças, um trecho da primeira versão da redação das DD, depois retirado, permite perceber claramente a valorização da unidade intelectual e estética propiciada pelo “entrecho dramático” em um Boi-Bumbá:

Tive ocasião de assistir a um boi-bumbá – nome amazônico do Bumba-meu-boi, na cidadinha [sic.] de Humaitá no Madeira. Colhi mesmo dela várias cantigas. Era uma peça admiravelmente unida, em que todos os episódios se juntavam ao núcleo de mor-

---

então à frente da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, ver Valentini (2013) e Soares (1983).

<sup>9</sup> Vale a pena ler o último relato da viagem ao Nordeste, o segundo diário de O Turista Aprendiz (1976, p. 320), feito na Paraíba. Essa viagem, como nos esclareceu Lopez (1976), tem relação orgânica com o projeto de estudo que resultou no ensaio das DD. O interesse de Mário de Andrade pela música é evidente em sua obra e já foi bem ressaltado em sua fortuna crítica. Em texto póstumo, Travassos (2014) sugeriu o quanto a leitura do autor pelo viés dos estudos da performance e rituais – que tanto interessam à antropologia e à etnomusicologia contemporâneas – pode ser estimulante. Nas DD, entretanto, o autor, além de chamar a atenção para a dramatização na cultura popular, evidencia também seu grande interesse pela dança. Essa forma expressiva, na situação presencial e sinestésica de uma performance festiva, comovia particularmente o autor. A associação entre música, dança e drama encontrada por Mário de Andrade nas formas populares parece sugerir a solução de um dos problemas críticos de sua busca estética: a integração plena entre arte e vida.

---

te e ressurreição do boi, sempre em referência com ele. Era legitimamente o reisado do bumba-meu-boi a que apenas tinham se ajuntado episódios desenvolvidos do próprio assunto (ANDRADE, 1934a, p. 19).

Na visão mais fragmentária, contudo, essa forma de composição popular rechearia o “núcleo básico” com temas apostos oriundos de outras fontes de inspiração que nele “se grudam” e, que por vezes, “não têm ligação nenhuma com o núcleo” (Andrade, 1982, p. 53-54).

No conjunto das danças<sup>10</sup>, sobressaem-se os Reisados. Eles tematizam “sempre o assunto de imemorial significação mágica em que se dá a morte e ressurreição do bicho ou planta” (op. cit., p. 39). Entre os 24 Reisados compilados em seus estudos, Mário de Andrade destacou o Bumba Meu Boi, o Reisado expansionista que tendia a aglutinar todos os demais, tendo “permanecido muito vivo até agora” (p. 50). O Bumba seria “a mais exemplar” (p. 54), mas também, lembremos, “a mais complexa, estranha, original de todas as nossas danças dramáticas” (ANDRADE, 1982, p. 53). Para Mário de Andrade, embora o sentido mais pleno do mito de morte e ressurreição do bicho precioso já se tivesse perdido, ele perduraria ainda entre o povo como sobrevivência de uma camada arcaica de humanidade<sup>11</sup>. Por essa razão, o Bumba emerge na obra de Mário de Andrade como o elo de uma brasilidade com a dimensão universal das culturas humanas. Ao final do périplo investigativo, entretanto, um triste destino foi anunciado pelo autor para as danças que tanto o fascinavam: “Da maneira como as coisas vão indo, a sentença é de morte” (op. cit., p. 70).

### Reverberações

As formulações de Mário de Andrade reverberaram em muitos trabalhos posteriores (MEYER, 1991; PEREIRA DE QUEIROZ, 1967; BORBA FILHO, 1966) e foram aos poucos criando um curioso efeito de neblina em torno da compreensão da brincadeira do Boi<sup>12</sup>.

Como vimos, na visão mais integrada do Bumba Meu Boi proposta por Mário de Andrade, ao apresentar o tema da morte e ressurreição do bicho precioso, o “entrecho dramático” ou “núcleo básico” forneceria um princípio de unidade intelectual e estética ao bailado seriado. Vale enfatizar que muitos Bumbas efetivamente encontrados por Mário de Andrade não apresentavam essa unidade e revelavam um modo de ser muito fragmentário e desordenado. Contudo, é a visão integrada, assimilada aos anseios do nacionalismo cultural, a que prevaleceu na bibliografia de estudiosos subsequentes. Com isso, a ideia de um “entrecho dramático central” foi aos poucos ganhando um conteúdo mais definido.

---

10 Pastoris e Cheganças, de origem ibérica a seu ver, também integram o conjunto das danças consideradas. Elas tematizariam mais simplesmente do que os Reisados o tema elementar de qualquer drama: a luta de um bem contra um mal, o perigo e a salvação (op. cit., p. 25).

11 O conceito de sobrevivência, formulado por Edward B. Tylor (1871) foi muito importante nos estudos antropológicos evolucionistas de fins do século XIX lidos por Mário de Andrade.

12 Abordei esse problema detidamente em “Tempo e narrativa nos folguedos do boi” (CAVALCANTI, 2102c).

Ela parece ter se combinado com a ideia anterior vigente na bibliografia dos estudos de folclore de um “auto” popular – termo que designa uma forma tradicional de teatro popular alusiva às formas alegóricas do teatro medieval trazidas pelos jesuítas para as terras brasileiras<sup>13</sup>. Supõe-se, então, que, baseados nesse auto, que supriria como que um roteiro para a brincadeira, os grupos de Boi encenariam em suas apresentações uma trama baseada na lenda da morte e ressurreição de precioso boi. O fato notável é que tudo isso emerge quase sempre associado à ideia de uma perda inexorável em curso nas expressões do folclore e da cultura popular, pois parece nunca ter sido fácil encontrar a forma esperada do tal “auto”.

A visão de Ascenso Ferreira (1944, p. 52), colaborador de Mário de Andrade, elaborada na esteira de suas formulações, bem sintetiza esse deslocamento. Para ele, o Bumba Meu Boi era “o mais nebuloso dos bailados do Nordeste”, pois, tendo sido outrora um auto, “do enredo desse auto é que se perdeu indiscutivelmente o roteiro”.

Não importa que Artur Azevedo comentasse já em 1906:

É mesmo provável que o bumba meu boi, na sua forma primitiva, fosse um auto composto, com todas as regras do gênero, por algum poeta do povo [...]. Hoje é simples folguedo, sem significação alguma, exibindo vários personagens cujas funções não estão logicamente determinadas (AZEVEDO, 1906, p.5).

Como sabemos, a partir do final dos anos 1940, os ideais de registro, divulgação e valorização do folclore, foram acolhidos pelo Movimento Folclórico Brasileiro (MFB) que culminou com a criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) em 1958, e sua posterior transformação em Instituto Nacional do Folclore (INF), em 1976 (VILHENA, 1997)<sup>14</sup>. Articulado em torno de Renato Almeida<sup>15</sup>, o movimento alcançou penetração capilar no território nacional por meio da atuação de comissões locais em muitos estados, e com a promoção de diversas semanas e congressos em diferentes capitais brasileiras.

Importa observar que começamos a encontrar conteúdos mais definidos para o “auto” supostamente encenado pelo Bumba Meu Boi na literatura disponível apenas no contexto dos estudos fomentados pelo Movimento Folclórico Brasileiro. Resumo livremente um exemplo de narrativa do auto produzido nesse contexto: era uma vez um boi precioso, o touro predileto de um rico fazendeiro, dado de presente a sua filha, ou em algumas versões a sua esposa. O boi foi entregue aos cuidados de um leal vaqueiro, Pai Francisco, ou “Nêgo” Chico. Mas a mulher de Pai Francisco estava grávida e desejou comer a língua desse precioso boi. Premido entre o desejo de sua mulher e a lealdade a seu patrão, Francisco termina por matar o boi. Essa ‘traição’ ao amo –

13 Nas DD, Mário de Andrade chega a dizer: “(...) minha sensação é que os autos tiveram pouquíssima influência, se alguma tiveram, na formação direta das danças dramáticas” (ANDRADE, op. cit, p. 30).

14 Em 2003, o INF passou a integrar o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

15 Para a relação entre Renato Almeida e Mario de Andrade, ver Martins (2009).

que é, ao mesmo tempo, 'lealdade' à esposa e a sua prole – provoca um terrível impasse quando descoberta. O fazendeiro suspenderá a punição ao vaqueiro se este ressuscitar o boi! Um médico e um padre tentam a ressurreição do bicho, finalmente obtida por um pajé. Então, nos dizem essas narrativas, seguindo-se ao perdão, “o grupo todo celebra em festa”<sup>16</sup>.

Apresentei em outro trabalho (CAVALCANTI, 2012c) a hipótese de que essas narrativas colhidas pelos estudiosos de folclore, sobretudo entre os anos 1940-1970, resultam da transposição para a forma escrita de relatos orais de mitos de origem vigentes entre os brincantes de boi nesse mesmo período. Mitos de origem no sentido estruturalista: narrativas variadas que instauram o tempo extraordinário do presente festivo e estabelecem a continuidade simbólica entre presente e passado (LÉVI-STRAUSS, 1976). Os relatos relativos do “auto” são narrativas ficcionais profundamente reveladoras de valores sociais contemporâneos e, em sua dramatização simbólica, muito expressivas de conflitos e lealdades entre grupos sociais distintos que compuseram a formação da sociedade brasileira. Afinal, nelas vemos geralmente simbolizado o famoso triângulo racial (o negro, o índio e o branco) – hierárquico e desigual – que, na visão de Roberto DaMatta (1987), instituiria um dos mitos basilares da dinâmica cultural brasileira. São, entretanto, narrativas orais acerca de uma origem mítica, que foram tomadas a meu ver equivocadamente como uma espécie de enredo fixo situado na suposta origem histórica da brincadeira do boi, e a ser nela necessariamente encenado. Nada mais natural, portanto, do que serem dificilmente encontradas na forma em que são procuradas<sup>17</sup>.

Porém, qual a relação disso tudo com o Bumbá de Parintins, hoje? As tradições culturais populares, mais do que “inventadas” (HOBSBAWN, 2006), revelam-se, como veremos nesse caso, sobretudo como profundamente “inventivas”, isto é, modalidades culturais singulares em meio aos processos de mudança e continuidade socioculturais (SAHLINS, 2004)<sup>18</sup>.

### **O Bumbá de Parintins, Amazonas**

Vale dizer que o Bumbá é não só a culminância do Festival Folclórico de Parintins, como seus organizadores e brincantes reivindicam para si o lugar de “uma das mais expressivas

---

16 Analisei em detalhes 13 variantes dessa narrativa mítica em Cavalcanti, 2006. A narrativa de referência para essa análise é a de Bordallo da Silva (1981), aqui reproduzida livremente.

17 Para um eloquente depoimento dessa dificuldade e o conseqüente deslocamento da pesquisa que descortinou todo um desconhecido conjunto de performances e práticas narrativas entre os brincantes de boi maranhenses, ver Carvalho (2011). A encenação de um “auto” é recorrente sobretudo entre os grupos parafolclóricos que reencenam e adaptam para seus próprios propósitos as expressões culturais populares. Por vezes, pode também resultar em uma espécie de “metafolclore”, pois um grupo brincante encena-o por supor que isso é o que se espera dele, seja por pressão intelectual ou das políticas culturais em curso.

18 O conceito de “invenção das tradições”, proposto por Hobsbawn (op. cit.), enfatiza em perspectiva histórica de cunho marxista o aspecto ideológico e politicamente consciente da atuação dos grupos culturais. Embora útil e válido para certos contextos específicos, ele está bastante distante de conceitos mais antropológicos de cultura que insistem em considerar a dimensão total dos fatos e processos sociais, incluindo neles também a dimensão inconsciente e produtora de efeitos não necessariamente almejados pelos atores sociais imersos nos processos culturais. Para uma boa explanação desse debate, ver Gonçalves, 2010.

manifestações folclóricas do país” (Caprichoso. Centenário de uma paixão. Roteiro de apresentação de 2013, p. 19).

As múltiplas narrativas de origem que acompanham de modo muito variado as diversas formas da brincadeira do boi no Brasil estão também presentes de modo singular em Parintins. Elas são um aspecto estratégico na valorização dos Bumbás de sua ligação com o “folclore tradicional”. Nessas narrativas, como vimos, o boi é bicho mítico que morre e ressuscita. No Bumbá, podemos vincular aos atributos desse bicho mítico as características de força, resistência e potência expressas tanto nos antigos e violentos enfrentamentos de rua (os dois Bumbás surgiram em Parintins na segunda década do século XX) como na acentuada rivalidade que organiza a festa atual (a criação do Festival Folclórico data de 1965)<sup>19</sup>. Essa potência se afirma também na masculinidade dos agressivos desafios entoados na arena nas noites festivas pelos Amos do Boi – os cantores e compositores que encarnam esse personagem nas performances e que chamam com seu berrante o boi-artefato para brincar na arena nas três noites em que os dois Bumbás se revezam em suas apresentações. Ao bicho mítico liga-se também a própria agremiação como um todo – o Boi Caprichoso ou Garantido, as duas agremiações rivais, simbolizadas respectivamente pelas cores azul e preto e vermelho e branco. E esse grupo de brincantes é quem deseja afinal sempre ressurgir do esgotamento de sua vitória ou derrota e reviver num novo confronto festivo no ano vindouro. O Boi emblema do grupo de brincantes é simbolizado em miniaturas, desenhos e muitas imagens estampadas em camisetas, nas paredes das casas e em bandeirolas espalhadas pela cidade. Do ponto de vista afetivo, entretanto, o Boi mítico parece se concretizar sobretudo no boi-artefato dançante para onde convergem, quando em ação ritual, os sentimentos de apreço profundo e de carinho devotados pelos brincantes a seu Boi.

Nos ensaios e nas performances festivas, nas saídas de rua, nas comemorações de vitória ou de derrota, o comparecimento do Boi dançante é sempre cercado de especial atenção e emoção. Nas performances na arena nas noites da festa, sua principal ação ritual é uma exímia dança. Essa dança, a um só tempo vigorosa, ágil e graciosa, é executada graças ao talento do *tripa* – o bailarino que se enfia dentro da carcaça do bicho inteiramente adaptada a seu corpo. Em Parintins, esse boi-artefato bailante ganha o mesmo nome do grupo de brincantes, ele encarna o Boi Caprichoso ou o Boi Garantido, é o símbolo máximo da agremiação. O Boi Caprichoso sendo representado com o corpo preto e uma estrela azul na testa, o Boi Garantido, com o corpo branco e um coração vermelho na testa.

Em Parintins, porém, o núcleo semântico associado às narrativas da morte e da ressurreição do Boi ampliou-se e deslocou-se, incorporando o ambiente amazônico e a cultura cabocla com suas lendas e criaturas sobrenaturais, as diferentes culturas indígenas regionais, as muitas histórias de destruição de grupos antigos e a defesa ecológica da mata. De tal modo que as

---

<sup>19</sup> Remeto o leitor interessado nos detalhes da etnografia e história da festa a Cavalcanti, 2000. Para a análise da produção ritual da rivalidade, ver Cavalcanti, 2018.

apresentações anuais ganharam um *slogan*, um tema-título, derivado desse universo simbólico regional mais amplo. Nas três noites da festa, Boi Caprichoso (o boi preto com uma estrela azul na testa) e Boi Garantido (o boi branco com um coração vermelho na testa), cada qual com cerca de 3.500 brincantes, revezam-se na arena do Bumbódromo em espetáculos de cerca de duas horas e meia de duração. A limitação da competição a dois contendores é contrabalançada pela grande elaboração interna da performance. A cada noite, mantendo um mesmo modelo de apresentação, os grupos renovam suas fantasias, carros alegóricos e lendas.

Atualmente, cada noite da performance de cada grupo se organiza em torno de 3 grandes cenários alegóricos, cuja atuação, se nela incluímos sua montagem e desmontagem, dura cada uma cerca de 45 minutos. Esses cenários funcionam como molduras vivas para as diferentes sequências dramáticas que nelas se desenrolam, trazendo as danças das tribos e os principais personagens do grupo do Boi. Em cada sequência sucedem-se eventos que conduzem a um clímax final. A boa apresentação, pontuada por apogeu, digamos, de intensidade média, desenvolve-se em direção a uma apoteose dramática alcançada geralmente na sequência alegórica final, denominada “Ritual”. Tudo então se esvai, para recomençar nas noites seguintes.

Por vezes, uma dessas sequências traz a história dita da origem da brincadeira. Ela integra, de modo bastante livre, o que os dois grupos chamam de “Celebração Folclórica” (Garantido) ou “Exaltação folclórica” (Caprichoso), em que se encena de modo alusivo o suposto auto “trazido pelos nordestinos”. Não interessa que o dono de um dos bois locais, o Garantido, de origem mais popular, tivesse origem cabo-verdiana. Não importa também que um pesquisador do calibre do paraense Vicente Salles tenha encontrado registros do Bumba Meu Boi em Óbidos, no Pará, em 1819 (SALLES, 1970). Nem mesmo que Avé-Lállemant (1961) tenha descrito um Bumbá nas ruas de Manaus em 1859, bem antes, portanto, da imigração nordestina motivada pelo ciclo amazônico da borracha. Não importa também que Câmara Cascudo (1984) tenha estabelecido o Norte e o Nordeste como as regiões onde o Bumba Meu Boi teria surgido simultaneamente no país com sua originalidade dançante. Nem que o próprio Mário de Andrade tenha comentado nas DD como os Reisados, em rápido desaparecimento no Nordeste, persistiriam ainda “com muita vida na Amazônia, representados pelo tempo do São João” (ANDRADE, op. cit. p. 40). O Bumba Meu Boi do Nordeste, onde supostamente se encena o auto do boi, é visto como a fonte da autenticidade cultural com a qual os Bumbás de Parintins se ligam imaginariamente, reivindicando sua expressão ímpar, pós-moderna e espetacular como integrante do “folclore tradicional”.

Do meu material de pesquisa extraio algumas dessas celebrações do suposto folclore tradicional. Nos roteiros das 3 noites do Bumbá Garantido, apresentados aos jurados em 2003, vemos as seguintes definições:

**Primeira Noite. Celebração Folclórica** (Noite Cabocla) – A batucada vai para o proscênio. Israel Paulain [o Apresentador] chama todos para a Celebração Folclórica que começa a ser montada.

A Estrutura artística tem ao centro a imagem do poeta Thiago de Melo. Ele está em um ambiente que recria seu universo poético. A Alegoria do artista Marialvo Brandão traz os personagens Amo do Boi, Sinhazinha da Fazenda, o Boi Garantido, Pai Francisco e Mãe Catirina, o Bailado Corrido e a Vaqueirada, que compõem o auto do boi.

**Segunda Noite. Celebração Folclórica** (Noite Folclórica) – A batucada ocupa o proscênio, enquanto o Apresentador Israel Paulain convida a todos para brincar de boi com a Celebração Folclórica que começa a ser montada. A estrutura artística tem em seu centro um gigantesco coração, cercado de querubins da tradição, uma referência aos elementos religiosos que originaram a promessa de mestre Lindolfo Monte Verde, o criador do Boi Garantido, o boi de promessa. Nessa alegoria, obra de Mestre Jair Mendes, virão os personagens Amo do Boi, Sinhazinha da Fazenda, o Boi Garantido, Pai Francisco e Mãe Catirina, o Bailado Corrido e a Vaqueirada, que compõem o auto do boi.

**Terceira Noite. Celebração Folclórica** (Santuário Esmeralda) – Quando a tribo Tupinambá deixa o centro da arena, entra a estrutura artística Celebração Folclórica do Boi, Florais da Amazônia (do artista Vandir Santos), que traz os personagens do auto, Amo do Boi, Sinhazinha da Fazenda, Pai Francisco, Catirina, Bailado Corrido e a Vaqueirada. Eles bailam ao som da toada Nona Evolução, de Tadeu Garcia. O final da Celebração Folclórica é a deixa para que as Tribos tomem conta da arena e executem uma grande coreografia em celebração a todas as nações indígenas”.

O Boi Caprichoso, por sua vez, assim descreve a sequência dramática **Exaltação Folclórica**, apresentada na primeira noite de 2010, que tinha como *slogan* “Poesia Cabocla, um canto de amor ao folclore popular”: “Na Exaltação Folclórica desta noite, o Boi Caprichoso reverencia por meio da toada a cultura, suas raízes e tradições exaltando figuras do mais puro folclore parintinense que ganham vida e transformam o cenário em um palco de celebração e tradição com personagens como o Lamparineiro “Lioca”, o Marujeiro “Chumbão”, o Vaqueiro “Jacaré” (*in memoriam*) e a Marujeira Chica, que desde criança brincaram de boi emprestando seu brilho de gente simples do povo e simbolizando a homenagem do Boi Caprichoso. A Exaltação privilegia os itens do auto do boi, Pai Francisco e Mãe Catirina, Marujada, Vaqueirada, Lamparineiros, Bailado Tradicional, Sinhazinha da Fazenda, Amo e o símbolo maior da nossa festa, o Boi Caprichoso. Dona Aurora, Gigante, os compadres Gazumbá e Mãe Guiomá, fonte viva do folclore popular, completam o mosaico folclórico e cultural do Boi de Parintins. Essa manifestação folclórica emana da alma do caboclo e se eleva ao mundo através dos versos e estrofes das toadas como uma mensagem de apelo e conscientização, expressando o mais puro sentimento do povo amazônida”. (Caprichoso. O canto da Floresta. Roteiro de Apresentação, 2010, p. 48-49).

Nas sequências dramáticas mencionadas, e em seus congêneres que se repetem anualmente, celebra-se o “folclore tradicional”, e nelas se concentra a atuação dos elementos e personagens

ligados às narrativas de origem do Bumba Meu Boi. Essas sequências definem também um núcleo cênico que se associa geralmente à própria chegada do boi-artefato-dançante na arena. Embora sua atuação conjunta se concentre nesses momentos, esses personagens – o próprio boi, seu amo, sinhazinha da Fazenda, Pai Francisco e Mãe Catirina, vaqueirada –, entretanto, se espriam por todo o espetáculo em Parintins e o entremeiam de modo muito variado.

Símbolo da agremiação e motivo central de todo o espetáculo, o surgimento do boi-artefato-dançante é sempre uma “surpresa”; o boizinho pode sair misteriosa e inesperadamente de uma alegoria em forma de coração vermelho, que gira e explode fogos de artifício com sua chegada. Ou da boca, subitamente aberta, de um assustador monstro Mapinguari. Pode vir do céu, pendurado numa estrela, ou sair de dentro de um disco voador. Pode emergir alegre e simplesmente no seio da entusiasmada galera que torce por ele nas arquibancadas. Ou pode surgir ainda de dentro de um círculo de fogo, da mão gigantesca do Criador, ou das profundezas de um rio... Sua chegada é sempre saudada com muitos fogos de artifício e toada especial. Antes dele, já chegou seu Amo, chamando-o com o berrante para brincar na arena e entoando uma toada de improviso e desafio ao Amo do Boi contrário (que, interpelado, responderá agressiva e jocosamente na apresentação do contrário que se sucede). Vem também a *vaqueirada* – cerca de 40 componentes caracterizados de vaqueiros, enfiados no saiote que simula um cavalo – que executa em volta do boi uma coreografia especial. E há sempre a entrada em cena de *Pai Francisco e Mãe Catirina*, personagens que, como as Baianas nas escolas de samba carioca, são itens obrigatórios, embora não sejam itens de julgamento. Eles chegam geralmente vestidos de palhaços, pintados de negro, saltitando, pulando e caindo pela arena.

Depois de sua chegada, o boi executa uma dança solo ao som da toada que o celebra. Com ele em cena, lá vem também a *Sinhazinha da fazenda*, que também faz uma apresentação individual – um bailado delicado, leve e gracioso, de dócil sensualidade – ao som de toada especial. Ela é “a filha mais querida do dono da fazenda” e seria como que a “anfitriã da festa no terreiro da fazenda”. O figurino de *Sinhazinha* é sempre um luxuoso vestido rodado, chapéu e sombrinha<sup>20</sup>. Antes de despedir-se da galera ou retirar-se para um dos lados da arena, cedendo o centro da cena para outros personagens do espetáculo, o boi deve também comer capim e sal dado pela *Sinhazinha da Fazenda*. Geralmente ausente das outras sequências dramáticas, ele voltará ao final do espetáculo para conduzir o grupo brincante para fora da arena. Seu “tripa” – aquele que dança nas entranhas do boi – é sempre um exímio bailarino que movimenta com leveza e graça a carcaça do bicho sob a qual dança escondido<sup>21</sup>.

Esse conjunto de personagens dança também coletivamente e encena de modo solto

---

20 É tentador contrastar o balé da Sinhazinha com outra personagem feminina, geralmente parceira do Pajé, a *Cunhã Poranga* (a moça mais bonita em língua tupi) em sua dança e fantasia sensuais. Há ainda a *porta-estandarte*, que defende dançando o emblema da agremiação e a *rainha do folclore*, quase uma duplicação, menos ousada, no entanto, da *Cunhã*.

21 No Boi Caprichoso, o “tripa” é também o artista que confecciona a armação do boi. Esta deve estar perfeitamente adaptada a seu corpo, permitindo o movimento mais livre possível, e assegurando a graça desse bailado de

e alusivo à “história da origem” do “auto do boi”, enquanto a alegoria central da sequência dramática que homenageia o folclore “da origem” acontece no centro da arena<sup>22</sup>.

Outras sequências dramáticas, encenadas a cada noite de performance, disputam, entretanto, a atenção do espectador e o empenho dos brincantes. Desde os anos 1980, o Bumbá de Parintins acolheu decididamente os inúmeros temas míticos regionais e amazônicos que conferiram à festa sua tonalidade ímpar. As mortes e ressurreições direta e efetivamente exaltadas e encenadas na arena não são as do boi, mas aquelas apresentadas nas sequências dramáticas que elaboram mitos indígenas ou ribeirinhos da região amazônica. Há, em especial a sequência autodenominada “Ritual”, o ponto alto de cada performance festiva, que traz como personagem principal não o boi-artefato-dançante, mas o Pajé, ele também um exímio bailarino. O clímax festivo alcançado nesse momento revela o deslocamento do tema da morte e da ressurreição para a mitologia de fundo indígena. Entre os anos 1990 e 2000, quando a fama do Bumbá expandiu-se nacional e internacionalmente, tal deslocamento levou-me a interpretar essa festa (CAVALCANTI, 2000) como a expressão de um novo indianismo, emblemático da abertura do Bumbá para o ambiente amazônico e de sua participação no desejo de construção de uma identidade cultural regional renovada.

## Conclusão

A história da morte e ressurreição do boi precioso, estabelecida entre nós como sendo aquela “da origem” do folguedo do Bumba Meu Boi, demonstra certamente grande poder de mitização<sup>23</sup>. Quando simplificada na bibliografia dos estudos de folclore pela ideia de um auto, ou mesmo se, seguindo Mário de Andrade, procurarmos com ela o tal “entrecho dramático” bem definido que conteria a unidade estética e intelectual da performance, somos levados inevitavelmente a corroborar a ideia da perda inexorável das tradições populares e de sua corrupção por valores tidos como mais modernos. Por mais pujante que se apresente a nossos olhos uma expressão festiva, do ponto de vista de um “conteúdo fixo nacionalizante”, almejado pelo projeto cultural e ideológico de Mário de Andrade, vence a visão pessimista com relação às tradições populares, em um tipo de discurso já bem denominado por Gonçalves (2003) como “retórica da perda”.

Há, porém, um outro tipo de elo entre as formulações de Mário de Andrade relativas ao Bumba Meu Boi, que tanto influíram nos estudos de folclore que se sucederam, e a atualidade do Bumbá de Parintins. O elo criativo entre esses dois tempos do Boi pode ser encontrado na percuciente resenha já mencionada de Merquior (1981) ao livro de Mello e Souza (1979).

---

mímica, que exige a habilidosa manipulação da armação (o boi fica ereto, ou se curva, mexe a cabeça para ambos os lados) e o acionamento dos mecanismos para os efeitos especiais: o coração ou a estrela da testa brilham ou pulsam; sai fumaça por suas narinas. A cada ano, o boizinho traz também suas surpresas.

22 Sobre a forma de significação das alegorias no Bumbá, ver Cavalcanti 2011 e 2015.

23 Mitismo ou mitização é um conceito elaborado por Marcel Détiéne (1992) referente à capacidade de certas histórias de se tornarem mitos na vida coletiva.

Ao comentar a visão trágica e ambivalente que perpassa o romance *Macunaíma* (ANDRADE, 1988), Merquior chamou nossa atenção para a presença de um otimismo da forma em Mário de Andrade. Seu texto ilumina outro aspecto fundamental da interpretação de Mello e Souza que vale ressaltar: a importância da forma estética na solução da busca nacionalista de nosso autor<sup>24</sup>. Haveria aqui, um “otimismo da forma” expresso no compartilhamento do modelo compositivo entre as formas europeias da suíte e da variação, da música e dança populares, do romance *Macunaíma*. A positividade nacionalista do projeto de Mário de Andrade – “nacionalismo de modulação”, de qualidade estética “excepcionalmente inclusiva” (*Idem*, p. 266) – repousaria, então, não na leitura ufanista do conteúdo do romance, de um pessimismo próximo ao trágico, mas na solução formal da expressão artística.

Mário de Andrade trabalhou a apresentação do tema central ao folguedo exposto no trecho dramático com a noção antropológica de mito evolucionista, vigente na obra dos autores a que recorreu na época<sup>25</sup>. É possível, entretanto, trabalhar a ideia de um motivo central ao Boi (mesmo que tal motivo não seja dramatizado em sentido estrito no folguedo), a partir da noção estruturalista de mito elaborada em especial por Claude Lévi-Strauss (1967, 1993), libertando assim o Bumbá da ideia da encenação de um “roteiro”. Quando o fiz em análise anterior (CAVALCANTI, 2006), o motivo da morte e ressurreição do boi emergiu de fato como uma potente matriz de sentido a alimentar um vasto processo de fabulação mítica ainda vivo, atualizado e ressignificado a cada ano nas narrativas e nas performances festivas dos Bumbas e Bumbás país afora.

Porém, além disso, o registro mais fragmentário de apreensão das danças dramáticas, também proposto por Mário de Andrade, parece emergir como particularmente pertinente para a compreensão do Bumbá de Parintins. O arcabouço estético e performático dos espetáculos contemporâneos do Bumbá de Parintins ilumina-se quando focado pelo viés de leitura das DD, o qual enfatiza a dimensão artística e a natureza de performance das expressões populares. Peço licença a Mário de Andrade e permito-me acrescentar dois ajustes significativos a sua formulação, trazidos pela contemporaneidade e dinâmica dos processos culturais populares: o primeiro é de natureza dramático-visual e abre lugar para a relevância dos grandiosos cenários alegóricos nas apresentações dos Bumbás; e o segundo, de natureza semântica, abre espaço para o decidido deslocamento do tema da morte e da ressurreição do boi amazônico rumo à mitologia indígena e ribeirinha. Torna-se então altamente esclarecedor definir sumariamente o Bumbá de Parintins como uma sequência dançada e cantada de cenas dramáticas que, apresentadas em espetaculares cenários alegóricos, articulam-se livre e fragmentariamente em torno de um conjunto de personagens alusivos ao motivo da morte e ressurreição de um boi mítico, o qual se

---

24 Esse mesmo ponto, por sinal, é a base do argumento de Moraes (1999).

25 As principais referências teóricas para a noção de mito com que Mário de Andrade trabalhava são as obras de Frazer, Tylor e Lévy-Bruhl.

deslocou em Parintins rumo ao imaginário mitológico indígena e caboclo. Isso feito, podemos então começar a compreendê-lo em sua originalidade.

## Referências

- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. Coleção Arquivos. Paris/Brasília: UNESCO/CNPq, 1988.
- \_\_\_\_\_. As danças dramáticas do Brasil. In: ALVARENGA, Oneida (Org.). \_\_\_\_\_. **Danças dramáticas do Brasil**. São Paulo: Itatiaia/ Instituto Nacional do Livro/ Fundação Pró-Memória, 1982. p. 23-84.
- \_\_\_\_\_. **O turista Aprendiz**. Estabelecimento do texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Livraria Duas Cidades/ Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1983.
- \_\_\_\_\_. The Music of sorcery in Brazil. Tradução de Peter Fry. **Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, v.14, n.1, p. 1-24, jul. 2017.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo Norte do Brasil no ano de 1859**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, 1961.
- AZEVEDO, Artur. O bumba meu boi. **Revista Kosmos**, v. 2, n. 9, p. 9-14, 1906.
- BORBA FILHO, Hermilo. **Apresentação do bumba meu boi**. O boi misterioso de Afogados. Recife: Imprensa Universitária, 1966.
- BORDALLO DA SILVA, Armando. **Contribuição ao estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina**. Bragança: Funarte / Fundação Cultural de Bragança, 1981.
- CÂMARA CASCUDO, Luiz da. **Dicionário de Folclore Brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves. **A graça de contar: um Pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão**. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2011.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O Boi Bumbá de Parintins: breve história e etnografia da festa. **Revista História Ciências e Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 1019-1046, set. 2000.
- \_\_\_\_\_. O Indianismo revisitado pelo Boi Bumbá. Notas de pesquisa. **Somanlu. Revista de Estudos Amazônicos**, Manaus, Valer Editora / Universidade do Amazonas, v. 2, n. 2, p. 127-135, 2002.
- \_\_\_\_\_. Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi. **Mana. Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 69-104, abr. 2006.
- \_\_\_\_\_. Alegorias em ação. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1. jun. 2011. p. 233-249.
- \_\_\_\_\_. **Reconhecimentos**. Antropologia, folclore e cultura popular. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Cultura popular e sensibilidade romântica. As danças dramáticas de Mário de Andrade. In: CAVALCANTI, ML. (Org.). **Reconhecimentos**. Antropologia, folclore e cultura popular. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2012b. p. 288-347.
- \_\_\_\_\_. Tempo e Narrativa nos folguedos do boi. In: CAVALCANTI, ML. (Org.). **Reconhecimentos**. Antropologia, folclore e cultura popular. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2012c. p. 351-381.
- \_\_\_\_\_. Os sentidos no espetáculo. In: CAVALCANTI, ML. (Org.). **Carnaval, ritual e arte**. Rio de Janeiro: Ed. 7Letras, 2015. p. 35-65.
- \_\_\_\_\_. O ritual e a brincadeira: rivalidade e afeição no Bumbá de Parintins, Amazonas. **Mana. Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 009-038, 2018.
- \_\_\_\_\_.; FRY, Peter. Brazil's music of sorcery according to Mário de Andrade: an introduction by the editors. **Vibrant, Virtual Brazilian Anthropolgy**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 1-6, 2017.

- DAMATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: **Relativizando:** uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1987. p. 58-85.
- DÉTIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Brasília/Rio de Janeiro: Ed. UnB/José Olympio Editora, 1992.
- FERREIRA, Ascenso. O bumba meu boi. Revista Arquivos. Recife: Prefeitura Municipal do Recife, n. 1-2, 1944, p. 121-157.
- GONÇALVES, José Reginaldo. **A retórica da perda:** discurso nacionalista e patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.
- GONÇALVES, Renata. **A dança nobre do Carnaval**. Rio de Janeiro: Ed. Aeroplano, 2010.
- HOBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006. p. 9-24.
- \_\_\_\_\_. A produção em massa de tradições: Europa, 1879 a 1914. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006. p. 271-316
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento Selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional. 1976.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural 2**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LOPES GAMA., Miguel do Sacramento. A estultice do Bumba-meu-boi. In: MELLO, Evaldo Cabral de. (Org.). **O carapuceiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 330-38.
- LOPEZ, Telê Porto Ancona. **Mário de Andrade:** ramais e caminhos. São Paulo: Duas Cidades, 1972.
- \_\_\_\_\_. O boi em Mário de Andrade. In: MOITARÁ, SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA, 16, São Paulo/Campos de Jordão. **Anais do Moitará, Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, Campos do Jordão 2002. p. 6-13. (mimeo).
- MARTINS, Marcelo Adriano. Duas trajetórias, um modernismo musical? Mário de Andrade e Renato Almeida. 2009. 131 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 131p.
- MELLO E SOUZA, Gilda. **O tupi e o alaúde**. São Paulo: Duas Cidades, 1979.
- MERQUIOR, José Guilherme. Macunaíma sem ufanismo. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **As ideias e as formas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. p. 264-269.
- MEYER, Marlyse. O elemento fantástico numa forma de teatro popular brasileiro. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Pirineus, caixas**. Campinas: Ed. Unicamp, 1991. p. 55-70.
- MORAES, Eduardo Jardim de. **A brasilidade modernista:** sua dimensão filosófica. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- \_\_\_\_\_. Modernismo e folclore. In: SEMINÁRIO FOLCLORE E CULTURA POPULAR: AS VÁRIAS FACES DE UM DEBATE, Rio de Janeiro. **Série Encontros e Estudos**. Rio de Janeiro: CNFCP/Funnarte, 1992. p. 75-78.
- \_\_\_\_\_. **Limites do moderno:** o pensamento estético de Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Relume do Mará, 1999.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. O bumba meu boi, manifestação de teatro popular no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, v. 1, n. 2, 1967, p. 87-97.
- SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: \_\_\_\_\_. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2004. p. 503-543.
- SALLES, Vicente. O boi-bumbá no ciclo junino. **Brasil Açucareiro**, Rio de Janeiro, n. 38, p. 27-33, 1970.
- SOARES, Lélia Gontinjo. (Org.). **Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore: 1936-1939**. Rio de Janeiro: FUNARTE/Secretaria Municipal de São Paulo, 1983.
- TRAVASSOS, Elizabeth. Um colóquio de bruxos: Mário de Andrade, Fernando Ortiz e a “música de feitiçaria”. **Debates**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 13-23, jun. 2014.
- TYLOR, Edward B. *Primitive Culture* ( 2 vols.). London: 1871.

VALENTINI, Luisa. **Um laboratório de Antropologia**. O encontro entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss (1935-1938). São Paulo: Ed. Alameda, 2013.

VILHENA, Luiz Rodolfo da Paixão. **Projeto e missão**: o Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/ Funarte, 1997

Recebido em: 15/07/2018

Aceito em: 15/10/2018

**BAILADOS INDÍGENAS NO CARNAVAL:  
“passado adormecido” ou presente desperto?**

**BRAZILIAN INDIAN DANCE DURING CARNIVAL:  
“Sleepy Past” or Awake Present?**

---

Luciana Chianca\*

Jessyca Marins\*\*

**Resumo**

Nos anos 1920 e 1930 três grupos de Cabocolinhos foram registrados por Mário de Andrade e sua equipe, em João Pessoa, na Paraíba, como danças dramáticas “inspiradas nos usos e costumes dos ameríndios”, encenando o cotidiano, guerras e mortes dos indígenas através de dramas, danças, músicas e declamações que mobilizavam instrumentistas e dançarinos de bairros populares da cidade. Através desses registros, sabemos que os Cabocolinhos ressaltavam a herança indígena, associada aos Caboclos – daí sua designação no diminutivo, como pequenos ou filhos de caboclos. Revisitando estas observações de riqueza documental, etnográfica e estética admiráveis, observamos que em João Pessoa não existem registros contemporâneos de Cabocolinhos, enquanto outra dança também inspirada nos indígenas reserva para si a exclusividade da sua representação na cena carnavalesca contemporânea: as Tribos de Índios. Numa pesquisa envolvendo observação direta destas Tribos no Carnaval da cidade, identificamos algumas práticas e percepções festivas desta dança que revelam uma relação de continuidade temática com os Cabocolinhos, o que evidencia uma constância histórica da presença do indígena na festa carnavalesca urbana, como um multifacetado personagem e persistente sujeito histórico.

**Palavras-Chave:** Tribos de Índios. Cabocolinhos. Carnaval. Ameríndios.

**Abstract**

In the years 1920-30 three groups of *Cabocolinho* dancers were recorded by Mário de Andrade and his team in João Pessoa, Federal State of Paraíba, Brazil, as dramatic dances “inspired by the mores and customs of the Amerindians”, staging their daily life, war, and death through drama, in dance, music, and declamation which mobilized instrumentalists and dancers from popular outskirts of town. Through these records, we know that the *Cabocolinhos* enhanced their indigenous heritage associated with the *Caboclos*- therefore calling themselves *Cabocolinhos* in an affectionate diminutive fashion, as in small *Caboclos* or *Caboclos'* children. Bringing back the observation of this admirable aesthetic and ethnographic documental richness, we observe that in João Pessoa there are no contemporary records of *Cabocolinhos*, while another dance also inspired by the Indians reserves for itself the exclusivity of its representation in contemporary carnival scene: The Indian Tribes. In a research involving direct observation of these “Tribes” during the city’s carnival period we identify some practices, and festive perceptions of this dance that reveal a relation of thematic continuity with the *Cabocolinhos*, which manifests a historical constancy of the Indian presence in the urban carnival party, as a multifaceted character and persistent historical subject.

**Keywords:** Indian tribes. *Cabocolinhos*. Carnival. Amerindians.

---

\* Doutora em Antropologia pela Université Bordeaux II (França). Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: lucianachiancaufpb@yahoo.com.br

\*\* Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: marinsjessyca@gmail.com

O aspecto excessivo, colorido e espetacular dos bailados de inspiração indígena vem impressionando os seus expectadores ao longo dos carnavais, identificados como Cabocolinhos ou como as ruidosas, impressionantes e vistosas Tribos de Índios. Assim também acontece no carnaval contemporâneo de João Pessoa, onde um Desfile/ Concurso anual (conhecido como Carnaval Tradição) aproxima e confronta diversos grupos de Tribos de Índios<sup>1</sup>.

No documentário intitulado “Tribos Indígenas do Carnaval Tradição da Paraíba” (2007)<sup>2</sup>, Marcos Ayala<sup>3</sup> descreve as Tribos Indígenas que desfilavam por ocasião do Desfile de 2007, destacando algumas marcas do bailado carnavalesco contemporâneo, enfatizando a matança, os personagens, os capacetes, a instrumentação, as loas e a dança do sapo, ao final da apresentação. Segundo sua narração, “as Tribos Indígenas do Carnaval de João Pessoa existem pelo menos desde 1918, como mostra o estandarte da mais antiga delas ainda atuante: a Tribo Indígenas Africanos”.

Sabemos que Mário de Andrade ficou impressionado com os Cabocolinhos a que ele assistiu em 1929, na cidade de João Pessoa<sup>4</sup>. No livro *Turista Aprendiz*, ele descreve seu contato com esse bailado no bairro de Cruz de Almas: “Coisa de africanos, ameríndios, incaica e russa.” (ANDRADE, 1976, p. 362-363). Impactado, ele revelou a sua emoção e surpresa diante do que viu: “comovia mesmo extraordinariamente ver aqueles nordestinos cristãos ressuscitarem tradições dum passado ameríndio, que todas as aparências nos induzem a afirmar totalmente perdido.” (2002, p. 527).

Alguns elementos destacados por Marcos Ayala quase oitenta anos depois estão presentes na descrição de Mário de Andrade em que também constam a matança, as loas e a dança do sapo, com algumas variações nos personagens ou nos instrumentos musicais. Parece interessante compreender a dinâmica das continuidades e disjunções entre esses dois bailados assemelhados e, arriscaríamos dizer, aparentados. Acompanhando esta pista, buscamos trazer à tona alguns conflitos e tensões que permeiam a recriação sistemática da imagem carnavalesca do indígena em João Pessoa, buscando afinidades e dissonâncias entre dois bailados indígenas registrados numa mesma cidade e em momentos históricos diferentes, revelando ainda a permanência dessa temática que nos interpela sobre a imagem do “índio” regularmente reinvestida na festa carnavalesca urbana e popular de João Pessoa<sup>5</sup>.

---

1 Em 2015, havia 10 Tribos de Índios neste Concurso: a Tribo Indígena Tabajara; Tribo Indígena Tupy Guarany, Tribo Indígena Papo Amarelo, Tribo Indígena Tupinambá, Tribo Indígena Pele Vermelha, Tribo Indígena Africanos, Tribo Indígena Ubirajaras, Tribo Indígena Flecha Negra, Tribo Indígenas Xavantes e Tribo Indígena Guanabara.

2 Visualizado no dia 30/01/2018 e disponível no Youtube pelo link: <https://www.youtube.com/watch?v=hLRqckZdkFY>

3 Marcos Ayala é professor do Departamento de Ciências Sociais da UFPB. Com uma longa e bem-sucedida trajetória de pesquisa em cultura popular, notadamente na Paraíba, ele realizou inúmeras pesquisas com Maria Ignez Ayala, também professora da UFPB (Departamento de Letras). Ambos organizaram um site onde publicam o material relativo a essa vasta produção: [www.acervoayala.com.br](http://www.acervoayala.com.br)

4 No dia 03 de fevereiro de 1929, alguns dias antes do Carnaval daquele ano.

5 Discutido enquanto tema carnavalesco, o “índio alegórico” é um personagem festivo anualmente recriado com grande plasticidade e investimento criativo; como “obra aberta” próxima das categorias nativas e do sentidos que a cultura popular atribui ao “índio”. A inventividade sobre esta personagem/temática mereceu outras sínteses em sua história, notadamente nos Cucumbis e nos Cabocolinhos, como veremos adiante neste artigo.

Diante deste campo empírico, percebemos que a temática indígena está profundamente ancorada em sua história carnavalesca, revelada por esparsos elementos etnográficos ou historiográficos entre os quais destacamos as expressivas descrições de Mário de Andrade e da Missão de Pesquisas Folclóricas que ele coordenou, em 1938. É importante destacar que a missão retomou algumas observações de Mário de Andrade-sobre os Cabocolinhos no bairro Cruz de Alma<sup>6</sup> (em João Pessoa), no início de 1929. Esta documentação bibliográfica (diários e notas de campo<sup>7</sup>), fotográfica e fílmica<sup>8</sup>, nos forneceu subsídios fundamentais à nossa reflexão sobre as constâncias e variações em torno do indígena como personagem/ tema da festa carnavalesca contemporânea de João Pessoa<sup>9</sup>.

### **Mário de Andrade, a Missão de Pesquisas Folclóricas e os Cabocolinhos em João Pessoa**

Em fevereiro de 1938, partindo de São Paulo, quatro pesquisadores designados pela Secretaria de Cultura daquele estado encaminharam-se para o nordeste do Brasil, numa missão que se prolongaria por pouco mais de cinco meses, registrando em áudio o folclore dessa região e complementando estas sonoras com imagens fotográficas e filmes. Os diversos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas revelam que o grupo esteve na Paraíba após passar pelo estado vizinho de Pernambuco. Apesar de não estar presente, Mário de Andrade foi seu idealizador e a dirigiu à distância (CARLINI, 1999)<sup>10</sup>. No documentário, testemunhamos alguns registros de expressões do folclore popular na Paraíba<sup>11</sup> e especificamente de Cabocolinhos em Itabaiana

---

6 Cruz de Alma, Cruz de Almas, Cruz das Almas são o mesmo bairro hoje conhecido como Cruz das Armas, podendo ser citado nesse texto com essas variadas grafias, conforme aquela adotada pelo autor citado.

7 Compiladas notadamente nas obras *Turista Aprendiz* (1976) e *Danças Dramáticas do Brasil* (2002), e sistematizadas respectivamente por Telê Porto Ancona Lopes e Oneyda Alvarenga.

8 Nas fotografias da missão e no documentário intitulado *Missão de Pesquisas Folclóricas* de Mário de Andrade, dirigido por Luis Saia (coordenador da missão) em 1938, e realizado pelo Centro Cultural São Paulo (Prefeitura Municipal de São Paulo).

9 Além de Cruz de Alma os bairros Rogers e Torrelândia serão regularmente citados nesse texto, com diferentes grafias. Esses são bairros proletários e populares importantes na cidade: desde os anos 1930, e ao longo do século XX, eles constituíram importantes referências para os estudiosos da cultura popular, pesquisadores e folcloristas. Com forte população de origem migrante, eles gozavam (e ainda, contemporaneamente) de um reconhecimento artístico-cultural extremamente positivo de toda a cidade, tendo, ao longo do eixo temporal abarcado nesse artigo, recebido visitas de Mário de Andrade, da Missão de Pesquisas Folclóricas, de Gonçalves Fernandes e de Roger Bastide, em anos e épocas distintas.

10 Segundo CARLINI (1999), “Os integrantes da Missão de Pesquisas Folclóricas – Luiz Saia (Chefe), Martin Braunwieser (músico), Benedito Pacheco (Técnico de Gravação) e Antônio Ladeira (Auxiliar) – percorreram seis estados do norte e nordeste brasileiros, com o objetivo de registrar em discos o folclore musical dessas regiões. Foram documentados aproximadamente 55 gêneros folclórico-musicais, entre cantos de trabalho, danças dramáticas, cantos de feitiçaria, cantos puros não ligados à dança, entre outros.” (p. 9).

11 Como os Reis de Congo (em Pombal), Bumba meu Boi (em Patos), Côco (ou Toré) em Tambaú e próximo à Baía da Traição, a Barca e o Catimbó em João Pessoa.

e também em João Pessoa – nos bairros do Rogers/Rógi/Roggers<sup>12</sup> e na Torrelândia<sup>13</sup>, como registrou Luis Saia em suas expressivas fotografias.

Figura 1 - Cabocolinhos Índios Tupí-Guaraní do Rógi. 22 de maio de 1938. João Pessoa (PB).

Figura 2 – Cabocolinho Índios Africanos. Torrelândia. 31 de março de 1938. João Pessoa (PB).

Fotógrafo: Luis Saia.



Fonte: [http://ww2.secscsp.org.br/secsc/hotsites/missao/fotos\\_frameset.html](http://ww2.secscsp.org.br/secsc/hotsites/missao/fotos_frameset.html)

Fonte: [http://ww2.secscsp.org.br/secsc/hotsites/missao/fotos\\_frameset.html](http://ww2.secscsp.org.br/secsc/hotsites/missao/fotos_frameset.html)

Com pouco mais de 26 minutos, o filme da missão apresenta essas manifestações populares nos seus locais habituais de execução, com a população local ativamente envolvida e participante, inclusive citada nominalmente ao final do documentário<sup>14</sup>. Dentre as imagens, destacamos alguns minutos dos Cabocolinhos, dança-dramática<sup>15</sup> que só aparece ali em filmagens realizadas na Paraíba; em Itabaiana e em João Pessoa.

Do ponto de vista temático, os Cabocolinhos são identificados pela narrativa dramática centrada nos “usos e costumes dos ameríndios”, mesmo que suas partes:

as mais das vezes não se relacionem entre si, nem tenham portanto seqüência imprescindível, são todas elas representativas de uma ideia qualquer, sendo sempre relativas

12 Todas essas grafias correspondem ao bairro hoje conhecido como Roger ou Róger. No texto, mantivemos as versões de cada autor.

13 Bairro contemporaneamente conhecido como Torre.

14 Editado pela Cinemateca de São Paulo em 1997 ele está acessível pelo Youtube no endereço <https://www.youtube.com/watch?v=JEQ0NzpvIpE>

15 Como dança dramática, os Cabocolinhos apresentavam “uma ação dramática propriamente dita, como também todos os bailados coletivos que juntos obedecem a um tema dado tradicional e caracterizador, respeitam o princípio formal da Suíte, isto é, obra musical constituída pela seriação de várias peças coreográficas” (ANDRADE, 2002, p. 71). Nela, não havia “cantigas e só de longe uma fala, tão esquematizada, tão pura que atinge o cúmulo da força emotiva.” (ANDRADE, 1976, p. 320).

---

às cerimônias e os acontecimentos sociais da vida de uma tribo. (ANDRADE, 2002, p. 526-527)<sup>16</sup>.

Quando conheceu os Cabocolinhos de Cruz de Almas em 1929, Mário de Andrade foi dominado por um turbilhão emocional:

Saí besta da sala apertada do clube, um calorão pavoroso e o cheiro dos corpos suados que na dança da despedida, dançando então todos admiravelmente foram tomados dum frenesi dionisíaco espantoso. Saí besta, não tem dúvida. (ANDRADE, 2002 p. 518).

Esse impacto estético foi realçado pela habilidade dos dançarinos e pela expressão dramática da sua coreografia, como ele relata:

De todas as danças dramáticas que vi, os Cabocolinhos são o único bailado verdadeiro. Só deles a dança sobrepuja de muito todos os outros elementos artísticos do brinquedo, e exige mesmo virtuosidade, não apenas dos personagens solistas, como do corpo de figurantes. Outra circunstância que determina os Cabocolinhos como bailado legítimo, é que neles a parte dramática é expressa quase que exclusivamente pela coreografia. Os textos poéticos, os diálogos, estão diminuídos ao mínimo (pelo menos nos Cabocolinhos de Cruz das Armas), o que os torna, por isso mesmo, enormemente impressionantes. (2002, p. 526-527).

A quase ausência de diálogos reforça, assim, a marca do “bailado verdadeiro”, da “coreografia bruta”: “Isso é que é perfeição! Fiquei tonto. Aquelas palavras puras, só aquilo. Fiquei com dó, não sei como fiquei, fiquei tonto, está certo, numa comoção danada.” (ANDRADE, 2002, p. 519). Mas a sobriedade de palavras do bailado não significa que nele impera o silêncio: ali mesmo ele recolhe cantos, como a Peleja de Guerra (2002, p.533), e diálogos, como o do Reis com o Piramungu (2002, p. 519- 534), e a entrega das armas (2002, p. 531). Essas falas são contemporaneamente identificadas às loas, nome que “designa especialmente certas tradições de alguns bailados, fixas como parte obrigatória deles, e móveis, como a escolha dos versos.”<sup>17</sup>.

Em contraponto a esta pujante descrição do Cabocolinho de Cruz de Almas, que Mário de Andrade observou e documentou por escrito, no filme da missão domina uma poderosa narrativa visual muito parcimoniosa nas palavras. Aos 05’49” deste, surge o Cabocolinhos

---

16 Como indica Cavalcanti (2004) em uma análise da forma estética pela qual Mário de Andrade ordena os bailados, “o tema” é exposto no “núcleo básico”, e funciona como “princípio de agregação” a presidir e ordenar a seriação e a justaposição características das diversas peças musicais e dramáticas que compõem esses bailados. (p. 66). Ela considera, no entanto, que este núcleo integrador se “desintegra” pela força da tensão interna da visão simultaneamente fragmentária daquele autor. Hesitando “todo tempo entre essas duas visões”, ele chega a afirmar que “os temas agregados não teriam mesmo nenhuma relação com o suposto núcleo.” (p. 66).

17 Aclamadas contemporaneamente e conhecidas pelos grupos como “gritos de guerra”, eles ressaltam as identidades coletivas. Os Cabocolinhos “antigos” do Rio Grande do Norte também apresentam cantos. (ANDRADE, 2002, p. 536-540).

---

Índios Africanos, do bairro Torrelândia, registrado em 31 de março de 1938, poucos dias após o Carnaval. Segundo o narrador;

O Cabocolinho Índios Africanos é uma dança dramática brasileira que se baseia em reminiscências de costumes ameríndios. Caboclo, no Nordeste, é o termo aplicado ao índio, ao homem da terra. Os Cabocolinhos são os filhos dos Caboclos. Esta dança representa cenas de caça e guerra, ora acompanhadas por música instrumental, ora também por cantos.

Assistimos então (por um minuto), algumas cenas de um grupo inteiramente masculino, com adultos, crianças e quatro ou cinco músicos que, vestidos com roupas civis, tocam externamente a uma quinzena de dançarinos paramentados de índios que dançam em três fileiras: duas laterais e uma central. Todos seguram uma lança e um escudo, dançam descalços, vestem saias curtas, portam cocares na cabeça e usam perneiras atadas ao tornozelo, adornados com penas de aves. Na fila central ficam três personagens com trajes mais elaborados usando uma capa e penas maiores nos cocares. Um deles segura um estandarte.

A composição do grupo se reorganiza em todo momento: em geral as filas dançam face a face ou ficam dirigidas à frente do grupo. Depois, todos parecem se misturar por alguns momentos para depois retornar cada um a suas filas. O alinhamento não é constante; há sempre dançarinos de uma fila que vão até os dançarinos que estão à sua direita ou esquerda, voltando em seguida aos seus lugares, sempre dançando. Às vezes esta aproximação ocorre com um giro do tórax, enquanto se aproximam as barrigas – semelhante à umbigada dos cocos. Quando de pé, as danças têm deslocamentos laterais com as pernas jogadas para traz ou passando uma por detrás da outra. Para avançar, fazem pequenos passos com os pés levantando levemente o joelho num pequeno salto. Dançam também às vezes apoiando um joelho ao chão, enquanto a outra perna esticada gira em torno daquele apoiado.

Uma dança de cócoras chama atenção, pois mostra um deslocamento muito semelhante ao que se pratica hoje em dia como a dança do sapo, nas Tribos de Índios de Carnaval. Em outro momento, vemos todos deitados no chão em posição dorsal com os joelhos e pernas dobrados, às vezes sob o corpo, ou apoiados no chão, enquanto outros mantêm as costas distantes do solo sustentando o tórax e levantando-se com ou sem o apoio da lança. Na sequência, todos se levantam.<sup>18</sup>

Ainda em João Pessoa, o documentário apresenta o grupo Tupi-Guarani do bairro do Rogers, filmado em 18 de maio de 1938. O grupo aparece aos 11'29", e segue até 12'23". Ali assistimos a um grupo também exclusivamente masculino, composto por adultos, algumas crianças, aproximadamente vinte e cinco dançarinos e mais seis músicos também paramentados

---

18 Não nos deteremos no exame da parte propriamente dramática do ritual, pois o filme que conhecemos apresenta uma síntese da dança através de partes editadas a partir dos registros. Embora acreditemos que sim, não sabemos se a sequência da apresentação da dança foi mantida naquela edição.

– às vezes misturados aos demais na coreografia, dançando enquanto tocavam. Todos estão descalços, com cocares, saiotos, perneiras de penas e torso nu. Quase todos carregam lanças, a maioria carrega um escudo e o grupo ostenta um vistoso estandarte. Quando dançam em filas, o grupo se divide em três grupos, sendo a fila central aquela onde permanece o estandarte. Muitas vezes o grupo dança em círculos, sendo muitas vezes mais de um círculo concêntrico. A dança por vezes ocorre com saltos para frente ou com movimentos laterais; de pé, de cócoras, de joelhos ou deitados no chão.

Alguns personagens se destacavam: um deles usava uma capa longa e um grande cocar de penas claras que descia até os joelhos. Outro segurava o estandarte do grupo enquanto dançava. Um terceiro tinha um cocar maior e todo escuro e parecia desafiar o primeiro, de cocar mais claro. Chamou a atenção o embate que ocorreu ao final da sequência: um confronto destes dois de pé com todo o grupo deitado no chão. Depois de se atingirem mutuamente com suas lanças, o de cocar escuro tombava, enquanto o outro era aclamado pelo grupo e pelo porta-estandarte. Depois todos se levantavam e seguiam dançando.

Este segundo grupo era o Tupi-Guarani. Sua descrição é ainda mais sintética do que a do grupo Índios Africanos, se resumindo à composição étnica e geracional do grupo: “este é o grupo Cabocolinhos Tupi-Guarani, formado quase que exclusivamente por meninos negros.” Embora diga respeito à origem étnico-racial dos seus dançarinos, esta descrição dialoga com as observações de Andrade, que já havia destacado em suas notas: “Uns se apelidam de Índios Africanos, o que não é de todo uma estultícia. De fato, isso não apenas relembra os quilombolas, como também artisticamente, os Cabocolinhos sofrem bastante influência dos Congos.”<sup>19</sup> (2002, p. 528).

Nesta ligeira referência, vemos como Mário de Andrade encaminha uma interpretação integradora e simultaneamente fragmentária dos Cabocolinhos (CAVALCANTI, p. 2004), considerados por ele como uma resposta dramática sincrética e não como uma reminiscência ameríndia de danças tradicionais pré-coloniais. Para ele, os Cabocolinhos seriam uma expressão da vertente ameríndia nacional tingida também pelas influências africanas, havendo incorporado personagens como os Reis e Capitães do Congo. Outro elemento dessa síntese dramática seria a ascendência portuguesa, referenciada pelo confronto entre duas partes distintas de um mesmo grupo indígena, como nos Pastoris ou Cavalhadas: “entre os personagens, duas Tapuias, carregando cada uma o estandarte com a cor do seu partido.” (ANDRADE, 2002, p.528).

---

19 O Cabocolinhos Índios Africanos mencionados por Mário de Andrade têm o mesmo nome de uma das Tribos de Índios contemporâneas de João Pessoa. Não podemos afirmar que se trata do mesmo grupo, mas à época dos registros de Mário de Andrade sua sede se localizava no bairro da Torrelândia. Fundada em 1918, a Tribo de Índios Africanos foi reorganizada em 1996 por S. Heraldo Alves Santiago, Mestre Pindoba, no mesmo bairro da Torre. (cf. MARINS, p. 2015).

## Um bailado ameríndio

A definição de Mário de Andrade para os Cabocolinhos é – segundo as suas próprias palavras, “genérica”: trata-se de um bailado com temática indígena composto de uma sequência teatral, lembrando que a “parte propriamente dramática do bailado, bem como as músicas, variam bastante de lugar para lugar” (ANDRADE, 2002, p. 522). A qualidade operacional dessa definição integradora pela identificação com os temas indígenas<sup>20</sup> aproxima os Cabocolinhos e as Tribos de Índios contemporâneas, introduzindo nossa discussão sobre as expressões da temática (e do personagem) indígena no carnaval de João Pessoa, onde contemporaneamente só emergem através das Tribos de Índios, não havendo registro de blocos carnavalescos de índios<sup>21</sup>, nem grupos de Cabocolinhos<sup>22</sup>.

Salvando a honrosa exceção da documentação de Mário de Andrade e da Missão Folclórica nos anos 1920 e 1930, as informações sobre as danças de temática indígena na crônica carnavalesca local desta época (e posterior) são escassas, e não distinguem Cabocolinhos e Tribos de Índios, confundidos no mesmo

estilo dos ‘caramurus’ (...) exibindo-se com toda originalidade digna de atenção, pois nos dá a impressão de estarmos em frente de verdadeiros índios, que de lança e punho, fazem requebrados interessantes, num ritmo monótono, mas ao mesmo tempo impressionante. (Jornal A União, 11 de fevereiro de 1934).

Relativo ao mesmo período, Gonçalves Fernandes (1938) nos descreve os grupos de Cabocolinhos da Torrelândia e do Rogers, acrescentando que entre eles existe uma competição latente ou implícita. Ele conta que

no Carnaval de 1937 defrontaram-se os dois grupos rivais (...): os ‘Índios Guarani’ e os ‘Índios Africanos’, sociedades mais ou menos rivais que ensaiam todo o ano e se exibem publicamente durante o carnaval.” (p. 30-31).

---

20 Não buscamos representar uma continuidade essencial entre essas diversas representações, embora elas representem diferentes abordagens de uma mesma temática/personagem. Compreendemos a constituição de identidades étnicas como processuais e contextuais, e embora não seja nosso objetivo discutir como a teoria antropológica incorporou a categoria indígena no seu profícuo debate sobre identidades ao longo do século XX, destacamos o seu caráter contrastivo e relacional. Assim, mesmo se a tônica discursiva dos anos 1930 conduzisse a um sentido de totalidade étnica (incluindo a indígena), o próprio Mário de Andrade realizou um importante deslocamento conceitual, afastando os Cabocolinhos de interpretações essencialistas, enquanto reconheceu e valorizou nesta dança o seu sentido dramático ou “performático”, empregando uma terminologia mais contemporânea: “O seu processo de formação gradativa é fundamentalmente rapsódico, ajuntamento de peças afins; e também nisto, muito embora recompostas algumas, algum dia por qualquer poeta urbano, elas permanecem eminentemente populares e folclóricas.” (ANDRADE, 2002, p. 73).

21 Como é o caso do Bloco Cacique de Ramos, no Rio de Janeiro (PEREIRA, 2003).

22 Essas representações coletivas e organizadas do indígena diferem radicalmente das “fantasias de índio” às quais alguns foliões recorrem individualmente ou em pequenos grupos, como ocorre com outros personagens de nosso imaginário e com forte presença na festa urbana como odaliscas, piratas e super-heróis.

Ao componente da disputa entre grupos, Fernandes acrescenta a composição étnico-racial dos grupos Guarani e Africanos: “O primeiro é quase todo de gente de cor clara, enquanto o segundo é todo composto de mulatos carregados” (1938, p. 30)<sup>23</sup>. Ainda segundo Fernandes (1938), a rivalidade entre Guaranis e Africanos se revela de modos diversos, pois “dançam diferente, o arranjo das suas tangas de pena é diferente, seus cocares, sua música. Os “índios africanos” acentuam com fuligem o negrume do corpo. Os outros tingem-se com açafrão.” (p. 31)<sup>24</sup>.

Guardando a distância sobre a interpretação da rivalidade entre os dois grupos condicionada por uma eventual querela racial, destacamos que a presença de grupos rivais numa mesma tribo é frequente enquanto variante local dos bailados, já destacada por Mário de Andrade (2002) e também nos dias de hoje. Independente das partes que assumam a contenda, a competição e a guerra são um elemento regularmente presente nos bailados indígenas, dando lugar a momentos rituais específicos chamados de *guerra*, *dança da morte* ou *matança*<sup>25</sup>. Consideradas as variações, seu aspecto dramático é unificado pela encenação do conflito entre personagens, cenografias, danças, vestimentas e acessórios indígenas:

Dansam e batem com as lanças e escudos, enquanto os músicos batem os tambores. Correm em duas filas para depois se distinguirem no bailado, diferente entre si, mas que traduz sempre o grande passado adormecido: sente-se a luta sexual, os feitos guerreiros e o choque de combates, rasgos de grandes caçadas, todo o desfilar de uma vida anterior heróica (FERNANDES, 1938, p. 31).

Alguns anos depois, em 1945, Roger Bastide descreveu a Tribo Indígena Papo Amarelo em João Pessoa, como um variado cortejo de personagens incluindo Chefes, Porta-bandeira e Espiões, com música executada por dois ganzás, dois triângulos, dois zabumbas, duas gaitas e o estalido das flechas:

Tribo guerreira marchando entre o entrelaçado dos cipós sob a abóbada dos ramos (...) enquanto o chefe da Tribo dança diante do estandarte que se levanta e se abaixa (...). Atrás dele, tocando uma flauta, uma flautinha aguda que corta o ar (...) dançam também os caboclos curvados sobre eles mesmos, tocando o solo, ou dando saltos bruscos (...) enquanto outros em fila indiana (...) sapateiam atirando com seus arcos minúsculas flechas que não partem, ruídos secos que ritmam a dança (BASTIDE, 1945 apud CLEMENTE, 2013, p. 44).

23 A identificação racial também foi reforçada na narração do documentário da Missão de 1938, mas contradiz Fernandes, que afirmou que os Índios do Rogers (Tupis-Guaranis) eram de *cor clara*.

24 Sabemos que hoje a Tribo de Índios Africanos tinge o corpo de negro (ao menos parte do grupo), o que parece ser uma marca identitária cuidadosamente mantida também em 1979, como testemunhou Maria Ignez Ayala: “Todos os componentes desta tribo tinham o rosto e o corpo inteiros pintados com pó de carvão. Os trajes, de cetim negro com desenhos em branco ou prateado, junto com a leveza das penas de pavão, de peru e plumas de galinha, contrastavam com a rudeza do carvão. Os olhos se destacavam naquelas caras pintadas de preto”. (2010, p.105).

25 Sobre as *matanças* nas Tribos de João Pessoa ver Clemente (2013, p. 95ss), Sousa (2004, p. 56) e Marins (2015, p. 41ss). A *guerra* entre os Comanches e os Guaianazes foi o tema de uma sugestiva análise afroindígena das Tribos Carnavalescas de Porto Alegre (FLORES, 2015). Em Natal, o duelo está presente nas Tribos de Índios, chamado de “ritual”, e confronta algumas Tribos a um opositor “branco”. (CHIANCA, 2009). Na festa dos Caboclos de Itaparica (BA), não se trata de uma guerra, mas da “roubada da Rainha”. (MOURA, 2009).

Figura 3 – “Os “índios” Guarany, do Roggers, exibindo-se no carnaval da Paraíba”.  
Foto: A. Filgueiras e Gazzi de Sá (FERNANDES, 1938, p. 41).



Figura 4 – “Os “africanos” da Torrelândia, no carnaval da Paraíba.  
Foto: A. Filgueiras e Gazzi de Sá (FERNANDES, 1938, p. 33)



Em 1982, Fontes (1982) descreveu Tribos de Índios como blocos de carnaval onde os participantes estavam “fantasiados de índios” (1982 *apud* CLEMENTE, 2013, p. 45). Além dos personagens<sup>26</sup>, ela citou o combate entre índios de dois grupos diferentes, em que um invasor afrontou e venceu um Cacique, que sobreviveu graças ao auxílio de um feiticeiro que, com suas habilidades mágicas, conseguiu reanimar todos os desfalecidos <sup>27</sup>.

Outros relatos de experiências no Carnaval de João Pessoa na segunda metade do século XX fazem referências às Tribos de Índios. Entre eles Cabral Batista, ex-presidente da Federação Carnavalesca da cidade, destaca a ancestral presença da Tribo de Índio Papo Amarelo na festa,

<sup>26</sup> Como Rei, Rainha, Cacique, Porta-bandeira, Espiões, damas de honra e guias de dois cordões.

<sup>27</sup> Um roteiro muito semelhante ao que observamos nas Tribos de Índios do Carnaval de Natal, entre 2007 e 2009.

citada por ele como “a mais antiga daqui” (Batista, 2010, p. 55)<sup>28</sup>. Também Flávio Tavares (artista plástico) conta como ele e seus irmãos ficavam impressionados com as cores e sons das Tribos, que também assustavam:

Os zabumbas, pífanos, arcos e flechas e nas cabeças penas coloridas e bolas de árvore de Natal. Era um espetáculo fantástico. Parecia um sonho reluzente se aproximando, mas quando chegava perto a sensação era de medo e de alegria. Era uma verdadeira magia. (TAVARES, 2010, p. 69).

Vemos que esta descrição corresponde à de Maria Ignez Ayala (2010), que descreve a Tribo de Índios Africanos em 1979, destacando os capacetes<sup>29</sup>. Nesta e

nas outras tribos também se destacavam os três cocares imensos, enfeitados com centenas de penas de pavão, pesando mais de trinta quilos. E aqueles homens ainda dançavam, movimentando-se com muita rapidez e vigor. Os tocadores manejavam, lindamente, seus instrumentos artesanais: gaita, bumbo, caixa e ganzá. Inesquecível aquela melodia que saía da gaita, o ritmo da percussão, os passos, os cocares imensos, o feiticeiro, aquela aglomeração festiva que cumpria seu ritual carnavalesco com muita alegria. (AYALA, 2010, p. 105-106).

Neste mesmo relato, ela também descreve sua primeira visão da Tribo de Índio Africanos, em João Pessoa, com destaque para o feiticeiro, outro elemento fundamental nas Tribos contemporâneas:

O feiticeiro, um homem branco, magro, parecia alto devido ao pescoço longo e à cabeça raspada. Usava uma capa em cetim preto, em que se destacava o desenho de uma caveira. Na ponta dos dedos, cones em latão que simulavam grandes unhas ou garras. Inesquecível por causa de seu traje, postura, gestos e passos da dança; pela atuação na representação de morte e ressurreição da tribo. O encantamento se espalhava em todo o público, que se comprimia nas calçadas para ver os Índios Africanos. Este feiticeiro fazia a diferença. (Op. cit. p.105).

Com referências esporádicas na imprensa e na crônica local ao longo do século XX, os anos 2000 brindam as Tribos de Índios com pesquisas sociológicas, antropológicas e etnomusicológicas sistemáticas, contribuindo para que este bailado não prossiga tão “impressionantemente inexplicável dentro do nosso povo tão pouco recordado dos ameríndios.” (ANDRADE, 2002, p. 527). Entre essas valiosas contribuições ao tema, destacamos as pesquisas

---

28 Mário de Andrade não dá o nome do Cabocolinho que ele assistiu em Cruz de Alma no ano de 1928. Sabemos, no entanto, que em 2015 o bairro de Cruz das Armas tinha dois representantes no Desfile/concurso carnavalesco Oficial da cidade (o Carnaval Tradição): a Tribo Indígena Papo Amarelo e Tribo Indígena Flecha Negra.

29 Cocares gigantes pesando em torno de 20 a 30 quilos e que são característicos das Tribos de Índios contemporâneas.

de Sousa (2004)<sup>30</sup>, Clemente (2013)<sup>31</sup> e Marins (2015)<sup>32</sup>, que revelam que a representação do indígena sofreu poucas modificações substanciais na festa carnavalesca desde as primordiais observações de Mário de Andrade, e que o perfil socioeconômico dos seus brincantes tampouco se modificou – sugerindo uma interessante pista para a compreensão da pouca visibilidade desses grupos e seu relativo encobrimento na festa contemporânea local, apesar de sua intensidade discursiva, expressiva e alegórica.

### **Cucumbis, Cabocolinhos e Tribos**

Em João Pessoa muito provavelmente a temática indígena na festa carnavalesca sofreu o mesmo processo de encobrimento que o índio (e seus temas acessórios) experimentou noutros carnavais pelo Brasil, ao longo de sua história. Segundo Bora (2013), fantasias de índio tiveram destaque no carnaval urbano do Rio de Janeiro desde que a imagem idealizada do indígena foi associada à nossa nacionalidade e difundida durante o Império: “o nacionalismo estimulado após a independência, em 1822, propiciou a valorização dos cocares emplumados” [...] “maquiando a mestiçagem com tintas heróicas.” (BORA, 2013, p. 2-3).

Para Leonardo Bora (2013), os “índios estavam inseridos, portanto, no ideal nacionalista de descobrir as “raízes do Brasil”, uma “utopia selvagem” retrospectiva disposta a dar “traços autóctones” à civilização brasileira.” (p. 2). Baseado em Pereira Cunha (2001) e Schwarcz (1998), Bora discute como duas representações do indígena conviveram neste período: uma sanguinária e ameaçadora de “bárbaros” e outra com protagonismo para os “índios cavalheirescos, alegórico modelo de lealdade que atendia aos interesses do trono”. No entanto, pelas “ruas do carnaval o estereótipo do selvagem animalizado roubaria a cena” (2013, p. 6-7), sobretudo na segunda metade do século XIX quando os Cucumbis – grupo constituído de negros fantasiados de índios – fizeram grande sucesso pelo carnaval<sup>33</sup>.

---

30 Cristiane Sousa (2004) realizou um levantamento das tribos atuantes no Carnaval desta cidade, destacando alguns aspectos sociológicos e históricos, além de apresentar seus mais importantes elementos festivos, rituais e alguns de seus líderes no início dos anos 2000. Trata-se do primeiro Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do curso de Ciências Sociais da UFPB versando sobre o tema, sob a orientação do professor doutor Marcos Ayala, professor de Sociologia na UFPB.

31 Marta Clemente (2013) discutiu a transmissão musical na Tribo indígena Tupynambás, do bairro de Mandacaru, revelando aspectos da organização e da *performance* carnavalesca deste grupo, sem negligenciar aspectos históricos da dança na cidade e do próprio grupo em seu cotidiano, como sua religiosidade e dimensão político-identitária. Esta dissertação de Mestrado em etnomusicologia (UFPB) foi orientada pelo professor doutor Carlos Sandroni (UFPE).

32 Em 2015, Jessyca Marins apresentou “Índios de verdade e Índios de mentira”, monografia de TCC em Ciências Sociais, orientada pela professora Luciana Chianca/UFPB, na qual ela discutiu a apresentação da identidade indígena na Tribo de Índios Guanabara, do bairro de Mandacaru, durante os Concursos de Carnaval, e como esta se constituiu no cotidiano daquele grupo.

33 Estes grupos mantinham estreita relação com algumas irmandades religiosas católicas, segundo Pereira Cunha (2001).

Em muitos aspectos, os Cucumbis nos remetem aos Cabocolinhos e Tribos de Índios, pois eram uma dança dramática representando um enredo envolvendo

um cortejo de príncipes, princesas, feiticeiros, embaixadores de outras nações africanas e o povo, levando para o rei do Congo seu filho recém-circuncidado. A morte do príncipe, atacado por tribo inimiga que se veste de penas, como os índios do Brasil, dá origem a uma série de peripécias, encerradas pela ressurreição do jovem por intermédio da mágica do feiticeiro.” (PEREIRA CUNHA, 2001, p. 41-42).

Na Relação das Faustíssimas Festas, Francisco Calmon já apresentava, em 1762, os Quicumbis<sup>34</sup> como uma dança do Reinado dos Congos, apresentada no 16º dia daquelas celebrações<sup>35</sup>, comportando também uma representação que envolvia combates entre índios e negros:

Não foi de menor recreação para os circunstantes um ataque que, por último, fizeram os da guarda do Rei com seus alfanjes, contra um troço de índios que saíram de emboscada, vestidos de penas e armados de arco e flecha [sic], com tal ardor de ambas as nações, que com muita naturalidade representaram, ao seu modo, uma viva imagem da guerra (1982, p. 24).

Oneyda Alvarenga<sup>36</sup> (1982) emite a hipótese de que o conflito ali encenado “não seria de negros entre si ou de negros e mouros, mas entre negros e indígenas, com a derrota destes: os Cucumbis – índios emboscados”. Para ela, Cucumbis “é que seriam os índios emboscados que atacavam a guarda do Rei do Congo; que deste e similares Reinados de Congos é que devem ter nascido os Quilombos e os Cabocolinhos nordestinos, projeção adulta dos meninos índios do reinado” (ALVARENGA, 1982, p. 31)<sup>37</sup>.

Segundo Pereira Cunha (2001), na segunda metade do século XIX os cucumbis eram “uma das formas do Carnaval popular”, uma “dança dramática que, todo ano, grupos de negros realizavam pelas ruas do Rio de Janeiro” (p. 41)<sup>38</sup>. Outros paralelos podem ser destacados ainda com referência às indumentárias:

34 Sinônimo de Cucumbi e, segundo Alvarenga (1982), forma mais comum para a palavra Quicumbi.

35 Publicadas em fac-símile no ano de 1982 elas descrevem as “festas realizadas em dezembro de 1760 na vila de Santo Amaro, Bahia, em comemoração ao casamento da Princesa do Brasil (a futura rainha D. Maria I, de Portugal), com seu tio infante D. Pedro” (ALVARENGA, 1982, p. 14).

36 Na nota 32 da obra de Calmon (1982, p. 31).

37 Esta observação de Oneyda Alvarenga nos interpela de modo especial, pois remete à referência feita por Gonçalves Fernandes (1938) no carnaval de João Pessoa, sobre a diferença entre os Índios Africanos e os Guaranis como dois grupos que se confrontam no carnaval – reforçando suas identidades negra e indígena, respectivamente; a primeira pintando a pele com fuligem, e a segunda usando açafrão na pele.

38 Ela localizou “na imprensa, entre 1885 e 1891, o registro de dez grupos dessa modalidade: Lanceiros Carnavalescos, Clube Cucumbi, Estrela do Cucumbi, Iniciadora dos Cucumbis, Filha dos Iniciadores do Cucumbi, Triunfo dos Cucumbis, Cucumbis Carnavalescos, Cucumbis Africanos, Índios Africanos, União Lanceiros Cucumbis.” (PEREIRA CUNHA, 2001, p. 323, nota 57). Uma delas inclusive tem o nome de Índios Africanos, curioso híbrido que nomeia também o Cabocolinho do bairro da Torrelândia, em João Pessoa.

“as fantasias envergadas pelos participantes do Cucumbi eram também bastante características: para os índios, círculos de penas nos joelhos, cinturas, braços e pulsos: coques e plumas com palas vermelhas, colares de miçangas, corais e dentes. Vestimentas mais ricas e caracteristicamente africanas diferenciam o rei, a rainha o embaixador e a corte” (PEREIRA CUNHA, 2001, p. 42).

Após a Abolição e, em seguida, no período republicano, os Cucumbis enfrentaram a oposição das elites e passaram a ser considerados grosseiros. Depois, foram rechaçados pela imprensa e pela festa carnavalesca urbana, até que “na fala dos jornalistas do período, os cucumbis foram praticamente expulsos dos festejos de Momo, perdendo seu reconhecimento como uma das formas legítimas do próprio Carnaval.” (PEREIRA CUNHA, 2001, p. 45).

Segundo Leal (1994), também em João Pessoa os efeitos do republicanismo se fizeram sentir nos costumes carnavalescos, marcando as novas distinções sociais no conjunto festivo da cidade. Especialmente após a abolição, a festa apresentava tanto as brincadeiras populares (de negros) como as novas formas de carnaval da elite – que ele chama de entrudos:

Após 1888, o Carnaval se tornou o espaço, o local adequado para eles [os negros], apresentarem o seu novo status, mostrarem-se como homens livres. Em 1860, bandos de escravos brincavam a cambinda, e os maracatus nas ruas de João Pessoa, enquanto o entrudo corria frouxo, como brincadeira praticada pelos seus patrões (1994, p. 131).

Aqui vale destacar uma inversão: em João Pessoa os entrudos eram a festa dos patrões enquanto os “bandos de escravos” (um paradoxo, porque eles já seriam livres) apresentavam danças organizadas, buscando o acesso a um novo estatuto, como quer Leal (1994), ou experimentando livremente a sua brincadeira à vista de todos<sup>39</sup>.

Embora presentes nos carnavais da cidade, Cabocolinhos e Tribos de Índios receberam pouco destaque da imprensa em publicações especializadas no folclore ou na cultura popular ao longo do século XX, reforçando a observação de Mário de Andrade – feita no final dos anos 1920 – de que essa era “uma das danças-dramáticas de que menos se tem falado.” (ANDRADE, 2002, p. 518).

Para compreender o ocultamento e a marginalização da dança no início do século XX em João Pessoa, seguiremos uma interpretação semelhante àquela que já realizamos precedentemente em relação à quadrilha junina (CHIANCA, 2013, p. 76ss): excessivamente identificada à monarquia, ela caiu em desuso durante a República, sendo executada nas

---

<sup>39</sup> Pereira Cunha dissocia o entrudo das festas “civilizadas” das Sociedades Carnavalescas a partir da segunda metade do século XIX: “Entrudo significara durante muito tempo (e para boa parte da população carioca, ainda mantinha esse sentido no final do século XIX) o mesmo que Carnaval: um conjunto de brincadeiras e folguedos realizados quarenta dias antes da Páscoa. Apenas no final do século a palavra passou a ser utilizada por autoridades, políticos, jornalistas e literatos para nomear exclusivamente a “molhada”, e com sentido oposto ao da palavra Carnaval, que designava sobretudo préstitos, bailes, batalhas de confete e outras práticas mais recentes, às quais se atribuía superioridade em face dos folguedos rudes e incultos do entrudo.” (2001, p. 25).

pequenas cidades e nas zonas rurais, onde permaneceu subterrânea (BURKE, 1989) e silenciada (POLLAK, 1989) até os anos 1940.

Na cidade de João Pessoa, os temas carnavalescos indígenas resistiram nos bairros proletários, como atestam os registros de Mário de Andrade, da Missão Folclórica e de Gonçalves Fernandes que visitaram a cidade nos anos 1920 e 1930. Cruz de Almas, Torrelândia e Rogers eram (e permanecem) bairros populares de composição popular, o que conduzia a imprensa local a identificá-los territorialmente: “acham-se organizados vários clubes nos populosos bairros da nossa capital, no estilo dos ‘caramurus’” (Jornal A União, 11 de fevereiro de 1934).

Foi em Cruz de Almas que Mário de Andrade (2002) percebeu, com revolta, que a realização dos ensaios e apresentações dos Cabocolinhos era dificultada pelas Chefaturas de Polícia que

nas cidades do litoral, em nome dum respeito idiota por não sei que critério de civilização, dificultam cada vez mais a permanência de ranchos de Cabocolinhos, como de resto, das demais danças-dramáticas. Impõem licenças pesadas, verdadeiramente proibitivas, procurando alimpar as cidades dessas admiráveis forças tradicionais (p. 522).

As licenças das quais ele fala são pesadas taxas que custavam o sacrifício dos grupos de João Pessoa, que ensaiavam

na incerteza ainda de arranjar o dinheiro necessário para pagar a licença. [...] Os filhos da Candinha me contaram, na Paraíba, que já se chegou a cobrar duzentos milréis a licença de saída à rua! [...] A simples permissão pra ensaio, dentro de casa, custava quase treze milréis policiais!...” (p. 533).

Destaque-se uma providencial (e circunstancial) intervenção de Mário de Andrade, que permitiu ao grupo de Cabocolinhos “sair à rua” no ano de 1929, através de “amigos influentes que tinha naquele reinado.” (p. 523). A criação de obstáculos aos grupos e a escassez de incentivos não foi suficiente para eliminar os Cabocolinhos da cidade. Tampouco as Tribos de Índios, que assumiram uma forma carnavalesca mais espetacular e adaptada à forma social do desfile (CAVALCANTI, 2013)<sup>40</sup>, que também se instalou em João Pessoa<sup>41</sup>.

Seguindo os fluxos e a circulação da cultura popular – frequentemente associada à mobilidade de seus representantes – alguns grupos passaram por uma desativação circunstancial

40 Para ele, essa forma inclui “(...) os antigos corsos carnavalescos, os desfiles cívicos e militares, os préstitos religiosos, que distinguem os participantes diretos da audiência que os observa. É um modelo espetacular por excelência, ou seja, constituído para ser visto e admirado, aplaudido e ovacionado. Entre suas expressões mais vigorosas estão os triunfantes desfiles da Renascença, mas também os cortejos burgueses das sociedades carnavalescas da Europa do século XIX e os atuais desfiles das escolas de samba no Sambódromo carioca, e ainda, e a seu modo, a passagem de trios elétricos ou de blocos “afro” no Carnaval de Salvador. A forma desfile favorece uma organização em termos de “circuitos”, como ocorre em Salvador.” (CAVALCANTI, 2013, p. 35-36).

41 O Desfile de Grupos carnavalescos em João Pessoa, hoje conhecido como Carnaval Tradição, completou 103 anos em 2018, segundo a Prefeitura Municipal de João Pessoa.

para retomar em seguida com uma nova designação de Tribo. Pessoas de diferentes grupos também migraram para outras cidades<sup>42</sup>, levando consigo suas danças e tradições.

Figura 5 – Integrantes da Tribo de Índio Guanabara antes de apresentação. Mandacaru. João Pessoa, Paraíba.



Fonte: Foto de Jessyca Marins. 03/02/2014

Figura 6 – Tribo de Índio Guanabara em concentração para o Desfile. Avenida Duarte da Silveira. João Pessoa, Paraíba.



Fonte: Foto de Jessyca Marins. 03/02/2014

42 Como em Recife, onde K. Real (*apud* CLEMENTE, 2013) identificou a Tribo indígena Tupy-Guarany, oriunda de João Pessoa. Ela também acreditava que a Tribo Papo Amarelo descrita por Roger Bastide nos anos 1940 em João Pessoa teria se transferido para Recife. Esta estreita relação entre as Tribos de Índios paraibanos e as de Recife levou Katarina Real à suposição, nos anos 1960, que estas tinham sido difundidas por paraibanos migrantes em Recife. Nos dias de hoje, em Cruz das Armas, existe também uma Tribo Indígena Papo Amarelo, enquanto a Tribo Tupi Guarani não está mais localizada no Roger – onde hoje não há Tribos de Índios ativas –, mas sim no bairro de Mandacaru.

Outros se deslocaram entre bairros na própria cidade de João Pessoa, provocando o surgimento de novos grupos e um processo subsequente de trocas e competições, sobretudo quando os grupos se fundiram ou se separaram após conflitos. Segundo Clemente (2013, p. 47ss), muitos grupos contemporâneos de Mandacaru (bairro também proletário de João Pessoa) são originários da Tribo Africanos da Torre – provavelmente remanescentes do Cabocolinho Índios Africanos que a Missão Folclórica registrou no filme ao qual nos referimos no início deste artigo.

Hoje, não há registro de Cabocolinhos (ou Caboclinhos) em João Pessoa, mas aguerridas Tribos de Índios que provocaram em Maria Ignez Ayala (2010, p. 105) emoções semelhantes “àquela de Mário de Andrade ao ver o ensaio dos Cabocolinhos na capital da Paraíba, no bairro de Cruz de Alma, em 1929”, confessando também ter sido envolvida por uma “comoção obsessiva”, um “encantamento” “que se espalhava em todo o público, que se comprimia nas calçadas”.

Enquanto houver Tribos de Índios provocando a indescritível e inconfundível “comoção” que baralhou Mário de Andrade, Maria Ignez Ayala, outros tantos e nós, o carnaval “inspirado nos usos e costumes dos ameríndios” promete ser tradição de longas jornadas, estimulando a criatividade e a reinvenção de seus brincantes e variadas reflexões sobre os caminhos e sentidos da cultura popular no Brasil.

## Referências

- ALVARENGA, Oneyda. “Introdução e Notas”. In: CALMON, Francisco. **Relação das Faustíssimas Festas**. Rio de Janeiro: MEC-SEC, FUNARTE, Instituto Nacional do Folclore, 1982.
- ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O Turista Aprendiz**. São Paulo: Ed. Duas Cidades/ Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.
- AYALA, Maria Ignez. A Identidade do Carnaval. In: MOURA, Fernando (Org.). **Cinquenta Carnavais**. João Pessoa: Textoarte, 2010.
- BATISTA, Cabral. Outrora. In: MOURA, Fernando (Org.). **Cinquenta Carnavais**. João Pessoa: Textoarte, 2010.
- BORA, Leonardo Augusto. Entre bons e maus selvagens: a representação do Índio no Carnaval brasileiro. **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, nov. 2013. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/view/10219/8003>. Acesso em: 24/01/2018.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1989.
- CALMON, Francisco. **Relação das Faustíssimas Festas**. Rio de Janeiro: MEC-SEC, FUNARTE, Instituto Nacional do Folclore, 1982.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura Popular e Sensibilidade Romântica: as danças dramáticas de Mário de Andrade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 1-23, fev. 2004.
- CAVALCANTI, Bruno César. Novos lugares da festa: tradição e mercado. **Revista Observatório Itaú Cultural**, São Paulo, n. 14, p. 10-20, mai. 2013.
- CARLINI, Álvaro. Preservação do acervo histórico-fonográfico da Discoteca Pública Municipal de São Paulo (1936-1945). In: SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO DE MUSICOLOGIA, 3, 1999, Curitiba. **Anais do III Simpósio Latino-americano de Musicologia**. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 1999. p.117-130.

- CHIANCA, Luciana. **São João na cidade**: ensaios e improvisos sobre a festa junina. João Pessoa: Ed. UFPB, 2013.
- \_\_\_\_\_. Blocos de Índio: etnicidade e identidades urbanas. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA/ XI REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE-NORDESTE, 2/6, 2009, Natal. **Anais da II Reunião Equatorial de Antropologia/ XI Reunião de antropólogos do Norte-Nordeste**. Natal: UFRN, 2009. p. 1-12
- CLEMENTE, Marta Sanchís. **Aprendendo música com os Tupynambás**: transmissão musical em uma Tribo Indígena Carnavalesca em Mandacaru. 2013. 159 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- FERNANDES, Gonçalves. **O Folclore mágico do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1938.
- FLORES, Luiza Dias. As propagações da guerra: contribuições a uma antropologia afroindígena. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 11, 2015, Montevideo. **Anais da XI Reunión de Antropología del Mercosur**, Montevideo, Uruguay, 2015, p. 1-8.
- FONTES, Dalvanira de França Gadelha. Danças e Folguedos Folclóricos da Paraíba. In: PELLEGRINI FILHO, Américo. **Antologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: EDART, 1982. p. 165-181.
- Jornal A União**, João Pessoa, 11 fev. 1934.
- LEAL, Wills. **No tempo do lança perfume, ou a história do Carnaval de João Pessoa**. João Pessoa: Gráfica Santa Marta, 1994.
- MARINS, Jessyca Barbosa. “Índios de verdade” e “Índios de mentira”: identidade e festa nas tribos de carnaval. 2015. 63 f. TCC (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- MOURA, Milton. Modulações em torno da Figura do Caboclo na Festa de Itaparica, Bahia. In: CISO - ENCONTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DO NORTE E NORDESTE, 14, 2009, Recife. **Anais do XIV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste**. Recife, Fundaj, 2009.
- PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. **Cacique de Ramos**: uma história que deu samba. Rio de Janeiro: E-Papers Seerviços Editoriais, 2003.
- PEREIRA CUNHA, Maria Clementina. **Ecos da Folia**: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador**: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.
- SOUSA, Cristiane Pereira de. **Meu mestre bem que me disse**: memória e representação cultural nas Tribos de índios de carnaval em João Pessoa-PB. 2004. 113 f. TCC (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- TAVARES, Flávio. Rabiscos de Memória. In: MOURA, Fernando (Org.). **Cinquenta Carnavais**. João Pessoa: Textarte, 2010.

## Documentários

**Missão de Pesquisas Folclóricas**. São Paulo: Cinemateca de São Paulo, 1997. 26 min. 49 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JEQ0NzpvIpE> Acesso em: 10 jun. 2018.

---

**Que Tapuias são vocês?** João Pessoa: Zé Reinaldo Colorau, 2010. 19 min. 32 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CeyL3vmMTVY> Acesso em: 10 jun. 2018.

**Tribos Indígenas do carnaval tradição da Paraíba.** João Pessoa: Marcelo Coutinho, 2008. 3 min. 02 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hIRqckZdkFY> Acesso em 10 jun. 2018.

Recebido em: 04/07/2018

Aceito em: 25/10/2018

**EU NÃO TENHO PARADEIRO CERTO!**  
**Couro, boi e mióla no bumba meu boi maranhense<sup>1</sup>**

***I HAVE NO RIGHT WHEREABOUTS!***

***Leather, bull and miola in the bumba-meu-boi maranhense***

---

Lady Selma Ferreira Albernaz\*

**Resumo**

Muitos são os escritos sobre bumba-meu-boi do Maranhão, entretanto, poucos são aqueles que tratam da relação entre humanos e não humanos nesta brincadeira. Neste trabalho, pretendo analisar a ênfase dada ao *couro* do boi durante os festejos, que pode obscurecer o processo de sua formação, bem como as ações que dão vida ao boi na relação com o miolo (pessoa que movimenta o boi-artefato), posição ocupada majoritariamente por homens. A ênfase sobre a estética do *couro* será analisada simbolicamente. Já no que se refere à junção boi e miolo, tentarei uma análise de como o animal ganha vida nesta brincadeira, inspirada na definição de “coisa” de Tim Ingold (2012). Tenho por base empírica a entrevista, realizada em 2009, com Mauricéia, única mulher nesta função de miolo, bem como as observações do movimento e dança do boi com os brincantes, nos trabalhos de campo realizados em diferentes momentos durante o São João maranhense.

**Palavras-chave:** Festas e rituais. Coisa. Miolo do boi. Gênero.

**Abstract**

Many are the writings on bumba-meu-boi of Maranhão, however, few are those that consider of the relationship between humans and non-humans in this play. In this work I intend to analyze the emphasis given to the bull's hide during the festivities, which may obscure the process of its formation, as well as the actions that give life to the ox in relation to the kernel (person that moves the bull-artefact) mostly by men. The emphasis on leather aesthetics will be analyzed symbolically. As far as the bull and kernel joint is concerned I will try to analyze how the animal comes to life in this game, inspired by Tim Ingold's definition of “thing” (2012). I have the empirical basis for the interview with Mauriceia, the only woman in this kernel role, when the conversation was held in 2009, as well as the observations of the bull movement and dance with the players, in the field work carried out at different times during São João maranhense.

**Keywords:** Festivals and rituals. Thing. Kernel of the bull. Gender.

---

1 Este artigo baseia-se em resultados da investigação: *Concepções sobre corporeidade e fertilidade femininas entre brincantes de bumba meu boi maranhense e de maracatu pernambucano* (CNPq - Processo nº 402901 / 2008-8; Edital nº 57/2008). Participaram as bolsistas de iniciação científica: Teresa Maria Barbosa de Oliveira e Maíra Souza e Silva Acioli (2006/2007), Bárbara Lopes Lima (2007/2008), Patrícia Geórgia Barreto de Lima (2008/2010), Ighara de Oliveira Neves (2009/2010), quando foram estudantes de graduação em Ciências Sociais na UFPE; e, Jailma Maria Oliveira (2009/2010), mestranda do PPGA-UFPE. Agradeço a colaboração de toda a equipe. Agradeço a Luciana Chianca por ter propiciado o encontro com Ulisses Rafael e Luciana Carvalho, em abril/2018 em João Pessoa. Foi revigorante e estimulou a escrita deste trabalho. Dedico este artigo à memória de minha mãe, Djanira Ferreira Leite, e ao meu filho, Pedro Magalhães, pelos laços de afeto estreitados nos últimos dois anos.

\* Professora Associada 3, Departamento de Antropologia e Museologia, Universidade Federal de Pernambuco. Atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). E-mail: selma.albernaz@gmail.com

*Garota vem ver*  
*União da Baixada chegou*  
*No couro tá estampado*  
*A seleção de jogador*  
*Do outro lado é pai e filha*  
*Que o Brasil consagrou*  
*O bordado tá bem feito*  
*Que Dona Tânia bordou*  
 Bumba-meu-boi União da Baixada  
 São Luís/MA<sup>2</sup>

### Guarnicê<sup>3</sup>

Muitos são os escritos sobre bumba-meu-boi<sup>4</sup> do Maranhão, entretanto, poucos são aqueles que tratam da relação entre humanos e não humanos nesta brincadeira<sup>5</sup>. Neste trabalho, pretendo analisar a ênfase dada ao *couro* do boi durante os festejos, que pode obscurecer o processo de sua formação, bem como as ações que dão vida ao boi na relação com o/a miolo/mióla (pessoa que movimenta o boi artefato), posição ocupada majoritariamente por homens. A ênfase sobre a estética do *couro* será analisada simbolicamente. Já no que se refere à junção boi e miolo tentarei uma análise de como o animal ganha vida nesta brincadeira, inspirada na definição de “coisa” de Tim Ingold (2012):

Para criar algo, refletiu Aristóteles, deve-se juntar forma (*morphé*) e matéria (*hyle*). (...) A forma passou a ser vista como imposta por um agente com um determinado fim ou objetivo em mente sobre uma matéria passiva e inerte. (...) Meu objetivo (...) é derrubar o próprio modelo (...) [e dar] primazia aos processos de formação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria. (INGOLD, 2012, p. 26).

Tenho por base empírica a entrevista com Mauricéia, na época em que conversamos, em 2009, ela era a única mulher nesta função de miolo – sendo chamada por seus colegas homens de mióla. Utilizo ainda as observações do movimento e dança do boi com os brincantes, durante os trabalhos de campo realizados em diferentes períodos das festas do São João maranhense. Esses dados são completados pela descrição da confecção do boi artefato, que não observei pessoalmente, contida na publicação: “Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão.

<sup>2</sup> (IPHAN, 2011, p. 182).

<sup>3</sup> Denominação da toada de abertura da brincadeira de boi no Maranhão.

<sup>4</sup> A grafia do termo “bumba-meu-boi” é muito variada. Com exceção de citações e títulos de obras, adoto a forma utilizada no Dossiê de Registro do Bem pelo Iphan.

<sup>5</sup> Entre os estudos de cultura popular, essa relação quase não é investigada. Localizei apenas o trabalho de Viviane Lima (2010), que faz uma análise simbólica dessa interface no bumba-meu-boi.

Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil” do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (IPHAN, 2011). Também lanço mão do trabalho de Luciana Carvalho (2011), especialmente no que se refere à descrição de como o boi artefato é confeccionado.

O bumba-meu-boi é um folguedo/brincadeira popular brasileiro apresentado, geralmente, no período de Natal e Carnaval, em quase todas as regiões do país. Os maranhenses, somando-se aos estados do Norte, realizam o bumba-meu-boi em homenagem a São João, época do verão e das colheitas agrícolas<sup>6</sup>.

No Maranhão, o bumba-meu-boi compõe-se de auto e dança. Os personagens do auto, encenado ou aludido nas toadas, são: o “amo”, dono do boi e da brincadeira; o animal boi; o casal pai Francisco e Catirina; e os vaqueiros. Formam um corpo de baile: índias, índios, caboclos de pena, rajados, dentre outros, que ocasionalmente podem atuar como personagem. O tema do auto é o roubo do boi pelo pai Francisco, seguido da morte, captura e ressurreição do animal<sup>7</sup>. Nesse estado, a manifestação é percebida como tradicional, pela sua permanência ao longo do tempo e pela manutenção de conteúdos simbólicos nesse processo de reprodução, permeado de disputas e negociações de significados.

Em trabalho de 2004, procurei demonstrar como o bumba-meu-boi constituiu-se em símbolo central numa configuração simbólica que afirma a identidade da região frente à nação. Nele, também destaquei a atenção que o *couro* do boi – sua cobertura de tecido – ganha nas apresentações por onde a brincadeira transita. (ALBERNAZ, 2004, 2013). Entretanto, não tratei da relação entre boi e miolo, e nem de uma questão importante: como aquele artefato ganha vida, a ponto de o boi da brincadeira e o boi, animal vivo, tornarem-se indistintos um do outro, no grande ritual que é a festa do boi maranhense.

Feita esta rápida introdução, na continuidade, para dar conta de como o boi torna-se animado, iniciarei com a descrição do simbolismo e significados do *couro* relacionados com a afirmação de identidade<sup>8</sup>. Em seguida, descreverei a feitura do boi, sua formação e, finalmente, as impressões de Mauricéia, como miola de um boi maranhense. Nesta parte, as questões de gênero também afloram, especialmente por meio da noção de força, que na teoria de Ingold (2012) é um dos elementos importantes para compreender como as coisas estão no mundo em fluxo e em processo, assim como a vida: “...em um mundo onde há vida, a relação essencial se dá não entre matéria e forma, substância e atributos, mas entre materiais e forças”. (INGOLD, 2012, p. 26). Encerro o texto com uma reflexão sobre possíveis ganhos analíticos resultantes de revisitar dados etnográficos com este enfoque teórico sobre a vida material.

---

6 O bumba-meu-boi maranhense é classificado em sotaques. Os principais são: zabumba ou Guimarães, ilha ou matraca, baixada ou pindaré, orquestra, e Cururupu ou de costa de mão. Para mais informações sobre esse sistema de classificação, ver: Albernaz (2004; 2013) e Carvalho (2011).

7 Para mais detalhes sobre o auto, ver: Carvalho (2011).

8 Sintetizei a noção de identidade a partir de vários autores, exposta em detalhes em Albernaz (2004).

### O couro do boi nas festas do bumba-meu-boi em São Luís-MA

A festa do boi no Maranhão está dividida em quatro fases: ensaios, batizado, apresentações e morte do boi. Os ensaios preparam a festa e o grupo<sup>9</sup>. O batizado é um ritual para apresentar o *couro* e proteger o grupo para dançar fora do terreiro – como geralmente é chamado o pátio da sede. A fase das apresentações se caracteriza pela realização de encenações pagas ou para retribuir aos colaboradores do grupo que contribuíram na sua organização prévia. Por fim, o ritual da morte, que encerra o ciclo da festa<sup>10</sup>.

O batizado deve ser no dia 23 de junho, véspera de São João<sup>11</sup>. Nesse momento, todo o folguedo está simbolizado na figura mesma do boi, o qual é colocado em cima de uma mesa, com o *couro* coberto pela barra/saia – aumentando o mistério em torno do motivo do bordado. Por trás fica um pequeno altar, ornamentado com flores e velas, com a imagem de São João em destaque. O boi é que será batizado, apenas ele, imóvel sobre a mesa, ladeado pelos padrinhos, o amo e os oficiantes da cerimônia, seguidos pelas autoridades políticas – no geral do poder legislativo e executivo. Em círculos sucessivos, vão se dispondo todos que vieram ver a sagração do boi, inclusive os brincantes, que não ocupam lugares específicos. Essa consagração é simultaneamente um ritual de purificação e de proteção para a saída do boi para os espaços das apresentações, que ocorrerão até o ritual da morte, que encerra o ciclo anual da brincadeira. Neste conjunto de atividades, o ponto alto é o momento de revelar o novo *couro* do boi para os brincantes e para a assistência. Destaca-se a apreciação do bordado, tanto as imagens, quanto a perfeição das figuras, e a qualidade dos materiais.

Em geral, o ritual do batismo é realizado por rezadeiras que cantam ladainhas em latim conservado e apropriado pelo povo com uma linguagem própria. A reza é acompanhada em coro pelos devotos presentes, já familiarizados com o ritual. Após a reza, a madrinha, seguida pelo padrinho, orientados pelo dono do Boi, que conduz a cerimônia, seguram no chifre do boi e abençoam o novilho com um galho de vassourinha, com o qual fazem o sinal da cruz, derramando a água benta sobre a cabeça e corpo do “afilhado” e proferindo o seguinte verso, seguido do sinal da cruz:

Eu te batizo (nome do boi batizado)

Com toda a tua formosura

Só não te dou os santos óleos

Porque não és criatura.

Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.

Amém.

9 Para mais detalhes sobre a festa, ver Albernaz (2004) e Carvalho (2011).

10 Para análise que se segue, baseie-me nos trabalhos de Edward Thompson (1981; 1998), especialmente a noção de experiência e, sobre ritual, guiei-me por Mariza Peirano (2002).

11 Informaram-me sobre mudanças na data do batismo, relacionadas a processos de continuidade do boi. Antecipá-lo é uma estratégia válida, pois realizá-lo após 23/06, implica perda do sentido de proteção para o grupo.

No ritual de batismo, outras orações são rezadas e entoados cânticos de cerimônias católicas como: Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria, Salve Rainha, Credo, Hino e Benedito de São João. Frequentemente, logo após a bênção, são dados os “vivas” para Deus, Santo Antônio, São João e São Pedro. Toadas que tratam do ritual que findou são tiradas pelos amos proclamando que o Boi já foi batizado ou oferecendo o Boi ao santo padroeiro... (IPHAN, 2011, p. 118-119).

O apadrinhamento sintetiza uma gama de relações as quais dão sustentação ao grupo que organiza a brincadeira. Ele expressa as hierarquias, pois confere legitimidade a quem ocupa posições elevadas no grupo ou a quem irá ocupá-las. O ritual do batismo também condensa e apresenta para o grupo suas relações com a cidade de São Luís. Essas relações possibilitam compreender o prestígio e o significado da brincadeira para a cidade.

Por sua vez, algumas pessoas, que vêm de fora para assistir ao ritual, podem estar buscando reconhecimento na cidade de São Luís e, por conta disso, procuram ficar em lugares de destaque. Ou seja, ser “bem aceito” no grupo de boi pode significar maior prestígio por estar mais próximo de um símbolo que expressa, mais do que outros, o que é ser maranhense. E a aceitação do grupo que faz o boi, para aqueles que vêm de fora, parece ser maior quando é demonstrada no momento do batismo, posto que esse ritual demarca temporalidade – a partir dele o boi pode circular por toda a cidade – e apresenta o *couro* do boi para todos os participantes, reafirmando e trazendo novos símbolos e significados para o Maranhão.

Portanto, no batismo, a figura do boi torna-se fundamental e sua simbologia encontra-se condensada nos bordados do *couro*, que recebe um reforço significativo com as novas indumentárias usadas pelo conjunto dos brincantes, especialmente o personagem do amo<sup>12</sup>. O que se vê retratado no *couro* do boi são: bandeiras, brasões, monumentos, políticos (os anti-heróis?), santos e divindades, entes da natureza, raças fundadoras da nação, lendas que se mesclam com o sentido local de história e o próprio boi – o símbolo de maior significado em que tudo se condensa. Não posso deixar de citar um romance, enquanto metáfora, que me parece dizer melhor que tipo experiência é mediada pelos bordados do seu *couro*:

A grande vantagem dos Zodíacos, Cartas de Baralhos, bandeiras, Brasões, (...) era que, com eles, eu enchia o Buraco cego e vazio do Mundo e o Deserto-assírio da minha alma. Sentindo meu sangue pulsar com violência, não havia mais como duvidar de mim. Meu sangue me garantia a existência do meu corpo, e o corpo, a de minha Alma<sup>13</sup>. (SUASSUNA, 1970, p. 436).

---

12 Regina Prado (1977, p. 172) considera que o boi é um símbolo condensado e afirma que ele impregna “o bumba de uma polivalência de significados que nos alertam sobre os vários ângulos através dos quais este ritual pode ser analisado: como um conflito econômico e político, como um rito messiânico, como um lugar de brincadeira e um contexto religioso para o cumprimento de promessas”.

13 Ariano Suassuna, Romance d’A Pedra do Reino (1970, p. 436).

Em todos os grupos, independente do sotaque, o grande destaque do folguedo é o boi, personagem a partir do qual toda a trama se desenvolve. Por meio dele, e por ele, as relações sociais entre ricos e pobres, proprietários e empregados, entre negros, brancos e índios são encenadas – e a intensidade ritual exprime a estrutura social que caracteriza São Luís e o estado no seu conjunto. Da mesma forma, é por meio do boi que há uma comunicação entre o terreno e o celeste, pois ele é uma oferenda a São João. O boi celebra os santos de junho, cujas datas comemorativas coincidem com o verão maranhense e também com o período das colheitas do ano. Como uma festa de origem camponesa, nela se agradece os frutos da terra. (PRADO, 1977). É uma festa na qual são condensadas as relações sociais, as relações entre homem e natureza e onde as relações entre os humanos e o sagrado podem expressar, tanto o social, como o ambiente onde se situam.

Encerrado o batismo, o grupo realiza sua primeira apresentação que pode ser no seu terreiro ou fora dele. A partir daí a festa será intensa, passa a se chamar “fase de apresentações”, período no qual o boi circula por diferentes arraiais, distribuídos em vários pontos da cidade – da periferia ao centro, em locais públicos ou privados (em residências particulares, porém ocupando todo o espaço da rua). Nesta fase, as apresentações são mais frequentes entre os dias 23 a 30 de junho, vão se tornando mais raras e, finalmente, devem se encerrar com o ritual da morte do boi, que ocorre no máximo até novembro. Na passagem do dia 28 para o 29, realiza-se a festa na igreja de São Pedro, incluindo procissão marítima e terrestre. No dia 30 é a festa de São Marçal, ou Festa do João Paulo, uma grande apoteose do ciclo do boi, que remete à história de resistência do bumba-meu-boi às perseguições da elite local. (ALBERNAZ, 2004).

Vale notar que, durante as apresentações, o *couro* mantém sua importância e atrai a atenção da assistência. Somam-se a ele as toadas que mencionam, para elogiar ou ofender (os rivais), os motivos bordados no *couro* do boi. Nestas disputas, o amo parece se destacar, deslocando os significados condensados no *couro* do boi, para sua pessoa e posição que ocupa, posto que ele expressa, em versos de toadas, o que o *couro* traz figurativamente. Os símbolos bordados no *couro* e os versos das toadas reforçam-se mutuamente. Por exemplo, em 2002, o *couro* do boi da Maioba fazia referência à copa do mundo, e a toada Eu vi o meu Brasil jogar<sup>14</sup> afirmava: “Eu vi o meu Brasil jogar no Castelão<sup>15</sup> para se classificar (...) provou para o mundo inteiro/ Que o pé quente é o Maranhão.” Os movimentos de dança do boi, com os personagens e com os brincantes do corpo de baile, permitem interações que dão relevo à forma boi e seus materiais e, como uma onda de ressonância, também integra a assistência nesta apreciação.

Os símbolos bordados no *couro* do boi são os meios para a assistência apreciá-lo e para os realizadores dos folguedos falarem da sua força, ou da sua fortaleza, como eles normalmente dizem. Na festa do João Paulo, o *couro* do boi pode ser apreciado bem de perto, o boi passa rente aos olhos de quem dança ou está nas calçadas. A beleza estética dos bordados parece se unir

14 Toada nº 9 do Cd da Maioba de 2002.

15 Estádio de futebol de São Luís, onde a seleção brasileira se classificou para a Copa de 2002.

a estes sentidos, dando-lhes mais relevância. A arte contida no bordado, o tempo necessário para sua formação, o trabalho empregado, tudo reunido, parecem querer dizer que a própria identidade está ali contida no *couro* de veludo do boi, que encena as relações da sociedade que ele, em si, é convidado a representar.



Imagem 1 – Altar de São João  
(Acervo da pesquisa – 2009)

### Formas e materiais na confecção do boi<sup>16</sup>

Numa das passagens do Dossiê do Registro do Bumba-meu-boi como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o boi é assim descrito:

Para se apresentar em público, o boi é luxuosamente preparado. Se nas demais manifestações da brincadeira do boi no Brasil o boi-boneco se apresenta de forma simples, coberto de pano pintado ou estampado, no Maranhão é coberto de veludo bordado com dedicação – o couro do boi. Com miçangas, canutilhos e lantejoulas, o couro apresenta e representa o universo simbólico do Bumba. Lindos desenhos multicoloridos, de uma riqueza que só pode ser mensurada pela devoção ao santo protetor da brincadeira, retratam temas diversos como a religiosidade católica e de matriz africana dos maranhenses e homenagens a personalidades da vida política e cultural locais, dentre outros. (IPHAN, 2011, p. 28).

Essa citação reitera as interpretações feitas por mim no item precedente, mas, dessa vez, a escrita e sua interpretação tomará outra direção. Repito aqui parte da citação de Ingold que fiz no início: “Meu objetivo (...) é [dar] primazia aos processos de formação ao invés do produto

---

<sup>16</sup> Conforme anunciei na introdução, nesta parte lançarei mão – algumas vezes mais longamente – dos dados referentes à confecção do boi artefato contidos nos trabalhos de Carvalho (2011) e do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2011).

final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria” (INGOLD, 2012, p. 26); porque essa proposta analítica guiará a descrição de como se forma um boi.

O texto de Ingold, que tomo por base, tem intenções mais amplas e generalizantes sobre os modos de pensar, sentir, viver no mundo, dentro dele e tendo suas superfícies vazadas – tanto os corpos humanos, como os materiais e as coisas, em movimento e em transformação. Como ele sintetiza, num *ambiente sem objetos* (ASO), porém preenchido de coisas. Ingold (2012, p. 29) faz a seguinte distinção entre objetos e coisas:

Essas considerações me levaram a concluir que a árvore não é um objeto, mas um certo agregado de fios vitais. É isso que entendo por coisa. (...) O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. (...) A coisa, por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião. (...) Há decerto um precedente dessa visão da coisa como uma reunião no significado antigo da palavra: um lugar onde as pessoas se reúnem para resolver suas questões. (...) Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas.

Com esta sugestão analítica em mente, passo a descrever como o boi se forma, até ser apresentado nas festas juninas maranhenses.

Segundo Luciana Carvalho (2011, p. 256 e seg.), a confecção do boi inicia-se na mata – na vizinhança da capital ou mais no interior do estado. Da mata são cortadas e retiradas fibras e madeiras de diferentes tipos de acordo com seu uso para montar o boi. O trabalho de coleta deste material é feito por lavradores – em troca de transporte para brincar o São João na capital. As fibras e madeiras devem secar e receber tratamento apropriado para dar forma ao boi. Na sequência, esses materiais serão usados para montar a carcaça, armação ou capoeira<sup>17</sup>. Cada parte dela leva um tipo de madeira ou fibra vegetal: com a jeniparana, firme e flexível, modelam-se os arcos centrais da carcaça; com o buriti, fibra leve, faz-se o preenchimento; com a paparaúba, esculpe-se a cabeça. Somam-se às madeiras os chifres feitos a partir dos cornos de animais abatidos, que são tratados e polidos por um magarefe – profissional que faz abate de animais para consumo humano. No Dossiê do Iphan (2011, p. 186), há ainda outras informações: “A carcaça, capoeira ou cangalha é a armação do boi/boneco do Bumba-meu-boi do Maranhão. É uma estrutura feita de palha e madeiras leves, como o buriti, a jeniparana e a paparaúba. Fios, talos de buriti, metal e varas também são usados na confecção da carcaça, que se compõe de corpo, cabeça, chifres e rabo.”

---

<sup>17</sup> Capoeira é uma das terminologias para armação de madeira que conformam o boi.



Imagem 2 – Carça (IPHAN, 2011, p. 186)



Imagem 3 – Couro finalizado (IPHAN, 2011, p. 185)

É possível perceber um desenrolar de acontecimentos envolvendo pessoas e materiais para que o boi seja formado. Na concepção de Ingold (2012), a ideia de uma finalidade prévia não é o que mais importa, mas antes o percurso de linhas que se encontram num ambiente em que se habita. Percebe-se que a ideia de habilidade, também empregada por este autor, ganha um realce nesse processo de formação do boi. Aqueles com maior contato com o ambiente natural de árvores e plantas, os lavradores, são os escolhidos para extrair as diferentes fibras vegetais que formam a armação do boi. Já os chifres são solicitados ao magarefe, um profissional que lida com a morte e sabe como manter e conservar partes de corpos de animais abatidos. Esse entretecer de relações é conduzido pelo dono do boi ou a pessoa responsável para esta tarefa.

Discordando de Ingold (2012), que apresenta as coisas como emaranhados de linhas, considero que as relações entre os humanos têm aspecto mais estruturado, por isso as posições e ofícios importam para que se tenha acesso ao conhecimento e ao desenvolver de habilidades para a formação das coisas, inclusive para que o seu devir possa ser pensado de maneira mais apropriada, posto que o mundo em que vivemos apresenta desigualdades econômicas, sociais e políticas que impedem o devir das coisas para certos sujeitos. Assim, o dono do boi ou responsável pela tarefa pode impedir ou direcionar o processo da formação do boi. Mais adiante retomo este debate.

Passemos ao *couro*, que segundo o Iphan, é feito pelo processo a seguir:

O couro que cobre a armação é feito comumente com veludo, em geral preto, bordado com miçangas, canutilhos, lantejoulas e paetês. (...) A cabeça é esculpida em um bloco igualmente leve, porém maciço, recebendo como acabamento um par de chifres naturais polidos e enfeitados com ponteira de metal brilhoso ou fitas de cetim coloridas. No lugar dos olhos, a semente silvestre “olho de boi” ou bolas de gude. Na testa traz uma determinada imagem que pode ser de uma estrela, pomba do divino, flor e São João, entre outras. Na base da armação é costurada a barra, uma espécie de saia comprida de tecido vistoso que esconde as pernas do miolo. (...) As técnicas de confecção são bastante variadas. Não há manuais ou modelos rígidos, embora muitos conhecimentos e padrões sejam transmitidos e preservados. (...) há outras técnicas de decalcar o desenho e fixá-lo no veludo. (...) depois de pronto o bordado, o couro é retirado do bastidor e fixado na armação da carcaça e na cabeça do boi. Para a fixação, geralmente é utilizada cola fórmica e, em seguida, o bordador alinhava o couro nas peças. (...) Acácia, bordadeira do município de Cururupu, detalha a técnica por ela utilizada para alcançar a perfeita simetria no bordado do couro: “O couro do boi agente tem que cortar, cortar, alinhar, costurar, aí vai dividir. Tem que dividir o quarto com a pá do boi. É cortado aí divide para botar o desenho certinho bem no meio. E vai bordando”. Há grupos que preferem os couros bordados no veludo já fixado na carcaça, o que confere maior beleza ao bordado, visto que o couro fica totalmente esticado. (IPHAN, 2011, p. 147-185).

Tomei a liberdade de uma citação longa, porque ela sintetiza o processo de formação do *couro* de maneira mais apropriada do que eu faria, posto que (como disse anteriormente), nas minhas observações e entrevistas não me detive neste tipo de informação. Seguindo essa trilha, percorrida pelo Dossiê do Iphan, uma informação é muito preciosa no que se refere ao bordado, que se casa com a definição de coisa proposta por Ingold (2012): não há uma técnica pré-estabelecida para a realização do bordado com os materiais acima mencionados. Como salienta o autor, o manusear das coisas, bem como sua variação devido a mudanças no ambiente – vento, chuva, calor, frio – implica em resistências e ao mesmo tempo porosidades (ou vazamentos) entre elas. Estas propostas conceituais estão relacionadas com a compreensão da percepção e dos sentidos, de modo a entender como o pensamento humano se liga ao mundo, indo além das operações abstratas da mente. Aqui me faz pensar em Bakhtin (1987) e sua definição de corpo cósmico e com orifícios que está aberto ao mundo. Certamente que ao bordar um tecido a porosidade tem que ser levada em conta muito seriamente. A textura do tecido, das linhas, o tamanho e espessura da agulha, bem como o próprio tamanho da linha e da agulha implicam em resultados diferentes, acrescentando-se miçangas, canutilhos, lantejoulas e paetês. Assim, as coisas de fato se fazem em fluxos e interconexões de materiais, dentre eles, nós humanos.

Minha mãe foi uma excelente bordadeira, dona Djanira. Fazia bordados delicados em ponto de cruz, o avesso parecia uma marca d’água. Ela seguia manuais, desenhos de revistas – entretanto nunca o fazia sem usar a criatividade, pois tinha que se pensar no matiz das cores para que elas pudessem dar ao desenho escolhido maior beleza e revelar sua arte –, mas também

improvisava, mesclando desenhos variados para compor novas paisagens, novos arranjos florais, novos movimentos. Lembro que ela criou uma belíssima toalha, para uma igreja no interior da Paraíba, na localidade rural chamada Montevideú, totalmente composta por desenhos encontrados em diferentes revistas. Isso implicou medir o pano cuidadosamente, separar em partes simétricas de forma a compor uma narrativa das imagens de santos e divindades em consonância com o padroeiro da igreja, além disso, uma barra para dar enquadramento e ressaltar as figuras principais.

Recordo essa história pessoal porque ela exemplifica o processo de bordar o *couro*, de forma criativa ainda que tenha um desenho prévio a ser seguido. Nenhum plano é perfeito. É na ação, na atividade, no desenvolver das habilidades que interagimos com as coisas. Também porque nessa história a duração para realizar o bordado ganha concretude. Eu acompanhei todo o processo e, por meio dessa toalha religiosa, a habilidade dela, dona Djanira, compunha um tecido inerte, meadas de linhas paradas, agulhas de frio metal, em coisas que se transmutavam e, assim, também ela mudava-se e vazava da toalha, para a casa, para os gatos – que lhe faziam companhia – para o neto, para a cozinha – em busca de café – para um cigarro – que aviva a atenção. Não tenho certeza de quanto tempo durou o bordado, mas posso especular que pelo menos três meses se passaram entre a aquisição do material até a finalização. A toalha viajou, seguiu novas trilhas, e hoje está em outras mãos, sacralizada nos rituais católicos das missas, novenas e procissões. Tal qual o boi, que se iniciou com a coleta de vegetais na mata, passou pelo magarefe, continuou na compra do tecido e dos materiais variados do bordado, as figuras desenhadas em papel ou sobre o veludo, tomou forma pelas mãos de bordadeiras e de bordadores, foi fixado na carcaça, até ser finalizado para ser batizado e, finalmente, tornar-se livre para brincar em toda cidade. E assim, o miolo, ou a mióla Mauricéia, entra em cena.

### ***Eu não tenho paradeiro certo! Boi, miolo/mióla e brincantes***

*...as coisas se movem e crescem porque elas estão vivas, não porque elas têm agência.*  
(INGOLD, 2011, p. 34)

O título deste item, que repete parte do título deste artigo, é uma frase de Mauricéia, dita ao nos descrever como foi a trajetória dela dentro do grupo de bumba-meu-boi, criado por sua mãe para dançar no terreiro de Mina (religião de matriz africana), que ela conduzia em São Luís. Ao ganhar a rua, o boi foi denominado Bumba-meu-boi Unidos de São Bento. Nele, Mauricéia desempenhou diferentes personagens (detalharei mais adiante) até se tornar mióla, percorrendo o boi de forma itinerante que me parece fazer um par muito instigante com a citação de Ingold (2012, p. 38):

“A vida está sempre em aberto: seu impulso não é alcançar um fim, mas continuar seguindo em frente”. Sendo assim, “o crucial é que começemos pelo caráter fluido do processo vital, onde os limites são sustentados graças ao fluxo de materiais através deles”. (INGOLD, 2012, p. 41).

Sem ter a pretensão de fazer paralelos entre a vida vivida por Mauricéia e uma afirmação teórica de um antropólogo, considero essa confluência como inspiradora para iniciar a descrição de como o boi e o miolo se entrelaçam no processo de criar coisas que tem vida; que na verdade passam da definição de objetos com agência, para serem coisas que têm vida. É significativo que a pessoa, que se mete dentro do boi, seja denominada miolo: uma palavra que tem também o sentido de centro, do que está dentro, do que dá estofa ao que é vazio. Curiosamente, miolo também são os cérebros dos animais – especialmente bovinos – quando servidos como alimento. Segundo o Dossiê de Registro do Bumba-meu-boi, o miolo pode ser denominado de “*tripa*”, “*alma*”, “*fato*”, “*espírito*”, “*condutor*” ou “*mulher do boi*”. (IPHAN, 2011, p. 148). Encerrando aqui o rol de metáforas para pensar esta denominação, passemos ao encontro entre o boi e o miolo.

Pelo já descrito, o boi é uma figura viva antes mesmo que o miolo o encontre. Ele se formou ao longo de fluxos que tentei descrever. Ele foi inclusive batizado, ganhando um nome, porém não recebeu os santos óleos, por não ser considerado *uma criatura*. O batismo, como ritual de passagem, inclui o nascituro no mundo dos vivos e garante sua posição no mundo dos mortos – morrer pagão é ter sua alma destinada ao limbo. Depois do batismo, este ser agora nomeado, protegido e abençoado, pode ganhar o mundo, para: apresentar-se, dançar, interagir, entreter, abençoar, pagar promessas a São João e a São Pedro, reverenciar seus pares, compadres, colegas, amigos, amigas e tantos propósitos mais...

O sentido que as coisas têm vida não é apenas movimento, mesmo paradas e inertes as coisas sofrem ações externas que as perpassam<sup>18</sup>. Uma pedra, exemplo de Ingold (2012), está viva na medida em que vai se erodindo pela água, pelo vento, pelo calor, pelo frio; e não exclui o movimento, pois ela pode rolar numa avalanche. Assim, também podemos pensar no boi feito para São João, ainda que ele não viesse a ser posto para dançar na festa, ele se manteria vivo na confluência dos encontros das linhas, rastros e trilhas feitas pelos humanos, pelos vegetais (fungos) e animais (traças), que iriam mudando-lhe a cor, o brilho, a textura do veludo, a vivacidade das estampas da barra/saia. É nesse sentido que as coisas são em devir e não como projetos antecipadamente pensados para guiar sua consumação.

Concordo com esta definição, pois os humanos passam a habitar o mundo de uma maneira menos soberana, como um transformador intencionado racionalmente para submeter o mundo e o ambiente. Nesse sentido, a história humana passa-se no mundo, entre coisas e ambiente históricos, cada um à sua maneira. Mas ela por si só parece-me incompleta, por não contemplar as intenções humanas que antecipam a ação – estando consciente que as consequências quase sempre são incontroláveis. (ORTNER, 2011)<sup>19</sup>. E por isso tornam-se incompletas, porque nossas

---

18 Isso não significa que as coisas não tenham uma superfície limitante, mas antes que as superfícies têm, ganham e criam, porosidades a partir das quais elas vazam entre si. Por isso a preferência de Ingold pelo termo material e não materialidade, porque essa última conota agência e o autor prefere o termo vida para compreender o processo das relações entre as coisas. (Cf. INGOLD, 2012).

19 Para mais detalhes ver Sherry Ortner (2011) e seus outros trabalhos sobre teoria da prática, cujo foco maior são as relações de poder a partir da prática dos agentes.

intenções são praticadas – quando as são – a partir de posições ocupadas na vida social, que tem seus mecanismos de controle do que podemos ou não fazer.

Já mencionei anteriormente a questão acima. Aproveito aqui para trazer uma crítica de Marilyn Strathern (2014) sobre a noção de rede de Bruno Latour (2013), que tomo a liberdade de estender para Ingold (2012). A questão levantada por Strathern relaciona-se com o tamanho da rede e onde ela se interrompe. O que corta uma rede<sup>20</sup>? Para Strathern (2014), o corte é feito pelo estabelecimento da propriedade – seja intelectual ou seja sobre um bem material. Cito: “Assim, onde a tecnologia pode aumentar as redes, o estabelecimento de uma condição de proprietário garante que elas sejam cortadas do tamanho certo.” (STRATHERN, 2014, p. 319).

As assimetrias de gênero dentro do bumba-meu-boi são muito vigorosas, resultando em exclusão das mulheres da encenação de personagens e de posições dentro da brincadeira. (ALBERNAZ, 2010; 2011). Considero que este tipo de interdito, ainda que não se configure em propriedade no sentido estrito do termo, estabelece cortes que interrompem o fluxo das coisas e, dessa forma, o fluxo da vida de pessoas e coisas é descontinuado, ou direcionado para ações, espaços e relações que lhes são desfavoráveis. Passo a palavra a Mauricéia, que descreve suas diferentes personagens dentro do boi até tornar-se uma mióla.

Eu conheci o bumba boi através da minha mãe. Ela tem um terreiro de Mina, então esse boi foi formado (...). Aí foi um boizinho de côfo<sup>21</sup> que ela mandou fazer em São Bento, e mandou trazer pra cá, pra São Luís.

Eu comecei por índia<sup>22</sup>. Com seis anos eu era índia do boi da minha mãe. Aí foi crescendo, crescendo, crescendo, fiz catorze anos a quinze, eu disse que não queria mais sair.

[depois saí] De índio. É a única mulher que saía de índio, quando viam era eu. Corpo pintado, porque eu tinha o corpo todo definido, isso aqui mesmo parecia o corpo de homem (...) Os meus seios não pareciam que eu era mulher (...) Só quando tirava o capacete, que eu soltava o cabelo, fazia “assim” [meneando a cabeça], e tirava o bustiê que fazia o peito ficar bem batidinho como homem, então pra mim foi uma coisa maravilhosa. *Eu não tenho paradeiro certo!*

...Eu quero experimentar um pouquinho de cada... aí depois dancei dois anos de Cazumbá. Aí depois desses dois anos foi que minha mãe ficou sem miolo, no boi. (...) Aí ela disse “gente, como é que a gente vai fazer se sair sem ter o boi rolando?! A gente tem que rolar com o boi, o boi tem que sair” eu digo “rapaz, eu vou tentar fazer o que eu to querendo”. Fui ao barracão, peguei o boi, me benzi, fiz a minha oração (...), coloquei o boi na cabeça, fiquei rodando lá dentro do barracão pra eu não fazer feio na rua, que tinha muita gente indo para o ensaio. Então eu peguei o boi e saí. E ela queria saber quem é que tava debaixo do boi. Não tirei o boi nenhuma hora, enquanto o boi não parou. Quando eu fui tirar, ela “nossa, procurei você tava dormindo”, mas eu tava debaixo do boi, daí, minha paixão agora é ser mióla. Que botaram o apelido agora mióla. (Entrevista com Mauricéia, São Luís, São João de 2009).

---

20 Na teoria de Latour (2013), a rede parece se comportar aberta e aglutinadora de mais elementos – humanos e não humanos.

21 Boizinho de côfo denomina um boi feito a partir de um cesto trançado, chamado genericamente de côfo. Portanto, não é um boi do tipo descrito neste artigo, mas um artefato menos elaborado.

22 Índia, índio e cazumbá são diferentes personagens do bumba-meu-boi maranhense referidos por Mauricéia durante a entrevista.

Como se pode ler, a história de Mauricéia no boi é balizada por mudanças constantes. Ela passou por diferentes posições dentro do boi até assumir a condição de dar movimento a ele, de ser o seu miolo. De ser a pessoa que vai levá-lo ao movimento, dando à vida, que ele já tinha, intenções e agência<sup>23</sup>, para desempenhar de maneira adequada a dança do boi no centro da festa. Nas palavras dela “rapaz, eu vou tentar fazer o que eu to querendo”. A partir daí, prepara-se em segredo para o manuseio do boi, para sentir-se segura em vir a público, tornar-se conhecida a medida em que leva o boi a ser conhecido e atuar adequadamente na sua função. Na sua fala não aparece dificuldade ou repetições de gestos que possam transformar-se em habilidade. Ela apenas foi lá e fez. Neste ponto, valho-me da citação de Ingold, com a qual concordo, para compreender como se deu o seu desempenho como mióla, aparentemente sem ter habilidade para tanto:

...reproduzir envolve um procedimento de *interação*, seguir envolve *itinerância*. O (ou a) artista – assim como o artesão – é um itinerante, e seu trabalho comunga com a trajetória de sua vida. Além disso, a criatividade do seu trabalho está no movimento para frente, que traz à tona as coisas. Ler as coisas “para frente” implica (...) na improvisação. (INGOLD, 2012, p. 38, grifos no original).

A trajetória de Mauricéia, percorrendo diferentes personagens dentro do grupo do boi, leva-a ao itinerário do próprio boi porque será sua condutora como mióla, constituindo juntos, a partir daí, os percursos que o Bumba meu boi Unidos de São Bento deve cumprir ao longo do ciclo da festa. A vida que ela nos conta coincide com o itinerário do boi e com seus valores: *não ter paradeiro certo*, ser inquieta e, por sua vez, criativa, de maneira a levar para frente o curso do vivido.

Bem assim é a dança feita pelo boi nos festejos, ele inspira-se na vida do animal nos pastos e nas vaquejadas – quase sempre representando bravura. Os passos precisos do miolo simulam docilidade ou agressividade nos movimentos do boi, alternadamente. O miolo maneja o boi para arremeter ou recuar; para fazer volteios, que aparentam fugas ou aproximar-se, seduzindo ou assustando os brincantes; para baixar a cabeça, menear ou subir com os chifres, fingindo marrar as pessoas; para sacudir os quartos, exibindo seu *couro*; para fazer ondulações com o corpo, girar, parecendo que vai alçar vôo. Com essa dança do miolo escondido embaixo do boi, ele torna-se a atração principal e, na maior parte da apresentação, permanece no centro do folguedo, em torno do amo, ameaçado pelo pai Francisco e protegido pelos vaqueiros vigilantes dos seus passos, que conduzem e se deixam conduzir no bailado conjunto.

---

23 No caso a agência de Mauricéia, que não foi constituída como um projeto. Ver Ortner (2007).



Imagem 4 – O boi dançando (Acervo da pesquisa – 2009)

Curiosamente, nos trabalhos variados que li sobre o bumba-meu-boi, o miolo é sempre citado, mas não teve sua fala registrada. Parece que a dimensão social das relações entre os brincantes – que embasam muitos desses trabalhos – não inclui quem são estes homens que portam o boi e lhe dão movimento<sup>24</sup>. Há o registro de que alguns deles ocupam esta posição para pagar promessa, os demais não têm suas motivações identificadas, mas são reconhecidos publicamente no Cortejo de Miolos “Iniciativa que reúne miolos de grupos de Bumba-meu-boi na primeira sexta-feira do mês de julho. Em cortejo pelas ruas do Centro de São Luís, os miolos apresentam suas performances sob a carcaça do Boi.” (IPHAN, 2011, p. 77, nota 58). A citação, ao que me parece, reafirma que o miolo mantém-se em segredo, mesmo que o cortejo seja em sua homenagem. O que me leva a pensar que a vida do miolo não pode ser transposta para o boi, pois o boi é quem está vivo, e não animado pelo miolo, o qual quase nunca se dá a conhecer.

Agora cabe a pitada de gênero que expressei no início do trabalho. Em 2009, eu estava em campo com a estudante Patrícia Geórgia Barreto de Lima – bolsista de iniciação científica. A pesquisa enfocava as relações entre homens e mulheres no bumba-meu-boi, e as desigualdades que elas comportam<sup>25</sup>. Informaram-nos que a única posição que as mulheres não ocupavam era de miolo, mas descobrimos que havia uma. Assim fomos assistir ao Cortejo de Miolos, posto que aquela única mulher não tinha um paradeiro identificado, não se sabia em que grupo ela brincava. Quando o cortejo encerrou partimos em busca da mulher miolo, disseram-nos que se chamava Mauricéia e tivemos que seguir seus rastros, pois ela já havia se despedido dos seus colegas de função. Seguimos na direção que nos indicaram e por sorte a encontramos. A entrevista foi feita ali mesmo na rua, recostadas numa mureta, pois nossa partida do campo já estava próxima. Três mulheres reunidas falando sobre o que significa estar em uma posição

---

24 No Dossiê do Registro do Bumba-meu-boi é citado o trabalho de Tácito Borrvalho, intitulado Miolo. Entretanto não tive acesso ao mesmo e sua citação no dossiê é uma descrição dos diferentes movimentos do boi, feitos pelos miolos, de acordo com os sotaques. (Cf. IPHAN, 2011, p. 181).

25 Destaco os seguintes trabalhos sobre gênero no bumba-meu-boi maranhense resultantes desta investigação: Albernaz (2010, 2011); Lima (2010) e Lima, Oliveira e Albernaz (2012).

valorada simbolicamente como masculina e socialmente composta apenas por homens, sendo Mauricéia a exceção.

Aqui as relações sociais importam, pondo em evidência que as posições ocupadas para desempenhar essas relações podem permitir ou impedir o devir da vida e das coisas. Foi pelo impedimento das mulheres em ser miolo que Mauricéia deu-se a conhecer, a ela e, por conseguinte, aos miolos em geral, para mim. Hoje, em retrospecto, pergunto-me: por que não procurei outros miolos? Certamente não foi apenas por uma questão de tempo, mas antes porque eles não me atraíam a atenção, ficando ofuscados pela dança viva do boi no cenário da festa. O miolo apagava-se no não visto, emprestando momentaneamente sua vida ao boi, que a absorve com intensidade. As coisas de fato têm vida e seguem seus itinerários, mas o mundo social – chame-se sociedade ou socialidade – interfere no curso do seguir em frente que a vida nos pede. Talvez seja por isso que na sua teoria Ingold (2012) enfatiza a força mais do que a forma para tratar do mundo material, no sentido de que é a força que promove o fluxo. Assim, não surpreende que seja tão frequente, nos debates sobre gênero e cultura popular, afirmar que as mulheres não têm “força” suficiente para certas atividades, como justificativa para sua interdição.

Mauricéia está bem ciente disso. Reconhece o preconceito sofrido e naquela altura se regozijava com o carinho e a aceitação dos outros miolos, que lhe tinham como mascote do conjunto, depois de sete anos rolando o boi.

...preconceito? Tive demais, com o que eu faço, e hoje eu sou orgulhosa porque eu faço! (...) quando eu saía, nos arraiais que algumas pessoas pediam para tirar foto com o boi, só com o boi, eu saía “hum, mulher... coisa esquisita...” Chama na frente, “ai, que maravilhoso, uma mulher dançando...”. Quando os garotos [refere-se aos miolos] me olharam, a primeira vez que eu cheguei para o Cortejo, eu fui a primeira a chegar, deles todinhos. Ninguém sabia. Botei o boi lá por dentro... fiquei lá, brincando... gente, quem vai ser o boi, do boi de Maria de Bala, Unidos de São Bento. Aí estou só calada... “Rapaz, como esse boi veio sozinho? Não acredito, eu sei que boi não tem pé...” Aí fiquei, quando disse assim, “vamos chamar Mauricéia que é hora de rolar o boi” “ah... ah, se ela rolar, eu não vou rolar!” [refere-se a fala de um miolo] Aí ficou aquele tititi. “Mas num pode, rapaz, é só homem, uma mulher não pode!” Eu fiquei caladinha, comecei a chorar... minha mãe falou: “você vai chorar? Levante a cabeça, que você enfrentou Deus e o mundo em arraial, você vai abaixar a cabeça aqui?” (Entrevista com Mauricéia, São Luís, São João de 2009).

Nesta passagem fica muito evidente que Mauricéia reconhece a hegemonia masculina na sociedade maranhense, o que se torna mais nítido porque ela ocupa a posição até então proibida para as mulheres. Sherry Ortner (1996) discute esta questão, mas ao mesmo tempo pensa no plano da prática dos agentes. Mesmo que a ideologia prevalecente afirme a superioridade do masculino, podem ocorrer práticas de resistência no plano individual ou até coletivo. Nesse sentido, a fala de Mauricéia explana práticas deste tipo: “Precisa de força, garra, muita paciência. Porque pra você ser um miolo, você tem que ter isso tudo. Rolo [rolar o boi] não é pra qualquer

pessoa... Como eu acabei de falar, são dez quilo. E uma mulher, se não for como a eu é difícil” (entrevista com Mauricéia, São Luís, São João de 2009).

O itinerário de Mauricéia no boi foi de desafio, sendo índio, sendo cazumbá (mais frequentemente encarnado por homens) e, finalmente miolo, sendo reconhecida pelo substantivo “Mióla”, o que projeta seu reconhecimento e aceitação. Entretanto, o que ela faz deve-se ao que ela percorreu no curso de sua vida, inclusive no plano pessoal, sobre o qual não me deterei aqui, o que me leva a retomar a discussão de Ingold sobre coisas, que surgem da junção de materiais e força. Neste caso, a força dela, Mauricéia, tanto para carregar e animar o boi, como para romper com as barreiras sociais de ser mulher – nosso cosmo particular – que nos interdita tantas coisas: “Trata-se do modo como materiais de todos os tipos, com propriedades variadas e variáveis, são avivados pelas forças do cosmo, misturadas e fundidas umas às outras na geração de coisas”. (INGOLD, 2012, p. 26).

Para não encerrar com desencanto, esperemos que o curso da vida possa tornar os miolos mais visíveis, sua força de animar as coisas, sua habilidade na dança, rolando o boi pelos arraiais. E, para as mulheres, que o curso da vida e as forças do cosmo transformem o mundo social que nos mantém – em variados aspectos – impedidas de seguir o fluxo dos materiais e, assim, possamos reencontrar autonomia no devir da vida.



Imagem 5 – Boi e miolo (Acervo da pesquisa – 2009)

**Despedida**<sup>26</sup>

Neste artigo, me propus a analisar a relação entre humanos e não humanos, usando como exemplo etnográfico a junção entre boi e miolo. Revisitei dados que anteriormente havia interpretado apenas simbolicamente, com foco nas relações sociais e nas experiências que delas derivam. Refazer o percurso da descrição a partir do fluxo das coisas, no meu modo de ver, permitiu evidenciar os sentidos e a percepção humana no processo de produção simbólica, revelando novas possibilidades interpretativas dos mesmos dados. Por exemplo, a confecção do bumba-meu-boi inclui um conjunto de atividades, desempenhadas por pessoas com determinadas habilidades, as quais estão em relação por meio dele – o boi artefato – que se torna concreto pelos sentidos e percepções humanas e não apenas pela negociação simbólica do que nele será bordado. A eficácia do artefato é simultaneamente material e simbólica.

Foi por meio da junção boi e miolo que notei como a pessoa que compõe este personagem está ausente nas nossas interpretações. A figura do boi torna-se suficiente por sua densidade simbólica, o miolo aparece como sua extensão e não como pessoa-chave para o desenrolar da apresentação. Sem miolo o boi não dança. Nesse sentido, descrever os processos a partir dos quais as coisas e os humanos estão em fluxo pode fazer aparecer os seres humanos, suprimidos no ritual em favor da significação. Da mesma forma, quem assiste, ouve, dança e canta, envolve os demais sentidos – olfato, tato, paladar – durante o ritual. Neste engajamento de corpo e mente, sem hiatos, é que a compreensão do vivido toma novas formas e podem seguir novas direções para as pessoas. Talvez seja um modo de nos sentirmos mais humanos num tipo de sociedade que sobrepõe o mental ao sensorial quando define que tipo de espécie nós somos. Alargar a experiência para incluir o impensável e oxalá diminuir a miséria da teoria (aproveitando-me da ironia de Thompson (1998), citado antes).

Nos estudos de cultura popular, a sobreposição entre símbolos e matéria é constante e intensa. Conforme Bakhtin (1987), a estética do grotesco define o corpo como aberto e em contato com o cosmo. Considero, assim, que neste campo, o ganho analítico com o uso de uma teoria que põe em relevo o mundo material, em busca de uma teoria monista, pode ser muito vigoroso, contribuindo para alargar a compreensão e a interpretação de suas festas e rituais que engajam todos os sentidos. Por fim, parece-me que por esta entrada – observar como humanos e coisas vivem num fluxo de materiais – as relações de gênero podem ganhar nova substância, bem como novas possibilidades de transformação das desigualdades que teimam em lhes dar sentido moral.

---

26 Como são chamadas as toadas de encerramento das apresentações dos bois. Estas considerações finais me ocorreram após a leitura de um parecer sobre este artigo, que me fez notar que eu não tinha escrito um fechamento para o trabalho. Agradeço ao colega que me alertou, propiciando-me esta reflexão.

## Referências

- ALBERNAZ, L. S. F. Dinâmicas do bumba meu boi maranhense: classificação em sotaques e participação do público. **Olhares Sociais**, v. 02, p. 3-24, 2013.
- \_\_\_\_\_. Gender and musical performance in Maracatus (PE) and Bumba Bois (MA). **Vibrant**, Florianópolis, v. 8, p. 322-353, 2011.
- \_\_\_\_\_. Mulheres e cultura popular: gênero e classe no bumba meu boi do Maranhão. **Maguaré**, Universidad Nacional de Colombia, v. 24, p. 69-98, 2010.
- \_\_\_\_\_. **O “urrou” do boi em Atenas**: instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004. 346 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo/Brasília: HUCITEC/UNB, 1987.
- CARVALHO, L. G. **A Graça de Contar** - Um pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2011.
- Cd Bumba boi da Maioba: **A nossa cultura**. 2002.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, June 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 08 jun. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. **Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Luís: Iphan/MA, 2011.
- LATOURET, B. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria Ator-Rede. Bauru: EDUSC, 2013.
- LIMA, P. G. B. de. **Índias, vaqueiras, mutucas, amas, miolos**: relações de poder, posições e significados das mulheres nos grupos de bumba-boi do Maranhão. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2010. 55f. Monografia (Graduação em Bacharelado em Ciências Sociais) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- LIMA, V. Homem-animal: a construção de uma metáfora na cultura popular brasileira. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v.7, n.1, p. 121-145, mai. 2010.
- OLIVEIRA, J. M.; LIMA, P. G. B. ALBERNAZ, L. S. F. Maracatus e bumba-bois: onde estão as mulheres? **Revista Intratextos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 181-200, 2012.
- ORTNER, S. B. Teoria na Antropologia desde os Anos 60. **Mana. Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a07v17n2.pdf](http://www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a07v17n2.pdf) Acesso em: 10 jun. 2018.
- \_\_\_\_\_. **Making Gender**: The Politics and Erotics of Culture. Boston: Beacon Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Orgs.). Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 25, Goiânia. **Anais da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.
- PEIRANO, M. A análise antropológica de rituais. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2002. p. 17-40.
- PRADO, R. P. S. **Todo ano tem**. As festas na estrutura social camponesa. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1977. 290 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1977.

STRATHERN, M. Cortando a rede. In: \_\_\_\_\_. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naif, 2014. p. 295-319.

SUASSUNA, A. **Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. O termo ausente: experiência. In \_\_\_\_\_. **A miséria da teoria**: ou um planetário de erros. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p. 180-201.

Recebido em: 17/07/2018

Aceito em: 18/09/2018

## **VAQUEJADAS CONTEMPORÂNEAS: festa, cultura e negócio**

### **CONTEMPORARY VAQUEJADAS: *party, culture and business***

---

Janio Filgueira Aires\*  
Luiz Assunção\*\*

#### **Resumo**

O presente artigo objetiva, de forma geral, analisar como a vaquejada-espetáculo influencia a constituição da cultura do negócio e da festa, caracterizando formas de ser vaqueiro e patrão, construindo dinâmicas sociais diversas nas relações estabelecidas entre patrões, vaqueiros e frequentadores do evento. O estudo tem por base trabalho de campo realizado em vaquejadas de diferentes cidades do Rio Grande do Norte, em particular, no Porcino Park Center da cidade de Mossoró-RN.

**Palavras-Chave:** Vaquejada. Negócio. Festa. Espetáculo.

#### **Abstract**

This article aims to analyze, in a general way, how the *vaquejada*-spectacle influences the constitution of the business and party culture, characterizing ways of being a cowboy and boss, building diverse social dynamics in the relationships established between bosses, cowboys and attendees of the event. The study is based on fieldwork conducted in *vaquejadas* of different cities of Rio Grande do Norte, in particular, in the Porcino Park Center of the city of Mossoró-RN.

**Keywords:** *Vaquejada*. Business. Party. Spectacle.

#### **Introdução**

Este artigo tem como foco central pensar a vaquejada<sup>1</sup> imbuída da festa, da cultura e do negócio na contemporaneidade. Partimos da premissa de que a vaquejada-espetáculo se produz, simultaneamente, pela cultura, apropriada pelo consumo e do consumo apropriado pela cultura. Assim, ao mesmo em tempo que o consumo irrefletido no evento dos vaqueiros e patrões se torna um ato socialmente regulado, a vaquejada e seus derivados se constituem em mercadorias reinventadas pelo negócio com a intenção de ganhar dinheiro. Nesse sentido, a vaquejada-espetáculo, condicionada pelas conquistas de prêmios e pelo negócio, intensificaria as trocas materiais e simbólicas, configurando efeitos diversos ao *status* social do vaqueiro e do patrão,

---

\* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (UFRN). Professor na Universidade Potiguar (Mossoró, RN). E-mail: janiofilgueira@hotmail.com.

\*\* Professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: lassuncao@ufrnet.br.

1A vaquejada é um evento esportivo e festivo revelado por práticas diversas dos seus atores sociais. A atividade esportiva se constitui de corrida numa pista de competição seguida da puxada do boi pelo rabo. Por sua vez, as festas são realizadas, simultaneamente, junto com as competições nas pistas de corrida dos parques de vaquejada, nos clubes e nos espaços dos caminhões. Na contemporaneidade, a vaquejada se enquadra pelo estilo de vida urbano e rural, como por adoção de referência histórica e cultural do poder de mando, nas quais os patrões expressam sua “força simbólica” sobre os vaqueiros, frequentadores e sociedade.

como também, provocando prestígios diferenciados aos participantes dessas competições, mas não atingindo mudanças na hierarquia. Os vencedores são intitulados de patrões e vaqueiros fortes e os perdedores são referenciados de patrões e vaqueiros fracos. No entanto, por mais que patrão e vaqueiro sejam vencedores, a divisão hierárquica entre eles permanece no tempo, uma vez que a referência àquele como superior, provedor, patrocinador e investidor, e deste como inferior e empregado, continuou histórica e culturalmente se reproduzindo também na vaquejada-espetáculo.

Essas práticas, nestes eventos, não ocorrem apenas no Nordeste no sentido singular, mas em grande parte do Brasil, como Rio de Janeiro, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Amazonas, dentre outros estados da federação brasileira. Há sim vaquejadas no sentido plural, tendo em vista que existe uma diversidade de competições, práticas e praticantes que permite entender as múltiplas facetas regionais, inter-regionais, culturais, sociais, identitárias e relacionais, configuradas pelas relações de poder e as relações de gênero. Diante desta diversidade, o presente estudo objetiva, de forma geral, analisar como a vaquejada-espetáculo influencia a constituição da cultura, do negócio e da festa.

Na vaquejada, o termo “negócio” se refere ao espaço comercial e ao ato de compra, troca, venda e lucro, mas também como valor simbólico que constitui e legitima as posições que os personagens ocupam no contexto social do evento. Tal perspectiva influencia o modo de constituir a vaquejada, vaqueiros, patrões e frequentadores. Desse modo, a vaquejada deixa de ser uma brincadeira do passado sem fins lucrativos para ser um campo de negócios em que há investimento em vaqueiros, cavalos e eventos de entretenimento para conseguir angariar recursos financeiros<sup>2</sup>.

Entendemos, nessa pesquisa, que na competição e na festa há a invenção de um mundo econômico e não econômico, material e imaterial, fomentando o espetáculo e o negócio na vaquejada<sup>3</sup>, através de referências simbólicas e econômicas na constituição das relações entre patrões e vaqueiros. Assim, há um processo dialético na espetacularização que envolve coisas, seres humanos e contextos imersos que produzem sentido para a sua existência com perspectivas econômicas e não econômicas articuladas com a percepção de sua função ideológica e política, produzindo uma ordem arbitrária estruturante do sistema de dominação vigente (BOURDIEU, 1996).

A pesquisa foi realizada durante três anos (2015 a 2017), tendo por campo as vaquejadas de Currais Novos, Caicó e Mossoró. Por um período mais sistemático, optamos por acompanhar

---

<sup>2</sup> Vale lembrar que o espetáculo e o negócio já foram tratados em pesquisas recentes sobre a vaquejada, embora sem buscar entender especificamente as relações entre patrões e vaqueiros. Dentre as pesquisas se podem elencar: Aires, 2008; Barbosa, 2006; e Silva, 2013.

<sup>3</sup> O espetáculo é visto por Carvalho (2010), Debord (1997), Adorno e Horkheimer (1947) centrado na indústria cultural de massas e da tecnologia, descaracterizando a cultura popular e os sujeitos da sua comunidade de origem. Desse modo, a descontinuidade histórica e cultural permite, apenas, reconstituir o presente com os retalhos ou sem o passado para fomentar a história, a cultura e a economia da vaquejada.

a de Mossoró, mais especificamente as diversas atividades ocorridas no Porcino Park Center. A escolha de Mossoró deu-se por ser atualmente a principal cidade promotora da vaquejada no estado do Rio Grande do Norte. Nela são realizadas vaquejadas em pequenos circuitos todo fim de semana, bem como executa duas vezes por ano, em abril e outubro, vaquejadas-espetáculo no Porcino Park Center.

A proposta metodológica foi norteada pela etnografia com a utilização dos recursos da observação direta, entrevistas abertas, relatos de conversas com vaqueiros e patrões. No campo, além do acompanhamento permanente das diferentes atividades que envolviam os vaqueiros, procuramos estabelecer um diálogo (CLIFFORD, 1998) permanente com os diversos interlocutores, incorporando as múltiplas vozes, mas também os gestos, falas, silêncios, que possam propiciar o entendimento das diversas questões, os detalhes, as diferenças, as similaridades e os conflitos presentes na vaquejada e entre seus participantes.

### **Porcino Park Center: uma cidade itinerante**

A pesquisa realizada nos parques de vaquejada do Rio Grande do Norte, em especial, Mossoró, Caicó e Currais Novos conduziu a que se viesse a associar esses contextos à imagem de uma cidade itinerante.

A explicação para isto advém do fato de a cidade não ser configurada apenas de espaços físicos, mas de lugares recheados de relações sociais. Assim, “a cidade, mais do que um mero cenário onde transcorre a ação social, é o resultado das práticas, intervenções e modificações impostas pelos mais diferentes atores em sua complexa rede de interações, trocas e conflitos” (MAGNANI, 2009, p.132). Seu universo é composto de redes de interações sociais, trocas e conflitos, o que evidencia e demonstra a sua dinamicidade na constituição do ser social. Os parques de vaquejada terminam sendo espaços diversificados, do modo de ser vaqueiro e patrão, tanto pelos deslocamentos constantes destes, em torno dos seus grupos de amigos e de seus concorrentes, dos componentes das competições e de populares, quanto das mudanças frequentes para as cidades e da profusão de eventos programados durante as competições.

De acordo com Barbosa (2006, p. 92), o evento pode ser pensado como uma pequena cidade, em razão de ser “caracterizado por práticas sociais bastante distintas, que nos permite perceber o parque como se fosse uma ‘cidade’, dividida entre a zona residencial e a zona central”. Essa concepção de cidade, por parte deste autor, é construída a partir das práticas sociais diferentes realizadas nos parques, bem como do sentido atribuído às organizações espaciais dos caminhões dos vaqueiros. Tais espaços são considerados como casas e as outras partes da estrutura do parque de vaquejada, como a pista de competição, os clubes para festa, o comércio, dentre outros, são vistas como espaço público da rua. Esta associação espacial ao universo social é também abordada por Da Matta (1997), nos seus estudos sobre o modo como o público e o privado são praticados no Brasil.

Quando digo então que “casa” e “rua” são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados (DAMATTA, 1997, p. 15).

Partindo-se desse princípio, vê-se que as associações ao espaço não se referem apenas a construções geográficas, mas também sociais, resultantes da presença de valores e ideias culturais institucionalizadas pelas relações sociais.

O espaço da vaquejada do Porcino, composto da chamada casa e da rua, revela sociabilizações diferenciadas entre os seus personagens, que configuram expressões distintas da noção de vaqueiro e de patrão. No primeiro, observa-se a casa, configurada pelos caminhões dos vaqueiros, localizados tanto por trás do *brete* (ou currais por onde o boi entra na pista), como no terreno que se situa do outro lado do lago. A casa, nesse aspecto, pode ser entendida como um espaço reservado aos vaqueiros que permite o encontro de amigos, de familiares e da organização do seu cotidiano durante as competições.

No segundo, situa-se o espaço da rua, baseado na parte exterior do parque, assim como no seu interior, constituído por cinco bares, a pista de competição e o corredor, que se apresenta entre a pista de competição e o clube que promove festas durante os três dias da vaquejada. É o local que permite o encontro mais abrangente entre os diversos competidores, patrões e populares, tornando-se um espaço estratégico para se consolidar a afirmação social dos vaqueiros. Isso porque, nesse espaço, existe a oportunidade de serem vistos e aprovados socialmente, uma vez que todos os personagens da vaquejada estão acompanhando a sua apresentação na pista de competição. Os vaqueiros podem explorar essa visibilidade fazendo apresentações, puxando, correndo, passeando ou corrigindo o seu cavalo. E mais: podem também explorar a congregação dos variados atores sociais na vaquejada para construir amizades, consumir bebidas alcoólicas, brincar, conversar e se divertir. Todos esses aspectos são maneiras de praticar relações sociais que exprimem encontros com o universo da masculinidade, do ser macho, do ser vaqueiro e patrão.

Observando a partir da lógica da casa e da rua (DAMATTA, 1997), entende-se que a vaquejada se revela, através de um ambiente dinâmico no qual um espaço pode ser imbricado no outro, quando os atores se veem envolvidos por meio de situações sociais específicas. Na rua, por exemplo, determinados vaqueiros e patrões podem se relacionar como amigos e compadres. Já na casa, em determinadas circunstâncias, a impessoalidade pode se apresentar entre os vaqueiros, patrões e entre os membros da sua equipe, quando estes negociam cavalos e analisam o momento da corrida na competição. Todavia, nesses espaços, há em geral uma tendência para a pessoalidade, no que diz respeito à casa, e para a impessoalidade, no caso da rua. A casa e a rua na vaquejada são constituídas provisoriamente durante a realização do evento. Chegando ao parque, os vaqueiros estendem uma espécie de tenda, ou toldo, que se conecta do caminhão ao chão por meio de barras de ferro. Assim, se constitui a residência provisória desses personagens,

a qual serve de local para o seu repouso, sua própria alimentação e a dos cavalos e a sociabilização dos vaqueiros.

Os caminhões são enfileirados no parque de um lado e do outro, no sentido de formar caminhos entre eles, como se fossem várias ruas de um pequeno bairro de cidade. Essas ruas são fundamentais para o trânsito de carros e de populares que vêm para o evento ou que simplesmente se deslocam até os caminhões dos vaqueiros. No Parque Porcino, o movimento é tão intenso e tamanha é a quantidade de carros, que se costuma deslocar um guia para orientar o trânsito e o estacionamento dos veículos, organizando-os a partir das ruas principais conectadas à arena de competição.

Os caminhões (a casa dos vaqueiros e patrões) que chegam para competição, geralmente, situam-se por trás e do lado da pista de competição. Especificamente em relação à casa, ela é desenvolvida nos carros conhecidos como caminhões de estilo gaiola ou trailer.

**Foto 01:** Caminhão dos vaqueiros e patrões, em estilo trailer.



**Fonte:** Acervo particular de Francisco Janio Filgueira Aires, 2017.

**Foto 02:** Caminhões dos vaqueiros e patrões, em estilo gaiola.



**Fonte:** Acervo particular de Francisco Janio Filgueira Aires, 2017.

Ambos os tipos são constituídos de compartimentos, dos quais uma parte é destinada para ser a cozinha e outra, para os cavalos. Nesses caminhões, foram observados formatos diferenciados segundo a condição social de cada vaqueiro ou de cada patrão que investe financeiramente para ter o vaqueiro competindo nas vaquejadas. Sendo assim, o modelo de estada nos caminhões fica condicionado ao tamanho do investimento financeiro realizado para o conforto dos seus membros. Há aqueles que investem mais e menos no conforto e na comodidade dos seus vaqueiros. Assim, os caminhões oferecem diferentes estilos de conforto. Contudo, esse espaço é utilizado não apenas para descansar e alimentar os vaqueiros, mas também para receber os familiares e companheiros das vaquejadas nos seus caminhões. Por isso, é reservado a amigos e familiares, constituindo assim um espaço privado que se desenvolve por meio de relações, sobretudo de afinidade. Nos caminhões é muito comum se reunir para conversar e para fazer festas com vaqueiros, pessoas da família, amigos e mulheres que são “conquistadas” (termo usado pelos vaqueiros) durante o evento. As festas são produzidas com a ingestão de cachaça, de uísque, de refrigerantes, junto com carne de boi, de bode, com farofa, arroz e feijão.

A atuação dos diferentes personagens da vaquejada, em vários setores do parque, dá-se graças à estrutura em torno da pista de competição, que é preparada para atender ao ritmo frenético da vaquejada, mediante a instalação de vários tipos de comércios e de meios para diversão, como as festas no clube, nos espaços dos bares e nos próprios caminhões dos vaqueiros, provocando deslocamentos significativos desses atores, constituindo momentos de interações sociais na vaquejada.

### **O estilo de vida e da festa na vaquejada**

Quando se fala em sociedade, pensa-se em formas de viver e de existir que dão sentido à vida de uma comunidade. Na vaquejada não ocorre diferente. Há estilos de ser e de viver que se conectam à sociedade, bem como há particularidades que são executadas cotidianamente em seus eventos. Na vaquejada promove-se estilos de vida que se configuram pela maneira como atuam e representam o mundo no evento, a saber: o tipo de vestimenta, o cavalo, as brincadeiras e as festas.

As vestimentas nas vaquejadas são compostas de acessórios que diferem desta paisagística comum, embora seja comum às pessoas usarem bonés, calças jeans e camisetas em seu cotidiano. As botas de couro, as perneiras, os chicotes dos vaqueiros e dos patrões são instrumentos que demarcam referências para dizer quem é quem na vaquejada. Embora sejam aparentemente semelhantes, as vestimentas conferem valor social distinto aos vaqueiros e patrões pelas marcas estampadas nas suas vestimentas, a saber: Lacoste, Polo Play, Ralph Lauren, Colcci, dentre outras. As classes sociais nas vaquejadas são identificadas pelas vestimentas de cada um. Vestir bem não demonstra, apenas, uma aparência física, mas também significa implicitamente alguém que tem posses financeiras elevadas (no campo da pesquisa, semelhante ao patrão).

Nas competições notam-se diferenças mais acentuadas entre patrão e vaqueiro pelo uso das vestimentas de marca, da expressão corporal e pelo estado das roupas que ficam sujas, amassadas e suadas. Nessa condição, conforme apontam os vaqueiros, se pode reconhecer quem é o patrão, o vaqueiro e o frequentador na competição. Os vaqueiros advindos da competição se encontram “sujos e suados”, enquanto que o patrão se encontra, quase sempre, “limpo e engomado”. E o frequentador que assiste à vaquejada, dependendo da sua condição financeira, pode se enquadrar, tanto no primeiro estilo, quanto no segundo.

Além da estética da vestimenta, há o ato performático na aprovação ou desaprovação do vaqueiro e do patrão na vaquejada. É na expressão do movimento corporal cavalo/homem/boi que a obra performática simboliza o ser vaqueiro, o ser patrão, ser cavalo e boi na competição. Referindo-se ao ato performático, Paul Zumthor (2010, p. 166) destaca que o mesmo “implica competência. Além de um saber-fazer e de um saber dizer, a *performance* manifesta um saber-ser no tempo e espaço [...] que é emanada no corpo”.

A *performance* uníssona na qual vaqueiro e cavalo aparecem na sua técnica como se fossem um só consegue da plateia e do patrão palmas, gritos, falas e gestos de satisfação pela derrubada certa do boi. Essas *performances* positivas nas competições levam vaqueiros a constituir uma imagem própria para fazer um *marketing* de si mesmo. Uns utilizam da tradição familiar, mostrando que já tiveram campeões em sua família e que hoje têm esta continuidade com seu ente competindo. Outros utilizam sua posição social, quando o locutor enfatiza que este competidor é do grupo empresarial tal. Outros dão nome a sua *performance* na corrida e derrubada do boi, como *performance* exclusiva que ele sabe fazer com arte e maestria. Isso foi constatado quando um vaqueiro do Pará, Nathan Queiroz, competindo na vaquejada executou a manobra “Capa Loka”, denominada pelos vaqueiros e popularizada por ele, “com o cavalo mansinho e prancha”.

A denominação “mansinho” se refere ao cavalo manso, que obedece fielmente às coordenadas do vaqueiro. O termo “prancha” significa a manobra que o vaqueiro faz usando o cavalo como prancha se deslocando para o lado inverso do seu animal. A partir da repercussão da técnica utilizada nas vaquejadas, o vaqueiro laçou, em 2016, na cidade de Mossoró, sua grife “Capa Loka”, composta por camisas, música<sup>4</sup>, bonés e peitoral para cavalos. A estratégia adotada pelo vaqueiro – adentrar no universo do comércio – pode vir a gerar lucros, como ganhar dividendos com o sucesso da empreitada e, conseqüentemente, possibilitar sua condução ao patronato, posição que poucos vaqueiros conseguem alcançar.

Por outro lado, quando não há a *performance* esperada, a plateia e o patrão externam discursos negativos (é comum falar em voz alta que o boi é ruim; que o vaqueiro não é bom) e expressões corporais (franzem a testa, batem na mesa, mexem o chicote que tem na mão, mexem no celular, ingerem rapidamente o que tiver próximo dele, cachaça, água, refrigerante, alimento) que podem denotar, desconfiança e insatisfação ao seu competidor.

---

<sup>4</sup> Para conhecer a música Estilo Capa Louca, acessar o link: <https://www.lettras.mus.br/pedrinho-pegacao/capa-louca/>.

Além da competição há outros espaços em que é possível observar diferentes expressões do estilo de vida dos vaqueiros e dos patrões na vaquejada, como os comportamentos no cotidiano do parque e da festa, presentes no imaginário musical.

As práticas de entretenimento<sup>5</sup> são executadas pelo passear a cavalo, realizar festas nos caminhões e no parque, consumir alimentos, ingerir álcool, produtos da vaquejada, como realizar brincadeiras jocosas e feminilizantes. Dessa forma, os frequentadores, os vaqueiros e os patrões se “vaqueirizam”<sup>6</sup>, conforme Barbosa (2006), assim como, parafraseando este autor, se patronizam<sup>7</sup>.

A jocosidade<sup>8</sup> é uma das práticas que se vaqueirizam e se patronizam. A distinção desse comportamento depende do tipo e do sentido da ação dos sujeitos. Na vaquejada do Porcino foi possível observar um grupo de vaqueiros e patrões reunidos assistindo à competição e após uma puxada errada do boi por um vaqueiro do dono daquele parque, fez um patrão que assistia ao evento enfatizar: “fulano, esse seu cavalo não presta para nada. Ele tá com espinha dura demais por isso não bota boi. Ah! Ah! Ah! Agora veja o que é cavalo bom que vem aí, como o meu, meu patrão?” Aos risos todos que estavam com aquele patrão riram no sentido de provocação ao outro vaqueiro e patrão.

A jocosidade diante da presença do patrão conduz mais ainda à obrigação de que o vaqueiro deve demonstrar seu valor diferenciado em relação aos outros vaqueiros. Essa busca pela comprovação é tão comum na vaquejada que o termo empregado, tanto pelos vaqueiros e patrões, como pelos frequentadores, “é testado e aprovado”, inclusive a imprensa que faz a cobertura do evento também usa essa terminologia para fazer comercial de produtos. Nesse sentido, provar que é bom não se revela apenas na conquista de prêmios, configura também valores que dão qualidade ao produto e ao produtor de um bem ou de um vaqueiro patrocinado por um patrão.

A jocosidade vai ao extremo ao demonstrar seu poder. Ao se aproximar para conversar com um patrão para entrevistar, destacou: “rapaz só faço após pagar e tomar várias cervejas. Certo? Menino compre cervejas para gente!”. Outro patrão disse: “Só estou na vaquejada por esporte mesmo, para brincar e encontrar os amigos”. Nesse sentido, há um desejo de revelar seu poder de mando, para que as pessoas reconheçam sua “força financeira,” esbanjando sua influência no contexto da vaquejada e da sociedade.

---

5 Os “alpendres” dos seus caminhões, assim como os bares, as festas, as arquibancadas e as ruas do parque, funcionam como um dos pontos referenciais para estes encontros e reencontros jocosos e feminilizantes com os vaqueiros, frequentadores e patrões. Neles se propagam estilos de ser vaqueiros e patrões.

6 “Vaqueirizar” nas vaquejadas-espetáculos são práticas reguladas socialmente nas quais os sujeitos atribuem códigos simbólicos e práticas comuns para reproduzir um tipo de ser vaqueiro na vaquejada.

7 Patronizar é a todo custo exaltar o dono e a “alma para o negócio” da vaquejada, que são as práticas semelhantes do patrão. Por isso os vaqueiros e os frequentadores tendem a reproduzir os valores difundidos na vaquejada pelos patrões, a saber: “ser responsável, zeloso, homem de palavra, tratar o outro com cordialidade e autoridade de patrão”.

8 Entendo jocosidade como ato recíproco de brincar com o outro sem utilizar esta prática como uma ofensa.

Provar ser bom na vaquejada é também coisa de macho, remetido ao vaqueiro e ao patrão pela busca do referencial ideal da masculinidade hegemônica, face às masculinidades alternativas ou subalternas, que deve ser alcançado e almejado por todos. Referindo-se de modo semelhante ao processo social em construção, Fátima Cecchetto (2004, p. 67) afirma que “para entender os diferentes tipos de demanda das masculinidades, é fundamental o exame das práticas na qual a hegemonia é constituída”. Seguimos a afirmação em determinados momentos do trabalho de campo ao observar, durante as competições nas vaquejadas, os sentidos atribuídos à condição do vaqueiro, como “macho”, a partir das disputas jocosas e da feminização. Tais disputas foram reveladas quando um vaqueiro tomou a palavra e exclamou “existe os machos, mas existe as bichinhas, como esse aí. “Ei, você é fraco; ontem fiquei com várias mulheres e você não ficou com nenhuma”. O outro repudiou: deixe de onda cara”. Estes discursos remetem à perspectiva de tentar ser mais vaqueiro e mais macho do que o outro, sobretudo, quando se está diante do patrão. Nesse aspecto, buscar ser mais macho do que o outro diante do patrão é tentar demonstrar que é mais preparado, determinado e mais vaqueiro.

No que remete às festas, o discurso se enaltece pela representação do dinheiro e do consumo como passaporte para todas as outras possibilidades, inclusive para conquistar mulheres, admiração e respeito das pessoas. Essa lógica se apresenta em todos os espaços sociais. Quando uma determinada música retrata o encontro do patrão com a fazenda, o cantor enaltece pela mesma ótica do dinheiro e do consumo. Assim, o patrão que tem uma vida urbana, ao se deslocar para fazenda se torna um *playboy* fazendeiro. É o que se observa na música *Playboy Fazendeiro* do cantor Mano Walter.

#### **Mano Walter, Playboy Fazendeiro**

Tenho muito gado no pasto e o bolso cheio de dinheiro. Quem foi que chegou? O *playboy* fazendeiro! Olha que eu tenho uma Hilux. Uma Amarok e uma Pajero Quem foi que chegou? O *playboy* fazendeiro! Olha que eu moro na cidade. Mas no fim de semana vou pra minha fazenda fazer aquela farra. Convido a mulherada, só do tipo Panicat. Vai rolar uísque e cerveja bem gelada. Paredão ligado, as minas descem até embaixo. Mandeí matar um boi pra fazer aquele churrasco. Aqui é só sossego, é só tranquilidade.[...] (WALTER, 2016).

“*Playboy fazendeiro*” se constitui, nessa musicalidade, assim como na vaquejada, um patrão com estilo de vida urbano, associado a uma vida social intensa, recheado de consumo, ostentação financeira e com a fama de conquistador de mulheres. O *playboy* sendo um fazendeiro da cidade tem seu roteiro de vida que difere muito da vida cotidiana da fazenda<sup>9</sup>, como era proposto no passado. Assim, a vaquejada imbuída da ideia da fazenda é uma maneira de projetar o universo urbano, reverberando para o desejo de ser vaqueiro e patrão.

---

<sup>9</sup> Patrão da fazenda era aquele que vivia do universo agrário e tinha o comportamento tradicional como marca das suas relações sociais, a saber: o cunhadismo, o compadrio e a braveza como honra.

Já foi visto que o universo do patrão é norteado pelo estilo urbano do dinheiro e do consumo, mas como a musicalidade trata o vaqueiro? Segue o princípio idêntico ao do patrão, a saber: dinheiro, ostentação, consumo e conquista de mulheres. A música balada do vaqueiro retrata essa representação:

Mano Walter. Balada do Vaqueiro

E da vaquejada prum bar, do bar para o motel. E na boiada eu sou carrasco, na cama eu sou cruel. Whisky, Red Bull, e o bolso cheio de dinheiro. Galera fica doida na balada do vaqueiro. Mandei lavar meu carro, regulei meu paredão. Separei meus cavalos, quarto de milha, alazão. Peguei a minha cela, espora, luva e chicote. Coloquei os cavalos lá encima do reboque. Já comprei a bebida, convidei a mulherada. Chegou o fim de semana eu vou partir pra vaquejada (WALTER, 2016).

Esse discurso apresenta também a diferença entre o patrão *playboy* e o vaqueiro *boy*, pela superioridade na ostentação financeira do primeiro sobre o segundo. Assim, o que vale aqui é a regra, “quem tem mais pode mais”, pelo menos é o que norteia a concepção dos vaqueiros. Logo, o patrão *playboy* se reveste de um *status* maior. Ao mesmo tempo, a balada do vaqueiro sinaliza para todos que vão à vaquejada, um estilo de vida comum, baseado no consumismo, como ingestão de bebida alcoólica, de custo financeiro elevado. A música, ao fazer analogia ao ser vencedor na competição, demonstra que ganhar na vaquejada sinaliza fama, *status* social e mulheres.

A “Balada do vaqueiro” reflete a vaquejada, não como objeto da alienação e do simples lucro, como abordou Silva (2013), mas a partir da ideia de que, ao mesmo tempo em que é consumida é reinventada (BARBOSA, 2006), regulada por relações sociais presentes no contexto da sociedade. A vaquejada e seus figurantes seguem práticas, valores e normas institucionalizadas pelo modo de vida vigente da sociedade. Desse modo, “são as práticas institucionais e sociais que condicionam todo comportamento individual, mesmo aquele que tem a ver com mudança, e não apenas com a mera reprodução do mundo”, conforme Souza (2009, p.94).

Ao sinalizar práticas sociais significativas, comuns a grande parte dos frequentadores do parque de vaquejada, que acreditam viver um modelo que inclui formas de como beber, exibir roupas e carros de luxo, formas de diversão e lazer, a “balada do vaqueiro” elabora uma representação de um determinado modelo de sociedade em que o consumo é o expoente máximo desse processo na sociedade contemporânea.

A musicalidade traduz, além da premiação em dinheiro, o sentimento de esportividade, de alegria e de coroação de suas conquistas. É o que pode ser visto na música “Vou pra vaquejada”, da banda Solteirões do Forró.

**Solteirões do Forró. Vou Pra Vaquejada**

Eu vou para a vaquejada e vou levar você, pra ver o gado cair e meu cavalo correr. Na vaquejada sempre é do vaqueiro, o boi é do vaqueiro e a gente adora, dança e se diverte com a mulherada, se acaba a vaquejada o nordeste chora. Mulher bunita troca de

batom para ver o vaqueiro fazer tirar sua senha, sou vaqueiro classificado, ei ô mulher de gado venha dançar comigo venha. Eu vou pegar na cauda e puxar meu bate esteira, no meio da faixa vou botar o boi no chão, vou ouvir o juiz gritando valeu boi, e o povo confirmando que eu sou campeão. [...] (SOLTEIRÕES DO FORRÓ, 2017).

A música retrata o vaqueiro como um obstinado a derrubar boi para ser campeão e, com isso, adquirir todas as recompensas dessa conquista. O prazer de derrubar boi se associa à conquista de prêmios e ao desejo de esbanjar sua *performance* vitoriosa com mulheres. Contudo, fazer referência ao vaqueiro como um apaixonado pela vaquejada e por mulheres não configura a ideia de que existem apenas duas identidades de gênero, masculino e feminino, no evento. A vaquejada e a própria sociedade são compostas por masculinidades hegemônicas sobre as identidades de gênero, conhecidas como subordinadas, alternativas ou à margem, a saber: femininas e homossexuais. As primeiras têm destaque por serem vistas como as mais adequadas ao modelo de sociedade (e da vaquejada) vigente. As segundas se revelam nos universos ocultos, sobretudo na vaquejada, para não tornar o evento desqualificado aos olhares do patriarcalismo e do ser macho.

### **As relações estabelecidas entre patrões e vaqueiros, profissionais e amadores, na vaquejada contemporânea**

O presente tópico objetiva analisar as relações estabelecidas entre patrões e vaqueiros. Para auxiliar nesta reflexão, utilizo a ideia de campo social e *habitus*, ancorada por Bourdieu (2011), bem como, a filosofia do dinheiro, preconizada por Simmel (1907), como fio condutor principal, para a explicação dos significados entre tais sujeitos da vaquejada.

Parto da ideia de que a troca material e simbólica presente entre patrões e vaqueiros é configurada pelo campo social, pelo *habitus* e pelo acúmulo do capital simbólico, em conformidade com o que salienta Bourdieu (2011). O campo social representa o campo simbólico, onde os confrontos legitimam as representações. Já o *habitus* é a capacidade dos sentimentos, pensamentos e ações dos indivíduos, de incorporar as estruturais sociais. E, por fim, o capital é o acúmulo de forças que o indivíduo pode alcançar no campo.

A estrutura do campo é um estado da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na luta ou, se preferirmos, da distribuição do capital específico que, acumulado no curso das lutas anteriores, orienta as estratégias ulteriores. Esta estrutura, que está na origem das estratégias destinadas a transformá-la, também está sempre em jogo. (BOURDIEU, 2011, p. 90)

Bourdieu (2011) não separa o campo social do *habitus*, que permite a constituição das relações de forças. O espaço social é um espaço não físico, em que posições distintas estão dispostas. As posições sociais de um mesmo espaço social estão sob um mesmo parâmetro de

regras e se relacionam umas com as outras, a partir dos diferentes capitais acumulados (como capital econômico, as riquezas; capital cultural, o acúmulo da cultura legítima; ou capital social, o pertencimento a uns grupos sociais, uma família distinta).

Na vaquejada-espetáculo este campo se produz através das relações estabelecidas entre os vaqueiros profissionais, patrões e vaqueiros amadores. O empresário e vaqueiro amador Ailson Junior enfatizou que: “estou na vaquejada porque sou apaixonado. Já deixei de comprar uma caminhonete de R\$150.000,00 (Cento e cinquenta mil reais) para comprar um cavalo. E em seguida ele morreu, mas não me arrependo não, de ter comprado o cavalo” (JUNIOR, 2017). Assinalando na mesma perspectiva, o agricultor e o vaqueiro amador, Lucas Lima diz que: “eu corro porque gosto mesmo. É só pra matar o verme. Como eu disse, eu nem ganho. Eu gostaria de ter um patrão” (LIMA, 2017).

Os dois discursos destacam o prazer em participar da vaquejada, como prática esportiva. No entanto, o segundo associa a sua realização como vaqueiro profissional no futuro pela necessidade de se ter um patrão.

Por outro lado, diferente dos vaqueiros amadores, a visão dos patrões se fundamenta numa relação entre eles, através de uma estratégia racionalizada, para garantir renda. Este benefício financeiro se fundamenta na troca, na qual se espera do outro o cumprimento moral da palavra, como menciona o Patrão Porcino Neto:

O que vai muito é pela questão do foco, da determinação da gente em fazer um evento bacana, fazer um evento que agregue valor para a cidade. E também vai muito da palavra, do compromisso. Se eu vou para a vaquejada de um amigo meu em Assú ou em Campo Grande, então ele tem que pagar a visita aqui a mim. Então envolve muito trabalho, muito foco, muita determinação e muita participação nos eventos ao longo do ano, para a gente poder formar uma vaquejada dessa magnitude [...] Isso aí dura o ano inteiro, a vida inteira! (NETO, 2017)

O discurso do patrão Porcino Neto caracteriza a relação estabelecida entre patrão e vaqueiro, especialmente, profissional, que denomino de relações cruzadas, baseada no “contrato terceirizado”. Nesse contexto, tal prática se constitui, sobretudo, por patrões, donos de parque ou aqueles que possuem algum produto, que vendem na vaquejada (insumos, medicamentos, estruturas para festas, etc.) e enviam toda semana vaqueiros para competirem nos outros eventos, que realizam competições simultâneas, em vários locais do Brasil. A estratégia do patrão e do vaqueiro é garantir sua presença nas competições, para outros vaqueiros e patrões, a fim de ser retribuído no futuro. Ao prestigiar a competição de outro patrão e do seu vaqueiro, a retribuição é sempre esperada pelo patrão e seu vaqueiro.

Neste contexto, as relações de amizades são cultivadas entre os vaqueiros e patrões, como estratégia discursiva, para não fechar as porteiças do intercâmbio da troca, considerando que ambos tendem sempre a necessitar do outro para realizar suas atividades na vaquejada, como negociar cavalos, conseguir competidores e bois para a sua competição ou treino, dentre outras

necessidades. Isso significa que os vaqueiros e patrões necessitam de parcerias, nas quais um possa ajudar o outro. Por isso, é comum os vaqueiros dizerem que na “vaquejada todo mundo é amigo” ou que “todo mundo conhece todo mundo”. Isso significa que um amigo tem palavra e tem atitude de sempre retribuir um “favor” feito por outro vaqueiro e/ou patrão, funcionando como uma espécie de troca. Dessa forma, a troca se associa ao sacrifício econômico, assim como, na troca de valores.

O desejo de alguém por um objeto é satisfeito pelo sacrifício de um outro objeto, que é o foco do desejo de outrem. Tal troca de sacrifícios é o que constitui a vida econômica, e a economia, como forma social específica, “consiste não apenas em trocar *valores*, mas na *troca* de valores” (SIMMEL, 1907, p. 80).

A troca de sacrifícios decorre do contrato, geralmente informal, que garante a participação nos eventos de vaquejada, baseado na palavra entre patrões e vaqueiros. Quando o patrão se “doa” financeiramente, enviando vaqueiros às vaquejadas dos seus pares, e é retribuído com a visita no seu evento, daquele que ele prestigiou, mantém um forte vínculo, para continuar estabelecendo amizade e negócio entre eles. Por outro lado, quando não há o compromisso de retribuição à sua visita na vaquejada de outro patrão, pode gerar desprestígio e dependendo da situação, inimizade, pelo tal ato de desrespeito e de desonra. Sabendo disso, os patrões procuram evitar tal atitude, tendo em vista que, ao enviar representações às vaquejadas dos seus pares lhes garantem, além de retorno financeiro, poder e prestígio social na comunidade da vaqueirama e nas sociedades em que se realizam os eventos.

Os vaqueiros profissionais também estabelecem outros tipos de relações contratuais com o patrão, que são mais duradouras do que a relação cruzada, uma vez que esta relação não é imediatista, no sentido de competir apenas em uma vaquejada. Nesta modalidade contratual, o vaqueiro profissional já tem certo o seu local e sua equipe de trabalho, na qual vai competir. Honestidade e confiança são utilizadas como atributo discursivo para garantir as relações de trabalho informais com a maioria dos vaqueiros profissionais, durante o processo das vaquejadas, demonstrando que entre patrões e vaqueiros, o uso da palavra é o mecanismo mais importante, para selar uma relação duradoura, como destaca os personagens da vaquejada. Os vaqueiros profissionais e os patrões que mantêm uma relação mais duradoura, através do contrato, retrataram que a maior parte dele é realizada de forma informal, conforme os vaqueiros Carlinhos Timóteo, Renato Tobias e os patrões José Everaldo e João Alves responderam, respectivamente: “O acordo do contrato é feito de modo labial mesmo, não existe a carteira assinada” (TIMÓTEO, 2015); “É um salário e a metade do prêmio. É contrato oral”; (TOBIAS, 2017); “Lá não tem esse negócio de contrato. Eu pago salário.” (EVERALDO, 2016); “Ele (vaqueiro) é como se fosse uma pessoa de casa, da minha família, eu gosto dele e ele gosta da gente, é amigo dos meus filhos.” (ALVES, 2016).

Embora apareça no âmbito discursivo as relações de afetividade, honestidade e confiança, do ponto de vista formal, nas relações de trabalho entre patrões e vaqueiros na vaquejada há a questão da perda de direitos de trabalho, como o seguro-desemprego, auxílio-doença, aposentadoria, dentre outros, o que pode deixar os vaqueiros sob a dependência ainda mais forte do patrão. Este controle do patrão reproduz na vaquejada-espetáculo a mentalidade agrária do passado do poder de mando aristocrático na nossa sociedade, que eram praticados ainda na época da pega do boi no mato, como enfatizara Cascudo (1984, p. 32) que “o vaqueiro devia prestar contas ao patrão, muito mais em base de honestidade e do seu crédito pessoal moral, do que na exibição da possível documentação e comprovação comprobatória”.

Ao tentar compreender como se estabelecia especificamente as relações entre patrões e vaqueiros, foi perguntado aos vaqueiros amadores **como faz para obter um patrão?** Assim, o discurso do vaqueiro amador Ailson Junior destacou que: “precisa ter responsabilidade, ter respeito, pra mim primeiro isso e o segundo um bom desempenho na pista de vaquejada” (JUNIOR, 2017). Os vaqueiros profissionais responderam na mesma lógica dos vaqueiros amadores, conforme, respectivamente, as falas de Kaká e Celso Vitória: e “tem que ter responsabilidade, ser honesto primeiramente, saber cuidar dos animais, ser um bom vaqueiro também” (KAKÁ, 2015); “ter responsabilidade e cuidar das coisas do patrão” (VITÓRIO, 2017).

Os discursos apresentam como fator fundamental, para estabelecer uma relação duradoura com o outro, o valor moral do respeito, da honestidade, da responsabilidade e do saber cuidar dos animais para, em seguida, elencar a conquista de prêmios.

Outro ponto que é importante ressaltar é a ênfase dada às “recompensas”. Ganhar prêmios é importante, mas cuidar do “tesouro do patrão” se torna ainda mais relevante, na medida em que, os caminhões, os cavalos e as propriedades são valorativas e significativas do seu dono. A responsabilidade com os bens do patrão na vaquejada, como negócio e como um patrimônio, devem ser bem cuidados, para não haver prejuízos na conquista de prêmios ou na destituição do que fora conquistado nas vaquejadas. Nesse sentido, a ideia do patrimonialismo é uma forma de dominação tradicional, baseada na responsabilidade dos bens do seu provedor e no comportamento moral adequado nas vaquejadas. A dominação se materializa na maneira como o vaqueiro deve conduzir o cavalo, o caminhão, os alimentos, o cheque para pagar as contas. Em tudo que tem a tutela do patrão, configura-se uma “espécie de força” marcada nos objetos dele e na mentalidade do vaqueiro, como uma obrigação a ser seguida. Dessa forma, essa reprodução se revela pelo “poder simbólico que é, com efeito, esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 7).

O patrão, para tutelar um vaqueiro como seu representante, usa a confiança e o desempenho para saber se, de fato, o contratante poderá corresponder as suas expectativas. Quanto mais conceituado (patrão e vaqueiro campeão, homens de palavra) for quem o indicou e seu desempenho for positivo, mais lhe será garantido uma contratação para competir. Deste

modo, a indicação positiva de outro vaqueiro ou de outro patrão respeitado na vaquejada promove a contratação do vaqueiro. Por isso, é muito comum na vaquejada um vaqueiro ser indicado por outro vaqueiro ou por outro patrão, a fim de lhe conferir um novo contrato, conforme discurso do vaqueiro profissional Alexandro Suassuna:

Rapaz eu comecei lá na região, ia treinar num canto, e o professor da escola ia treinar e ele me chamava e eu ia com ele treinando e depois fui indo e comprei um cavalinho de direita, e eu só corria de direita. Ai depois foi uns meninos correr para Ronaldo, lá de Catolé e outros pra o povo de Juvenal, que eram uns cabas mais antigos que corriam em vaquejada e que eram patrões, ai eu comecei a andar com eles e a correr de esquerda. Ai comecei ganhando já as primeiras competições correndo de esquerda no interior. Ai um dia o finado Tête viu eu correndo, e disse aqui a Fábio Porcino. Ai meu primeiro patrão de corrida grande foi os Porcino, e eu corri três anos seguidos pra eles! E foi onde tudo começou (SUASSUNA, 2017).

De um lado, a indicação fomenta mais segurança ao patrão, para decidir sobre a contratação do vaqueiro. Por outro lado, a indicação do vaqueiro lhe confere mais responsabilidade, em defender seu patrão nas vaquejadas, bem como, zelar pelo nome de quem o indicou. Dessa forma, os qualificativos que ingressaram o vaqueiro naquela equipe de vaquejada implica buscar corresponder ao que foi esperado durante sua contratação. Quando isso não ocorre, o patrão pode trocar de vaqueiro. No entanto, quando o vaqueiro atende positivamente ao que se espera dele, sendo responsável e campeão, ele poderá deixar seu patrão, não por frustração de não atender ao que se espera, mas por propostas mais tentadoras de outros patrões. O cenário vitorioso possibilita ao vaqueiro capital simbólico para escolher qual patrão poderá representar. Vê-se na vaquejada que determinados patrões convidam vaqueiros, para lhes representar nas vaquejadas, mas o vaqueiro só aceita se o mesmo comprar, junto com ele, os cavalos que ele compete contratar seu tratador de cavalos e aumentar seu salário. Assim, se percebe que “o valor jamais é uma propriedade inerente aos objetos, mas um julgamento que os sujeitos fazem sobre eles. “Essa subjetividade é apenas provisória e, com efeito, não muito essencial” (SIMMEL, 1907, p. 63). Dessa forma, a relação entre patrão e vaqueiros se correlaciona ao julgamento que as pessoas fazem das coisas e não ao valor das coisas em si. As coisas assumem valor, à medida em que os indivíduos em suas relações sociais atribuem sentido a elas, configurando uma dimensão social.

Essa concepção foi percebida quando foi feito o questionamento aos vaqueiros amadores, vaqueiros profissionais e aos patrões sobre: **O que faz o vaqueiro trocar de patrão e vice-versa?** Os discursos, respectivos, do vaqueiro amador Thales Araújo, do vaqueiro profissional Kaka e do patrão Ornilson Buarque, compartilham de premissas semelhantes, a saber: “Todo mundo quer as suas melhoras, né? Se você está em um negócio, e acha que pode crescer, então você muda” (ARAÚJO, 2017); “Não ganhar prêmios. Cavalos. Irresponsabilidade” (KAKÁ, 2015); “Tem que ter uma boa amizade, tem que ser responsável, porque hoje não é brincadeira; você ter um patrão e ele lhe entregar um cavalo bom, um caminhão (BUARQUE, 2017).

Além da responsabilidade, destacam a condição de trabalho e o desempenho para ser campeão. Para garantir isso, é preciso que os vaqueiros amadores e vaqueiros profissionais tenham condição financeira, para bancar uma equipe de vaquejada qualificada. Enquanto o vaqueiro profissional deve ter ao seu lado um “patrão forte”, o vaqueiro amador em si já é “forte” para se autofinanciar. Se o vaqueiro deve possuir habilidade e responsabilidade, o patrão deve garantir, além do caminhão, suprimentos e vaqueiros, cavalos competitivos.

### Considerações finais

Como explicitamos no início do presente texto, a pesquisa realizada procura compreender o negócio, a festa e cultura na vaquejada-espetáculo, ressaltando, simultaneamente, a relação dialética da cultura, apropriada pelo consumo e do consumo apropriado pela cultura, construindo dinâmicas sociais diversas nas relações estabelecidas entre patrões, vaqueiros e frequentadores do evento. Neste contexto, a mentalidade patronal ritualizada constantemente nas vaquejadas (competições e festas) revelam o poder de mando de uma elite que ocupa os espaços não apenas deste evento, mas da sociedade, como ocorrem em todos os circuitos do evento no Brasil.

Também há de se destacar que a vaquejada-espetáculo, a festa e a expressão cultural, transcendem as raias da competição econômica para vislumbrar os efeitos sociais do ser campeão de vaquejada, do ser que quer disputar e concorrer com alguém. Essa prática é comum no contexto da sociedade monitorada por relações capitalistas que se tornam relações de uma tradição cultural arraigada na mentalidade rural, que ainda pendura no universo da urbanidade, conforme configurada no imaginário dos seus diferentes personagens, como o playboy fazendeiro e o boy vaqueiro.

### Referências

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Fragmentos Filosóficos.1947. Disponível em: <http://antivalor.vilabol.uol.com.br>. Acesso em: 06 de jun. 2015.
- AIRES, Francisco Janio Filgueira. **O espetáculo do cabra-macho**: um estudo sobre os vaqueiros nas vaquejadas no Rio Grande do Norte. 2008. 183 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- BARBOSA, Eriosvaldo Lima. **Valeu boi!** O negócio da vaquejada. Teresina: EDUFPI, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- \_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- CARVALHO, José Jorge. Espetacularização e Canibalização das Culturas Populares. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 21, n. 1, p. 29-76, 2010.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. Rio de Janeiro: Edições Achimaé, 1984.
- CECCHETTO, Fátima Regina. **Violências e estilos de masculinidades**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: Gonçalves, REGINALDO, José. (Org.). **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p.17-62.

- DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FORRÓ, Solteirões do. Vou pra Vaquejada. Brasil: A3 Entretenimento, c. 2017. In: **Vagalume**. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/solteiros-do-forro/vou-para-vaquejada.html>. Acesso em: 20 out. 2017.
- PEGAÇÃO, Pedrinho. Estilo Capa Louca. Brasil: Pedrinho Pegação c.2016. In: **Letras**. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/pedrinho-pegacao/capa-louca/>. Acesso em: 22 nov. 2017.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, Dec. 2009.
- SIMMEL, Georg. **Philosophie des Geldes**. Frankfurt: Suhrkamp, 1907.
- SILVA, Gilnara Karla Nicolau da. **O espaço do consumo e o consumo do espaço no município de Macaíba-RN a partir das festas de vaquejadas (1980-2012)**. 2013. 171 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- SOUZA, Jessé. **Ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- WALTER, Mano. Balada do Vaqueiro. Brasil: Universal Music International Ltda. c.2016. In: **Letras**. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mano-walter/balada-do-vaqueiro/> Acesso em: 20 out. 2017.
- \_\_\_\_\_. Playboy Fazendeiro. Brasil: Universal Music International Ltda. c.2016. In: **Letras**. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mano-walter/play-boy-fazendeiro/.20/10/2017> Acesso em: 20 out. 2017
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em: 10/07/2018

Aceito em: 04/10/2018

**REGISTROS SONOROS DO “FOLCLORE” DE ALTER DO CHÃO:  
propriedade intelectual e patrimônio imaterial na festa do Çairé**

***SOUND RECORDINGS FROM THE FOLKLORE OF ALTER DO CHÃO.  
Intellectual property and intangible heritage at the Çairé festivities***

---

Luciana Carvalho\*

**Resumo**

O artigo aborda o processo de execução de registros sonoros para a confecção de um CD de músicas consideradas como folclore de Alter do Chão, Santarém/PA, em 2013. Tal ação, concebida como uma medida de salvaguarda e difusão cultural, fez parte do Inventário de Referências Culturais da Festa do Sairé, realizado em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional para atender a uma demanda de grupos produtores dessa celebração, promovida anualmente em setembro. Nos termos de Gluckman (2010), a produção da peça é tomada como uma situação social privilegiada para a encenação das relações sociais entre festeiros, devotos, foliões e coordenadores da festa do Çairé, bem como para a expressão de suas concepções acerca de noções de autoria e propriedade intelectual. Cada etapa de confecção do CD apresenta-se como oportunidade para o exercício antropológico de análise de relações sociais caracterizadas por hierarquias, alianças e divergências entre os diversos responsáveis por uma festa emblemática da região oeste do Pará. Ademais, permite contemplar perspectivas entrecruzadas dos diversos atores sobre os institutos de propriedade intelectual envolvidos em uma proposta de documentação e difusão de patrimônio cultural imaterial.

**Palavras-chave:** Festa do Çairé. Registros sonoros. Patrimônio imaterial. Propriedade intelectual.

**Abstract**

This article analyzes the production of a Compact Disk in 2013 with musical recordings from the popular culture of Alter do Chão at the municipality of Santarém, state of Pará, Brazil. As a cultural safeguard and dissemination measure, this recording process became part of the Inventory of Cultural References of the Sairé Festivities in Alter do Chão. It was carried out in partnership with the Brazilian Institute for Historical and Artistic Heritage to meet a demand presented by the groups that organize the Çairé celebrations, held in september. In line with Gluckman (1958), this process is seen a privileged opportunity for the enactment of social relations among the attendees, devotees, revelers and organizers of the Çairé festivities, and for the expression of their views regarding authorship and intellectual property. Each stage in the production of this CD becomes, therefore, an opportunity of anthropologically analyzing the local social relations, including the particular hierarchies, alliances and divergences among the leading actors of this emblematic festival from the west of Pará. It also allows observing the interconnected perspectives of the actors of the festival regarding the intellectual property institutes involved in this proposal of documenting and disseminating the local intangible cultural heritage.

**Keywords:** *Festa do Çairé* (“Çairé Festival” in Alter do Chão, Pará, Brazil). Sound and music recordings. Intangible heritage. Intellectual property.

---

\* Doutora em Antropologia; professora do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará (ICS/Ufopa). E-mail: lu\_gcarvalho@yahoo.com.br

## Introdução

A festa do Çairé é usualmente referida na literatura especializada e no senso comum dos moradores de Santarém/PA como uma herança deixada pelos índios boraris catequizados na missão jesuítica de Nossa Senhora da Purificação, implantada em 1661 na margem direita do rio Tapajós, onde hoje está o distrito balneário de Alter do Chão (FERREIRA, G., 2005; FERREIRA, E., 2008; LIMA, 2013; FIGUEIRA, 2014). Realizada há mais de 300 anos, ela é representada como uma das mais tradicionais celebrações mescladas de ritos indígenas e do catolicismo popular na Amazônia, o “caso mais interessante de festas e danças originadas no processo da catequese pelo encontro das duas culturas” (CANDIDO, 2012, p. 49). Contudo, tendo passado por significativas mudanças estruturais ao longo dos séculos, a festa do Çairé não pode ser compreendida como simples continuidade do passado ou imanência da tradição. Afinal, têm variado, entre outros elementos, agentes rituais, personagens, datas e locais de realização, santos associados, ritos festivos e a própria grafia do nome da celebração — ora *Çairé*, ora *Sairé*.<sup>1</sup>

A própria narrativa convencional da trajetória da festa a tem dividido em quatro etapas correspondentes a processos indutores de mudanças — colonização, proibição, retomada e espetacularização. Resumidamente, ela informa que: se, na colonização, a catequese dos indígenas fomentou sincretismos entre ritos nativos e elementos católicos, em um Çairé misto de canto e procissão em homenagem a Nossa Senhora da Saúde, nos anos 1940, os párocos viriam a proibir a realização do festejo porque a ele se associavam práticas que não poderiam ser toleradas pela Igreja da época, a exemplo de danças e do consumo de bebidas como o tarubá.<sup>2</sup> Já nos anos 1970, a retomada da festa foi operada por um grupo de moradores de Alter do Chão que, com aval dos párocos e em data distinta da festa da Virgem, mas em homenagem ao Divino Espírito Santo, recriou ritos do Çairé com fragmentos de memórias individuais e práticas identificadas como parte do folclore local. Por fim, o processo de espetacularização da festa se delineou a partir dos anos 1990, quando ela incluiu em sua programação a disputa entre

---

1 Justificativas linguísticas, históricas, étnicas, políticas e afetivas são acionadas pelos defensores das diferentes formas escritas. Em suma, argumenta-se que a adoção da grafia *Çairé*, supostamente proveniente do nheengatu (da saudação *Çai e eré/Çã-yerê*) é mais condizente com as origens indígenas da festa — e tende a ser preferencial no contexto atual de movimentos de afirmação étnica dos Borari, que envolvem também disputas territoriais em Alter do Chão e outras localidades de Santarém. Já a grafia *Sairé*, em obediência à norma da língua portuguesa, teria o objetivo de ampliar a divulgação da festa em circuitos turísticos e oficiais de cultura. A cada ano — e a cada troca de administração municipal — o debate se renova, mas grande parte dos pesquisadores da festa e sujeitos nela envolvidos admitem ambas as grafias. Por esse motivo, optou-se por manter a forma escrita usada por cada autor em citações diretas ou indiretas, mas por adotar a grafia *Çairé* nas formulações deste artigo, pois é a que consta no material de difusão dos registros sonoros resultantes do projeto Inventário de Referências Culturais da Festa do *Sairé*. Observa-se, ainda, que na época de concepção do projeto de inventário, os próprios representantes da festa escreveram *Sairé* nos documentos associados a ele. Por esse motivo, as referências ao inventário são grafadas com S.

2 Bebida de teor alcoólico, feita a partir da fermentação da mandioca, regularmente consumida nos festejos indígenas e ribeirinhos de Santarém e adjacências. Segundo Barbosa Rodrigues (1890, p. 280), era a “alma da festa”.

duas agremiações de botos (grupos folclóricos) que, ao estilo dos bois-bumbás de Parintins/AM, se apresentam em uma espécie de arena.<sup>3</sup>

Conquanto essa narrativa apresente limitações,<sup>4</sup> ela revela continuidades e rupturas na festa, pondo em relevo sucessivas hibridizações e reconfigurações que parecem resultar de um “esforço constante de recriação consciente das tradições festivas locais” (CARVALHO, 2016a, p. 251). Como resultado dos processos narrados, a festa do Çairé realizada todo mês de setembro em Alter do Chão constitui um exemplo claro do hibridismo que caracteriza muitas expressões culturais na Amazônia contemporânea (BRAGA, 2007; NOGUEIRA, 2008; COSTA, 2013). Destacando-se na cena cultural regional e adquirindo crescente visibilidade em contextos mais abrangentes, ela associa e articula, em múltiplos planos expressivos, ritos católicos com formas tradicionais e contemporâneas de expressão oral, musical, dramática e coreográfica, frequentemente designadas como folclóricas, mas também inspiradas em espetáculos dirigidos para grandes públicos.<sup>5</sup>

Enquanto a festa transita entre a memória e a inovação, sujeitos envolvidos em sua produção mostram-se apreensivos quanto ao futuro do Çairé. Em defesa do que consideram tradições inalienáveis, acionam narrativas de origem e performances que enfatizam a antiguidade, a riqueza expressiva e a importância da celebração na formação da identidade cultural regional. Acionam, também, instrumentos instituídos de proteção ao patrimônio cultural a fim de garantir a continuidade de certas tradições, inaugurando na trajetória da festa uma etapa que pode ser caracterizada como patrimonialização -- um processo complexo que, paradoxalmente, pode contribuir para novas mudanças no Çairé.

É nesse contexto que se situam o relato da experiência de inventário da festa do Çairé e as reflexões acerca do processo de execução de registros sonoros com vistas à produção de um CD de músicas tidas como folclore de Alter do Chão. Antes de comentar tal processo, porém, no próximo tópico serão abordadas algumas questões conceituais e metodológicas do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que é adotado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para identificação e documentação de bens culturais imateriais. Considerando especificamente o Inventário de Referências Culturais da Festa do Sairé (INRC-Sairé), pretende-se expor, ainda que minimamente, as condições de realização dos registros sonoros que são objeto deste texto. No item seguinte, o relato se volta para a emergência de um

---

3 A semelhança com o festival amazonense estudado por Cavalcanti (2000), Braga (2007); Nogueira (2013), tem sido objeto de discussões e críticas locais acerca da identidade própria do Çairé. Alguns usam o termo *Boiré* para remeter a essa semelhança.

4 Considerando os limites desta publicação, é inviável aprofundar o debate sobre a trajetória da festa. Para tanto, ver Carvalho (2016a; 2016b).

5 Destaco que outros festejos do Çairé, já extintos, foram registradas no Amapá, no Amazonas (PEREIRA, 1989; BOYER, 2008) e nos municípios paraenses de Belém (RODRIGUES, 2009) e Monte Alegre (VERÍSSIMO, 1887). Talvez, a continuidade da festa em Alter do Chão se deva justamente a essa “capacidade de se transformar e amalgamar referências simbólicas heterogêneas” (CARVALHO, 2016b, p. 23).

conflito entre participantes da festa do Çairé e a equipe executora do inventário, tendo como pano de fundo os direitos autorais relativos ao CD. Tomando a gravação dessa peça como um evento dramático e uma situação social privilegiada para a observação das relações complexas que existem entre os atores envolvidos na produção, vislumbram-se suas perspectivas díspares sobre os institutos de propriedade intelectual e patrimônio imaterial. À guisa de conclusão, alguns comentários sobre a experiência analisada pretendem contribuir para a crítica das atuais políticas de patrimonialização.

### **A produção de registros sonoros no CD de músicas do INRC-Sairé**

O projeto que deu origem aos registros sonoros em questão apoiou-se no Decreto nº 3.551/2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial como patrimônio cultural do Brasil -- ato de natureza declaratória -- e o Inventário Nacional de Referências Culturais como metodologia aplicável a tais bens. Desenvolvida pelo antropólogo Antônio Augusto Arantes em colaboração com técnicos do Iphan, essa metodologia visou a preencher uma lacuna na instituição, que até então se servia de inventários como os de bens móveis e integrados e de bens imóveis em sítios urbanos, os quais não atendiam às demandas de produção e sistematização de conhecimentos para implementar o que fora previsto no Decreto nº 3.551. Segundo Arantes,

esses formulários continham perguntas relativas a características demográficas da população residente em sítios inventariados e aos seus modos de vida. Mas eles não respondiam às questões decorrentes do Decreto 3551. Para integrar levantamentos relativos ao patrimônio material e imaterial não bastava simplesmente agregar informações de natureza sociocultural aos instrumentos de inventário arquitetônico e urbanístico existentes. Era necessário criar outros e, particularmente, passar a trabalhar com o conceito de 'lugar', que articula as dimensões tangível e intangível dos sítios protegidos (MORAIS; RAMASSOTE; ARANTES, 2015, p. 233).

Baseada em conceitos antropológicos absorvidos na Constituição Federal de 1988, essa metodologia pretende orientar a pesquisa e sistematizar informações sobre bens que tenham o valor de referências culturais<sup>6</sup> para grupos formadores da sociedade brasileira, conforme os territórios de sua ocorrência, designados no INRC como sítios e localidades.<sup>7</sup>

Em uma perspectiva que sublinha a dimensão processual da cultura, os bens a que se refere o INRC são concebidos como “produtos históricos dinâmicos e mutáveis” e não

---

6 De acordo com o *Manual de Aplicação do INRC*, “falar em referências culturais [...] significa, pois, dirigir o olhar para representações que configuram uma ‘identidade’ da região para seus habitantes, e que remetem à paisagem, às edificações e objetos, aos ‘fazeres’ e ‘saberes’, às crenças, hábitos, etc.” (IPHAN, 2000, p. 14).

7 Sítios e localidades são delimitados conforme diferentes critérios, não necessariamente geográficos, e “correspondem à implantação de modos de vida, à percepção de fronteiras, à elaboração de regras de conduta e criação de valores” (IPHAN, 2000, p. 33).

“configurações fixas e cristalizadas”. A finalidade de um inventário de bens culturais de natureza imaterial, então, é captar os sentidos e valores “enraizados nas práticas sociais, que ademais de intangíveis ou imateriais, muitas vezes não chegam a ser explicitados ou nem mesmo afloram à consciência dos atores sociais” (IPHAN, 2000, p. 29). Todavia, a metodologia recomenda que se parta das “dimensões concretamente apreensíveis da cultura” (IPHAN, 2000, p. 30), indo dos comportamentos concretos à “atitude mental que neles se expressa” (Malinowski, 1978, p. 30-31). Para acessar o sentido imaterial, portanto, o INRC foca em elementos passíveis de materialização<sup>8</sup> e menção em formulários padronizados para inserção de informações relativas a saberes, lugares, formas de expressão, celebrações e edificações.<sup>9</sup>

Apesar de ser utilizado principalmente pelo próprio Iphan, mediante autorização do órgão e anuência dos detentores<sup>10</sup> dos bens que se pretende inventariar, o INRC pode ser usado por outras instituições, públicas ou privadas, a fim de subsidiar processos de registro, diagnósticos do patrimônio cultural brasileiro e projeção de ações que visem à sua salvaguarda. No caso do INRC-Sairé, Carvalho (2016b, p. 26-27) informa que, em agosto de 2011:

representantes legais de grupos produtores da festa do Çairé apresentaram ao Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia (Pepca), da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), a demanda de apoio técnico para a formulação de um possível pedido de registro dessa celebração junto ao Iphan. Entendendo que a festa do Sairé de Alter do Chão apresenta um verdadeiro mosaico de bens passíveis de ações de patrimonialização, mas que é preciso identificar exatamente o que a comunidade pretende registrar, foi proposta aos grupos e ao Iphan a realização preliminar do Inventário de Referências Culturais do Sairé [para] produzir conhecimento sobre a festa e compreender seus significados para a comunidade, a fim de poder formular e qualificar o objeto de um eventual pedido de registro ao Iphan.

A proposta do inventário e a formulação do projeto foram debatidas pela equipe do Pepca/Ufopa em uma série de reuniões com representantes de diferentes grupos de festeiros. Com efeito, são vários os sujeitos que cooperam para a realização do Çairé, ocupando-se diferentes aspectos e atividades da programação festiva: dançarinos, artesãos, artistas plásticos, cozinheiros, foliões, rezadeiras, músicos e muitos outros colaboradores. Em regra, esses festeiros fazem parte de grupos formais e informais que se organizam segundo hierarquias próprias, conforme os vários tipos de competências requeridas na produção do evento: rituais, técnicas, administrativas, burocráticas e performáticas, entre outras.

---

8 O manual do Iphan (2000, p. 30) cita, especificamente, “documentos escritos, audiovisuais, objetos, bem como depoimentos e narrativas orais”.

9 Com exceção da última, essas categorias correspondem aos quatro livros do patrimônio imaterial do Iphan: Saberes, Lugares, Formas de Expressão e Celebrações.

10 O manual refere como detentores “os sujeitos diretamente envolvidos com a dinâmica da produção, circulação e consumo dos bens culturais”, sublinhando “as implicações políticas dessa perspectiva [e] seus limites em situações concretas, quando até o termo ‘comunidade’ pode servir para encobrir interesses de grupos locais mais poderosos, de autoridades políticas, etc.” (IPHAN, 2000, p. 19).

Nas reuniões de preparação do projeto, os festeiros se fizeram representar por membros da Comissão Organizadora e Coordenadora do Festival Folclórico do Sairé (vulgarmente chamada Coordenação da Festa), do Boto Tucuxi, do Boto Cor de Rosa, da Administração Distrital de Alter do Chão e do Conselho Comunitário de Alter do Chão. Na execução das ações projetadas, à Coordenação da Festa coube, pelo menos no plano formal, a função de articular e conduzir as tomadas de decisão junto aos grupos de foliões, músicos e rezadeiras, que foram os participantes mais ativos do projeto. O projeto lidou, então, com duas esferas de representação -- uma baseada na hierarquia administrativa e outra na hierarquia ritual -- que, eventualmente, divergiriam.

No geral, havia entre os representantes dos festeiros expectativas de que o inventário e um eventual registro da festa do Çairé reforçasse expressões consideradas estruturantes e tradicionais da celebração, que estariam perdendo espaço para outras expressões agregadas à celebração nas últimas décadas. Logo, em função das demandas locais, o projeto também assumiu o objetivo de aliar ao inventário ações de salvaguarda.<sup>11</sup> Em vista desse propósito, os representantes dos festeiros elegeram práticas musicais associadas à festa como objeto de atenção prioritário, propondo a realização de oficinas de repasse de saberes e a gravação de um CD.

O projeto foi apresentado à Superintendência do Iphan no Pará, que aceitou custear materiais de consumo, serviços de terceiros e bolsas de pesquisa e extensão para estudantes de graduação. Em contrapartida, a Ufopa disponibilizou recursos, instalações, equipamentos e serviços de professores pesquisadores do quadro institucional. Assim foi estabelecida a parceria entre as duas instituições, na forma de um Termo de Cooperação Técnica. Já por meio de um Termo de Compromisso, o Iphan concedeu à Ufopa o direito de uso da metodologia do INRC, observando-se as obrigações estipuladas no art. 5º da Instrução Normativa do Iphan nº 001/2009.

I - Colher todas as autorizações que permitam ao Iphan o uso de imagens, sons e falas registrados durante o processo de inventário;

II - Ceder gratuitamente ao Iphan todos os direitos autorais patrimoniais, incluídos os direitos de uso, disposição e reprodução, sob qualquer forma, para promoção, divulgação e comercialização sem fins lucrativos dos produtos e subprodutos resultantes do trabalho de inventário, resguardado os direitos morais do autor, neles compreendido a identificação de autoria (IPHAN, 2009, p. 2).

Observe-se que, antes mesmo de realizar pesquisas e/ou registros, a instituição executora do inventário teve de ceder ao Iphan todos os direitos autorais patrimoniais relativos a produtos

---

<sup>11</sup> O Plano de Salvaguarda é um instrumento adotado pelo Iphan para apoiar e fomentar bens culturais de natureza imaterial registrados como Patrimônio Cultural Brasileiro. Concebido como um planejamento estratégico a partir do diagnóstico efetuado no processo de registro, ele pressupõe a interlocução direta do Iphan com os grupos interessados na formulação e execução de ações de valorização dos produtores e detentores do bem cultural registrado, a fim de garantir as melhores condições de sua produção e reprodução.

e subprodutos do INRC-Sairé, além de se comprometer a colher as autorizações de uso dos mesmos junto aos participantes do projeto, adotando para isso um Termo de Autorização de Uso de Voz, Imagem e Informações disponibilizado pelo Iphan. Como essas obrigações são condições imprescindíveis para o licenciamento do uso da metodologia, nenhuma das partes atentou para o fato de que, com a produção do CD de músicas, o INRC-Sairé criaria uma disputa por direitos, na medida em que deixara de considerar as expectativas de direitos autorais patrimoniais de compositores, músicos e intérpretes que viriam a ser envolvidos na produção.

O projeto foi iniciado em julho de 2012, retomando-se o contato com os membros de grupos organizados e instituições que haviam participado dos debates anteriores à proposição do projeto ao Iphan. Com a anuência deles, a pesquisa de campo começou, como de praxe, pelos contatos e entrevistas com os sujeitos mais antigos e os personagens mais importantes da festa, entre os quais os foliões que cantam e tocam as músicas que deveriam compor o referido CD.

Ocorre que, na primeira tentativa de contato com eles, durante um ensaio, os bolsistas de pesquisa e extensão foram desautorizados a realizar as atividades programadas, sob a alegação de que o grupo jamais fora informado ou consultado sobre o projeto de inventário. Comunicados da anuência concedida por aquela coordenação, os foliões reclamaram a competência das diferentes autoridades no Çairé: “Aqui na folia tem um capitão e tem os alferes, e primeiro tem que falar com eles”. Logo, foi marcada uma reunião entre a coordenação do projeto e o grupo de foliões, durante a qual foram prestados os esclarecimentos sobre o inventário.

De acordo com a memória escrita da reunião, os foliões estavam, de fato, “muito desinformados do processo,<sup>12</sup> embora representantes da Coordenação da Festa, que se disseram ligados a eles, tivessem participado de todas as etapas de concepção e encaminhamento do projeto” (UFOPA, 2012, p. 1).

[A coordenadora do projeto] explicou de que se trata no Inventário e fez o histórico de todas as negociações com a Coordenação da Festa e outras instâncias representativas, até o presente. Entregou comunicado formal do projeto com cópias dos termos de anuência assinados por aquelas instâncias [...]. Frisou que a pesquisa, o inventário, é um trabalho técnico. Porém, esclareceu que, num possível pedido de registro do bem como patrimônio cultural, deverá haver uma negociação intensa dentro dos grupos festeiros e entre eles para que se chegue a um acordo sobre o que constitui seu patrimônio cultural. Ou seja, o que deve ser efetivamente encaminhado como pedido de registro. Frisou que essa decisão, embora possa se servir dos conhecimentos técnicos produzidos no inventário, recai principalmente sobre critérios políticos a serem trabalhados entre e pelos grupos (UFOPA, 2012, p. 1).

---

12 Alguns foliões também mencionaram ter desconfiança e temores de que o projeto visasse os grupos de botos como objeto de patrimonialização, deixando entrever que, em seu entendimento, o festival dos botos não é parte integrante do Çairé, embora ocorra no período da festa (UFOPA, 2012). Esse entendimento é compartilhado por sujeitos para quem o Çairé se delimita na prática de ritos de fé tradicionais, os quais defendem a mudança da data de realização do festival dos botos a fim de não ofuscar a natureza da festa. Embora essa proposta seja objeto de polêmica a cada ano, tudo indica que a atração introduzida na programação festiva no final da década de 1990 está tão fortemente vinculada ao Çairé que envolve, inclusive, personagens tradicionais da festa e seus familiares.

O mal-entendido acerca dos limites das anuências obtidas preliminarmente foi superado, e as devidas desculpas foram apresentadas ao grupo, que logo aquiesceu com a continuidade do trabalho. Esse episódio, embora embaraçoso, foi altamente instrutivo sobre as “unidades concretas de comportamento organizado” na festa do Çairé e os limites da identificação dos legítimos detentores dos bens culturais em situações concretas. O ocorrido revelou a existência de autoridades paralelas que operam de acordo com regras e hierarquias próprias, sendo que, no caso, a autoridade formal da Coordenação da Festa, atestada nos documentos de constituição da entidade,<sup>13</sup> chocou-se com a autoridade ritual dos foliões, sobretudo aqueles investidos nos cargos de capitão e alferes.<sup>14</sup> Por fim, ainda demonstrou a insuficiência dos instrumentos formais de anuência prévia exigidos pelo Iphan para a realização de inventários,<sup>15</sup> na medida em que os próprios grupos, internamente, disputam direitos e questionam limites da delegação e representação.

Na continuação das atividades do projeto, as relações com os foliões foram consolidadas e, no início de 2013, foram realizadas as discussões preliminares sobre a produção do CD de músicas. Acordou-se a realização imediata de uma oficina visando ao repasse de saberes relativos às práticas musicais do Çairé, que seria ministrada por dois antigos foliões membros do grupo Espanta-Cão.<sup>16</sup> Ao término da oficina, eles elencariam o repertório a ser gravado.

Os encontros [...] foram comandados pelos músicos locais participantes do grupo da Folia e do Espanta-Cão do Sairé, selecionados e acionados pela Coordenação da Festa. O público alvo foi composto de aprendizes em estágio inicial ou intermediário de conhecimento das músicas do Sairé e da execução dos instrumentos em foco na oficina: violinos, cavaquinhos, pandeiros, tamborim, caixas, maracás, xeques-xeques, reques-reques. Os aprendizes foram jovens, adultos e idosos da própria Vila de Alter do Chão, que já mantinham alguma relação com o grupo musical executor da festa. Nos encontros o programa da oficina foi desenvolvido da seguinte forma: primeiramente, cada instrumento musical foi apresentado -- sua história, formas de confecção, materiais usados, tipos de sonoridade, importância no conjunto do Sairé; em seguida foi treinada a execução dos instrumentos [...]; por fim, foi definido um repertório para treinos e para posterior gravação do CD musical do projeto (UFOPA, 2013, p. 6).

---

13 A Coordenação da Festa tem como funções representar, de maneira geral, todos os segmentos envolvidos na produção do Çairé, bem como gerir os recursos humanos e materiais necessários à realização do evento.

14 Tenho sustentado que os “festeiros provavelmente atualizam representações nativas das hierarquias reais e militares atualizam representações nativas das hierarquias reais e militares dos colonizadores, ao mesmo tempo que reencenam elementos próprios do meio e da vida local, configurando, assim, uma hierarquia festiva particular” (CARVALHO, 2016b, p. 72). Nessa hierarquia festiva destacam-se estes personagens: Capitão; Saraipora; Juiz e Juíza; Alferes; Moça-da-Fita; Troneira; Despenseira; Cozinheiros; Foliões; e Rezadeiras. Em respeito aos limites desta publicação, não comentarei sobre os personagens e suas funções. Para tanto, ver Carvalho (2016b).

15 De acordo com o artigo 3º da IN nº 001/2009 o Iphan exige que, para fins de licenciamento do uso da metodologia do INRC, a instituição executora do inventário apresente a “comprovação de que recebeu anuência das comunidades ou grupos a serem inventariados”.

16 Segundo Mascarenhas (2015), o Espanta-Cão foi formado por antigos moradores de Alter do Chão que aprenderam música informalmente e tocavam instrumentos de percussão, corda e sopro. Nos anos 1980, o grupo foi convidado para fazer o acompanhamento musical de algumas danças folclóricas, e, desde então, atua na festa do Çairé. Entre seus componentes, todos são também foliões da festa, apesar de que nem todos os foliões fazem parte do grupo. Segundo narrativas locais, seu nome “alude à cruz formada pelo arco de madeira ao friccionar as cordas do violino, cujo toque é supostamente responsável por espantar os maus espíritos e abrir os caminhos para a festa” (CARVALHO, 2016b, p. 84).

Definidas as faixas musicais que comporiam o CD, os mestres selecionaram e organizaram o grupo de músicos e intérpretes que participariam da gravação. Em cerca de dois meses, deram início à segunda etapa da oficina para aprimorar a performance do grupo. Sob comando de Cleuton Sardinha, representante da Coordenação da Festa, e Mestre Camargo, capitão dos foliões, foram realizados cerca de vinte encontros, dos quais quinze se constituíram em ensaios. Deles participaram foliões, rezadeiras, coordenadores da festa e músicos em formação.

Os primeiros encontros ocorreram em residências de festeiros, mas, como despertaram o interesse de pessoas que queriam assistir aos ensaios e ouvir as músicas, passaram a ser realizados em um bar na área central de Alter do Chão, atraindo um público cada vez maior, assim como novos músicos que quiseram se integrar ao grupo.<sup>17</sup> Para finalizar essa etapa, reuniões internas foram promovidas antes do agendamento da gravação, com o objetivo de acertar detalhes desse evento.

A gravação do CD, finalmente, foi realizada em julho de 2013, em uma residência em Alter do Chão, utilizando-se um estúdio portátil. À frente do trabalho esteve Eduardo Dias, que, além de poeta, compositor e cantor reconhecido no meio musical regional, tem conhecimentos e boas relações com os músicos do Çairé. Graças a isso, foram contornados problemas que serão narrados no próximo tópico, permitindo a conclusão da gravação.

Quinze faixas musicais foram gravadas: *Marambiré*, *Hino de Alter do Chão*, *Quebra macaxeira*, *Desfiteira*, *Magirona e alecrim*, *Pipira brasileira (Nossa simpatia)*, *Cruzador Tupi (Do Rio Grande do Norte)*, *Pipira brasileira (A brasileira)*, *Cruzador Tupi (Depressa, marujo)*, *Cruzador Tupi (Chegamos, companheiros)*, *Lundum*, *Rouxinol (Entrada)*, *Pot pourri (Manué, Berboleta, Baiano, São Benedito)*, *Esterengo-tengo* e *Nossa viagem* -- todas elas identificadas pelo grupo como parte do folclore de Alter do Chão.<sup>18</sup> As duas primeiras têm Alter do Chão como tema, ressaltando suas belezas naturais em uma perspectiva romântica; umas são canções dos antigos cordões de pássaro que existiam na vila (facilmente identificáveis pela menção ao pássaro no título); outras são canções de trabalho (*Quebra macaxeira*) ou de brincadeiras de roda (*Esterengo-tengo*). Há, ainda, músicas instrumentais e composições de autoria desconhecida, mas já gravadas por cantoras como Inezita Barroso e Delora Bueno (*São Benedito*).

Além do CD e do próprio inventário, o INRC-Sairé gerou outros produtos de documentação e difusão cultural, os quais também seriam úteis para um eventual pedido de registro da festa: um livro, doze banners, um filme etnográfico e centenas de fotografias. Todavia, paradoxalmente, a conclusão do projeto em outubro de 2015 não trouxe avanços ao objetivo

---

17 Por meio dos ensaios abertos, o grupo adquiriu maior visibilidade em Santarém e passou a receber convites para apresentações fora da festa do Çairé e até mesmo do Pará. Segundo Mascarenhas (2015), o Espanta-Cão era formado por sete componentes, mas, após as atividades preparatórias para a gravação do CD, passou a ter treze integrantes.

18 Não cabe analisar o conteúdo das faixas gravadas neste artigo, mas entende-se que essa tarefa seja importante para melhor compreensão tanto do universo musical quanto da concepção de folclore que se difunde em Alter do Chão.

inicial dos representantes da festa que provocaram a sua realização. Se, em 2011, eles almejavam conferir ao Çairé o título de patrimônio cultural do Brasil, quatro anos depois (e até o presente) já não se mobilizavam para isso.

### **A emergência da propriedade intelectual**

A gravação do CD foi um episódio dramático do projeto -- e o mais tenso em toda sua execução --, pois instaurou um conflito aberto entre músicos e intérpretes, de um lado, e a equipe do INRC-Sairé, de outro. Porém, seguindo Victor Turner (1974), para quem o conflito é inerente à dinâmica da vida social, reconheço nele um evento ímpar capaz de promover uma mudança expressiva na forma de abordagem dos produtos do inventário por parte das instituições executoras, incluindo o próprio Iphan. Por outro lado, nos termos de Gluckman (2010), constituiu uma situação social privilegiada para a encenação das relações sociais entre festeiros, foliões e coordenadores da festa do Çairé, bem como para a expressão de suas concepções acerca de noções de autoria e propriedade intelectual -- o que é absolutamente rico para a pesquisa antropológica.

Especificamente, o conflito trouxe à tona uma inconsistência do regramento aplicado ao uso da metodologia do INRC, no que se refere à dimensão dos direitos autorais relativos aos registros executados durante o processo de inventário.<sup>19</sup> De acordo com a IN nº 001/2009 do Iphan, o instituto detém o direito de uso de todo e qualquer registro (voz, depoimento, imagem fixa ou em movimento) executado no INRC, por meio de uma autorização formal a ser colhida junto a cada indivíduo que venha a ser entrevistado, gravado, fotografado ou filmado no âmbito do inventário. Detém, igualmente, os direitos autorais patrimoniais, inclusive os direitos de uso, disposição e reprodução de todos os produtos e subprodutos que resultem do inventário, resguardando apenas os direitos morais do autor, como o direito à identificação de autoria. Foi justamente essa condição que deflagrou o conflito em torno do CD do INRC-Sairé.

Para entender a contenda, importa discernir que, na legislação brasileira, os direitos autorais possuem duas dimensões: a moral e a patrimonial. A primeira engloba direitos inalienáveis e irrenunciáveis do autor, entre os quais os de: reivindicar os créditos de autoria a qualquer tempo; decidir sobre o ineditismo da obra; assegurar sua integridade; modificá-la antes ou depois de utilizada; retirá-la de circulação; e ter acesso a exemplar único e raro da obra, quando se encontre legitimamente em poder de outrem a fim de preservar sua memória.

A segunda dimensão abrange direitos patrimoniais que podem ser transferidos ou cedidos a terceiros a título oneroso ou gratuito, conforme decisão do autor. A ele cabe o direito

---

<sup>19</sup> A experiência do INRC dos Quilombos de Oriximiná, por mim coordenada, impôs ao Iphan lidar com outro aspecto do problema, na medida em que os quilombolas participantes das ações de pesquisa e documentação reivindicaram o pleno direito de uso dos registros produzidos no inventário, sobretudo os fotográficos. Uma negociação com o Iphan foi conduzida a fim de disponibilizar esses registros para uso das comunidades, mediante algumas regras. O caso merecerá considerações em outra oportunidade.

exclusivo de utilizar, fruir e dispor da obra, dependendo de sua autorização prévia e expressa a utilização da mesma para fins de reprodução, edição, adaptação, inclusão em fonograma ou produção audiovisual, e distribuição, quando esta não for intrínseca ao contrato firmado com terceiros para uso ou exploração da obra. Ainda, assegura a Lei nº 9.610/1998 que, em “qualquer modalidade de reprodução, a quantidade de exemplares será informada e controlada, cabendo a quem reproduzir a obra a responsabilidade de manter os registros que permitam, ao autor, a fiscalização do aproveitamento econômico da exploração”. A esse respeito, Belas (2004, p. 195) pondera que:

Em termos patrimoniais as comunidades têm dificuldades para reivindicar os benefícios e referentes à comercialização de suas expressões culturais, uma vez que, na maioria dos casos, não há indicação de origem. De outra forma, em relação aos direitos morais há uma preocupação com o prejuízo cultural, social e psicológico causado pela utilização não autorizada.

Evidentemente, não era objetivo do Iphan comercializar as músicas do Çairé, mas os festeiros envolvidos na produção do CD tinham essa expectativa, considerando a vitalidade do mercado de bens da cultura popular em um contexto histórico em que “a indústria do entretenimento se dirigiu para o exótico” (CARVALHO, 2004, p. 68) e criou esferas onde artistas populares negociam recursos com o Estado a partir do que poderíamos chamar de parâmetros do público, ou parâmetros sociais, de interesse comum” (CARVALHO, 2010, p. 58).

Ainda, vale frisar que, apesar de o Iphan reconhecer os direitos de propriedade intelectual dos produtores dos bens culturais inventariados<sup>20</sup> e de sua IN nº 001/2009 incidir apenas na dimensão patrimonial dos direitos autorais, o instituto até então desconsiderou que os registros e produtos de um inventário podem ter diferentes naturezas e implicar distintas expectativas de direitos. Por exemplo, diferem significativamente os registros das músicas do Çairé obtidos por pesquisadores de campo durante entrevistas e eventos festivos -- em geral, por meio de gravadores digitais ou aplicativos de gravação de aparelhos de telefonia celular -- daqueles realizados por um profissional da música, em condições controladas e por meio de um estúdio portátil.

Na primeira situação os registros sonoros de caráter etnográfico, em geral de baixa qualidade, destinam-se prioritariamente ao uso da equipe executora do INRC para fins de compreensão do objeto pesquisado, bem como a integrar o acervo Iphan com finalidades de preservação de memória. Já na segunda, trata-se de uma produção de qualidade superior cujo objetivo expresso é a reprodução e distribuição de um CD em circuitos mais amplos. Logo, essa produção merece a proteção que a Lei nº 9.610/1998 confere às obras intelectuais enquanto

---

20 O modelo de Termo de Compromisso adotado pelo órgão a fim de autorizar o uso do INRC obriga a instituição executora a respeitar os direitos da propriedade intelectual dos produtores dos bens culturais em qualquer forma de uso do conhecimento produzido com a aplicação da referida metodologia.

“criações do espírito, expressas por qualquer meio ou fixadas em qualquer suporte, tangível ou intangível”.

Nesse sentido, o Termo de Autorização de Uso de Voz, Imagem e Informações recolhido no âmbito das ações de pesquisa e documentação do INRC mostrou-se, não só insuficiente, mas -- o que é mais grave -- inadequado à produção do CD. Em poucas e simples palavras, a situação pode ser assim exposta: i) para usar o INRC, a Ufopa cedeu ao Iphan, de antemão, todos os direitos de uso e reprodução dos registros e produtos do inventário, subentendido entre eles o CD de músicas; ii) a Ufopa se comprometeu a obter, de todos os indivíduos representados nos registros e produtos do INRC, a autorização de uso de voz, imagem e informações por meio do termo supracitado; iii) apesar do compromisso assumido no projeto, de produzir e distribuir o CD em questão, a Ufopa não recebera, da parte dos músicos, compositores e intérpretes, a anuência para tal.<sup>21</sup>

A medida adotada pela equipe da universidade, a partir de sugestão de um membro que é advogado e prestou assessoria jurídica ao projeto, foi a elaboração de um Termo de Anuência para Produção e Distribuição de CD de Músicas Tradicionais da Festa do Sairé, o qual deveria ser assinado por cada participante da gravação em favor da Ufopa. Os objetivos dessa medida, eram:

garantir os direitos institucionais de produção, distribuição e gestão da obra, com o intuito de: a) proteger a Ufopa na fase de produção; b) garantir à Ufopa o direito de distribuição para cumprimento das cotas institucionais e distribuição gratuita para escolas, bibliotecas, instituições de pesquisa, etc.; c) garantir o cumprimento das disposições relativas a direitos e propriedade dos registros e produtos, conforme Termo de Cooperação com o Iphan (UFOPA, 2013).<sup>22</sup>

Estando todos reunidos para dar início à gravação do CD, juntamente com vias do Termo de Autorização de Uso de Voz, Imagem e Informações exigido pelo Iphan, cópias do Termo de Anuência em favor da Ufopa foram distribuídas. Conquanto o advogado que havia concebido o instrumento explicasse os motivos que levaram a equipe a lançar mão desse recurso, instaurou-se rapidamente uma discussão acalorada entre os presentes, e não faltaram acusações à equipe da universidade.<sup>23</sup> Finalmente, chegou-se ao acordo de realizar a gravação e não assinar nenhuma autorização de uso dos registros, nem em favor da Ufopa, nem em favor do Iphan.

---

21 A anuência obtida no início do projeto referia-se genericamente à sua realização, mas não especificava a autorização para a Ufopa atuar na produção e distribuição de uma obra sujeita à proteção pela legislação de direito autoral.

22 Restariam descobertos os eventuais direitos de autores das composições melódicas e letras a serem gravadas, problema esse que se mostrou irresolúvel, posto que, segundo os festeiros, os autores eram desconhecidos, falecidos ou inacessíveis.

23 A situação piorou quando, em ligação telefônica entre a coordenadora do projeto e o coordenador da festa, a primeira informou “não estar aí” (referindo-se a Santarém, seu local de residência) para tratar do assunto. A declaração foi entendida como absoluto descaso, como na expressão “não estar nem aí”, quando, na verdade, a coordenadora informava que estava em Belém/PA, justamente em uma sequência de reuniões com técnicos do Iphan para tratar de projetos conjuntos em andamento.

A gravação do CD foi bem-sucedida graças à interveniência do profissional responsável por ela, mas a proposta de a Ufopa ter direitos sobre obra -- dos quais necessitava a fim de poder transferi-los ao Iphan -- gerou tamanha insatisfação e desconfiança em músicos e membros da Coordenação da Festa, que um advogado acionado pelo grupo comunicou à equipe executora do INRC que recorreria ao procurador da República Felício Pontes<sup>24</sup> para tomar providências junto à universidade.

Apesar dessa comunicação, em uma reunião realizada para debater o problema e propor possíveis soluções, as coordenações do projeto e da festa, junto com os músicos e intérpretes, pactuaram a busca de uma solução *sui generis* para o caso, envolvendo o Iphan, a Ufopa e a Comissão Organizadora e Coordenadora do Festival Folclórico do Sairé, que intencionava ter os direitos sobre a obra -- o que, na realidade, se alinha melhor com o objetivo declarado pelo Iphan de “reconhecer [aos detentores dos bens culturais] o estatuto de legítimos detentores não apenas de um ‘saber-fazer’, como também do destino de sua própria cultura” (IPHAN, 2000, p. 19).

De imediato a coordenação do projeto expediu consulta ao Iphan sobre como proceder a fim de passar à Coordenação da Festa os direitos de propriedade relativos à obra produzida, cabendo à Ufopa apenas os direitos de produção e distribuição da primeira tiragem, de mil exemplares, conforme previsto no projeto. Na oportunidade, foi sugerida ao Iphan a elaboração de um termo a ser assinado entre os três entes envolvidos na produção do CD: o Iphan, a Ufopa e a Coordenação da Festa.

Sendo a Coordenação da Festa a gestora do CD, deveria haver um termo tripartite sobre os compromissos que ela passaria a assumir perante o Iphan e a Ufopa. Nossa preocupação maior com posteriores tiragens feitas por governos, ONGs e terceiros, sob gestão da Coordenação, recai sobre o eventual não cumprimento dos créditos devidos a intérpretes e instituições envolvidas na produção do máster.

Vale ressaltar que o CD se compõe de músicas tradicionais, folclóricas, de autoria desconhecida na maioria das vezes. Apenas algumas letras e melodias têm autores conhecidos, sendo algumas já de domínio público.

Enfim, entendemos que temos o dever de orientar bem a Coordenação e preservar a Ufopa e o Iphan neste processo. Por ora, estamos suspendendo a obtenção de autorização para gestão da obra, e vamos solicitar apenas autorização para produzir a obra gratuitamente em sua primeira tiragem, de 1000 exemplares, sendo parte reservada para distribuir gratuitamente a instituições e parte para a própria coordenação da festa. Para tanto, precisamos saber logo quais são as cotas institucionais para o Iphan, a fim de apresentarmos aos músicos uma proposta de distribuição (Comunicação de correio eletrônico).

---

24 O procurador paraense, além de ter trabalhado durante anos em Santarém, é reconhecido pela atuação em defesa dos direitos e modos de vida dos povos tradicionais amazônicos. Nos últimos anos, foi recorrentemente mencionado em meios de comunicação de abrangência nacional e internacional em função de sua atuação no caso da Hidrelétrica de Belo Monte.

Sem demora, o Iphan acatou a demanda dos produtores do Çairé e a proposta de elaboração de um termo tripartite que estipule os direitos e as obrigações de cada parte, assim como as relações entre elas. Uma minuta do termo foi elaborada em conjunto pela Ufopa e o instituto, aproveitando-se de trechos do termo de anuência que a universidade apresentara no dia da gravação, e submetida à apreciação da Coordenação da Festa e dos sujeitos que ela representa, no início de 2014.

A minuta do termo contém: i) um preâmbulo que contextualiza o INRC-Sairé e o CD como uma das ações desse projeto; ii) a descrição do CD e de sua finalidade de difusão cultural, inclusive cotas de distribuição gratuita para instituições públicas e para a Coordenação da Festa; iii) as condições sob as quais se concede à Ufopa a anuência para produzir e distribuir a primeira tiragem da peça; iv) cláusulas de propriedade intelectual e direitos compartilhados entre as três partes; v) compromissos da Coordenação da Festa e do grupo informal de músicos, aos quais se concedeu o direito de comercialização da peça.

Cientes. Das características do produto “CD de Músicas Tradicionais do Sairé”; Da vinculação do produto “CD de Músicas Tradicionais do Sairé” ao projeto INRC-Sairé, realizado pela Ufopa em parceria com o Iphan;

Dos objetivos do INRC-Sairé;

Do investimento de recursos públicos federais para realização do projeto INRC-Sairé e de todos os seus produtos,

A Comissão Organizadora e Coordenadora do Festival Folclórico do Sairé (Coordenação da Festa) e o grupo informal de músicos das folias e do Espanta Cão, concedem, pelo presente termo, sua anuência para a produção e a distribuição da tiragem de 1000 exemplares do “CD de Músicas Tradicionais do Sairé” pela Ufopa, no âmbito do INRC-Sairé.

Ao concederem sua anuência para a referida produção e distribuição da peça musical, a Coordenação da Festa e o grupo informal de músicos das folias e do Espanta Cão, autorizam a Ufopa, por intermédio do Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia, a:

Proceder à execução dos serviços de gravação, mixagem e edição final das faixas de música do CD, previamente selecionadas pelos músicos da festa;

Proceder aos serviços de confecção de arte gráfica e identidade visual das peças (rótulo, capa, encarte) que acompanham o CD, os quais deverão ser previamente aprovados pela Coordenação da Festa e pelo grupo informal de músicos das folias e do Espanta Cão, no que tange a imagens de componentes e personagens da festa;

Proceder aos serviços de prensagem do CD com tiragem única de 1000 exemplares;

Contratar e pagar os profissionais necessários para realização dos serviços supracitados de acordo com procedimentos administrativos próprios da Ufopa, sem interferência por parte da Coordenação da Festa e do grupo informal de músicos, e sem nenhum tipo de ônus financeiro para esses dois grupos;

Proceder à distribuição da tiragem única de 1000 exemplares do CD de acordo com as cotas de: 100 unidades para o Iphan; 100 para a Ufopa; 300 para escolas públicas, bibliotecas, instituições de pesquisa no estado do Pará e fora dele; e 500 para a Coordenação da Festa (IPHAN; UFOPA, 2014, p. 2-3).

A solução apresentada pacificou as relações entre as três partes envolvidas na produção do CD e garantiu condições de finalização do trabalho, que, foi intitulado *Festa do Sairé de Alter do Chão*. Apresentado em estojo duplo, junto com DVD do filme etnográfico sobre a festa, o CD foi acompanhado de um encarte com créditos de autoria e a transcrição das músicas gravadas -- outra tarefa que gerou conflitos, desta vez apenas entre os próprios músicos e intérpretes, e que merecerá considerações em outra oportunidade.<sup>25</sup> A recepção da peça entre os participantes do INRC-Sairé foi muito positiva, e declarações elogiosas ao material foram registradas em diferentes oportunidades.

### Considerações finais

A experiência conflituosa de produção do CD de músicas associadas à festa do Çairé e ao folclore de Alter do Chão fez recordar uma situação vivenciada cerca de dez anos antes, quando Betinho, um brincante de bumba meu boi, me relatou um sonho no qual solicitava apoio para registrar em cartório uma performance que acabara de realizar.

Eh, Luciana! Eu queria mesmo falar contigo. É que eu tive um sonho com nós dois. E eu queria que tu me *ajudasse*. Eu sonhei o seguinte. Eu sonhei que nós [o Bumba-Meu-Boi da Fé em Deus] íamos fazer uma apresentação no Reviver, na Praia Grande. E eu ia fazer a matança. De uma história que eu montei. E ela [Theresinha Jansen, a dona do boi] estava avisando para todo mundo que o boi ia fazer o auto. Estava sendo divulgado que ia ter a representação do auto. Tinha as televisões, os pesquisadores, uma porção de gente lá com as máquinas, gravador, com as câmeras para gravar. E tu estava lá também. Então eu disse que não. Que eu ia fazer a matança, mas não podia ninguém gravar. Só tu. Aquela gente toda teve que baixar as máquinas para só olhar a matança. Então eu fazia a matança, a história todinha. E tu *gravava*, *anotava* tudo. E, depois, tu *levava*, *arrumava* tudo no computador, assim mesmo do jeito que tu faz. No dia seguinte, eu ia lá te encontrar no hotel onde tu estava, tu *levava* aqueles papéis tudinho, e nós *ia* dali para o cartório. Para registrar aquela matança. Como patrimônio cultural do bumba-boi do Maranhão, do sotaque de zabumba, de Guimarães. Mas interpretado por mim! Não é dizendo que é minha, entendeu? É patrimônio do bumba-boi do sotaque de zabumba, de Guimarães, do Maranhão, interpretado por mim. E aí, quando alguém viesse dizer que é dono daquela história, já estava lá registrado. É isso que eu quero. E tu *vai* ter que me ajudar. [em tom de brincadeira] Senão eu vou te botar na cadeia... (CARVALHO, 2004, p. 87).

As situações são muito distintas, mas ambas explicitam o desafio que a questão da propriedade intelectual nas criações do folclore e da cultura popular representa para as políticas públicas na área do patrimônio cultural de natureza imaterial. Na prática, os institutos de patrimonialização revelam dificuldades de reconhecer e lidar com a dimensão dos direitos autorais dos chamados detentores dos bens culturais, muito embora assumam, em tese, os princípios de defesa da autonomia dos mesmos em relação às decisões sobre a própria cultura e de respeito aos seus direitos da propriedade intelectual.

---

<sup>25</sup> Os conflitos estiveram relacionados, sobretudo, a dificuldades da passagem do registro oral ao escrito.

Uma das razões dessas dificuldades deve estar relacionada à natureza das criações intelectuais no campo do folclore e da cultura popular, que até o momento têm atraído a maior parte dos investimentos estatais voltados para o patrimônio cultural imaterial no Brasil. Algumas reflexões de Jakobson (1973) que, no caso de Betinho, foram bastante sugestivas, talvez ajudem também a esclarecer acerca das formas específicas de criação envolvidas no referido campo.

Comparando o autor/intérprete de obras folclóricas ao falante que sorve do conjunto estruturado de convenções da língua (*langue*) os elementos com os quais realiza, no ato particular da fala (*parole*), a faculdade da linguagem, Jakobson sustenta que a obra folclórica é criação coletiva na medida em que pressupõe um grupo que a aceite e sancione.

No folclore, a relação entre a obra de arte e sua objetivação, ou seja, as variantes dessa obra de arte interpretada por pessoas diferentes, é em tudo análoga à relação entre língua e fala. Como a língua, a obra folclórica é extrapessoal e tem apenas uma existência potencial; não passa de um conjunto complexo de determinadas normas, impulsões, um pano de fundo da tradição, sobre o qual agem os intérpretes, por meio de embelezamentos da criação individual, como o fazem os produtores da fala em relação à língua” (JAKOBSON, 1973, p. 63-64, tradução livre).

Ressalta-se que, ao contrário das perspectivas românticas que veem nas criações folclóricas e populares características de primitivismo, comunialismo e purismo, como demonstra Burke (1989), a tese do autor não postula anonimato ou espontaneidade nesse campo particular de criação. Desse modo, fornece bases teóricas para a elaboração de formulações mais atentas às especificidades que a noção de autoria pode assumir, e que poderiam ser úteis na abordagem da questão dos direitos de propriedade intelectual no âmbito dos institutos de patrimônio.

O conjunto de experiências que envolveu a produção do CD do Çairé, por sua vez, atesta a falibilidade dos instrumentos usuais que autorizam inventários e outras ações de patrimonialização. Atados a perspectivas jurídicas que visam, sobretudo, à garantia de direitos institucionais, desconsideram expectativas de direitos dos indivíduos e grupos que, com sorte, os próprios processos de patrimonialização estimulam.

## Referências

- BELAS, Carla Arouca. A propriedade intelectual no âmbito dos direitos difusos. In: TEIXEIRA, João Gabriel; GARCIA, Marcus Vinicius C.; GUSMÃO, Rita. (Orgs.). **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, 2004.
- BOYER, Véronique. Fronteiras da nação: religião, política e ancestralidade. **26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro, 1-4 jun. 2008.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os Bois Bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte; Manaus: Editora Universidade do Amazonas, 2002.
- \_\_\_\_\_. Festas religiosas e populares na Amazônia: algumas considerações sobre cultura popular. In: BRAGA, Sérgio I. G. (Org.). **Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2007.

- BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CANDIDO, Antonio. Cururu. **Remate de Males**, Campinas, dez. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8635987/3696>>. Acesso em: 12 ago. 2018.
- CARVALHO, José Jorge de. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural à indústria de entretenimento. In: LONDRES, Cecília et al. **Celebrações e saberes da cultura popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas**. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004. (Encontros e Estudos, n. 5).
- \_\_\_\_\_. ‘spectacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**, v. 21, n. 1, p. 39-76, 2010.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves de. O desejo de Betinho e o decreto do presidente ou a questão da autoria no bumba-meu-boi do Maranhão e as políticas para o patrimônio imaterial no Brasil. In: LONDRES, Cecília et al. **Celebrações e saberes da cultura popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas**. Rio de Janeiro: Funarte, IPHAN, CNFCP, 2004. (Série Encontros e Estudos, n. 5).
- \_\_\_\_\_. Tradições devotas, lúdicas inovações: o Sairé em múltiplas versões. **Sociologia e Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 237-259, abr., 2016a.
- \_\_\_\_\_. (Coord.) **Festa do Çairé de Alter do Chão**. Santarém: UFOPA, 2016b.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa. **Hist. cienc. saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 1019-1046, set. 2000. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702000000500012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702000000500012)> Acesso em: 10 jun. 2018.
- COSTA, Maria Augusta Freitas. Turismo e patrimônio cultural: a Festa do Sairé em tempos de mudança cultural. In: CARVALHO, Luciana (Org.). **Patrimônio cultural e direitos culturais na Amazônia: experiências de pesquisa e gestão**. Santarém: Ufopa, 2013.
- FERREIRA, Edilberto. **O berço do Çairé**. Santarém: Edição do Autor, Editora Valer, 2008.
- FERREIRA, Gicele Brito. **A resignificação das relações comunitárias e a produção simbólica na mercantilização do Çairé**. 2005. 178f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Centro Socioeconômico, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.
- FIGUEIRA, Claudia Laurido. **Festa popular na Amazônia: Sairé, a reinvenção da tradição em Alter do Chão (1973 a 1997)**. 2014. 201f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2014.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- IPHAN. **Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais**. Brasília: Departamento de Identificação e Documentação/Iphan/MinC, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Instrução Normativa nº 001, de 2 de março de 2009**. Dispõe sobre as condições de autorização de uso do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao\\_Normativa\\_001\\_2009\(2\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao_Normativa_001_2009(2).pdf). Acesso em: 9 jan 2019.
- IPHAN; UFOPA. **Minuta do Termo de Gestão Compartilhada da obra musical CD de músicas tradicionais da festa do Sairé**, 2014.
- JAKOBSON, R. **Le folklore, forme spécifique de création**. Questions de poétique. Paris: Editions du Seuil, 1973.
- LIMA, Nair Santos. **A travessia do Sairé: estudos para o desenvolvimento de um olhar ecossistêmico e semiótico da comunicação**. 2013. 146f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MASCARENHAS, Rosana Farias. **Análise de uma situação social, envolvendo narrativa e memória social: a**

experiência do CD do Conjunto Espanta Cão. Trabalho apresentado no âmbito do INRC-Sairé -- Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2015.

MORAIS, Sara S.; RAMASSOTE, Rodrigo; ARANTES NETO, Antônio A. Trajetória e desafios do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): Entrevista com Antonio Arantes. **Revista CPC**, n. 20, p. 221-260, dez. 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cpc/article/view/104911>. Acesso em: 12 ago. 2018.

NOGUEIRA, Wilson. **Festas amazônicas: boi-bumbá, ciranda e sairé**. Manaus: Valer, 2008.

\_\_\_\_\_. **A espetacularização do imaginário amazônico no boi-bumbá de Parintins**. 2013. 244 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

PEREIRA, Nunes. **O Sairé e o Marabaixo**: tradições da Amazônia. Recife: FUNDAJ; Massangana, 1989.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Festividades mestiças na Amazônia. **História revista**, v. 14, n. 1, 2009.

RODRIGUES, João Barbosa. **Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub, 1872-1887**. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1890. Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues\\_1890\\_poranduba](http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues_1890_poranduba). Acesso em: 10 jun. 2018.

TURNER, Victor. **Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society**. Cornell University Press, 1974. UFOPA. **Relato da reunião com o grupo de foliões e músicos do Espanta-Cão**. Santarém, 11 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. **Terceiro Relatório Parcial de Atividades do Inventário de Referências Culturais do Sairé**. Santarém, jan./jun. 2013.

VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças na Amazônia. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo L, Parte Primeira, p. 295-390, 1887. Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/verissimo\\_1887\\_populacoes](http://biblio.etnolinguistica.org/verissimo_1887_populacoes). Acesso em: 29 jan. 2018.

Recebido em: 07/07/2018

Aceito em: 20/08/2018

## PATRIMONIALIZAÇÃO DO CARNAVAL EM MARAGOGIPE-BA: dinâmicas e ambiguidades da cultura<sup>1</sup>

### *PATRIMONIALIZATION OF THE CARNIVAL IN MARAGOGIPE-BA: dynamics and ambiguities of culture*

---

Carlos Henrique Cardoso\*

Fátima Tavares\*\*

#### **Resumo**

No ano de 2009 o Instituto do Patrimônio Artístico Cultural (IPAC), órgão do Governo do Estado da Bahia, oficializou o registro do carnaval de Maragogipe como patrimônio cultural imaterial/intangível. Desde então observam-se algumas transformações da festa local, além do surgimento de eventos fora do período carnavalesco, realizados tanto pela gestão municipal quanto por entidades não-governamentais, intensificando e ressignificando a circulação de elementos daquela festa, especialmente os “mascarados” (ou “caretas”, na designação nativa), para novos contextos. Neste artigo buscamos compreender duas questões que nos parecem importantes: 1) entender como se deu o processo de patrimonialização do carnaval de Maragogipe; e 2) identificar alguns dilemas e reconfigurações subsequentes a esse processo, em busca de compreender como a figura do “mascarado”, que é o símbolo principal do carnaval, se projeta para além da festa e invade outros setores da vida e da concepção de tempo local.

**Palavras-chave:** Patrimônio imaterial. Festa popular. Carnaval. Máscaras.

#### **Abstract**

In the year 2009, the Institute of Artistic and Cultural Heritage (IPAC), an office of the government of the State of Bahia, officially inscribed the Carnival of Maragogipe as part of the immaterial/intangible cultural heritage. Since then, some transformations of the local popular festival have been observed, as well as the occurrence of events outside the carnival time period, carried out both by municipal administration and by non-government entities, intensifying and reframing the circulation of elements typical of that festival, especially “masquerades” to new contexts. In this article we seek to understand two issues that we think are important to know, namely: 1) to understand how the process of patrimonialisation of the Maragogipe carnival took place; and 2) to identify some dilemmas and subsequent reconfigurations of this process, in order to understand how the figure of the “masquerade”, which is the main symbol of the carnival, is projected beyond the party itself, into other aspects of the local life and its conception of time.

**Key-words:** Intangible heritage. Popular party. Carnival. Masks.

---

<sup>1</sup> Este artigo apresenta de forma condensada a questão principal da dissertação de mestrado em antropologia de Carlos Cardoso, defendida em 2016, sob a orientação de Fátima Tavares, pesquisa que contou com o apoio da CAPES. O trabalho de campo foi realizado em 2015, com consulta a fontes escritas (jornais e outros documentos), etnografia do carnaval da cidade naquele ano e realização de entrevistas com brincantes da festa, comerciantes, professores, músicos, servidores públicos da Secretaria de Cultura, com a então secretária de cultura Priscila Mendes e o ex-secretário de Cultura do município, Pedro Arcanjo. Agradecemos as contribuições dos revisores para a forma final deste artigo, com sugestões específicas e teóricas mais amplas.

\* Mestre em Antropologia/UFBA. E-mail: chs\_cardoso@yhoo.com.br.

\*\* Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFBA. E-mail: fattavares@ufba.br

No ano de 2009 o Instituto do Patrimônio Artístico Cultural (IPAC), órgão do governo da Bahia, oficializou o registro do carnaval de Maragogipe como patrimônio imaterial, em solenidade ocorrida durante a festa, com a presença do então governador Jaques Wagner. A solicitação partiu da Secretaria de Cultura daquela cidade, no intuito de preservar o carnaval e torná-lo mais conhecido por visitantes e foliões. Desde então observam-se algumas transformações da festa local, além do surgimento de eventos fora do período carnavalesco, realizados tanto pela gestão municipal, quanto por entidades civis, intensificando e ressignificando a circulação de elementos da festa, especialmente os “mascarados” (ou “caretas”, na designação nativa), para novos contextos.

Localizado no Recôncavo Baiano, a 130 km de Salvador, o município de Maragogipe tem sua história ligada ao início da colonização portuguesa, ainda no século XVI, quando uma capela em homenagem a São Bartolomeu foi erguida, iniciando os louvores ao Santo que veio a se tornar padroeiro do lugar, sendo elevada à categoria de Freguesia em 1640, com a denominação São Bartolomeu de Maragogipe (IBGE, 1958)<sup>2</sup>. Com uma população de cerca de 46 mil habitantes, segundo dados do IBGE (2010), o município realiza várias festividades ao longo do ano, dentre estas, as festas juninas, a Festa de São Bartolomeu, em agosto, e o carnaval.

Este artigo busca, em primeiro lugar, retratar o processo de patrimonialização do carnaval de Maragogipe. Em seguida, apontando alguns dilemas e reconfigurações subseqüentes a esse processo. Veremos, também, como o “mascarado”, símbolo principal do carnaval, se transforma para além da festa. Como evidencia a abordagem de Perez (2012), devemos compreender a festa não pelo que esta expressa ou representa, mas, sobretudo, por sua capacidade de criação. Articulada a essa ideia, destacamos também as contribuições de Tavares (2012) e Tavares e Bassi (2015) sobre o que a festa “faz”, de como transforma o social – no sentido de Latour (2012), como rede provisória de associações –, e não do que a festa “é” (o que seria a essência da festa?). São abordagens que insistem na proeminência dos processos empíricos das festas, em vez de ancorá-las em quadros explicativos que demarcam fronteiras rígidas entre contexto ritual e cotidiano. Seguindo nessa direção, podemos compreender como a patrimonialização do carnaval vem transformando a cultura local, além de fomentar processos que extravasam a festa. Iniciamos com uma breve história do carnaval na cidade. Em seguida, após a apresentação de alguns desafios e dilemas implicados nas políticas de patrimonialização, situamos o caso do carnaval de Maragogipe, problematizando alguns aspectos dessa narrativa de patrimonialização. Na conclusão, retomamos questões apresentadas ao longo do texto, destacando os movimentos “para dentro” e “para fora” de transformação da festa.

---

<sup>2</sup> Algumas atividades econômicas datam do povoamento europeu como extração de madeira, plantio de cana-de-açúcar e mandioca, com construções de engenho e casas de farinha para processar os produtos cultivados. Após o açúcar e a farinha, o café passou a ter seu ciclo produtivo no município, gerando novos investimentos. Porém, o produto que se tornou fonte de receitas mais duradouro foi o fumo, a partir da instalação das fábricas Suerdieck. Com a falência da fábrica no início dos anos 1990, o setor industrial avançou com a implantação de uma área para construção de plataformas de extração de petróleo e manutenção de equipamentos de suporte para atividades petrolíferas. No início da década de 2010, um polo naval foi inaugurado, mas o projeto encontra-se inativo.

## O Carnaval em Maragogipe

O entrudo, brincadeira carnavalesca da segunda metade do século XIX, era muito criticada pelos veículos de comunicação no país (MORAES FILHO, 1979). Moura (2013) aponta que a história do carnaval no Brasil se iniciou com o entusiasmo das elites em reproduzir cenários que se assemelhavam aos carnavais europeus, principalmente de Nice, na França, um carnaval disciplinado que viria a substituir o entrudo, considerado “atrasado”. No final do século XIX, o novo modelo de festa provocou o afastamento de batucadas, afoxés e grupos de mascarados nas ruas de Recife, Rio de Janeiro e Salvador.

Fry e colaboradores (1988, p. 243) chamam a atenção para a brincadeira nas ruas do país, resguardando hierarquias sociais enraizadas do cotidiano: “[...] dificilmente negros molestam brancos, enquanto estes atiravam substâncias em negros, sem cerimônia”. Os autores descata, ainda, que com o advento do carnaval passam a ocorrer grandes desfiles e bailes públicos, além da comercialização de máscaras e fantasias. A passagem do entrudo para o carnaval promove, assim, a domesticação da festa. Em Salvador esse processo também teve lugar nas primeiras décadas do século XX:

Hussardos, demônios e arlequins invadem as ruas, desfilando ao som de valsas, marchas e lundus tocados pelas charangas dos grandes clubes. Ao que tudo indica, estes são o ponto alto do carnaval de Salvador. Para sua passagem, enfeitam-se as ruas de vários logradouros e famílias que moram em lugares fora de seu itinerário, escrevem castas aos jornais pedindo que o préstito percorra suas ruas. A administração pública incentiva a realização dos festejos propiciando uma estrutura mínima: controla mudança de itinerário [...] ilumina e decora ruas centrais da cidade pelos quais percorrerá os préstitos, etc. (FRY et al., 1988, p. 247-248).

Acompanhando essas transformações, foi justamente nas primeiras décadas do século passado que surgiram os mascarados do carnaval maragogijano, que também abrigou em suas ruas as brincadeiras do entrudo<sup>3</sup>. Além da caracterização de diversos foliões mascarados, ocorriam bailes carnavalescos nos clubes sociais da cidade, a Rádio Clube<sup>4</sup> e a Associação Atlética<sup>5</sup>, cujo período áureo se estendeu até o fim dos anos 1980. Os bailes eram regidos pelas filarmônicas “Terpsicore” e “Dois de Julho”, sediadas no município, além de grupos musicais e “jazes” (pequenos conjuntos musicais). O baile de carnaval não era um divertimento apenas

3 Essa memória da festa foi destacada por nossos interlocutores de pesquisa, sendo também encontrada em diversas notícias de jornal, e devidamente registrada no Cadernos do Ipac sobre o carnaval de Maragogipe (BAHIA, 2010).

4 A Rádio Clube era administrada por indivíduos de origem germânica que lá se reuniam para jogos e reuniões diversas e que no carnaval abriam o espaço para a sociedade maragogijana bailar suas marchinhas e demais canções apropriadas para a festa, no espaço reservado na sua sede situada na Rua do Porto.

5 Local onde atualmente funciona a Fundação Vovó do Mangue, organização socioambiental com inúmeros trabalhos voltados não apenas para a atividade pesqueira, mas também para dar apoio a apresentações de grupos de capoeira. O local abriga a Associação dos Sambadores e Sambadeiras da cidade, um infocentro, uma quadra poliesportiva e um amplo espaço para a realização de cerimônias e bailes carnavalescos.

da população abastada, como esclarece um entrevistado: “Havia a Rádio Clube e a Associação Atlética onde os grupos tocavam. Enquanto um tocava pro pessoal mais abastado, o outro tocava pra operários, trabalhadores”<sup>6</sup>.

Conforme veremos mais adiante, o diferencial do carnaval maragojipano está no “mascarado” (fantasia com máscara, também chamada de “carea”). Na memória local enfatiza-se que estes sempre estiveram presentes na festa, que costuma ser comparada ao carnaval veneziano (alguns moradores, inclusive, citaram esse famoso carnaval como inspiração para as máscaras que atualmente desfilam no carnaval da cidade). No passado, as máscaras eram bem diferentes das atuais, sendo marcadas pela simplicidade das formas e materiais: sacos de cimento, de farinha, de linhagem, entre outros. Um interlocutor, professor com grande conhecimento sobre a história do município, teceu considerações sobre esse processo de confecção:

As máscaras eram feitas de papel colado, saco de cimento, saco de farinha de trigo, qualquer material de embalagem. Deixava de ser ele pra virar um personagem da festa que é contagiosa em todos os aspectos. Então isso faz a espontaneidade do carnaval de Maragojipe em consequência das suas dificuldades econômicas que deu margem ao cotidiano, já que temos a nossa festa maior que é a de São Bartolomeu, temos o carnaval e o São João, sendo que o carnaval era a que dava maior oportunidade pra brincar, pois se ele não tivesse nada pra se fantasiar, ele chegava no manguê e se lambuzava todo de lama...Ainda tem quem faça isso hoje, e vem pra praça todo sujo de lama pra não perder a oportunidade de participar do carnaval.

Com o passar dos anos, as máscaras ganharam novas feições, como a “narigueta”, máscara de chifre, muito popular, além das mais “estilosas”, de porcelana, que muitos associam ao carnaval veneziano. Na cidade, alguns artesãos dão continuidade à feitura desses artigos essenciais para os brincantes: apesar das dificuldades em passar seus conhecimentos aos mais jovens, eles mantêm o ofício.

Nos anos de 1950, acompanhando as transformações do carnaval soteropolitano, também o carnaval de Maragojipe incorporou a apresentação de trio elétrico na festa. Aidil do Nascimento, o “Dica”, foi o idealizador do trio “Maragós”, que ocasionalmente ainda desfila durante o carnaval. Esse veículo tornou-se uma referência para os moradores, que lamentavam quando o mesmo não estava presente na folia maragojipana. Ao retornar à cidade após exibição em outro município, o trio tocava para o público, que solicitava aos músicos a execução de frevos para “matar a saudade” (na quarta-feira de cinzas ou outro dia após o período carnavalesco). Na década de 1980, o trio da banda local “Transas Mil” também passou a desfilar, sendo sempre acompanhado por grande multidão. Formado em 1984, esse trio surgiu quando o ritmo *axé music* começava a divulgar seus primeiros sucessos. A banda compôs dois grandes *hits* do período: “Beijo na Boca” e “Força do Ilê”. Em 1986, o “Tansas Mil” desfilou em seu próprio trio pelas ruas de Maragojipe, conduzindo centenas de foliões. Esse gênero musical consolidou o

---

<sup>6</sup> Conceição e Castro (2014) também apontam essa segregação do carnaval na cidade.

movimento de “reprodução” do carnaval soteropolitano, com blocos criados para acompanhar o trio elétrico. Até o início dos anos 2000 esse modelo de carnaval se mostrou presente. Os mascarados, no entanto, não deixavam de aparecer na festa, seguindo os trios elétricos com suas típicas indumentárias.

A partir dos anos 1990 ocorre uma maior participação da gestão municipal na contratação de músicos para se apresentar ao palco construído na praça central da cidade, reduzindo, assim, a circulação dos brincantes pelas ruas. Na fase atual do carnaval maragojipano vão se consolidando as manifestações “estáticas” da folia, visto que as bandinhas que outrora desfilavam pelas ruas começam a subir ao palco, diminuindo o número de músicos (e conseqüentemente, os custos da apresentação). Em tempos idos, grupos de samba de roda, blocos afro, além das tradicionais charangas, movimentavam as ruas do município. A confluência desses grupos na rua, numa miscelânea de estilos musicais circulando e se encontrando pelas vias da cidade, possivelmente facilitava uma maior interação entre os brincantes e mascarados.

Na configuração musical da festa predominam, atualmente, as marchinhas executadas pelas charangas, compostas por músicos de filarmônica que se reúnem de forma independente, grupos que há décadas arrastam multidões pelas ruas da cidade. Muitos desses músicos se reúnem na Orquestra Popular de Maragogipe, que acompanha procissões religiosas, além de executar baiões e xotes durante festas juninas e marchas carnavalescas, sendo, portanto, uma formação especial que se encontra em variados eventos da vida comunitária do município. São esses grupos musicais que iniciam a festa, tocando suas versões de clássicos carnavalescos no período matutino, quando os primeiros mascarados e fantasiados aparecem nas ruas de Maragogipe.

Outra manifestação típica do carnaval da cidade é o “Bloco das Almas” (também chamado de “Bloco do Silêncio”). São pequenos grupos de fantasiados mascarados – usualmente vestidos de branco – que desfilam pelas ruas durante a madrugada de sexta para sábado de carnaval, simulando assombrações e utilizando correntes, velas, tambores e outros apetrechos em suas andanças. Esses grupos costumam iniciar seu trajeto em frente ao cemitério municipal para se encontrar na Praça Matriz da cidade.

Mas as transformações do carnaval ao longo do século passado implicaram o desaparecimento de certas manifestações como o Bumba Meu Boi<sup>7</sup> e a Burrinha<sup>8</sup>, que compunham o cenário do carnaval maragojipano, além de marcar presença nos Ternos de Reis do município<sup>9</sup>. Já houve em Maragogipe oficinas de confecção da Burrinha e do Bumba Meu Boi, justamente para perpetuar a brincadeira durante os festejos do carnaval. Porém, segundo ex-funcionários da Casa de Cultura da cidade, o projeto não teve continuidade.

---

7 Esta manifestação, segundo depoimentos, era muito frequente nos dias de festa. As origens do Bumba Meu Boi são muito antigas e estão vinculados à expansão da criação de gado na região nordeste. Cf. Cascudo (2001).

8 A Burrinha é mais uma manifestação que apresenta a figura alegórica do animal bastante disseminado na zona rural de municípios baianos, sendo destacada em propaganda turística do governo do estado, como em <http://www.visiteabahia.com.br/visite/atracoes/folclore/burrinha.php> Acesso em: 05 ago. 2015.

9 Festa popular presente em Salvador e em vários municípios do entorno da Baía de Todos os Santos. Sobre a festa

Especialmente lembrados em conversas com nossos interlocutores foram os grupos de “batucada” que desfilavam pelas ruas. Eram grupos de amigos que se reuniam para tocar instrumentos de percussão. Dois deles foram especialmente referidos: “Raízes da Terra” e “Levada da Paz” (o “Raízes da Terra” continua se apresentando no palco, porém, com menos componentes). Também aconteciam desfiles de agremiações como o afoxé “Apalache” (que saía de um terreiro de candomblé), além de grupos de samba de roda, que desfilavam pelas ruas.

### **A patrimonialização do Carnaval**

As políticas de patrimonialização assentam-se em referências históricas de uma certa “tradição”, por meio de documentos escritos e de relatos da comunidade que fundamentam processos de Tombamento (patrimônio material) e Registro (patrimônio imaterial), além do desenvolvimento de medidas de salvaguarda. O patrimônio legitima a cultura local – “um legado coletivo de indivíduos”, como afirmam Abreu e Lima Filho (2007, p. 40) – por via da memória, situando os atores sociais como protagonistas do processo (ROCHA; ECKERT, 2010).

Gonçalves (2012) destaca que desde a década de 1990 observa-se um alargamento da noção de patrimônio, movimento que está relacionado a alguns fatores: a) do ponto de vista institucional, o Estado brasileiro já não detém a exclusividade de sua identificação, que se dispersa por muitas iniciativas da sociedade; b) transformações na esfera discursiva, com reivindicação das memórias locais; c) intensificação das relações entre patrimônio e turismo<sup>10</sup>. Outrora solene e consensual (dada a hegemonia do Estado nessas políticas), o patrimônio se “democratizou”.

Mas, apesar da intensificação do uso dessa categoria, Gonçalves (2005) pondera que o patrimônio resulta não apenas de decretos ou vontades de indivíduos ou grupos, mas precisa ter ressonância entre os diferentes segmentos envolvidos, evocando poderes e sensibilidades que se disseminam pela heterogeneidade do tecido social. Ocorre, assim, como sugere Arantes (2010, p. 56), o fortalecimento da “autoridade intelectual dos reivindicantes”, definindo “estratégias e

---

em Salvador, ver Ramos (2017); sobre as variações do Terno de Reis numa comunidade do município de Simões Filho, cuja festa é conhecida como “Queimada da palhinha”, ver Silveira (2015).

<sup>10</sup> O processo de valorização dos patrimônios nacionais foi reconhecido pela UNESCO, em 1972, como patrimônio cultural. No caso brasileiro, a Constituição de 1988 estabelece, no artigo 215, que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”; no artigo 216 enumera os bens de natureza material e imaterial a serem protegidos pelo Estado (BRASIL, 1988). As políticas de salvaguarda do patrimônio ganharam incremento com o passar dos anos, garantindo a criação de outras resoluções e instituições de conservação dos bens culturais. O Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, constitui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que garante o reconhecimento de políticas voltadas para o patrimônio imaterial e configura o conceito de “Registro” dos bens nos seguintes Livros: saberes (modos de fazer); celebrações (festas, rituais); formas de expressão (manifestações literárias, musicais, plásticas); lugares (espaços onde as práticas são executadas). O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão responsável pela patrimonialização em nível nacional, também determinou que cada registro a ser pesquisado terá que seguir uma metodologia instituída pelo órgão. A institucionalização de um patrimônio intangível vigora então sob certos critérios, na tentativa de resguardar técnicas e processos de uma comunidade ou grupo. Para uma abordagem detalhada da política de patrimônio imaterial em nível nacional e das legislações estaduais, ver Cavalcanti e Fonseca, 2008.

prioridades relativas a seu desenvolvimento cultural”. Como contraface deste processo, a política de registro de bens imateriais também pode implicar o incremento da circulação e consumo, quando explorada pela atividade turística e outros setores da economia. Arantes (2004, p. 12) problematiza sua captura pela indústria cultural, que torna certas práticas oriundas de registros patrimoniais “indissociáveis do complexo cenário emergente que articula cultura e política ao mercado e ao entretenimento”. Ainda segundo o autor, existe uma preocupação constante dos especialistas que analisam os pormenores da patrimonialização como política de Estado, já que esta pode ocasionar mudanças nos estilos de vida e nas fronteiras simbólicas, além de produzir “sentidos de lugar”. Constituem, assim, “marcadores de identidade” (ARANTES, 2004, p. 13), como parece ser o caso de Maragogipe, em que a circulação das máscaras carnavalescas opera na projeção da identidade local, uma vez que esta constitui-se como um marco da memória, da tradição e da autenticidade da festa.

Agregada a um plano de salvaguarda para a “preservação” das tradições, a política de patrimonialização do carnaval de Maragogipe parece ampliar o horizonte daquilo que Cunha (2009) já havia caracterizado como “cultura com aspas”, ativando e disseminando processos de reflexividade na diversidade do mundo social<sup>11</sup>. Afinal, as máscaras sempre estiveram presentes no carnaval do lugar; são parte da cultura local, que compreende também a elaboração de fantasias. Mas uma ação governamental traçada com o intuito de revitalizar o carnaval e as máscaras implica em ações deliberadas de mudança. A seguir apresentaremos algumas dimensões e consequências desse processo.

#### **a) Esgotamento da festa de trio e início da transformação**

Conforme indicado acima, a partir dos anos 1980 o trio elétrico ganhou destaque em Maragogipe. Surgiram blocos nesse período que reproduziam o figurino dos foliões do carnaval em Salvador, replicando um modelo que perdura na capital até os dias atuais, embora já dando sinais de desgaste (evidenciado no crescente estímulo a blocos tradicionais e maior pluralidade de expressões carnavalescas). Em Maragogipe, apesar de outras manifestações carnavalescas, o trio elétrico chamava atenção pelo alto volume de suas caixas de som e pela força da *axé music*.

No início dos anos 2000 o carnaval era tomado por foliões uniformizados com camisetas de blocos que seguiam trios elétricos. Mas o sucesso não era o mesmo do carnaval de Salvador e esse modelo de festa passou a ser questionado. Foi nesse período que começou a circular informações de que a gestão municipal estaria determinada a não mais patrocinar a festa, conforme esclarece Pedro Arcanjo, que viria a ser Secretário de Cultura daquela cidade e idealizador da patrimonialização do carnaval local.

---

<sup>11</sup> Tamaso (2018) destaca a intensa reflexividade na relação entre a prática antropológica e as políticas de patrimonialização decorrentes das múltiplas formas de inserção desses profissionais. Daí a pesquisadora perguntar, provocativamente, de que forma é possível sair dessa agenda do Estado e pautar, de forma mais criativa, novos desafios da patrimonialização.

No ano de 2005 houve mudança na gestão municipal e Pedro Arcanjo, novo Secretário de Cultura, buscou incentivar a tradição dos mascarados e outros fantasiados, que vinha diminuindo. O então secretário idealizou o projeto de patrimonialização inspirado na Festa de Santa Bárbara, realizada em Salvador, no mês de dezembro, que estava em via de ser patrimonializada. Naquele período, reivindicava-se o reconhecimento oficial por parte do Estado<sup>12</sup> de algumas festas populares (Santa Bárbara), saberes tradicionais (Pano da Costa), e rituais religiosos (Irmandade da Boa Morte).

O projeto da Secretaria de Cultura de Maragogipe passava, então, pela garantia de uma salvaguarda do carnaval que mantivesse a tradição das máscaras. Nesse intento, já no ano de 2005 foi construído um coreto na praça central do município e instituído o concurso de máscaras e fantasias para fomentar a criatividade do folião<sup>13</sup>. Arcanjo tomou para si a responsabilidade do processo de patrimonialização, que tinha como política a instauração de um Museu do Carnaval, espaço que tornaria permanente a simbologia do evento.

A viabilização desse projeto passou por uma “reinvenção” dos mascarados (e fantasiados em geral), pois o palco-coreto criado era justamente para associar a iniciativa da patrimonialização a uma nova configuração da festa, que implicava o deslocamento dos trios elétricos para um circuito “paralelo”, próximo ao palco-coreto, e a elaboração de novas diretrizes para formalizar um reavivamento dos mascarados. De fato, a partir de 2006, segundo interlocutores, houve um aumento significativo do número de mascarados e fantasiados, não apenas concorrendo ao concurso regulamentado, mas também formando “grupos de mascarados” percorrendo as ruas com fantasias sofisticadas.

#### **b) A iniciativa de um gestor e a “campanha” na cidade**

O processo de patrimonialização se iniciou após a realização de audiência pública na Casa de Cultura – onde a Secretaria de Cultura está situada – para que a população da cidade tivesse entendimento do projeto que surgia naquele ano de 2006. Para que os maragojipanos aderissem à iniciativa, um caderno de assinaturas foi colocado na porta de entrada do edifício, na intenção de ser anexado aos documentos enviados ao IPAC. Como o “caderno” não surtiu o efeito desejado, funcionários da secretaria percorreram as ruas do município para arregimentar assinaturas diretamente nas residências. Dois funcionários e um voluntário executaram essa

---

12 O IPAC é responsável pela articulação com comunidades que buscam preservar seus patrimônios culturais, realizando juntamente a estas, políticas de salvaguarda. Os procedimentos para efetivação dessas políticas são as mesmas reconhecidas pelo Decreto nº 3551/2000 que instituiu o Registro de Bens Imateriais. Informações sobre os bens patrimonializados pelo IPAC encontram-se disponíveis em <http://www.ipac.ba.gov.br/publicacoes-para-download/cadernos>. Acesso em: 18 mar. 2016. Problematizando as relações entre patrimonialização e turismo nas políticas estaduais, Santos (2017), destaca que o IPAC desde o seu início, nos anos de 1960, estabelece forte relação entre preservação do patrimônio e incremento do turismo, em consonância com políticas públicas nacionais. A hegemonia desta instituição no estado apurou arestas e conferiu celeridade à implementação da política de patrimônio imaterial.

13 Importante notar que apesar da realização do concurso em 2005, a Secretaria de Cultura classificou o início do mesmo apenas em 2008, ano da visita dos técnicos do IPAC ao carnaval, conforme veremos adiante.

tarefa (em entrevista, um dos funcionários comentou que houve desconfiança por parte de algumas pessoas, que não assinaram por acreditar que se tratava de “politicagem”).

Os responsáveis pela coleta de assinaturas passaram, então, a visitar as escolas do município na segunda etapa dessa empreitada, no ano de 2007. Com a colaboração de um grupo teatral de Maragogipe na passagem pelas escolas, o número de assinaturas aumentou. Segundo o funcionário entrevistado, a “consciência da juventude” contribuiu para alavancar o montante de assinaturas, mesmo com alguns professores dificultando o acesso de funcionários e voluntários nas instituições de ensino visitadas, além da não autorização de alguns pais para a participação de seus filhos nesse processo. Nessa ocasião circulou pela cidade um panfleto intitulado “Campanha de solicitação de inscrição do tombamento do carnaval de Maragogipe como bem cultural e imaterial junto ao IPAC e IPHAN”, em que constavam informações sobre o caráter “autêntico” da festa, apontando a antiguidade do uso das máscaras, remontando ao Entrudo, além de destacar a importância da patrimonialização do carnaval para o fortalecimento dos valores culturais do município<sup>14</sup>.

Após receber a solicitação e notificar o pedido da Secretaria de Cultura de Maragogipe, o IPAC passou a requerer documentação necessária para a continuidade do processo de registro<sup>15</sup>. Com vistas a garantir o andamento do processo de forma regular e regimental, foi criado um Conselho Gestor em Maragogipe, que contou com um representante do IPAC no ano de 2007, e estabelecido um convênio entre a administração municipal e o IPAC para suporte técnico. Concluídos os procedimentos burocráticos que envolviam a pré-patrimonialização, foram enviados técnicos à cidade a fim de iniciar trabalho de campo para elaboração do inventário.

Assim, apesar das dificuldades, os esforços garantiram a presença de uma equipe do IPAC em pleno carnaval de 2008 para avaliar a viabilidade do registro da festa. Uma grande movimentação na cidade permitiu que se organizasse um “caprichado” carnaval naquela ocasião, buscando “causar boa impressão” aos visitantes, segundo alguns interlocutores (nesse período, Arcanjo não era mais o secretário).

A equipe do IPAC presente em Maragogipe durante o carnaval de 2008 contava com uma antropóloga, um fotógrafo e o gerente do departamento responsável pela coordenação de políticas de salvaguarda do órgão. Durante a visita, foram documentados os foliões mascarados, coletados depoimentos, obtidas fotografias pertencentes a acervos pessoais, tudo para estabelecer relações entre o carnaval a ser patrimonializado e a memória festiva dos carnavais de outras gerações. Preparado o dossiê, acrescido de pesquisa histórica sobre a cidade e textos sobre

---

14 Segundo interlocutores, a não realização de audiências públicas ao longo do processo teria motivado a suspeita de muitos moradores. Um funcionário da Casa de Cultura afirmou que “houve apenas uma única reunião, mas sem ata para ratificar o encontro”. Essa reunião não chegou a ter grande divulgação e não foi disponibilizado material informativo em larga escala para esclarecer os moradores da cidade.

15 A notificação é publicada, passando, a seguir, por uma apreciação do Conselho Estadual de Cultura – órgão ligado à Secretaria de Cultura da Bahia (SECULT), de caráter consultivo, que contribui para a política estadual de cultura. Analisada a documentação exigida, o IPAC inicia os procedimentos para encaminhar a equipe técnica responsável por avaliar o bem a ser inventariado.

o carnaval, este passou a ser avaliado por uma equipe da Câmara do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Material, formado por membros do Conselho Estadual de Cultura. Feita a avaliação, o dossiê foi encaminhado à SECULT e depois à Casa Civil, que despachou o parecer para ser publicado no Diário Oficial do Estado. O Decreto Estadual nº 11.449/2008 foi sancionado pelo então governador Jaques Wagner, no ano de 2009.

Embora o processo de patrimonialização tenha obtido êxito, até o momento não foi instaurado o Museu do Carnaval como parte da política de salvaguarda. Em conversas com funcionários da Secretaria de Cultura, estes mencionaram a alta rotatividade de secretários na pasta como entrave para que o museu se efetive. De Pedro Arcanjo até o ocupante que organizou o carnaval de 2016, foram oito secretários. Alguns deles não mostravam interesse na patrimonialização, segundo relatos.

### **Ambiguidades do carnaval patrimonializado**

O ideário em torno do patrimônio refere-se não somente a sua dimensão contemporânea, mas também histórica. No entanto, apesar das transformações da festa, a noção de patrimônio cultural, que ainda encontra eco na “retórica da perda” (GONÇALVES, 2012), tende a buscar nas manifestações de mascarados e fantasiados o carnaval que “sempre fizeram”. Veremos, no entanto, que as mudanças são promovidas no âmbito do processo mesmo da patrimonialização.

O carnaval de Maragogipe se consolidou com as manifestações carnavalescas que datam de muitos anos, mas também das novas formas de se fazer o carnaval. Assim é que, em janeiro de 2005, foi construído o palco-coreto para a realização de um concurso e de apresentações musicais. Arcanjo mencionou que essas ações faziam parte de um programa de reestruturação da festa, mas novos desdobramentos não cessaram de acontecer, como a sofisticação crescente das máscaras inspiradas no carnaval veneziano, fator de preocupação apontado pelo ex-secretário. Grupos “padronizados” de mascarados tiveram grande ascensão nos últimos carnavais, intensificando uma certa elitização na confecção das máscaras e fantasias, especialmente visível na participação no concurso. Arcanjo aponta que esse processo ocorria antes mesmo do registro da festa: à medida que se evidenciava a possibilidade da patrimonialização, houve um incremento nas fantasias. Ele ressaltou, ainda, que o concurso gerenciado pela Secretaria de Cultura naquele ano de 2005 deveria servir de incentivo à criatividade, e não para estimular a estética requintada. No entanto, ele pondera que a própria prefeitura teria motivado essas transformações ao divulgar imagens de mascarados com a estética veneziana. A realização do concurso pode ter induzido alguns foliões a “aprimorarem” as máscaras e fantasias? Arcanjo acredita que essa política desestimulou a confecção de trajes mais simples no concurso, excluindo, assim, os foliões de baixa renda, que transitam pela cidade, mas sem atrair a atenção dos *flashes* das máquinas fotográficas, que se dirigem para os mascarados mais vistosos, que normalmente desfilam em grupos. Como ele esclarece:

A própria prefeitura coloca *outdoors* com essas máscaras de Veneza porque as fantasias mais criativas são críticas, querem esculhambar a realidade e isso fica escondido porque as máscaras mais sofisticadas chamam mais atenção, mas fáceis de ser compreendidas com referência europeia. E o crescimento dessas máscaras podem inibir a participação de pessoas mais pobres e mais humildes. O menino pega a roupa da irmã pra se fantasiar de Xuxa, pega uma peruca e escuta “o que você vai fazer com essa fantasia lá? Todo mundo com fantasia cara, chamativa e você com esse negócio?”. Então cria a dimensão que essas fantasias são inferiores. E o povo vai ficando de fora, se sente excluído.

As transformações no carnaval patrimonializado também se manifestam na sociabilidade dos grupos de brincantes. No Caderno do IPAC (2010, p. 40) é feita uma menção à circulação dos mascarados, indicando que na década de 1950 estes costumavam adentrar às residências. No entanto, vários interlocutores mencionaram que, no passado, esse costume não era tão disseminado como atualmente, ou seja, as visitas eram esporádicas, fazendo com que os mascarados permanecessem mais tempo nas ruas ao invés de nos espaços privados. Como destaca um interlocutor:

“[...] 8h da manhã já tinha careta na rua. Hoje você não vê. Se você vê, é um garoto que não tem paciência de ficar em casa. Só depois de 11, 12h você vê. E agora aprenderam esse negócio de concentração. Se junta, vai na casa de um, dois, fica lá, bebe, muitos ficam logo “bêbo”, se perde do grupo”.

A percepção de que os mascarados têm circulado pelas ruas mais tarde é amplamente partilhada. Essa prática pode ter se acentuado após o palco-coreto, local da festa patrimonializada, tornar-se definitivo, desenvolvendo o gosto pela “apreciação” em vez da participação na festa. Da mesma forma, as charangas que outrora desfilavam, atualmente se apresentam no palco, contribuindo para a redução da circulação de foliões. Como não se acompanham mais as charangas e outros grupos pelas ruas, atualmente os participantes tendem a ficar menos tempo nos locais da festa. Além disso, considerando que a programação tem início às 14h, nesse horário ainda há poucas pessoas nas ruas devido ao forte calor do verão maragoijipano<sup>16</sup>. Enfim, certas características que conferiam dinamismo à festa – grupos de mascarados seguindo charangas e percorrendo as ruas do município – já não estão mais presentes.

Uma inovação que ocorreu no carnaval de 2015 foi a contratação, por parte da prefeitura, de um grupo de senhoras vindas de Salvador para desfilar acompanhadas de uma batucada. Esse episódio desencadeou controvérsias, com vários interlocutores mostrando-se preocupados com as sucessivas interferências do poder público nos rumos da festa. Nesse mesmo ano, a prefeitura

---

16 O circuito patrimonializado “convive” com o circuito “paralelo”, com um palco situado na praça matriz, atrás da Igreja de São Bartolomeu, onde se apresentam atrações externas à cidade. A área à frente do palco é mais ampla, comportando mais foliões que à frente do palco-coreto. Entre domingo e terça-feira, grupos de samba de roda se apresentam nesse palco a partir das 13h.

passou a cadastrar os grupos de mascarados. A então secretária de cultura do município, Priscila Mendes, relatou, em entrevista:

Nós vamos ver o resultado desse cadastro para ações mais aprofundadas e direcionadas. A gente precisa profissionalizar o carnaval. A gente quer conhecer os grupos, até mesmo pra dar uma visibilidade maior. Às vezes o grupo ganha o concurso e não participa de nenhuma ação fora. Se a gente tem uma pauta de diálogo, um cronograma de ações, a gente mostra que estamos tentando uma articulação com eles, pois eles fazem parte do processo.

### **Festa e cultura: a “exportação” dos mascarados**

Após o registro do carnaval, em 2009, como Patrimônio Imaterial da Bahia, a festa teve maior visibilidade<sup>17</sup>. A gestão municipal contribuiu decisivamente para esse sucesso com a “institucionalização” de algumas atividades que ocorriam de forma espontânea, como a propaganda do carnaval durante o cortejo da Lavagem do Bonfim, em Salvador. Em 2016, pudemos acompanhar, desde Maragogipe, os preparativos para o comparecimento na Lavagem: um ônibus saiu da cidade às 4h30 com cerca de 30 pessoas uniformizadas e “mascaradas” para esta finalidade, além dos músicos de uma charanga que animava o cortejo. Sem critérios rígidos para entrar no ônibus e nem remuneração para esse evento (a prefeitura se responsabilizou pelo deslocamento e o almoço), os participantes foram com fantasias de carnavais anteriores.

A presença dos mascarados na festa da lavagem do Bonfim nesse formato organizado e patrocinado pela prefeitura teve início em 2005. A assiduidade na Lavagem do Bonfim, desde então, já proporcionou novos convites para os mascarados, como a participação em festas de outros municípios, além da demanda feita pela prefeitura de Salvador, que organizou pela primeira vez, em 2016, um evento pré-carnavalesco chamado “Fuzuê”, congregando diferentes manifestações carnavalescas. Naquela edição do evento, os mascarados de Maragogipe foram a única atração oriunda de outra cidade<sup>18</sup>.

Outros acontecimentos evidenciam a visibilidade do carnaval de Maragogipe. Em 2011, a Escola de Samba Portela homenageou a Bahia como tema do seu desfile. O carnavalesco Paulo Menezes, que conheceu o carnaval de Maragogipe através da então primeira-dama da Bahia, Fátima Mendonça, convidou os mascarados a comporem uma ala da Escola na Marquês de Sapucaí, apresentando-se num carro alegórico que retratava o Pelourinho, com sua arquitetura.

---

17 Desde então, a Secretaria de Cultura do município distribuiu panfletos propagando o carnaval local com informações sobre a festa (breve histórico, manifestações populares e ilustrações dos mascarados). Houve também a colocação de *outdoors* em estradas na região de Salvador com propaganda do carnaval.

18 As atrações foram: Ganhadeiras de Itapoan, Bloco do Jacu, Pierrot de Plataforma, Bloco Saco Cheio, Paroano Sai Milhó, Afoxé CorinEfan, As Kuviteiras, Comanches do Pelô, Os Mutantes, além dos Mascarados de Maragogipe. Disponível em <<http://g1.globo.com/bahia/carnaval/2016/noticia/2016/01/conheca-atracoes-do-pre-carnaval-de-salvador-com-fuzue-e-furduco.html>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

Nessa ocasião, os mascarados também participaram de uma festa de reinauguração da quadra da Portela<sup>19</sup>. Em 2010, o carnaval maragojipano também foi objeto de exposição fotográfica no Shopping Salvador, localizado na capital baiana: “Maragogipe – Carnaval dos Bons Tempos” foi iniciativa da prefeitura e contou com o apoio da Secretaria de Cultura da Bahia (SECULT)<sup>20</sup>.

Em 2011, a presença dos mascarados se estendeu à França, na *Lavagem de La Madeleine*, em Paris. Inspirado na Lavagem do Bonfim, o evento compreende um cortejo que se dirige à Igreja *La Madeleine*, seguido da lavagem das escadarias. A Lavagem, que ocorre no mês de setembro<sup>21</sup>, conta com o apoio da Bahiatursa, sendo organizado desde 2002 pelo produtor cultural Roberto Chaves, natural do município baiano de Santo Amaro da Purificação. Naquele ano houve também a participação do cantor e compositor Carlinhos Brown, ocasião em que o evento comemorou 10 anos. A festividade teve repercussão na mídia baiana, com reportagens na TV Bahia e no jornal Correio da Bahia (FANTINEL, 2014). Desde 2013, o carnaval de Maragogipe também participa da Micareta realizada no município de Feira de Santana, que conta com a presença dos mascarados, elemento mais característico da festa (a Micareta acontece em abril)<sup>22</sup>.

A participação dos mascarados em eventos para além do carnaval e da cidade tem fortalecido sua simbolização como referência cultural. As gestões municipais vêm explorando essa possibilidade há alguns anos, inclusive no âmbito das festividades municipais, como na popularíssima Festa de São Bartolomeu, que acontece em agosto. Como esclarece nosso interlocutor, professor “Bibito”:

O pregão da festa de São Bartolomeu era anunciado por mascarados. O pregão é uma manifestação cultural que faz o apregoamento da proximidade da festa. Todo primeiro sábado de julho o cara saía pra pregar na feira e lia o que se pretendia realizar em agosto, anunciando a programação oficial da festa sendo dada no segundo domingo de agosto, que era o bando anunciador. De início, saía uma pessoa da irmandade fazendo esse pregão. Depois, o espírito do carnaval atingiu esse pregão com a presença desses mascarados. Eram 4 ou 5 mascarados montados a cavalo tocando trompete, essas coisas. Isso foi até bem pouco tempo quando tiraram os cavalos em função de política ambientalista, não maltratando os animais.... Depois, isso foi sendo papel da comissão da festa. Mas tô querendo resgatar esses mascarados fazendo o pregão a pé! Tiraram os cavalos, tiraram os mascarados. Deixa os mascarados! Só nesse evento que via a presença dos mascarados. Lembrando que os mascarados saiam no pregão de julho e o bando anunciador saía em agosto, sem máscaras.

19 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=WrwM4jOLc4>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

20 Disponível em <<http://www.reconcavonews.com/2010/01/mostra-fotografica-leva-o-carnaval-de.html>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

21 Disponível em <<http://www.cultura.ba.gov.br/2012/09/5095/Carnaval-de-Maragogipe-e-destaque-na-Lavagem-de-La-Madeleine-em-Paris-.html>>. Acesso em: 06 jul. 2016.

22 Disponível em <<http://www.micaretafeira.com.br/noticia/982/atracoes-definidas-no-espaco-charles-albert>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

Em 2016 a prefeitura de Maragogipe apresentou os mascarados como atrativo da cidade no “3º Salão Baiano de Turismo”, evento de negócios organizado pela Bahiatursa no mês de maio, em Salvador. A autarquia promoveu o encontro no Centro de Convenções com a participação dos municípios das 13 zonas turísticas da Bahia, alocados em *stands*<sup>23</sup>. Os mascarados também estiveram presentes no espetáculo musical “Maragogipe Canta Seus Filhos”, patrocinado pela prefeitura, realizado na cidade e, por vezes, em outras localidades. Em entrevista conosco, o ex-secretário de cultura da cidade, Luis Carlos Brasileiro, esclarece como se originou esse evento:

Existia um projeto chamado “Sonho da Cidade” e tentei dar uma dinamizada e pegava artistas de Maragogipe para cantar, convidei Iracema, Tatai, Nau Franzini, Dica... todos artistas de Maragogipe. Circulamos nos distritos durante três anos e durante uma festa de agosto, que não me lembro o ano, esses artistas se apresentaram com uma orquestra e ficou muito bom. E isso foi agregando ao “Sonhos da Cidade”. E aí Ataliba (ex-prefeito) me deu a ideia de adicionar esses artistas no projeto “Maragogipe Canta Seus Filhos” que foi um movimento que se direcionou também pro carnaval aqui de Maragogipe. Em 2013, tivemos a ideia de levar esse projeto ao Pelourinho com os artistas de Maragogipe cantando músicas de carnaval, pois estávamos ali divulgando o carnaval de Maragogipe em outro polo, no caso Salvador. A ideia era chamarmos a imprensa, os maragogipanos que moram em Salvador, e valorizar os artistas. E a gente levou um grupo de mascarados – que é nosso cartão postal”.

Pode-se depreender, a partir dessas diferentes iniciativas, os desdobramentos da patrimonialização do carnaval, gerando novos projetos com enfoque na figura do mascarado como “um cartão de visitas”, uma imagem de reconhecimento da cidade para além do contexto local e regional. Impulsionados pelo registro da festa, a sociedade civil de Maragogipe vem articulando propostas de incentivo à cultura do município. Paulo César Fernandes, coordenador da Associação de Sambadores e Sambadeiras de Maragogipe, produziu o projeto “Maragogipe Circulando com o Samba de Roda e os Mascarados”. A iniciativa tem como foco o samba-de-roda, mas agrega os mascarados nas suas exibições. Em entrevista, ele detalha aspectos da iniciativa:

Foi um projeto criado por mim em 2012 com auxílio do Fundo de Cultura do Estado chamado “Maragogipe Circulando com o Samba de Roda e os Mascarados” percorrendo algumas cidades. Faz um ano que começamos, dia 28/01/14 começando aqui na Casa de Cultura de Maragogipe e fomos pra Saubara, Santo Amaro, e Cachoeira. O marco foi a apresentação do samba de roda e dos mascarados. Minha ideia foi uma apresentação fora daqui de Maragogipe. A gente era recepcionado por um samba de roda de lá e depois tocava o nosso e entre essas apresentações entravam os mascarados<sup>24</sup>.

23 Disponível em <<http://bahia.com.br/noticias/iii-salao-baiano-de-turismo-e-apresentado-ao-trade/>>. Acesso em: 06 jul. 2016.

24 Mais detalhes no site <[www.maragogipecirculando.com.br](http://www.maragogipecirculando.com.br)>. Acesso em: 10 nov. 2018.

Outras iniciativas de promoção do carnaval ocorreram, contando com apoio e convênios do Governo da Bahia, através da SECULT e Bahiatursa, como os registros das participações de mascarados nas cidades de Lisboa, Madri, e Paris<sup>25</sup>. Segundo os membros da referida associação, estes teriam sido os únicos representantes brasileiros na ocasião, sugerindo que a máscara de Maragogipe vem ganhando novos significados fora do contexto da festa. Nessa mesma direção temos as apresentações de artistas de Maragogipe em Salvador, com a realização do “Carnamaragogipe”, no ano de 2013, que contou com a presença de músicos da cidade acompanhados da Orquestra Popular de Maragogipe, mostras de vídeos e charangas percorrendo praças do Pelourinho com a participação de dezenas de mascarados.

Nossos interlocutores também destacam outro importante momento, para além das iniciativas aqui mencionadas, que foi o VIII Festival Internacional da Máscara Ibérica, em maio de 2013, na capital portuguesa. A AMMA (Associação dos Músicos de Maragogipe) recebeu um convite dos organizadores, a EGEAC (Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural da Câmara Municipal de Lisboa), que foi feito a três artesãos de Maragogipe para apresentarem seus trabalhos. Estavam na Mostra os artesãos Renato, “Barbudo” e Márcia. Renato e Márcia participaram do evento com roupas e fantasias, enquanto “Barbudo” ficou responsável pela exposição de suas máscaras. Um *folder* encontrado nos arquivos da AMMA relata a participação de “Barbudo” em um programa de uma TV lisboense, com a seguinte chamada: “No dia 10/05/13, o artista maragojipano Memeu Barbudo foi entrevistado ao vivo no Programa “Praça da Alegria”, transmitido em rede nacional pela RTP – Rádio e Televisão de Portugal”.

### Considerações finais

Apontamos, neste artigo, alguns dilemas e desdobramentos da patrimonialização do carnaval de maragogipe, ao mesmo tempo fazendo e transformando a festa no tempo e no território. Seguindo ideias de Perez (2012) e Tavares (2012) sobre os agenciamentos da festa para além da festa, os símbolos fazem e transformam a cultura, desencadeando “vazamentos” (INGOLD, 2015) entre dimensões supostamente contidas: a simbólica e a material. Ao invés de dicotomias, podemos seguir os materiais de que são feitas as políticas de patrimonialização, com o “surgimento” de tradições contagiando as transformações; como os materiais das máscaras, que se abrem para o tempo do carnaval e ao mesmo tempo para a sua dissolução na cultura.

Mas a festa pode se desdobrar em patrimônio sem riscos? Para Gonçalves (2005, p. 20), a categoria patrimônio pode auxiliar na visibilização de dimensões da vida social “[...] uma vez que liminarmente situada entre o passado e o presente, entre o cosmos e a sociedade, entre a cultura e os indivíduos, entre a história e a memória.” Sua vitalidade residiria na própria ambiguidade

---

25 Como destacado no site <http://www.ipac.ba.gov.br/noticias/europa-conhece-carnaval-de-maragogipe> Acesso em: 10 nov. 2018.

do conceito, sendo, portanto, perigosas as tentativas de sua contenção por meio de políticas que buscam enrijecer fronteiras.

Transitando nessa ambiguidade, vimos que os desdobramentos da patrimonialização apresentam dois movimentos. O primeiro está situado nas transformações “por dentro” da festa, com consequências controversas para a sua vitalidade, como a diminuição da circulação dos brincantes pelas ruas e a produção de hierarquias entre as fantasias elitizadas dos concursos e os demais fantasiados, numa festa que, conforme destaca Roberto DaMatta (1979), dramatiza a inversão das normas e o igualitarismo<sup>26</sup>. Esse processo também se distancia muito das observações de Arantes (2010), ao contextualizar as políticas de preservação do patrimônio como uma iniciativa compartilhada entre a comunidade e seus agentes políticos. Sabemos que a construção de ações que irão legitimar esse processo é uma constante negociação, com práticas sociais oriundas dos diversos setores comunitários, e que sua participação nas esferas políticas fortalece a autoridade intelectual e legitima o saber local, pois decidem em conjunto com os agentes do Estado “estratégias políticas e de prioridades relativas a seu próprio desenvolvimento cultural” (ARANTES, 2010, p. 56).

O segundo movimento, centrífugo, leva o carnaval para além da festa. O carnaval de Maragogipe se transforma, mobilizando a figura do mascarado que se funde à própria imagem da cidade; mas sua aparição em outros contextos não o aprisiona a uma característica performática da festa apenas. O mascarado também faz política cultural imiscuindo-se por outras dimensões da esfera pública. A confluência entre carnaval e eventos culturais, consolidando-o como valor da cidade explicita o imbricamento entre interesses governamentais, ações de entidades da sociedade civil e a população em geral na conformação de políticas públicas.

No início do século XX, quando os “caretas” surgiram no carnaval de Maragogipe, foi se estabelecendo maneiras e formas de brincar que os consolidaram como elemento central dos festejos nessa cidade. Ranchos, Ternos, e cordões surgiram e desapareceram; o trio elétrico, com frevos potentes entoados ao som das guitarras; blocos privativos desfilando pelas ruas ao som do *axé music*, principal ritmo do carnaval soteropolitano; palcos de tamanho considerável ostentando *shows* de diversos artistas. Foram muitos os momentos em que Maragogipe “recebia” tendências e modismos vindos de outras cidades, especialmente de Salvador, mas sempre se manteve a presença dos “caretas” e sua euforia. Durante o processo de patrimonialização do carnaval os maragojipanos fortaleceram o mascarado, gerando novas conformações estéticas. Afinal, a idealização da patrimonialização da festa passou pela preocupação com o declínio de sua presença. O carnaval foi patrimonializado, mas a referência simbólica da festa concentrou-

---

26 As festas carnavalescas podem ser compreendidas como rituais de inversão de status social. Segundo Bakhtin (2008) o carnaval situa-se na fronteira entre a arte e a vida, cujo potencial libertário já vigorava na Idade Média. “O carnaval era uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus” (p. 8). A festa carnavalesca ganha densidade interpretativa, no Brasil, por meio dos trabalhos de Roberto DaMatta que compreende o carnaval como subversão da ordem, articulando “categorias e papéis sociais que no cotidiano são segregados.” (1979, p. 80).

se na figura do mascarado, que contribuiu decisivamente para legitimar esse processo de reconhecimento. A simbologia do mascarado é tão forte que mesmo havendo “caretas” em outros municípios vizinhos, muitos habitantes dessa região da Bahia se encaminham até Maragogipe para curtir a festa por lá. A promoção do carnaval visibilizando os mascarados – a maioria com suas “nariguetas” – propicia produções imagéticas, reportagens, textos, documentários, sempre com estes à frente de outras expressões festivas do carnaval de Maragogipe, como as charangas e fantasiados, evidenciando a “autenticidade” dessa figura para os maragojipanos.

Pode-se, finalmente, perguntar, como fez Gonçalves (2005), qual seria a vantagem de considerar algo como patrimônio? No caso apresentado neste trabalho, o carnaval, com suas máscaras, leva o bem patrimonializado para dentro e para além da festa e da cidade, visibilizando a potência das transformações que os símbolos carregam. Essas são características da cultura autêntica, aquilo que não é objetificado. As políticas de patrimônio cultural deveriam sempre ter em conta esses cuidados.

## Referências

- ABREU, Regina; LIMA FILHO, Manuel. A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil. In: BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia; FILHO, Manuel Lima. **Antropologia e Patrimônio Cultural**. Blumenau: Nova Letra, 2007.
- ARANTES, Antônio. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. **Resgate**, Campinas, v. 12, n. 1, p. 11-18, 2004. Disponível em: [file:///C:/Users/fatta\\_000/Downloads/8645608-18329-1-PB.pdf](file:///C:/Users/fatta_000/Downloads/8645608-18329-1-PB.pdf). Acesso em: 25 jul. 2018.
- \_\_\_\_\_. A salvaguarda do patrimônio imaterial no Brasil. In: BARRIO, Angel; MOTTA, Antonio; GOMES, Mario (Orgs.) **Inovação cultural, Patrimônio e Educação**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2010. p. 53-63. Disponível em: [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7038878/PatrimonioCulturalQuestaoEtnicaRN.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1532549080&Signature=rhTXPJw0SRVHxBs2JGZP5VxKKno%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DPatrimonio\\_cultural\\_e\\_questao\\_etnica\\_no.pdf#page=52](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7038878/PatrimonioCulturalQuestaoEtnicaRN.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1532549080&Signature=rhTXPJw0SRVHxBs2JGZP5VxKKno%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DPatrimonio_cultural_e_questao_etnica_no.pdf#page=52). Acesso em: 25 jul. 2018.
- BAHIA. Cadernos do IPAC. **Carnaval de Maragogipe**. Salvador: Gráfica Qualicopy, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail. **Cultura Popular na Idade Média: O Contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- BRASIL\_\_\_\_\_. Censo 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- \_\_\_\_BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)>. Acesso em: 25 jul. 2018.
- \_\_\_\_BRASIL. IBGE. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.
- CARDOSO, Carlos. **Máscaras e folia: patrimonialização do carnaval em Maragogipe**. 2016. 99 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Atlas, 2001.
- CAVALCANTI, Maria Laura; FONSECA, Maria Cecília. **Patrimônio Imaterial no Brasil: legislação e políticas estaduais**. Brasília: Unesco/EducarTE, 2008.
- CONCEIÇÃO, Erick; CASTRO, Janio. O carnaval de Maragogipe-ba como patrimônio imaterial: Uma leitura a partir da geografia cultural. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia-MG, v. 15, n. 50, p. 114-126, 2014.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. Rio de Janeiro: Cosac Naiff, 2009.

\_\_\_\_\_. Censo 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

DAMATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1979.

FANTINEL, Caroline. “**Oropa, França e Bahia**”: Lavagem de La Madeleine, uma folia mestiça. 2014. 112 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

FRY, Peter; CARRARA, Sérgio; MARTINS-COSTA, Ana. Negros e brancos no carnaval da Velha República. In: REIS, João. **Escravidão e Invenção da Liberdade**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988. p. 232-263.

GONÇALVES, José Reginaldo. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: TAMASO, Isabela; LIMA FILHO, Manuel (Orgs.). **Antropologia e patrimônio cultural**: trajetórias e conceitos. Brasília: ABA, 2012. p. 59-73.

\_\_\_\_\_. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 23, n.11, p. 15-36, jan./jun. 2005.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v.18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

MORAES FILHO, Melo. **Festas e Tradições Populares no Brasil**. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1979.

MOURA, Milton. Êxtase e euforia: Um binômio estratégico para a compreensão histórica do carnaval contemporâneo. **Observatório Itaú Cultural**, São Paulo, n. 14, p. 33-38, mai. 2013, nº 14. Disponível em <<http://d3nv1jy4u7z-msc.cloudfront.net/wp-content/uploads/2013/09/Revista-Observat%C3%B3rio-14.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2016.

PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. In: PEREZ, Léa; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2012. p. 21-42.

RAMOS, Cleidiana. **Festa de verão em Salvador**. Um estudo antropológico a partir do acervo documental do jornal A Tarde. 2017. 362 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Cidade e suas crises, o patrimônio pelo viés da memória. In: BARRIO, Angel; MOTTA, Antonio; GOMES, Mario (Orgs.). **Inovação cultural, Patrimônio e Educação**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2010. p. 188-197. Disponível em: [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7038878/PatrimonioCulturalaQuestaoEtnicaRN.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1532549080&Signature=rhTXPJw0SRVHxBs2JGZP5VxKKn0%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DPatrimonio\\_cultural\\_e\\_questao\\_etnica\\_no.pdf#page=52](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7038878/PatrimonioCulturalaQuestaoEtnicaRN.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1532549080&Signature=rhTXPJw0SRVHxBs2JGZP5VxKKn0%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DPatrimonio_cultural_e_questao_etnica_no.pdf#page=52). Acesso em: 25 jul. 2018.

SANTOS, Magno. Polissemas do Patrimônio: políticas públicas estaduais do registro das festas católicas (Bahia, Sergipe e Rio Grande do Norte). **Revista Memória em Rede**, Pelotas-RS, v. 9, n. 16, p. 43-66, 2017.

SILVEIRA, Wayra. Um natal brasileiro. A produção de sentidos no baile pastoril queimada da palhinha. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (Orgs.). **Festas na Baía de Todos os Santos**: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades. Salvador: Edufba, 2015. p. 43-64.

TAMASO, Izabela. Quando o campo são os patrimônios: conhecimento e práticas científicas na esfera pública. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 61, n.1, p. 60-70, 2018.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Diversidade e invisibilidade festiva na Baía de Todos os Santos. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (Orgs.). **Festas na Baía de Todos os Santos**: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades. Salvador: Edufba, 2015. p. 255-278.

---

\_\_\_\_\_.TAVARES, Fátima; \_\_\_\_\_. BASSI, Francesca (Orgs.). **Festas na Baía de Todos os Santos**: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades. Salvador: Edufba, 2015.

\_\_\_\_\_. Religião, festa e ritual como agenciamentos possíveis. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2012. p. 119-130

2017. A –ograma de Pós-graduação em antropologia Universidade Federal da Bahia

Recebido em: 19/09/2018

Aceito em: 23/10/2018

## SANTO ANTÔNIO DO ARACAJU: etnografia e narrativas sobre um lugar

### SANTO ANTÔNIO DO ARACAJU: *ethnography and narratives about a place*

---

Ulisses Neves Rafael\*

#### Resumo

O bairro de Santo Antônio de Aracaju e as celebrações anuais em homenagem ao seu padroeiro, têm sido objeto, ao longo do tempo, de estimulantes considerações por parte da intelectualidade sergipana. Nosso objeto de interesse aqui se pauta nas imagens localizadas na literatura, principalmente, as quais levam em conta, sobretudo, aspectos afetivos que concorrem de forma decisiva para a construção de uma imagem do local pautada nas ideias de tradição, antiguidade, isolamento e singularidade. Tais representações contrastam fortemente com as visões de planejamento, progresso e modernidade associadas à capital como um todo.

**Palavras-chave:** Festas. Santo Antônio. Intelectualidade. Representações.

#### Abstract

The neighbourhood of Santo Antonio in Aracaju and the annual celebrations in homage to this patron saint, have been object, over time, of stimulating considerations on the part of the sergipana intellectuality. Our purpose here turns to the images elaborated through literature, mainly, which take into account, above all, affective aspects that compete decisively for the construction of an image of the place based on the ideas of tradition, memory and identity. Such representations contrast sharply with the visions of planning, progress, and modernity associated with the capital as a whole.

**Keywords:** Religious festivities. Santo Antonio. Intellectuality. Representations.

#### Introito

A trezena de Santo Antônio do Aracaju, apresenta-se como uma das mais emblemáticas expressões do calendário religioso de Sergipe. A festa em sua homenagem tem sido objeto de análises estimulantes, dentro e fora do Brasil<sup>1</sup>, embora, pelo menos entre nós, quase sempre o enfoque recaia sobre o aspecto histórico da devoção popular, trazida para cá desde o início da colonização portuguesa. As versões locais desses estudos são pesquisas complementares que

---

\* Professor Associado IV do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe. Doutor em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004), realizou Estágio de Pós-Doutorado no Núcleo de Estudos sobre Cidades e Culturas Urbanas (NEC-CURB) do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Atualmente coordena o Grupo de Pesquisa Cultura, Cotidiano e Sociabilidades na Contemporaneidade, no qual desenvolve pesquisa sobre Festas, Patrimônio, Cultura Urbana, Boemia Literária e Intolerância Religiosa no Brasil. E-mail: ulisses38@gmail.com

<sup>1</sup> Para uma compreensão do perfil geral das festas de santos em Portugal, dentro das quais se inserem as homenagens a Santo Antonio, ver Cordeiro & Costa (1999) e Frúgoli Junior (2014), embora a festa abordada nessas obras guarde pouca relação com os nossos festejos juninos, conforme tentamos demonstrar no artigo Festas populares sob perspectiva comparativa: Brasil e Portugal (RAFAEL, 2013). Ver também Sandroni e Salles (2013), Amaral (1998) e Del Priore (2000).

levam em conta, principalmente a história do bairro e da construção da capela desde tempos imemoriais, entre outros aspectos valorativos que concorrem para o fortalecimento da imagem de uma comunidade que imprime uma marca identitária forte à cidade, cujo processo de construção é o tema deste trabalho<sup>2</sup>.

Assim sendo, e para escapar do lugar comum que nas pesquisas do gênero se faz notar, temos buscado elementos que permitam uma compreensão da festa de Santo Antônio para além da sua procedência e da sua estrutura convencional. Além do valor intrínseco das trezenas em si, enquanto rito emblemático, através do qual a comunidade local, e a cidade como um todo, parece se afirmar em termos de uma unidade identitária, sugerimos levar em conta o estoque simbólico subjacente e que se revela mais sutilmente nas representações escritas encontradas em fontes historiográficas e literárias<sup>3</sup>. Portanto, propomos colocarmo-nos para além dos aspectos formais e materiais da festa e que dizem respeito a fatores como a organização do calendário, distribuição das tarefas, patrocínio, comércio envolvido, perfil socioestrutural dos participantes, etc. Interessa-nos uma abordagem acerca dos sistemas de valores e representações que concorrem para a construção da ideia de uma suposta unidade local, bem como para a imagem de festa mais tradicional na cidade<sup>4</sup>.

O nosso *corpus* informativo aqui é composto por aquilo que estamos denominando de elite intelectual sergipana, ou pelo menos de parte dessa categoria composta por escritores, poetas, memorialistas e acadêmicos, cujos nomes costumam constar nas enciclopédias, dicionários e efemérides locais. A reunião desses autores, cujas obras foram produzidas em períodos distintos entre si, faz-se tomando como critério a menção à formação urbanística de Aracaju e, particularmente, ao bairro de Santo Antônio.

No rol dos escritores, o nome de Mário Cabral (1914-2009) aparece como um dos mais importantes ícones da literatura sergipana. Escreveu várias obras tendo a cidade de Aracaju como seu pano de fundo, entre as quais destaca-se “Roteiro de Aracaju”, que aqui utilizamos mais amiúde em nossa investigação. Outro escritor de renome ~~equivale~~, é Amando Fontes (1899-1967) que, embora nascido em Santos (SP), viveu em Aracaju desde os cinco meses de idade até a Revolução de 1930. Escritor bissexto, publicou apenas dois romances, *Os corumbás* (1933) e *Rua do Siriri* (1937), publicados quando ele já se encontrava residindo no Rio de Janeiro, embora as tramas se desenvolvessem completamente em Aracaju. Utilizaremos para efeito de

---

2 A utilização do termo *comunidade* que aqui fazemos inspira-se na discussão levantada por Antonio Firmino da Costa (2008), para se referir às configurações da estrutura social marcada por um alto grau de preservação dos modos de vida considerados tradicionais, nomeadamente as unidades locais em que se apresentam mais claramente as representações desse espaço como “lugar de experiências partilhadas e de sentimentos de pertença” (2008, p. 47). Estamos cientes dos riscos de simplificação que a categoria reserva, mas se a utilizamos aqui é mais como um tipo ideal (Cf. WEBER, 1994).

3 O conceito de representação que aqui utilizamos, ampara-se, grosso modo, na contribuição de Roger Chartier (1991), para quem o termo se refere às inscrições (ideias e discursos) produzidas pelos indivíduos, dotadas de eficácia, e que constituem instrumento essencial para a análise e compreensão da realidade cultural.

4 Tal recorte se inspira nas contribuições de Graças Índias Cordeiro e Antonio Firmino Costa (1999) e Graças Índias Cordeiro (1997).

análise aqui a saga da família de imigrantes sergipanos que na capital do estado vai se instalar no bairro de Santo Antônio, contida no primeiro romance, o qual alcançou boa receptividade nos circuitos literários cariocas da época.

Outro segmento composto por essas elites ilustradas é formado pelos acadêmicos que, nas suas respectivas áreas, basicamente a história e a geografia, são detentores dos saberes a respeito do passado e do território. Na primeira categoria podemos situar José Calazans Brandão da Silva (1915-2001), cuja carreira culminou com a livre-docência de História do Brasil na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia, onde lecionou também as disciplinas de História Moderna e Contemporânea. Entre os inúmeros artigos por ele publicados sobre História e Folclore, utilizaremos, para efeito desta análise, principalmente, as ideias contidas no livro *Temas da Província*, e que em 2013 seria republicado com o título que aparece nas referências aqui citada *Aracaju e outros temas sergipanos*.

Por outro lado, destaca-se o nome do engenheiro Fernando Porto (1911-2005), a principal referência nos estudos geográficos locais, com a obra *A Cidade do Aracaju 1845-1965. Ensaio de evolução urbana* (1946) é uma das principais defesas dessa visão naturalista que seria reproduzida por parte da intelectualidade sergipana e que aponta o processo de desenvolvimento da nova capital como “uma vitória da Geografia”, em alusão à topografia da região central da cidade. Junto com José Calazans e Mário Cabral, Fernando Porto organizou a *Revista de Aracaju*, que a partir dos anos 1940 tornou-se, ao lado da Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, a principal publicação no estado.

Por fim, temos o grupo formado pelos memorialistas, dentre os quais destaca-se o nome de Murilo Melins (2007), em cuja obra, *Aracaju Romântica que vi e vivi. Anos 40 e 50*, vamos encontrar os relatos mais robustos sobre o bairro de Santo Antônio e as festas ali realizadas. Marluce Nascimento Menezes, por sua vez, escreve o mais pungente relato do local, como informante de primeira mão, já que sua infância e adolescência foram vividas no bairro.

No geral, todos esses autores, não obstante a diferença entre os períodos mais fecundos de sua produção e sua posição no cenário intelectual, integram a mesma função na produção de sentidos acerca da cidade de Aracaju no geral, e do bairro do Santo Antônio em particular, razão pela qual são aqui transformados em sujeitos desta análise. Tal produção intelectual se apresenta também como parâmetro comparativo com a produção etnográfica própria que mais adiante apresento, sobre a festa de Santo Antônio em contexto mais contemporâneo, para estabelecer conexões acerca das retóricas convergentes e discrepantes sobre um mesmo local.

### Aracaju: uma cidade e a natureza

Aracaju é uma capital cujas características topográficas, se não justificam, pelo menos explicam uma certa “insularidade” presente desde a sua fundação até a expansão e ocupação de áreas novas em períodos mais recentes<sup>5</sup>.

A imagem aquática, principalmente, foi explorada *ad nauseam* por inúmeros estudiosos do tema para representar a cidade em seus primórdios, os quais destacam também a complexidade de outros aspectos materiais inerentes ao contexto local; fatores de impedimento do desenvolvimento acelerado de uma capital de fundação recente, até para os padrões nacionais e, por que não dizer, continentais, cuja origem remonta à “aurora do século XVI”.

A “sultana das águas” recebeu a atenção redobrada de historiadores, cronistas e memorialistas, que optaram por destacar, pelo menos com relação à primeira fase de sua evolução, os aspectos naturais do lugar dos cajueiros<sup>6</sup>. As péssimas condições sanitárias eram motivo das constantes queixas da população, atestadas, inclusive, por viajantes como Avé-Lallemant, que em sua passagem por Aracaju, em 1859, registra “a falta de boa água potável”, motivo das febres intermitentes das quais ele próprio padeceu durante os dias que permaneceu na capital sergipana. Na justificativa para a transferência da capital, embora atenuando os aspectos naturais em favor de fatores comerciais, tais como a proximidade de área propícia à construção de um porto para escoamento da produção do açúcar, fator também associado às condições geográficas e topográficas específicas, Fernando Porto (1991) não deixa de mencionar as “praias desabitadas”, os estuários largos, as águas estagnadas, os mangues, os pântanos, o “deserto de lama”, entre outros, motivos do isolamento material e simbólico de que falamos há pouco: “Bem pesadas as coisas, Aracaju nasceu numa ilha. (...). Uma terra que qualquer aguaceirozinho enquadrava na mais elementar definição de ilha” (PORTO, 1991, p. 35).

E, por fim, entre os principais expoentes de uma interpretação de Aracaju, que aqui estou denominando de naturista e, talvez, dentre eles o que mais romantizou a relação da cidade com o meio, Mario Cabral (1955) deixará sua marca entre os estudiosos contemporâneos, embora nem sempre pelas imagens idílicas com que abre sua obra, **Roteiro de Aracaju**:

A Cidade de Aracaju, (...) nasceu assim: feia, pobre, impaludada, perseguida por muitos, ajudada por alguns. Ao nascer não contemplou outra coisa que não fosse mangues, lagoas, pântanos e alagadiços. Engatinhou sobre um charco imenso, onde, nas noites longas e tristes, a saparia coaxava em um coro potente e numeroso (CABRAL, 1955, p. 37).

---

5 A inspiração para a ideia de insularidade aqui utilizada foi buscada na literatura de ficção, o que fazemos cientes da distância que Aracaju guarda dos contextos marítimos propriamente reclusos com relação a um suposto continente, embora seja de isolamento físico, exatamente, de que estamos tratando aqui, além, também, do sentido antropológico que adota a ideia de insulamento cultural, obtido a despeito das condições ambientais (Cf. Veiga, 1998) e sobre o insulamento cultural, Cf. Benedict (2015).

6 Relatório apresentado à Assembleia Provincial de Sergipe, no dia 5 de março de 1860 pelo presidente, Manuel da Cunha Galvão (1860).

Evidentemente esse tipo de discurso não se reduz aos poucos casos aqui mencionados. Ele é parte de uma construção que se fez mais presente, principalmente, por ocasião da comemoração do centenário da fundação da cidade, ocorrido em 1955, embora a tendência tenha se estendido por um largo tempo além daquele marco comemorativo, e entre áreas variadas do conhecimento, que vão da história à geografia, passando pela sociologia, arquitetura, entre outras<sup>7</sup>.

Assim, os testemunhos e registros acerca das origens da recém-criada capital, caracterizam-se pelo destaque à paisagem natural, como suas elevações de terreno constituídos por materiais finos, as famosas dunas, em cujos desnivelamentos ou cavas abriam-se espaços para a formação de pequenos charcos e lagoas; além dos manguezais e apicuns frequentes por toda extensão das margens paludosas do complexo fluvial que afeta toda a malha urbana, considerados, todos, fatores primordiais de retardamento do processo de ocupação demográfica e de comunicação entre as suas áreas constitutivas, concorrendo para a formação de verdadeiros enclaves no interior de uma capital que, a princípio, dispunha-se a ser integrativa, pelo menos nas primeiras décadas da formação<sup>8</sup>.

Às imagens soturnas da paisagem hostil da nova capital, composta por “praia inóspita”<sup>9</sup>, águas paradas e “febres intermitentes”<sup>10</sup>, vão sobrepondo-se, lenta e paulatinamente, a imagem do terreno conquistado através da “luta heroica” e da bravura do homem empreendedor, mais condizente com o estilo de vida propriamente urbanístico. No intuito de escapar às imagens de natureza indômita que marcaram sua origem, as representações sobre a cidade vão assumindo um tom mais colado ao progresso<sup>11</sup>.

Em meio ao embate entre essas visões envolvendo as duas capitais, a antiga e a nova, a colonial e a tropical, a barroca e a moderna, fadado a desaparecer à medida que São Cristóvão vai aos poucos perdendo seu protagonismo político, outro contraponto principal desponta para realçar a centralidade urbana de Aracaju, enquanto capital vitoriosa e moderna. Trata-se das representações que se interpõem na caracterização do remoto e aprazível Povoado de Santo Antônio, objeto de nossas considerações seguintes.

---

7 As representações acerca do aspecto insalubre e ameaçador do ambiente físico onde se fundou Aracaju têm sido uma constante também nos estudos realizados, principalmente, pelos geógrafos, cujas representações acerca da cidade aquática vamos encontrar em Loureiro (1983), Vilar (2002) e Araújo (2006).

8 Cf. Araújo (2006). op. cit.

9 Silva (1939).

10 Silva (2013).

11 As ideias aqui levantadas encontram respaldo nas assertivas de Waldefranklin Rolim dos Santos, para quem a cidade de Aracaju se insurge contra a natureza; ela se afirma na ideia de progresso e na supremacia da técnica sobre o ambiente. Nesse sentido, a arquitetura possui um papel preponderante para o pensamento que guia as práticas urbanas: ela se estabelece como “a imagem urbana” capaz de corrigir as “imperfeições naturais” (SANTOS, 2007, p. 78).

### **Povoado de Santo Antônio: a colina e o refúgio**

A primeira menção à capela de Santo Antônio encontra-se em documento da lavra do Padre José de Souza, vigário de Nossa Senhora do Socorro, freguesia à qual pertencia o povoado do Aracaju e onde se encontrava edificado o santuário, datado de 03 de março de 1757, e no qual o religioso “aborda o que viu e ouviu” em “trinta e cinco linhas estabelecidas em uma lauda incompleta”, cujo teor “descreve rios importantes, limites e fronteiras, além de dados sobre população e povoamento”, conforme informações prestadas por Santos (2008, p. 14).

O vazio informativo sobre o lugar deve-se, talvez, ao fato de o movimento povoador da região ter sido mais lento e demorado ali do que o verificado no Arraial de São Cristóvão, sede administrativa da Capitania criada em 1590. Note-se também o fato de se tratar de um reduto habitado por uma população pobre, formada majoritariamente por pescadores, incipiente por demais para ser objeto de preocupação por parte das autoridades políticas ou dos cronistas.

Independentemente das informações esparsas encontradas sobre a localidade, o fato é que o povoado, situado na Barra do rio Cotinguiba, depois denominado rio Sergipe, só aparecerá de modo mais efetivo nas narrativas históricas sergipanas após ser escolhido para sediar o centro administrativo da nova capital da província, em 1855. Embora, e apesar de, as condições ambientais mais favoráveis desfrutadas pelo promontório na ocasião, o Povoado foi relegado no desenho original do plano urbanístico idealizado para Aracaju, o qual manteve inalteradas, por um longo período, as características suburbanas do antigo povoamento situado no entorno da colina de Santo Antônio.

As notícias específicas acerca desse povoado continuam escassas nos anos imediatamente posteriores à transferência da capital. Tudo leva a crer, portanto, que a ocupação do bairro só deve ter se realizado de modo mais sistemático após a finalização da via de ligação, entre o arrabalde e “a parte mais rica da cidade”<sup>12</sup>.

Trata-se, portanto, da Estrada Nova, cuja construção começou ainda no governo do fundador da nova capital, o presidente Inácio Barbosa, mas que só foi concluída dois anos depois da transferência. Cumpre notar, portanto, as representações comuns, nesses e noutros tipos de registros, oficiais ou não, acerca do bucolismo do “aprazível outeiro” e do arrabalde pitoresco, cuja localização mais elevada se apresenta como alternativa habitacional à distante planície, com suas águas paradas e miasmáticas, representada através de imagens, pautadas, como já vimos, em sua natureza hostil e, aparentemente, indomável, não obstante as constantes intervenções que possibilitaram uma rápida alteração da sua feição aquática. As imagens construídas acerca do lugar remoto, antigo e acanhado, aplicadas ao Povoado de Santo Antônio, continuaram

---

<sup>12</sup> Expressão utilizada por Amando Fontes no consagrado romance *Os Corumbas* (1999, p. 22). O termo “bairro” aparece pela primeira vez no lançamento da décima urbana dos distritos fiscais da capital, no exercício de 1877 a 1878, contanto com 37 imóveis (JORNAL DO ARACAJU, 1877).

sendo veiculadas, mesmo e principalmente, quando o restante da capital aciona os símbolos da vanguarda e do desenvolvimento.

Na fase de implantação da nova cidade, também chamado “período da conquista da ‘duna’”, que abrange, segundo Porto (1991), os dez primeiros anos da nova capital, o Povoado do Santo Antônio concentrou parcela representativa da população que circulava em torno da escola primária e da capela onde, inclusive, teria sido celebrada a missa que consagrou a transferência<sup>13</sup>. Contudo, no período seguinte, compreendido pelas três primeiras décadas do século XX, e quando Aracaju se “afirma como sede do poder político-administrativo e econômico de Sergipe” (LOUREIRO, 1983), a expansão urbana verificada em várias direções da cidade não se reflete sobre o arrabalde. Inclusive as melhorias alcançadas pelo vizinho Bairro Chica Chaves, antigo Massaranduba, onde seriam fundadas as primeiras fábricas de tecido da capital – como a Sergipe Industrial, já em 1884, e a Confiança, em 1907 –, concorreram para a demarcação imaginária e definitiva que, entre as duas áreas contíguas, os respectivos moradores iriam estabelecer em função do próprio local de residência.

Frente a tal confronto tácito, o agora Bairro Industrial herdaria as impressões compatíveis com o perfil menos aquinhoado de sua população, cujas expressões culturais continuam, até hoje, sendo relegadas ao vulgar, ao ordinário e ao infortúnio, em favor das imagens de altivez e relevância com as quais se representam as práticas culturais, sobretudo religiosas, da Colina do Santo Antônio. Não que aí não se encontrassem também a “gente humilde”, mas nem os arruamentos de que foram objeto o bairro, já em período mais avançado do desenvolvimento da capital, concorreram para apagar essas representações de lugar da tradição aplicadas a ele.

Amando Fontes deve ter sido o catalizador dessas impressões divergentes acerca dos dois bairros vizinho, já que no seu romance *Os Corumbas*, de 1933, reserva às ruas do recôndito Bairro Industrial, com seus apicuns e aterros, as práticas mais repulsivas, porquanto, frequentado pelos operários pobres, protagonistas da novela. A rua do Arame, a rua do Fogo e a “alameda ensombrada do Beco da Cerimônia”<sup>14</sup>, entre tantos outros logradouros situados naquele subúrbio, dão azo aos encontros espúrios, às reuniões boêmias à volta do violão e às brigas contumazes, enquanto o Santo Antônio, “o ponto mais bonito de todo o Aracaju”, é

---

13 O estudo sobre décimas urbanas, “imposto aplicado sobre todos os prédios contados pelos limites das cidades, vilas e lugares notáveis”, realizado por Alexandre Ferreira Santos Neto, comprova, também, uma maior variedade populacional entre os anos de 1873 e 1880, período coberto por sua pesquisa, pelo menos em termos ocupacionais, composta por escravos proprietários, artistas e ganhadores: “Os cativos artistas eram operários em metais, madeiras, tecidos edificações, couros e peles, vestuários, tinturaria, chapéus e calçados. Escravo ganhador, quase sempre chamado de jornaleiro, eram prestadores de serviços, isto é, trabalhavam no comércio ambulante, no transporte de pessoas e mercadorias, tanto para os seus senhores como para terceiros. Trabalhadores livre e elite, reconhecida pelos títulos de Barão, coronel, tenente coronel, comendador. Possui acesso à casa própria e a moradias com valor locativo mais alto. A classe média englobava professores, militares de baixa patente, donos da agroindústria e comerciantes. Operários: chocadeiras, fogueteiros, barbeiros, funileiros, carpinteiros, marceneiros e pedreiros” (Cf. SANTOS NETO, 2005. p. 6-9).

14 Nomes antigos de ruas que ligam os bairros de Santo Antônio e Industrial, correspondentes na atualidade, respectivamente, às ruas Sargento Duque, que liga a avenida João Ribeiro ao Beco da Cerimônia que, por sua vez, tratava-se de uma passagem estreita entre a rua de São João e aquela avenida, e; por fim, à Japarutuba (Cf. BARRE-

referido como o espaço das grandes festas populares, sobretudo as religiosas que aconteciam na Praça da Matriz<sup>15</sup>.

Quanto ao Bairro de Santo Antônio, as esparsas notícias encontradas, e que vão substituindo gradativamente o vazio informativo sobre o local, começam a tomar corpo sobretudo com a chegada dos Franciscanos, sobre cuja irmandade recairão, a partir de 1935, os cuidados com a Paróquia, criada desde 1915, inclusive a construção da Matriz de Santo Antônio. A presença ali dessa congregação vai conferindo, paulatinamente, a proeminência simbólica que o bairro mantém, como espaço de tradição; mais uma imagem construída, desta feita, a partir da elite eclesiástica<sup>16</sup>.

No tópico seguinte, por meio da descrição etnográfica da Trezena de Santo Antônio, buscaremos destacar a ressonância entre os devotos dessas elaborações discursivas de procedência intelectual e também questionar quantas dessas representações não encontram substrato nas interpretações formuladas pelos fiéis diretamente envolvidos nas celebrações. Assim sendo, importa aqui o rastro dessa criatura que Ingold (2012) chama de tradição, capturando e costurando as memórias afetivas dos fiéis, protagonistas da festa, recuperadas para justificar a longevidade e a representatividade da festa no contexto local e municipal.

### **A trezena de Santo Antônio em meio aos festejos juninos em Aracaju**

O período junino em Sergipe se apresenta como o mais concorrido dentre as festividades do estado, constituindo grande motivação de entretenimento e turismo, embora tenha perdido muito do seu aspecto religioso. Em Aracaju, é possível constatar a sua preeminência através da cobertura recebida por parte da mídia local, inclusive desde o mês de maio, período em que se realiza a abertura oficial da temporada, promovida pela prefeitura municipal, quase sempre regada a um café da manhã, dito “tipicamente” nordestino, oferecido à imprensa, mas também

---

TO, 2002).

15 Fontes, 1999. Vale frisar que, além das imagens associadas à pobreza e ao trabalho, as qualidades recreativas da localidade também receberam alguma atenção dos memorialistas locais, como na crônica “De bonde para o Bairro Industrial: um passeio nostálgico”: Olhando aquela praia, vimos algumas canoas ancoradas e pescadores conserutando as velhas ‘redes de arrasto’, que, em nossas divagações, lembramos de quando aquele recanto bucólico recebia aos domingos e feriados centenas de pessoas que iam se banhar nas águas limpas do Rio Sergipe (MELINS, 2007, p. 320) ou em Mario Cabral, que deixa escapar certo lirismo até quando trata do mundo laboral do bairro, “mais romântico da cidade de Aracaju”, apesar de habitado, predominantemente, por “gente pobre”: “Pela manhã, longos apitos chamam os operários para o trabalho. E as ruas se enchem de homens e de mulheres a caminho de fábricas enormes. À tarde saem operários, em bandos, uma confusão de cores berrantes compondo uma tela, encharcada de vida e de colorido”. (CABRAL, 1955, p. 281).

16 A ideia de “invenção”, aqui adotada, inspira-se na contribuição de Tim Ingold (2012), para quem “a palavra em inglês *tradition* vem de *trade* – em português troca, que, originalmente, significava *track*, ou rastro. Segundo esse autor, e apoiado nas assertivas de Boria Sax, “Estudar uma tradição é rastrear uma criatura, como se fôssemos um caçador de volta no tempo”. Cada criatura é sua história, sua tradição, de modo que a seguir é realizar um ato de lembrança e de continuidade com os valores do passado. Geralmente, o nome da criatura é sua história condensada, para que, no seu enunciado, a história seja continuada. Mas ela é continuada também nas vocalizações das próprias criaturas (...), é na sua presença visível manifesta e na sua atividade (INGOLD, 2012, p. 22-23).

muito procurado por políticos antigos e emergentes. A partir desse evento, promovido para a divulgação da programação da festa na capital, tem início a maratona de cerimônias, shows e espetáculos pela cidade, mas também em várias localidades interioranas, cuja dinâmica pode ser acompanhada através da crônica diária.

Na capital, especificamente, os espaços propriamente festivos e mais concorridos dividem-se entre o “Arraial do Povo”, montado na Praça de Eventos da Orla da Atalaia, e o “Forró Caju”, que tem lugar no Mercado Thales Ferraz, na área mais próxima do Centro Histórico e onde se concentram os maiores shows. Paralelamente, por toda a cidade pipocam os arraiais onde empresas, escolas e repartições públicas promovem as confraternizações alternativas. Curioso notar que, apesar do aspecto “pitoresco” e, às vezes caricato, que se empresta a tais ocasiões, o fato é que elas já se encontram inscritas na suposta tradição, como atividade planejada e prevista na sequência dos costumes locais.

O período junino tem recebido a merecida atenção dos cronistas locais, embora os mais antigos ressaltem a importância de São João em detrimento dos demais que com ele formam a trindade dos chamados santos populares<sup>17</sup>. Amando Fontes, por exemplo, no romance *Os Corumbas*, atesta a presença do festejo em toda a cidade:

Não havia uma rua, nos subúrbios, onde não se dançasse com calor, ao som dos violões e das sanfonas. Às vezes, num rancho mais humilde, um samba foliento, cadenciado ao ronco dos zabumbas e do “boi”, atraía verdadeiras multidões. Nos palacetes da cidade, entre brincos e fogos de salão, gritos, vivas, gargalhadas... (FONTES, 1999, p. 120).

Mario Cabral traz uma descrição mais detalhada dessa grande festa popular em Aracaju, em obra publicada pela primeira vez em 1944, portanto, uma década após o relato anterior, embora preserve o mesmo aspecto nostálgico da festa:

A festa de São João, querida, era a festa dos namorados. Quanta poesia, quanto sonho, quanta ilusão naquelas noites frias do Mês de Junho! O dia 23 amanhecia festivo e engalanado. A festa era da cidade inteira, casa por casa, trecho por trecho, bairro por bairro. O que havia, isso sim, era rivalidade, procurando, cada rua, suplantar em beleza e animação a rua vizinha. A festa já vinha do dia 15 com as novenas. Noite após noite, em muitas residências, na sala da frente, o altar enfeitado, as velas tremeluzindo, era rezada a novena de São João, com canto e foguetório. Terminada a novena – a rapaziada não perdia tempo – o altar era desfeito, as cadeiras afastadas para que as dansas fossem iniciadas. Uma sanfona, uma batucada, tudo servia para a brincadeira. Um foguete estourava, minuto a minuto, no céu límpido friorento. E as dansas prosseguiram com muito doce de milho e muito licôr de jenipapo. Na véspera de São João o entusiasmo atingia o seu ponto culminante. As ruas amanheciam embandeiradas, pequeninas bandeiras de papel colorido, verdes, azuis, amarelas, vermelhas, constituíam um verdadeiro docél, palpitando e zumbindo ao sabôr da aragem. Cada família, cuidava, desde cedo, em levantar a sua fogueira, maior ou menor, de acordo com as suas pós-

---

<sup>17</sup> A expressão “santos populares” é mais comumente utilizada em Portugal, onde a celebração anual de Santo Antônio, São João e São Pedro é também conhecida por Festejos San Joaninos, modalidade que se inscreve na tradição dos velhos folguedos de origem agrária.

ses, todas, porém, com um bélo “mastro” no centro, quase sempre um mamoeiro macho, verde e garboso. Enquanto os homens organizavam as batucadas, selecionavam os busca-pés, convidavam amigos e conhecidos, as mulheres, na cosinha, preparavam manauês, pamonhas e cangicas. À tarde começavam as dansas ao som das sanfonas e os sambas ao ritmo das batucadas. A cuica gemia sem parar, vózes, em côro, tiravam um estribilho famoso. À noite o espetáculo era realmente feérico. Milhares de fogueiras, enfileiradas, em dupla linha, iluminavam, no seu mar de fogo, todas as ruas e todos os pontos da cidade. À meia-noite, quando, das fogueiras, só restava um montão de brasas, tinham lugar os “batizados” e os “casamentos”. Foguêtes, bombas, traques, ronqueiras, enchiam o ar de detonações ensurdecedoras e a noite de chispas de ouro e de luz. Os balões enchiam o céu de estrelas volantes. As batalhas de busca-pés eram terríveis. Dois grupos se enfrentavam em local amplo, provando a coragem de seus componentes e a qualidade de seus fogos. Batalhavam com as roupas molhadas e com luvas de couro, para evitar incêndios e queimaduras. Muitos fabricantes, queimavam, na boca, até o último instante, busca-pés poderosos (CABRAL, 1955, p. 79-80).

Outro registro memorialista acerca da expressividade dos festejos juninos em Aracaju encontra-se no livro *Aracaju romântica que vi e vivi: anos 40 e 50*, cujo autor, Murilo Melins, derrama-se em extensa saudade dos tempos de infância e juventude:

Naqueles velhos e bons tempos, os festejos juninos começavam, com a retirada de uma grande árvore linheira nas matas do Manoel Preto ou na Floresta da Ibura. À meia-noite do dia 31 de maio, com o espocar de ronqueiras, bombas e foguetes, ao som dos zabumbas, pífanos e tambores das *caceteiras*, centenas de pessoas assistiam à elevação do mastro que tinha no seu topo um estandarte de São João. O pioneiro dessa solenidade foi o senhor Leopoldino Moura, no ano de 1910. Daí em diante foi sucedido por outros moradores da Rua São João. No primeiro dia de junho, nossa pequena Aracaju dos morros de areia, ruas empicarradas e dos costumes provincianos acordava sob os estrondos dos bacamartes, bombas, girândolas e roqueiras, vindo de todos os cantos da cidade, anunciando que as festas juninas tinham começado. A partir desse dia, eram celebradas as trezenas em louvor de Santo Antonio. Durante as 13 noites, grupos alegres de rapazes namoradores e garotas casamenteiras, na maior camaradagem e alegria, faziam peregrinação pelas ruas do Santo Antonio até a igreja da Colina. Depois da solenidade religiosa, diversas casas do bairro abriam suas salas para um “*bate-coxas*”, ao som de um sanfoneiro ou de uma radiola.

(...)

No dia 23, véspera de São João, as ruas amanheciam enfeitadas por fileiras de bandeirinhas verdes e vermelhas feitas de papel de seda. Em algumas casas, lanternas de papel japonês eram acesas em suas fachadas. Em frente às portas, eram colocados arcos feitos de palhas de coqueiros, troncos de mamoneiras, bananeiras ou mamoeiros.

Mal a noite úmida chegava, cadeiras eram colocadas às portas, acendia-se a fogueira e os moradores sentados, assistiam às crianças soltarem os inocentes e confiáveis fogos...

Dentro das casas, as mesas estavam repletas de Canjicas, Pamonhas, Bolos de milho, Manauês. Dentre outros quitutes faziam exalar um cheiro apetitoso vindo da cozinha. Bebidas como licores de figo, jabuticaba e jenipapo além dos paratis e Vermutes eram oferecidos aos convidados (MELINS, 2007, p. 105-107, grifo do autor).

Apesar da menção rápida que o autor faz às treze noites de Santo Antônio, o conjunto do texto volta-se à descrição da festa de São João, enquanto que na narrativa dos dois primeiros cronistas, a expressividade da festa do Santo Antônio que tão é exaltada nos dias atuais, por parte dos seus fiéis mais ferrenhos, é simplesmente anulada.

Diante do exposto, fica a dúvida sobre se as razões desse descompasso na valoração das duas festas tem mais a ver com o acanhamento das procissões de Santo Antônio nos períodos retratados ou a suposta exuberância deve ser vista como “invenção” por parte dos aferrados e coevos devotos, nascidos e criados no bairro em décadas posteriores às narradas pelos memorialistas.

A escritora Marluce Nascimento Menezes, por exemplo, no livro intitulado *Meu Santo Antonio do Aracaju*, sublinha a prerrogativa do pertencimento ao bairro, quando afirma que “para os seus moradores era **quase uma nação** pertencer a Santo Antonio” (2008, p. 89, grifo nosso). A sua descrição da festa realça o fulgor de outrora:

No dia 13 de junho minha rua amanhecia em festa. Logo cedo corríamos para a missa a fim de receber os pãezinhos de Santo Antonio. Durante um ano, ele estaria dentro da lata de farinha com a promessa de nunca faltar alimento em nossa casa. Quando voltávamos, a rua inteira começava num alegre alvoroço a lavagem das portas, janelas e calçadas. (...) As moças e os rapazes começavam a esticar os cordões de bandeirinhas coloridas coladas pacientemente durante os dias anteriores. Minha mãe expunha vaidosa, os seus antúrios na calçada, enquanto o resto da vizinhança também exibia palmeiras e elegantes pés de “comigo ninguém pode”. (...) Em todos os lares, o almoço, desse dia, era especial em homenagem ao Santo e às visitas que enchiam as casas na alegria do **reencontro**. Das cozinhas vinham o cheiro bom de canjica, milho verde, pamonha e arroz doce temperado com cravo e canela. As casas que serviam mungunzá colocavam lanternas de papel de seda nas janelas. (...) Do engenho central chegavam minhas primas (...), e com elas, uma dúzia de moças, todas esperançosas devotas de Santo Antonio.

Depois do almoço, as janelas eram abertas de par em par. Toalhas engomadas eram estendidas sobre o peitoril. Em cima, jarros com sorrisos de Maria eram colocados ao centro. Minha rua, perfumada, era um comprido jardim florido. Às cinco horas da tarde, os sinos tocavam e as explosões de foguetes anunciavam que o Santo estava saindo da igreja, descendo a colina para visitar o seu povo. Quando a procissão entrava na rua Japaratuba, as pessoas levantavam das cadeiras em referência àquele que era o amparo de todos. Éramos seus filhos e isso tornava a rua uma só família (MENEZES, 2008, p. 115-118, grifo do autor).

Na observação que fizemos da última trezena, pudemos localizar uma série de elementos contidos na crônica de Menezes (2008), a qual nos servirá de roteiro para a apresentação de nossa investigação, tal como essa celebração se estruturou em junho de 2017, mas também, e principalmente, para confrontarmos modelos retóricos na construção de sentido sobre Aracaju.

## A Trezena de Santo Antônio

A procissão de Santo Antônio aconteceu sempre no dia 13 de junho e, como de costume, reuniu milhares de fiéis, os quais se espalhavam pelo entorno da igreja e pelas ruas próximas onde o cortejo iria passar, provocando grande burburinho no bairro, sempre caracterizado pelo sossego e pela tranquilidade, apesar de o local ser passagem entre a região central da cidade e as áreas de baixa renda de ocupação recente.

Entre os dois eventos limites, apenas sutis alterações são verificadas na estrutura organizacional ao longo das treze noites. Para escapar à regularidade dos cultos verificados nesse meio tempo, destacaremos apenas os aspectos que consideramos essenciais na sustentação das hipóteses aqui levantadas, segundo as quais, a construção acerca do significado e da representação da tradição da festa é bem recente considerando a história do povoado, mas que, ainda assim, funciona como um importante elemento de fortalecimento da ideia de pertencimento na atualidade.

Durante o trezenário, procuramos nos posicionar em pontos diferentes da colina, principalmente no próprio adro da igreja, onde atualmente se realizam as missas campais, em substituição ao espaço interno da igreja, que ficou restrito ao número de fiéis presentes nas celebrações nos últimos anos. Nessa área aberta que também integra a Praça Siqueira Menezes, os devotos se acomodam em cadeiras, tamboretas e bancos trazidos de casa e se distribuem pelos lugares mais estratégicos em função da antecedência com que chegam ao local. Em razão dessa distribuição espacial mais espontânea, não é possível distinguir, claramente, uma hierarquia estabelecida em termos da posição social dos fiéis, embora alguns traços visuais permitam presumir a condição econômica diferenciada. A única divisão visível é o espaço rente ao palanque, reservado às associações religiosas, cujos integrantes auxiliam o padre na liturgia, inclusive na comunhão.

No interior da igreja, porém, verifica-se certa regularidade quando ao perfil sociocultural, já que é o espaço preferido pelos devotos mais idosos ou com alguma dificuldade de locomoção, além de ser o primeiro lugar visitado por aqueles que chegam mais cedo para a trezena, os quais, além das preces iniciais, aproveitam o ensejo para cumprimentar os amigos. No primeiro dia, principalmente, observamos essa confraternização entre amigos e conhecidos de longa data, moradores ou não do bairro, mas que guardam fortes vínculos afetivos com o local.

O próprio Fernando Porto, na obra *A cidade do Aracaju* (1955/1865), já apontara essa característica conservadora do bairro, disseminada entre os nativos e moradores como a marca identitária do local:

Não possuímos documento algum, descritivo ou cartográfico, capaz de fornecer-nos uma visão detalhada da topografia da região aracajuana nos tempos da mudança. Encontram-se aqui e ali referências vagas a este ou àquele acidente, a este ou àquele topônimo, tudo, porém, na generalidade dos casos, de difícil localização no espaço. Identificação que também é dificultada pelo completo esquecimento em que caíram os

---

nomes de outrora, fato que começou a ocorrer pouco depois da mudança. Massarandura, Olaria, Vassouras são nomes completamente estranhos ao aracajuano de hoje. **Só o Santo Antonio tem escapado a esta desmemoria coletiva** (PORTO, 1991, p. 23, grifo nosso).

Outro espaço de sociabilidade importante verificado durante a festa diz respeito aos fundos da igreja, parte da mesma Praça Siqueira Menezes, normalmente frequentada pelos grupos mais animados e ruidosos, formados, por um lado, pelas crianças que são conduzidas pelos pais, para desfrutar dos poucos brinquedos disponibilizados por ocasião das trezenas e, por outro, por jovens que comparecem ao evento interessados no flerte e nos namoros. Evidentemente, alguns desses jovens integram os movimentos da igreja e participam ativamente das cerimônias religiosas ali encetadas, embora para aqueles que buscam apenas o entretenimento e os contatos entre pares, muitas vezes tais circunstâncias se apresentaram como o preâmbulo de relações mais duradouras e casamentos futuros, conforme pudemos observar, a partir dos testemunhos de casais adultos frequentadores da trezena, os quais reconhecem a vantagem da ocasião e a interseção de Santo Antônio; não necessariamente pela sua fama de casamenteiro, versão que a própria igreja tenta minimizar, embora esse traço não deixe de ser constantemente lembrado, inclusive pelos mais velhos, com um certo tom jocoso e de burla<sup>18</sup>:

O fato é que devido à presença desses dois grupos, crianças e jovens, a ocasião se apresenta como espaço privilegiado de produção da memória afetiva, melhor formulada no discurso dos adultos que acionam o passado como forma de fortalecimento dessa ideia de pertencimento e motivo dos constantes retornos ao bairro e à festa.

O conjunto dessas características poderia nos iludir acerca do exclusivismo reivindicado pelos devotos mais empedernidos que tratam com Santo Antônio como uma propriedade particular. Contudo, a procissão realizada no último dia, e a quantidade de pessoas presentes nela, dilui rapidamente esses traços diacríticos e obstrui qualquer esforço na busca de padrões. O caráter discreto e reservado dos dias que antecedem a procissão, por ocasião do encerramento da trezena, se transforma naquilo que Goffman chamaria de “reunião concentrada” (GOFFMAN *apud* GEERTZ, 1978, P. 291), para se referir à participação dispersa e flutuante dessa “entidade sociológica”, que não é suficientemente consistente para chamar de grupo e um tanto quanto desestruturado para chamar multidão, elementos que concorrem para demonstrar a fragilidade da ideia de coesão acionada pelos frequentadores mais assíduos do trezenário.

Nas primeiras movimentações do dia de Santo Antônio, iniciado com a alvorada às 5 horas da manhã e com a realização da primeira missa festiva às 6 horas, até a missa do meio-dia, ainda

---

<sup>18</sup> Trata-se de uma característica do “cristianismo mais humano e mais lírico” que Gilberto Freyre identificou entre nós: “Cristianismo em que o Menino-Deus se identificou com o próprio Cupido e a Virgem Maria e os santos com os interesses de procriação, de geração e de amor mais do que com os de castidade e de ascetismo (...). No culto ao Menino Jesus, à Virgem, aos santos, reponta sempre no cristianismo português a nota idílica e até sensual (...). Impossível conceber-se um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo”. (FREYRE, 2003, p. 302-303).

se pode verificar certa reserva e descrição nos gestos e maneiras dos frequentadores, compatível com a suposta tradição. Contudo, a partir do meio-dia e, principalmente após a cerimônia das 15h, quando a massa de fiéis se avoluma, observa-se uma concentração deles às portas do Convento das Irmãs Terezinha, onde é feita a distribuição dos pães de Santo Antônio, que foram reunidos em grandes quantidades a partir da doação de outros devotos no cumprimento de suas promessas e dívidas com o santo. Porém a quantidade de interessados nesses saquinhos de plástico, contendo às vezes até três unidades de pão, põe de quarentena o “equilíbrio temporário” e acirra uma competição tímida entre os próprios fiéis e os organizadores.

Tudo se acontece sob o “olhar” complacente e sereno da imagem de Santo Antônio, cujo andor está sendo estruturado e ornamentado pelos seis homens que se alternam nos serviços de marcenaria, eletricidade e decoração no espaço do jardim lateral do convento. Toda a atividade é realizada em clima de descontração e informalidade, atitude que destoa do ar grave dos devotos separados da imagem pelas grades do jardim, que de longe pedem bênçãos ao santo.

A noite a praça é tomada em todos os seus recantos pela massa que se avolumou. Voltada para o palanque, onde se celebra a última missa da trezena, boa parte da multidão não consegue escutar as palavras do Arcebispo, oficiante da noite, inclusive porque o burburinho aumenta quanto mais nos afastamos do epicentro das celebrações. A algazarra das crianças, a zombaria dos mais jovens, a conversação dos adultos e as confabulações dos idosos, todos agora reunidos e formando a mesma massa informe, anuncia a proximidade do ponto alto da festa: a saída do andor.

Os organizadores tentam, em vão, imprimir alguma ordem ao cortejo, permitindo, primeiro, a passagem das autoridades eclesiais e distribuindo, entre os devotos, uma longa corda que, quando suficientemente esticada, criará uma área de proteção para o andor. Essa talvez seja a única divisão verificada durante todo o percurso, entre os de dentro, geralmente homens que se alternam na condução da imagem, e as mulheres que disputam um lugar na corda, de preferência ao lado de Santo Antônio.

O séquito segue desordenadamente por ruas mais escuras e modestas do bairro Cidade Nova, situado na parte posterior da igreja. Alguns, mais animados, seguem apressadamente o trio elétrico que já se antecipou velozmente, enquanto junto ao andor, com sua marcha mais lenta, postam-se os devotos mais fiéis que vão sendo cumprimentados e saudados pelas famílias e grupos de amigos postados nas portas, janelas e varandas de suas casas, onde estiveram pacientemente aguardando a procissão.

Pelo caminho, inúmeros devotos saúdam o andor, pelo qual estiveram esperando na porta de suas casas com seus familiares e amigos. Alguns se contentam com a passagem do cortejo, voltando às suas atividades depois disso, outros engrossam as fileiras do cortejo e completam o longo percurso que inclui, ainda, as avenidas Simeão Sobral e João Ribeiro, sempre presentes no trajeto das antigas procissões. Muitos vão se deixando ficar pelo caminho para retornar as suas casas. No retorno à igreja, antes da subida da ladeira que dá acesso à colina, uma euforia maior toma conta dos participantes que pressentem o fim de mais uma trezena

Os que alcançam o topo são compensados pela água benta aspergida pelos celebrantes e pela distribuição das rosas, lírios, crisântemos, astromélias e palmas que até então enfeitavam o andor, cuja distribuição provoca mais algazarra entre os fiéis empenhados em apanhar a prenda.

Depois das despedidas de praxe, dos amigos, do santo e da igreja, o largo vai aos poucos se esvaziando, até que só restem os organizadores que cuidarão das últimas providências. Ainda é possível ver os retardatários nas barracas de lanches e suvenirs espalhados na lateral da igreja, garantido a última lembrança. Um misto de alegria e saudade acompanha os fiéis na volta para suas casas. Serve como alívio, talvez para alguns, lembrar que, na sequência, inicia-se o ciclo mais vibrante do ano na cidade e no estado, com seus arraiais juninos.

### **Considerações Finais**

Quisemos afirmar que a Procissão de Santo Antônio atualiza o princípio social da inversão, observado por DaMatta (1997) na análise do carnaval brasileiro, o “rito sem dono” *par excellence*, que contrasta com outras cerimônias relacionadas ao mundo das hierarquias, do poder, do comportamento formal e do cumprimento das normas. Em Aracaju, a celebração do santo casamenteiro parece também querer escapar ao modelo dos eventos sociais marcados exclusivamente pela motivação do divino e realizados sob a égide da Igreja (Cf. DAMATTA, 1997, p. 52).

Evidentemente o caráter supostamente “transgressor” da festa de Santo Antônio em Aracaju, notado e anotado acima, talvez não se estenda tanto além dos contornos do controle eclesial como estamos imaginando. Talvez nem seja a cerimônia tão ostensiva quanto um festejo carnavalesco como estivemos afirmando, embora não nos pareça até agora tão descabido acentuar este aspecto zombeteiro dessa devoção local.

Para além dos supostos exageros contidos nesta nossa etnografia, interessa agora, a título de conclusão, destacar o aspecto retórico deste instrumento e estabelecer seus vínculos com as narrativas e produção de sentido que vínhamos explorando nos discursos selecionados. A inscrição etnográfica é uma possibilidade descritiva que busca iluminar a cultura de um lugar e de um tempo precisos, neste caso específico, um documento do presente. Mas ela é também uma invenção. Talvez até uma ficção deliberada como diria Marilyn Strathern (2013); tanto quanto as narrativas de memorialistas, cronistas, poetas e acadêmicos que deixaram escapar em suas produções visões afetivas, mais do que efetivas do passado. As práticas de sentido produzidas por nativos de carne e osso, participantes das cerimônias observadas, somam-se aos discursos acima relacionados, mas não são, por enquanto, objeto desta investigação, devendo seu valor ser reservado para outra ocasião.

## Referências

- AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à Brasileira**. Significados do festejar, no país que “não é sério”. 1998. 387 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102004-134208/pt-br.php> Acesso em: 23 ago. 2009.
- ARAÚJO, Hélio Mário et al. (Org.). **O ambiente urbano: visões geográficas de Aracaju**. São Cristóvão: Editora UFS, 2006.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. Excursão à Província de Sergipe. Viajando para Aracaju no Rio Cotinguiba. Maruim. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**, Aracaju, v. 21, p. 92-99, 1961.
- BARRETO, Luiz Antonio. **Pequeno dicionário prático de nomes e denominações de Aracaju**. Aracaju: ITBEC/BANESE, 2002.
- BENEDICT, Ruth Benedict. Configurações de Cultura na América do Norte. CASTRO, Celso. **Cultura e Personalidade**. Margaret Mead; Ruth Benedict; Edward Sapir. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- CABRAL, Mario. **Roteiro de Aracaju: guia sentimental da cidade**. Aracaju: Regina, 1955.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, abr. 1991. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 31 jan. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141991000100010>.
- CORDEIRO, Graça Índias. **Um lugar na cidade: cotidiano, memória e representação no Bairro da Bica**. Lisboa: Dom Quixote, 1997.
- COSTA, António Firmino da. **Sociedade de Bairro: Dinâmicas Sociais da Identidade Cultural**. Oeiras: Celta, 2008.
- CORDEIRO, Graça Índias; COSTA, António Firmino da. Bairros: contexto e intersecção. **Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, p. 58-79, 1999.
- DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- FONTES, Amando. **Os Corumbas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- FORTES NETO, José Bonifácio. **Evolução da Paisagem Humana da Cidade do Aracaju**. Aracaju: Regina, 1955
- FREIRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global. 2003
- FRÚGOLI JUNIOR, Heitor. Festas populares em Lisboa: uma etnografia a partir do Bairro Alto. **Etnográfica**, Lisboa, v. 18, n. 1, p. 77-98, 2014.
- GEETZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.
- INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Orgs.). **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Edmund Ronald Leach: antropologia**. São Paulo: Ática, 1983.
- LOUREIRO, Kátia Afonso Silva. **A trajetória Urbana de Aracaju, em tempo de interferir**. Instituto de Economia e Pesquisas, 1983.
- MELINS, Murilo. **Aracaju Romântica que vi e vivi**. Aracaju: Editora Unit, 2007.
- MENEZES, Marluce Nascimento. **Meu Santo Antonio do Aracaju**. Natal: s/ed, 2008.
- PORTO, Fernando de Figueiredo. **A cidade de Aracaju (1855-1865)**. Ensaio de evolução urbana. Aracaju: FUNDESC, 1991.

- \_\_\_\_\_. **Alguns nomes antigos do Aracaju**. Aracaju: Gráfica Editora J. Andrade Ltda., 2003.
- RAFAEL, Ulisses N. Festas populares sob perspectiva comparativa: Brasil e Portugal. In: SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães de. (Orgs.). **Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2013. p. 58-84.
- Relatorio com que foi aberta a 2ª sessão da undecima legislatura da Assembléa Provincial de Sergipe no dia 1.o de fevereiro de 1857 pelo excellentissimo presidente, doutor Salvador Correia de Sá e Benevides. Sergipe: Typ. Provincial, 1857.
- Relatorio apresentado à Assembléa Provincial de Sergipe no dia 5 de março de 1860 pelo presidente Manuel da Cunha Galvão. Bahia: Typ. Poggetti de Catellina & Comp., 1860.
- SANTOS NETO, Alexandre Ferreira. **As décimas urbanas de Aracaju**. Bairro de Santo Antonio e Vila do Socorro (1873-1880). 2005. 106 f. Monografia (Licenciatura em História) – Departamento de História, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.
- SANTOS, Antonio Flavio Inocêncio dos. **Fontes para História das Freguesias de Sergipe no Século XVIII**. 2008. 97 f. Monografia (Licenciatura em História) – Departamento de História, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.
- SANTOS, Waldefranklin Rolim dos. **Práticas e apropriações na construção do urbano em Aracaju**. 2007. 144 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Programa Regional de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.
- SEBRÃO SOBRINHO. **Laudas da História do Aracaju**. Aracaju: Prefeitura Municipal, 1955.
- SILVA, José Calazans Brandão da. Como nasceu Aracaju. **Folha da Manhã**. Aracaju, p. 1, 17 mar. 1939.
- STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto**. As ficções persuasivas da antropologia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- VEIGA, Manuel (Ed.). **Cabo Verde: insularidade e literatura**. KARTHALA Editions, 1998.
- VILAR, José Wellington Carvalho. Os espaços diferenciados da cidade de Aracaju: uma proposta de classificação. **Revista de Aracaju**, Aracaju, n. 9, p. 87-99, 2002.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Ed. UnB, 1994.

Recebido em: 07/03/2018

Aceito em: 21/11/2018

# Artigos

**REFORMA PREVIDENCIÁRIA E SINDICALISMO:  
experiências internacionais e lições nacionais**

***PENSION SYSTEM REFORM AND TRADE UNION RESISTANCE:  
international experiences and national lessons***

---

Sidarta Soria\*

Darcilene Claudio Gomes\*\*

**Resumo**

O artigo tem como objetivo apresentar casos de reforma previdenciária efetuados em alguns países e as posturas assumidas pelo movimento sindical, discutindo de que modo a relação entre reforma e sindicalismo se apresenta no Brasil. O último quartil do século XX viu a ressurreição do ideário liberalizante na condução de processos de reforma institucionais e legais. Em seu caminho, estavam diferentes sistemas estatais de seguridade social. Neste sentido, a ocorrência de reformas previdenciárias é parte do movimento geral de crítica neoliberal do Estado de Bem-Estar Social. Esta mesma conjuntura adversa atinge a classe trabalhadora, na forma de crises econômicas que elevam os níveis de desemprego e de precarização do trabalho, correndo assim as bases sobre as quais se estruturam os sindicatos, que entram em um período de crise. Assim, serão analisadas as experiências de reforma na Suécia, França e Estados Unidos, e, por fim, o caso brasileiro. Conclui-se que a participação do movimento sindical, bem como os valores e referências componentes de seu ideário político-ideológico, são fatores influentes no tocante ao encaminhamento de processos de reforma.

**Palavras-chave:** Sindicalismo. Trabalho. Sistema previdenciário. Reforma

**Abstract**

This paper aims to raise some international cases of pension reform occurred, as well as trade union stances on the issue, and also to discuss in which way this relation between trade unionism and pension reform is set in Brazil. The last decades of 20<sup>th</sup> century testified a resurrection of a hegemonic liberal perspective guiding the processes of institutional and legal reforms. In its path there were a number of State-sponsored Social Security systems. Pension reforms, in this regard, are part of general movement of liberal criticism of Welfare State. This same situation reaches the working class by generation of economic crisis that causes the increase of unemployment rates and labor precariousness, which undermines Trade unions' strength. We analyze the reform experiences occurred in Sweden, France and United States, and then to Brazilian context. It concludes that unionism participation, as much as its political and cultural values are influent factors concerning to accomplishment of reform processes.

**Keywords:** Trade Union. Labor. Pension System. Reform

**Introdução**

Este artigo tem como objetivo levantar, no plano internacional, alguns casos de tentativa de reforma de sistemas previdenciários público-estatais e as posturas assumidas pelo movimento sindical. As últimas décadas do século XX viram a ressurreição do ideário liberalizante como

---

\* Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas e professor adjunto da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: sidarta.soria@gmail.com

\*\* Doutora em Economia Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas e pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco. E-mail: darcilene.gomes@gmail.com

hegemônico na condução de processos de reforma institucionais e legais. Em seu caminho, estavam diferentes sistemas estatais de seguridade social.

Neste sentido, a ocorrência de reformas previdenciárias é parte do movimento geral de crítica (neo) liberal do Estado de Bem-Estar Social. Esta mesma conjuntura adversa atinge a classe trabalhadora, na forma de crises econômicas que elevam os níveis de desemprego e de precarização do trabalho, correndo assim as bases sobre as quais se estruturam os sindicatos – que, desta forma, entram em um longo período de crise.

Conforme lembra Antunes (1995), diversos países industrializados, que então contavam com movimentos sindicais fortes, enfrentam uma tendência de dessindicalização. No contexto geral da crise do sindicalismo ocorrem tendências tais como a da individualização crescente das relações de trabalho, da desregulamentação e flexibilização do mercado de trabalho, do recuo geral do sindicalismo para a posição da “participação” ou legitimação de aspectos da nova ordem hostis aos trabalhadores etc. Enfraquecido em suas bases e relativamente desorientado em função do avanço liberalizante e da consolidação do capitalismo liderado pela finança, os sindicatos devem encarar o cerco montado contra os direitos sociais e trabalhistas – e, no que interessa especificamente a este trabalho, às conquistas cristalizadas nos sistemas de previdência público-estatal, um ambiente que contou, de modos e graus diversos, com a participação do movimento sindical, e do qual não raro ele participa, direta ou indiretamente.

Daí a necessidade de se fazer um levantamento das experiências de reformulação – almejada ou concretizada – de instituições estatais previdenciárias, componentes dos sistemas públicos de bem-estar social em diversas sociedades, bem como se situou o movimento sindical em relação a tais experiências.

Nestes termos, o artigo é composto por três partes, além desta introdução e da conclusão. Na primeira, faz-se um breve levantamento das reflexões em torno da importância do movimento sindical na constituição de sistemas públicos de bem-estar social. A segunda parte traz as experiências de reforma previdenciária ocorridas em três países – os quais seriam representativos de boa parte das modalidades de seguridade social existentes –, bem como, no início, algumas justificativas dos propositores de reformas liberalizantes. Por fim, o terceiro item procura tecer breves considerações em relação à questão na especificidade brasileira.

### **A importância do sindicalismo na (des) construção da seguridade social**

Em que pese a importância das descobertas do marxismo estruturalista a partir da proposição teórica segundo a qual existem relações necessárias (ou estruturais) entre Estado de Bem-Estar Social e a dinâmica da acumulação capitalista (O’CONNOR, 1977; GOUGH, 1979), parte-se da premissa de que os sistemas públicos de seguridade social se constituem (e também se retraem) em função da dinâmica das classes sociais como agentes de mudança, no sentido da desmercadorização (ESPING-ANDERSEN, 1990).

Assim, na escalada histórica dos direitos sob o capitalismo, o desejo pela diminuição das agudas assimetrias socioeconômicas entre as classes conduziu os assalariados a se organizarem politicamente, tanto em âmbito político-institucional – levando à conquista de direitos políticos – como no âmbito econômico-produtivo – em que o sindicalismo, através da obtenção do direito à negociação coletiva, logrou criar um “sistema secundário de cidadania industrial paralelo” (MARSHALL, 1967, p. 86).

Para tanto, as classes assalariadas organizaram-se sob ideários político-ideológicos não apenas tipicamente socialistas, mas também social-cristãos (católicos, protestantes), étnico-nacionais, pré-capitalistas etc. (ESPING-ANDERSEN, 1990). Também não se restringiram à atuação político-parlamentar, mas também abrangendo mecanismos neocorporatistas de mediação de interesses (SCHMITTER, 1974). E, em sua luta política, se abriram a composições ou coalizões de natureza interclasse, como setores da classe proprietária e das classes médias (PRZEWORSKI, 1985; GOUREVITCH, 1986), os quais também se viam beneficiados, de modos diversos, pelos sistemas públicos de seguridade social (MARES, 2000).

Deste modo, por surgirem em função da melhoria das condições de vida e de trabalho da classe assalariada, parece restar poucas dúvidas de que o movimento sindical foi o fator fundamental para a emergência dos diversos tipos de sistemas públicos de seguridade social, impulsionando decididamente a luta pela saúde e segurança ocupacionais, lutas salariais e por direitos diversos no âmbito laboral (DONADO; WÄLDE, 2012), bem como tomando parte, em diversos países industrializados, na estruturação e gestão de aparelhos público-estatais de seguridade social (STREECK; HASSEL, 2003).

Naturalmente, a questão previdenciária está entre os elementos centrais da pauta sindical. Para alguns autores (BRUGIAVINI et al., 2001), os sindicatos têm, em tese, interesse em incentivar ou promover a instituição de sistemas previdenciários os mais generosos possíveis. Quanto maior a cobertura obrigatória (bem como a participação público-estatal no sistema), maior a mitigação de riscos de insolvência, maior o potencial redistributivo de renda e maior será o bem-estar geral. Por outro lado, sistemas voluntários de previdência podem levar contribuintes a deixarem o sistema por se negarem a subsidiar os benefícios de outros. Haveria a possibilidade de o sindicato advogar benefícios para seus próprios trabalhadores membros ou filiados, mas também não seria a melhor situação, pois uma base de contribuintes obviamente mais estreita e dependente da taxa de sindicalização e do nível de (des) emprego representariam fatores crônicos de instabilidade para tal sistema (BRUGIAVINI et al., 2001).

Refletindo diferentes tradições políticas e legados institucionais, os papéis dos sindicatos na política de bem-estar social – e, particularmente, previdenciária – variam de país a país. Partindo de uma combinação de caracterizações e tipologias de *welfare* feitas por autores diversos, Natali e Rhodes (2003) propõem, para a Europa, quatro tipos gerais de sistema previdenciário: 1) sistemas puramente ocupacionais; 2) sistemas ocupacionais e focalizados (com teste de meios); 3) sistemas universais e ocupacionais; e 4) sistemas puramente universais.

O grupo composto pelos tipos 1 (que teria, como representantes, países como Alemanha e Áustria) e 2 (França, Itália, Espanha) tem inspiração *bismarckiana* – ou seja, são baseados na modalidade de seguro social, vinculado ao trabalho e ao salário, financiados principalmente por contribuições proporcionais de trabalhadores e empregadores, enquanto o grupo do qual fazem parte os tipos 3 (Holanda, Reino Unido) e 4 (Suécia) aproximam-se-iam do modelo *beveridgeano* – baseiam-se na concepção de inclusão do conjunto da população, financiados pelo tesouro público e com o objetivo de prover um sustento básico, no âmbito da subsistência (NATALI; RHODES, 2003).

É interessante observar que Bismarck havia elaborado o sistema de seguro social para bloquear a influência dos sindicatos na gestão direta da questão previdenciária, mas que, com o tempo, cedeu lugar a uma lógica em que os sindicatos ocupariam lugar de destaque na negociação e condução mais direta dos arranjos no sistema de seguro social. Por outro lado, Beveridge, no contexto da II Guerra Mundial, pensou num sistema de benefícios que assegurasse os mínimos sociais a toda a população, então assolada pelo conflito mundial – o que, anos depois, levaria tanto ao surgimento de sistemas de tipo universal-ocupacional (universal nos “mínimos sociais”, ocupacional para a classe assalariada), que é o tipo 3, quanto ao surgimento de sistemas de seguridade plena, de benefícios mais amplos e universais, caso do tipo 4. Finalmente, tais tipos se referem a realidades dinâmicas, que foram objeto de mudanças diversas ao longo de sua história – como é o exemplo do caso britânico, em que a lógica baseada na máxima do primeiro-ministro britânico Clement Attle, de um sistema público que protegesse o cidadão “do berço ao túmulo”, foi sendo lentamente deslocada em direção à lógica do sistema de benefícios gerais mínimos e complementaridade de benefícios por fundos de pensão, com o sindicalismo pressionando indiretamente, politicamente, o Estado a implementar tais sistemas de seguridade (SORIA, 2011).

Finalmente, deve-se considerar também, nesta questão das relações entre sindicalismo e previdência, os achados analíticos derivados do estudo empírico deste ponto em diversos casos europeus nacionais, feitos por Brugiavini et al. (2001). Segundo estes autores, os sindicatos buscaram promover a expansão de sistemas previdenciários, como dito, tanto para melhorar as condições de vida gerais da população assalariada, quanto para ampliarem seu poder de negociação coletiva. Contudo, com uma pauta de reivindicações mais ampla, ocorre a tendência à polarização entre interesses de trabalhadores mais jovens e trabalhadores mais velhos, incluídos aí os aposentados.

Ou seja, estão discutindo o que chamam de “viés da senioridade”: tendo à sua disposição mais tempo e recursos para se dedicarem ao meio sindical, os trabalhadores mais velhos começam a priorizar os interesses próprios de sua condição. Enquanto os trabalhadores e dirigentes sindicais mais jovens estariam preocupados com temas como o nível de emprego, as condições de trabalho e o constante risco de *layoffs*, os trabalhadores e sindicalistas mais velhos estariam mais focados em temas como o valor e a extensão de seus benefícios previdenciários

e o valor líquido dos salários, especialmente quando o valor dos primeiros está atrelado aos segundos. Tal fenômeno de polarização pode ocasionar ou intensificar tanto o envelhecimento dos membros do sindicato (gerontocracia), quanto ir afastando os trabalhadores mais jovens dos sindicatos (BRUGIAVINI et al., 2001).

Dada, portanto, a importância central do sindicalismo na construção dos modernos *welfare states* – inicialmente na forma de associações de ajuda mútua; depois, formando partidos ou aliançando-se a estes pela expansão de direitos sociais; e, finalmente, chegando a possuir papéis institucionalizados na gestão pública do bem-estar social –, certamente seu papel em contextos de crise econômica ou sistêmica também não será desprezível. É o que se verá a seguir.

## **Experiências internacionais de reforma previdenciária e o papel sindical**

### **O retorno do liberalismo**

Com a crise do “capitalismo regulado” nos anos de 1970, abre-se caminho para o recrudescimento da crítica liberal a ingerências “extraeconômicas” sobre a esfera do mercado, bem como àqueles que seriam os grandes realizadores disso, os amplos Estados de bem-estar social.

No tocante aos sistemas previdenciários, na década de 1990 ganharão corpo propostas de reforma em âmbito mais profundo ou sistêmico. Dräger (2003) sugere haver três principais grupos de argumentações pró-reforma: 1) os argumentos em torno da “bomba-relógio demográfica” – o aumento da longevidade e a diminuição do número de nascimentos tornaria o sistema financeiramente insustentável; 2) os argumentos em torno dos “custos do trabalho e competitividade” – graças às altas contribuições previdenciárias; e 3) os argumentos referentes à “justiça intergeracional” – os mais jovens, em nome da sustentabilidade de um número crescente de aposentados, deveriam aumentar suas contribuições.

Para Orszag e Stiglitz (1999), no coração das propostas reformadoras do sistema previdenciário, figurava um documento, elaborado pelo Banco Mundial em 1994, intitulado *Averting Old Age Crisis: Policies to Protect the Old and Promote Growth* (“Evitar a Crise do Envelhecimento: Políticas para proteger o Idoso e promover o Crescimento”, em tradução livre). Nele, afirma-se que qualquer estratégia de provisão da seguridade aos idosos deveria ter como metas básicas ajudar tanto o idoso quanto a economia: “Programas para os idosos deveriam ser uma rede de segurança social e um instrumento para o crescimento [econômico]” (WORLD BANK, 1994, p. 233). O desenho do sistema previdenciário deveria equilibrar, portanto, as funções redistributiva, seguradora e de poupança, ao que se propõe um sistema “multipilar”:

Este estudo recomenda separar as funções de poupança e redistributiva, colocando-as sob diferentes arranjos financeiros e gerenciais, em dois pilares distintos – um público e financiado com recursos fiscais, o outro privado e financiado por capitalização –, suplementados por um pilar voluntário para aqueles que queiram mais (WORLD BANK, 1994, p. 238).

A proposta do Banco Mundial seria, então, a de um sistema com três pilares. O primeiro seria público-estatal, para reduzir ou aliviar a pobreza dos idosos nesta condição. O segundo, na forma de fundos de pensão administrados privadamente, mas com regulamentação pública, em geral com contribuição definida, complementar o primeiro ao mesmo tempo em que permitiria a formação de estoques de capital para investimento etc. E o terceiro, voluntário, aos que quisessem uma renda suplementar, na forma de fundos de pensão privados, seguros, planos de poupança individuais etc.

A escolha dos três casos nacionais (Suécia, França, EUA) de reformas que serão vistos a seguir justifica-se pelo fato de que os três sistemas são em boa medida ilustrativos das modalidades sistêmicas supracitadas. Além disso, também seus respectivos movimentos laborais igualmente expressam diferentes modalidades de concepções político-ideológicas e sindicais.

### Suécia

Até meados da década de 1990, o sistema previdenciário sueco, organizado segundo a lógica da repartição simples solidária (ou sistema PAYG, sigla para *pay-as-you-go*), combinava um benefício fixo básico – introduzido no início do século XX – e um benefício baseado em contribuições sobre o salário, instituído desde 1960 (KÖNBERG; PALMER; SUNDÉN, 2006). Incluídos no antigo sistema estavam também benefícios adicionais e auxílios habitacionais, estes para complementar os rendimentos dos que não têm o segundo benefício (ocupacional, a das contribuições sobre salários), ou que têm o mesmo em valor muito baixo (SCHERMAN, 1999).

De acordo com o antigo sistema, qualquer indivíduo que tivesse vivido pelo menos 40 anos na Suécia, ou que tivesse trabalhado por pelo menos 30 anos, teria assegurado um rendimento previdenciário básico e irredutível, calculado sobre um determinado valor-base. Tal pensão básica era indexada à variação do custo de vida. O cálculo do benefício complementar incluía a média dos 15 melhores anos (SCHERMAN, 1999).

Em relação ao financiamento do antigo sistema, originalmente se baseava em contribuições obrigatórias feitas pelo empregador, incidentes sobre a sua folha de salários, e por receitas gerais. O sistema pagava benefícios contributivos e não contributivos (os beneficiários por idade, invalidez, viuvez e filhos, todos eram partes do mesmo sistema) (KÖNBERG; PALMER; SUNDÉN, 2006).

A conjuntura política favorável à introdução de reformas no sistema sueco surgiu por ocasião de uma forte crise econômica e uma sensível elevação do desemprego no país no início dos anos 1990. Em apenas três anos – entre 1990 e 1993 – a taxa de desemprego aberto deu um salto, passando de 1,6% para 8,2% (HOLMLUND, 2003; LINDBOM, 2001)<sup>1</sup>. Neste período, as contas públicas, antes superavitárias, conheceram um déficit correspondente a 12,3% do PIB. A recessão minou as pré-condições do modelo de *Welfare* sueco, o pleno emprego e o crescimento econômico estável (ANDERSON; MEYER, 2003).

---

<sup>1</sup> A despeito dos temores de que esta alta taxa de desemprego se tornasse duradoura, já no final da década de 2000 a recuperação econômica fez baixar tal índice para algo em torno de 5% (HOLMLUND, 2003).

Já em meados dos anos 1980 o governo havia formado uma comissão para estudar o sistema previdenciário. Em 1990 o relatório foi concluído, e indicava problemas referentes à viabilidade financeira do sistema, sugerindo indexar os benefícios ao crescimento econômico, elevar a idade mínima para a aposentadoria e o número de anos exigidos para o direito integral ao benefício. Em princípio, o Partido Social-Democrata se opôs fortemente a reformas restritivas do sistema, mas foi derrotado nas eleições no início dos anos 1990, por uma coalizão de centro-direita (quatro partidos), que elegeu a reforma como prioritária<sup>2</sup>. Todavia, como a coalizão governamental de centro-direita tinha uma frágil base parlamentar, foi obrigada a buscar o apoio dos social-democratas para a causa da reforma. Deste modo, não teve como manter as pretensões originais e mais ousadas (em direção à privatização e capitalização) de empregadores e políticos conservadores (ANDERSON; MEYER, 2003). Foi formado um grupo parlamentar que incluía representantes dos cinco partidos e especialistas no tema, para tentar elaborar uma proposta comum de reforma. Um acordo foi alcançado no início de 1994, e a proposta foi aprovada no parlamento sueco em junho daquele ano, contando com 85% dos votos (KÖNBERG; PALMER; SUNDÉN, 2006).

A reforma sueca aprovada em 1994 contém cinco pontos: 1) os benefícios ocupacionais passaram a se basear em todo o tempo de trabalho, e não mais nos 15 melhores anos de 30; 2) as contribuições passaram a ser divididas igualmente entre empregados e empregadores; 3) novos índices entre benefício, variação salarial e crescimento econômico baseariam o ajuste do benefício; 4) direitos previdenciários poderiam ser divididos entre cônjuges, e “pontos de pensão”<sup>3</sup> poderiam ser acumulados em atividades militares, criação de filhos e educação; finalmente, 5) do (novo) total de 18,5% da taxa de contribuição previdenciária, 2,5% seriam alocados em uma reserva destinada a financiar fundos individuais de investimento. A partir de 61 anos, o benefício previdenciário poderia ser requerido (antes a idade mínima era 60 anos). A transição para o novo sistema levaria 20 anos (ANDERSON; MEYER, 2003)<sup>4</sup>.

O novo sistema previdenciário sueco resultou de um acordo firmado entre os social-democratas e os quatro principais partidos não socialistas, pelo qual todos assinariam a proposta em troca da satisfação de algumas demandas. Democratas cristãos e o Partido do Centro queriam dividir os direitos previdenciários entre os cônjuges; os social-democratas queriam manter o sistema

---

2 Tanto conservadores (segundo maior partido sueco) quanto liberais (terceiro) queriam contas individuais capitalizadas, enquanto o partido do Centro e os democratas cristãos não se opunham às mesmas, além de um benefício básico significativo (KÖNBERG; PALMER; SUNDÉN, 2006).

3 As modalidades de pontuação surgiram em alguns sistemas previdenciários (França, Noruega, Alemanha, Suécia, Eslováquia) e consistem em pontos que o trabalhador pode acumular, que se baseiam em fatores como rendimentos passados, extensão da cobertura, grau de escolarização etc. Quando da aposentadoria, a soma de pontos é multiplicada por um valor de referência fixado pelo governo, resultando no valor da aposentadoria (KALISCH; AMAN, 2001). Tal dispositivo não se confunde com o fator previdenciário brasileiro, pois este pune a aposentadoria precoce, enquanto aquele premia quem se aposenta mais tarde.

4 Além disso, a reforma sueca instituiu a contribuição “nacional”: apesar de o sistema ser PAYG, trabalha-se com contas individuais virtuais, que servem de base para o cálculo do benefício previdenciário, sendo mais sensível a variações salariais. Também tende a conceder um valor maior a quem se aposentar mais tarde (DRÄGER, 2003).

compulsório com altas taxas de reposição; liberais e conservadores queriam uma relação mais estreita entre contribuições e benefícios e os fundos de investimento (ANDERSON; MEYER, 2003).

Analisando as razões pelas quais foi possível uma reforma aprovada sem grandes atritos ou resistência por parte do sindicalismo, Anderson e Meyer (2003) destacam que a central sindical que reúne o conjunto de sindicatos de trabalhadores *blue-collar*, a LO, é estreitamente integrada à liderança do Partido Social-Democrata, e outras formas institucionalizadas de cooperação existem em níveis inferiores. Isso teria facilitado a comunicação entre o partido e os sindicatos no tocante a potenciais pontos de conflito, afinando o discurso entre as instâncias sindicais e partidárias.

A coalizão centro-direitista, ciente da força dos sindicatos, posicionou-se em geral de modo a não provocar a oposição sindical, o que implicava cessões diversas, a despeito de tentarem encaixar, ao menos parcialmente, mudanças no sistema. A LO não abriria mão do sistema público/estatal previdenciário, mas teve que concordar com a divisão das contribuições entre empregados e empregadores.

A promessa de que o novo sistema elevaria o valor dos benefícios para a maioria dos trabalhadores com salários mais baixos também ajudou a atenuar a oposição inicial dos sindicatos à paridade entre empregado e empregador no financiamento do sistema, bem como a adoção dos fundos capitalizados. A LO defendia que os fundos fossem de adesão voluntária, enquanto a centro-direita queria que fossem obrigatórios. Chegou-se a uma espécie de meio termo: seria formado um fundo publicamente administrado para competir com os fundos privados e dada aos trabalhadores a opção de escolher por um ou outro (ANDERSON; MEYER, 2003).

Portanto, a despeito de uma crise econômica e do clima pró-reformas liberalizantes da centro-direita, o duo formado por LO e Partido Social-Democrata conseguiu reduzir o alcance das reformas propostas. Lindbom (2001) traz dados que mostram que a universalização da previdência seguiu crescendo e que as taxas de reposição mantiveram seu patamar pré-reforma, indicando a permanência do princípio de desmercadorização sugerido por Esping-Andersen (1990). Embora destaque, em outros setores (saúde, educação), tendências à liberalização, a generosidade do sistema sueco continuou similar à que havia no início dos anos 1980.

Com a crise financeira originada nos Estados Unidos em 2008, o sistema sueco, em princípio reformado para se ajustar “automaticamente” às flutuações econômicas de modo a manter o equilíbrio financeiro, foi severamente testado. A desvalorização geral dos ativos financeiros, mais a queda do crescimento econômico e do valor médio dos salários, afetariam os dois pilares do sistema – o de contribuição definida nocional e o complementar capitalizado – acabando por levar ao decréscimo do valor dos benefícios previdenciários. O sistema manteria o “equilíbrio financeiro”, mas à custa da corrosão das aposentadorias. Em resposta, o governo, ou os partidos políticos que promoveram a reforma, foi obrigado a suavizar o processo de ajustamento dos benefícios previsto no período de transição. Na prática, o Estado assumiu o déficit resultante da suavização do “ajuste automático”, impedindo que o *crash* do mercado financeiro afetasse o valor do benefício básico (SUNDÉN, 2009). Tal episódio seria indicativo de que, não obstante a chegada dos ventos liberalizantes na Escandinávia

sueca, o sistema público continuaria resistindo em seus aspectos institucionais e sociopolíticos (resistências do meio sindical e dos políticos social-democratas).

## França

O sistema previdenciário francês entraria no tipo “conservador-corporativista” de Esping-Andersen (1990), sendo principalmente financiado por contribuições de empregados e empregadores, as quais são gerenciadas por conselhos compostos por representantes dos mesmos. A aposentadoria é generosa, correspondendo, em média, a 70% do último salário (MANDIN; PALIER, 2005). O sistema é do tipo PAYG, embora em geral fragmentado por categorias profissionais, cada qual com seu próprio fundo previdenciário (PALIER, 2003).

A fragmentação ou descentralização do sistema previdenciário francês teria a ver com a evolução história do sindicalismo naquele país. Durante muito tempo o sindicalismo francês assumiu uma postura fortemente conflituosa em suas relações com o Estado, geralmente referido como um poder centralizado e autoritário representativo da burguesia. E por muito tempo desconfiaram de coisas como “seguro social” ou “pensão pública”, por entenderem ser uma interferência do Estado no sentido de restringir a autonomia do trabalho. Após a II Guerra, retomou-se a discussão em torno da fundação de um sistema universal e centralizado. Os defensores de tal proposta não venceram a resistência dos grupos ocupacionais (fazendeiros, servidores, trabalhadores em ramos específicos da indústria, *white collars* etc.). Assim, além do *régime général*, esquemas separados (*régimes spéciaux*) foram estabelecidos para os grupos ocupacionais que já eram cobertos por esquemas similares antes de 1945 (BÉLAND, 2001).

A arquitetura do sistema varia em função do setor de atividade (público ou privado). No setor privado, os trabalhadores são cobertos por um esquema com dois pilares. O primeiro (*régime général*), geral e organizado por lei, abrange todos os trabalhadores, embora exista principalmente para proteger os trabalhadores empregados em modalidades atípicas ou carreiras fragmentadas (incluindo-se aí os intervalos para criação de filhos). E o segundo (*régimes spéciaux*), também compulsório, refere-se às categorias profissionais, sendo regulado por acordos coletivos. No setor público, um único pilar garante 75% do último salário. Há ainda um sistema assistencial para o idoso que não contribuiu, uma renda mínima destinada aos muito pobres (MANDIN; PALIER, 2005).

A despeito de ser compulsória, a maior parte do volume de recursos do sistema – os fundos previdenciários relativos a categorias profissionais – não é administrada pelo Estado, e sim pelos referidos conselhos bipartites. Pensões suplementares, de tipo *fully funded* (ou seja, que seus ativos, capitalizados, devem ser iguais ou superiores ao montante de passivos), podem ser adicionadas à pensão compulsória, e são oferecidas em determinados setores e empresas, contando com a adesão voluntária do trabalhador. Neste sentido, o debate sobre a estrutura previdenciária francesa não girou necessariamente em torno da oposição entre sistema público

e sistema privado, mas entre sistema compulsório e opcional, bem como entre sistemas PAYG e capitalizado (PALIER, 2003).

O sistema previdenciário francês seguiu se expandindo durante as décadas de 1970 e até o início dos anos 1980 – a “idade de ouro” da previdência francesa (MANDIN; PALIER, 2005) –, com a elevação do piso do valor básico e a diminuição da idade mínima para a aposentadoria, sendo obtida em reforma realizada pelo governo socialista em 1982. A partir daí, contudo, o movimento sindical francês começou a se enfraquecer, enquanto se fortalecia a posição dos que queriam reformar a previdência de modo a diminuir ou restringir seus benefícios (BÉLAND, 2001).

Em 1993, com a vitória da direita nas eleições gerais, o governo Balladur lançou uma proposta de reforma. Sabendo que enfrentaria forte resistência se tentasse fazer uma reforma contrariamente aos sindicatos, Balladur ofereceu uma troca. Ele propôs separar os benefícios previdenciários contributivos dos não contributivos, o que atenderia uma antiga reivindicação dos meios sindicais – que não queriam financiar, mediante contribuições sobre o salário do trabalhador, os benefícios básicos de combate à pobreza (destinados aos indivíduos sem renda suficiente para constituírem seus próprios fundos previdenciários). Os sindicatos aceitaram a oferta e em troca permitiram a elevação do tempo de contribuição e a diminuição potencial do valor básico da aposentadoria (aumentando o número de melhores anos a serem considerados na média calculada para o valor) (JEGER; LELIEVRE, 2005).

Em 1995, sob o governo de Juppé, tentou-se nova reforma, agora sobre o principal componente do sistema, os regimes especiais. Diferentemente de Balladur, porém, o governo optou por tentar aprovar a reforma ignorando os sindicatos. Em resposta, os sindicatos promoveram a maior onda de greves desde 1968, literalmente parando o país – paralisou-se o sistema de transporte, enquanto dois milhões de trabalhadores cruzavam os braços, contando com amplo apoio popular. O governo foi obrigado a retirar a proposta. A partir de então os dirigentes governamentais ficaram mais cautelosos em relação ao tema da reforma da previdência. Em fins dos anos 1990 uma nova organização empresarial, a *Movement des Enterprises de France* (MEDEF), assumiu o papel de levar adiante propostas de reforma, que buscavam disseminar a ideia de formar fundos de pensão através de reformas dos fundos dos regimes especiais. E também foram fortemente repudiados pelos sindicatos (BÉLAND, 2001).

Com a vitória de Chirac nas eleições presidenciais de 2002, este designou Jean-Pierre Raffarin como primeiro-ministro, o qual tinha a reforma previdenciária em sua agenda. A proposta do governo era aproximar as condições reinantes no setor público, mais generosas, para as existentes no setor privado. Propunham-se medidas como a elevação do tempo de contribuição, incentivos para quem se aposentasse além da idade legal, sanções em caso contrário etc. E novamente as centrais sindicais se puseram em marcha, mais uma vez levando cerca de dois milhões de trabalhadores à paralisação (JEGER; LELIEVRE, 2005). Contudo, nesta ocasião o movimento sindical se dividiu entre centrais que aceitaram barganhar e centrais

que mantiveram o veto incondicional à reforma. Assim, no setor público acabou-se por elevar um pouco mais o tempo de contribuição, além de haver mecanismos de redução do valor da aposentadoria em caso de menor tempo de contribuição.

Embora o governo tenha anunciado a criação de novos fundos voluntários regidos pelo princípio da capitalização, as reformas feitas não tocaram a natureza PAYG do sistema francês. Mas o meio sindical, ou pelo menos algumas de suas principais centrais, começou a considerar a possibilidade de concordar com o desenvolvimento de fundos de pensão, desde que como forma complementar do sistema PAYG e desde que participem ativamente da gestão dos mesmos. Ganharam força também argumentações no sentido de se utilizar tais novos fundos de pensão como instrumento de vigor econômico (investimentos etc.) e como forma de compensar a perda relativa de poder dos sindicatos em seu campo habitual, relativo à negociação coletiva etc. O resultado seria um sistema misto (MANDIN; PALIER, 2005) <sup>5</sup>.

## Estados Unidos

O moderno sistema de previdência pública norte-americana nasceu na administração Roosevelt. Em 1935, o *Social Security Act* incluía dois programas para os idosos: o Seguro para o Idoso (*Old Age Insurance*) e à Assistência para o Idoso (*Old Age Assistance*). No início, o primeiro programa pagava poucos rendimentos aos trabalhadores, enquanto o benefício assistencial era maior e mais popular. Não obstante, rapidamente acelerou-se a expansão do sistema contributivo, e foram adicionados benefícios para dependentes de aposentados e para a viuvez. Em breve a vasta maioria dos trabalhadores, incluídos os autônomos, estava coberta pelo sistema. Em 1972 os benefícios contributivos foram indexados à inflação (WEAVER, 2005). Este sistema permanece até hoje.

O chamado de Seguro à Velhice e à Sobrevivência (*Old Age and Survivors Insurance*, OASI), ou popularmente de Seguro Social (*Social Security*), organizado segundo o esquema PAYG, depende inteiramente de contribuições sobre os salários, divididos igualmente entre trabalhadores e empregadores, de 12,4% (WEAVER, 2005). Contudo, o valor dos benefícios é de tal modo que trabalhadores com salários menores recebem um retorno sobre suas contribuições mais elevado do que os trabalhadores com salários/contribuições mais elevados (SCHWARZE; FRICK, 2000).

Dadas estas características da dimensão público-estatal do sistema norte-americano – baseado nos rendimentos do trabalho, contributivo, mas com taxas de reposição baixas relativamente às europeias –, Weaver (2005) o caracteriza como “bismarckiano leve”. Não

---

<sup>5</sup> As reformas ocorridas em 2010, no governo Sarkozy, acabaram por efetivar a lógica mista do sistema francês. Apesar da resistência sindical, a idade mínima foi elevada e os fundos de pensão entraram com mais força enquanto benefícios complementares. Os valores médios dos benefícios caíram. Para maiores detalhes sobre o atual estado previdenciário francês, consultar a coletânea de dados contida em [http://drees.solidarites-sante.gouv.fr/IMG/pdf/dd9\\_en.pdf](http://drees.solidarites-sante.gouv.fr/IMG/pdf/dd9_en.pdf) (Acesso em 20 fev. 2018).

por acaso, o sistema público norte-americano incentiva fortemente o recurso a esquemas privados de previdência, de forma a complementar a renda da aposentadoria (SCHWARZE; FRICK, 2000). Nos Estados Unidos há um leque complexo de incentivos fiscais para encorajar e estimular a criação de planos de previdência privada, tanto no âmbito das empresas, quanto planos individuais (HACKER, 2004). Os fundos de pensão patrocinados por empresas são desigualmente distribuídos, porém, sendo mais comuns entre funcionários públicos e trabalhadores sindicalizados do que no restante dos trabalhadores (WEAVER, 2005).

Uma lei federal de 1974 (*Employee Retirement Income Security Act*, ou ERISA) estabelece padrões mínimos para a maioria dos planos de previdência voluntários, além de prever proteções legais diversas aos participantes e beneficiados pelos planos. Criou-se também uma agência federal de monitoramento e regulação dos diversos planos (*Pension Benefit Guaranty Corporation* – PBGC).<sup>6</sup> Os fundos de pensão podem ser na forma de contribuição definida ou de benefício definido – os últimos são mais comuns entre servidores públicos –, e podem ser patrocinados por uma empresa ou por diversas (*multiemployer plans*), sendo os últimos mais comuns entre trabalhadores sindicalizados (e o sindicato negocia com as diversas empresas). Em março de 2010, 50% dos trabalhadores do setor privado norte-americano participavam de algum fundo de pensão (acessíveis, contudo, a 65% dos trabalhadores), enquanto no setor público, 85% dos servidores eram participantes (com acesso a 90% deles). No setor privado, são significativas as diferenças existentes entre trabalhadores sindicalizados (82% participavam de algum plano de pensão) e não sindicalizados (46%), bem como entre trabalhadores *full-time* (59%) e *part-time* (21%), e entre os que trabalham em estabelecimentos com mais de 500 funcionários (75% com planos de pensão) e com até 99 empregados (35%)<sup>7</sup>. A realidade dos planos de aposentadoria privados existentes nos Estados Unidos é muito complexa para ser tratada em profundidade aqui<sup>8</sup>.

Em relação ao sindicalismo norte-americano, uma das questões em que os analistas se debruçam é saber por que há diferenças aparentemente tão significativas entre este e o movimento sindical europeu, sendo que os EUA pertencem ao grupo de nações capitalistas mais ricas e desenvolvidas. Para Alesina, Glaeser e Sacerdote (2001), uma possível razão estaria no processo histórico de formação da classe trabalhadora norte-americana. Tendo sido composta por ondas de movimentos migratórios ao longo de um amplo período histórico, a classe trabalhadora estadunidense seria marcada por agudas diferenciações de natureza religiosa (católicos, protestantes etc.) e étnico-cultural (diversas nacionalidades europeias, asiáticas e latino-americanas, além da presença africana quando do passado escravista do país). Tais fatores teriam bloqueado a constituição de uma “consciência de classe” ao estilo europeu.

<sup>6</sup> *United States Department of Labor*. <http://www.dol.gov/dol/topic/health-plans/erisa.htm>. Acesso em 16 out. 2010.

<sup>7</sup> *Bureau of Labor Statistics, U.S. Department of Labor*, <http://www.bls.gov/ncs/ebs/sp/ebnr0016.pdf>. Acesso em 19 ago. 2010).

<sup>8</sup> Os principais são os seguintes: 401(k), Safe Harbor 401(k), Automatic Enrollment 401(k), Simple IRA, SEP, ESOP, Profit-sharing Plan. Para maiores detalhes, ver Soria (2011).

Com efeito, os movimentos de trabalhadores norte-americanos no século XIX, que poderiam ter sido precursores de agremiações sindicais e partidárias de tipo socialista, reproduziam valores e referências ideológicas próprias da “democracia jaksoniana”, que enfatizava bandeiras como a da igualdade de oportunidades (embora, originalmente, com forte viés racista ou supremacista branco) e a de um orgulho “nativista”, que, contraditoriamente, se colocava como crítico tanto dos “estrangeiros” que chegavam ao país vindos do Velho Mundo, quanto dos povos indígenas pré-colombianos (ALESINA; GLAESER; SACERDOTE, 2001).

Quando da Grande Depressão, momento em que ideais socialistas ou trabalhistas poderiam ter conhecido uma relativa ascensão entre os trabalhadores, o então Governo Roosevelt e o Partido Democrata buscaram, com sucesso, envolver ou incorporar lideranças operárias e assalariadas que, de outro modo, poderiam ter aderido ao ideário socialista ou social-democrata. Ao mesmo tempo, os socialistas estadunidenses aparentemente não compreenderam, e tampouco acomodaram ou assimilaram ao seu ideário político-ideológico e programático, traços bastante fortes da cultura americana, como o antiestatismo e o individualismo (LIPSET; MARKS, 2001).

Historicamente, o modo como a questão previdenciária foi debatida pelo sindicalismo norte-americano parece ter tido significativa influência sobre a configuração do sistema previdenciário estadunidense. No início do século XX, o meio sindical norte-americano foi extremamente relutante, quando não simplesmente refratário, a uma lógica de aposentadorias público-estatais. O primeiro presidente da American Federation of Labor (AFL), Samuel Gompers<sup>9</sup>, considerava pensões públicas e seguros sociais estatais em geral como ameaças à autonomia do trabalho organizado (FORBATH, 1991). Esta atitude antiestatista, de acordo com alguns estudiosos, teria emergido como uma reação ao elevado grau de hostilidade manifestado pela Suprema Corte contra o sindicalismo. Somente durante o *New Deal* a AFL passou a apoiar a existência de pensões públicas (HATTAM, 1993).

Quando do *Social Security Act* (SSA), de 1935, que inaugurou o sistema público de seguro e benefícios à condição de velhice, os sindicatos não demonstraram muito interesse, além do que, o sistema foi concebido e implementado para ser administrado integralmente pela burocracia estatal. Quando muito, os sindicatos acabaram na condição de “colaboradores políticos” do SSA. Ao mesmo tempo, o grosso da energia do sindicalismo neste *front* foi canalizado para a expansão dos sistemas privados de pensão e aposentadoria, os quais, a partir dos anos 50, passaram gradualmente a ser ponto de pauta nos processos de barganha coletiva. Neste sentido, os fundos de pensão são considerados, pelo meio sindical norte-americano em geral, como uma conquista do sindicalismo estadunidense (BÉLAND, 2001).

Enquanto isso, o *Social Security* seguiu se expandindo, alcançando o auge no início dos anos 1970, com a elevação dos benefícios bem acima da inflação (entre 1969 e 1972), e indexação à inflação a partir de 1972. A classe média também se tornou ator cada vez mais interessado

---

<sup>9</sup> Fundador e presidente da AFL por um extenso período, de 1886 a 1894 e de 1895 até a sua morte, em 1924 ([http://en.wikipedia.org/wiki/Samuel\\_Gompers](http://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Gompers). (Acesso em 20 ago. 2010).

neste direito, unindo-se aos sindicatos, que também pressionavam neste sentido (sem deixar de lado, como mencionado, a atenção aos planos privados de previdência). A partir da segunda metade da década de 1970, contudo, o enfraquecimento do sindicalismo e as crises econômicas fizeram diminuir o impulso em favor da expansão dos esquemas estatais/públicos de bem-estar em geral, e os relativos à previdência em particular (BÉLAND, 2001).

Com Reagan, a partir da década de 1980, tem início o movimento de tentativa de aplicação de cortes nos benefícios. Um primeiro plano de cortes, previsto para o orçamento de 1982, foi fortemente rechaçado pelos sindicatos e pelos democratas, e o governo recuou, mudando de estratégia: lançou uma comissão sobre reforma do sistema. Esta se limitou a propor a elevação da idade mínima (65 para 67 anos), bem como uma unificação das regras para os servidores públicos. Desta vez, os sindicatos não conseguiram obstar a proposta, que contava com a participação de democratas na comissão (BÉLAND, 2001).

Nos dois governos Clinton também houve ensaios de alteração no *Social Security*. No primeiro governo, uma comissão bipartidária foi feita para estudar o sistema e fazer recomendações, mas não produziu nenhum consenso. E no segundo governo houve uma discussão em torno do ajuste da fórmula de indexação dos benefícios à inflação, de modo a reduzir os reajustes. Mas também não houve continuidade. Em dezembro de 2014, o governo Obama aprovou o *Multiemployer Pension Reform Act*, que autorizava a redução temporária do valor dos benefícios pagos em fundos de múltiplos empregadores em risco de insolvência, desde que submetido o pedido ao *Pension Benefit Guaranty Corporation* (PBGC)<sup>10</sup>, que seguiria segurando os fundos.

Dadas as transformações ocorridas no mundo do trabalho estadunidense, como as diversas modalidades de trabalho e de remuneração (jornada e salários flexíveis, intensificação do ritmo de trabalho etc.), e os correspondentes riscos sociais que estas acarretaram, o sistema previdenciário não foi atualizado de modo a cobrir também estes novos riscos, o que equivaleria, na prática, a uma corrosão do sistema. Para Hacker (2004, p. 256), estaria em curso uma “privatização dos riscos (sociais) sem a privatização do *welfare state*”.

Aparentemente, nos Estados Unidos o sindicalismo nunca se identificou profundamente com o sistema público previdenciário e nunca teve participação formal no gerenciamento do sistema, de modo que sua posição institucional e ideológica neste campo sempre foi frágil, não tendo um “poder de veto” (formal ou informal) similar ao observado nos meios sindicais europeus (BÉLAND, 2001).

### **Lições nacionais: sindicalismo e reforma previdenciária no Brasil**

Uma vez que o objetivo principal deste trabalho foi o de fornecer um (ainda que breve) panorama das experiências internacionais de reformas previdenciárias e dos papéis assumidos

---

<sup>10</sup> PBGC é a agência federal norte-americana responsável pela regulação, monitoramento e fiscalização da parte do sistema previdenciário em que atuam os fundos de pensão. Foi criado por ocasião da ERISA, em 1972.

pelos respectivos movimentos sindicais, e dados os limites de espaço existentes, não seria possível proceder a uma profunda investigação desta questão na especificidade brasileira. Não obstante, fazem-se necessárias algumas considerações neste sentido. Partamos, pois, do ciclo de reformas ocorrido no país entre 1998 e 2012<sup>11</sup>.

Por um lado, é possível considerar as reformas do sistema previdenciário nacional sob os Governos Cardoso (Emenda Constitucional 20/1998 e Lei 9.876/1999, esta sendo a da adoção do “fator previdenciário”), Lula (EC 41/2003 e EC 47/2005) e Rousseff (Lei 12.618/2012) como constitutivas de um mesmo movimento geral de reforma, considerando-se objetivos como a diminuição dos custos do sistema e o afastamento relativo do ideal da desmercadorização dos benefícios previdenciários (SORIA, 2014). Por outro lado, ao se considerar também as orientações político-ideológicas distintas dos governos que efetivaram as reformas, os objetivos próprios de cada reforma e os posicionamentos assumidos pelo movimento sindical em cada um dos episódios, um cenário mais complexo surge à vista.

Assim, o Governo FHC buscou uma reforma ampla (inspirada na perspectiva do Banco Mundial destacada neste artigo), que afetasse tanto a previdência público-estatal (RPPS) quanto a privada (RGPS/INSS)<sup>12</sup>, contando com decidida oposição do movimento sindical e político-partidário correspondente (composto tanto pela Central Única dos Trabalhadores, quanto pelo Partido dos Trabalhadores). Cardoso logrou sucesso no tocante à previdência do setor privado, com a introdução do fator previdenciário no cálculo dos benefícios, além de elevar a idade mínima para servidores, e também lançando as bases para a expansão do pilar previdenciário complementar (fundos de pensão), embora não tenha conseguido avançar, neste sentido, sobre o funcionalismo público – graças, em boa medida, à oposição do sindicalismo supracitada.

Já as reformas dos Governos Lula e Rousseff poderiam ser consideradas em conjunto, dado que foram governos do PT que contaram com apoio formal do sindicalismo cutista. Como então explicá-las, dadas as forças políticas (e sindicais) que as tiraram do papel? Primeiramente, não seria de grande auxílio, para tanto, lembrar que o conteúdo das reformas Lula e Rousseff representavam perdas menos efetivas para os trabalhadores se comparadas com o que o Governo FHC realizou e buscava realizar.

Isso em parte é verdade<sup>13</sup>, mas não muda o fato de que a desmercadorização parcial do sistema (via expansão dos fundos de pensão pelo serviço público federal, com o fim da aposentadoria integral e a extensão do teto de benefícios do INSS para os servidores), que só não foi totalmente lograda sob FHC por oposição petista e cutista, foi finalmente efetivada pelos governos petistas.

---

11 Para um levantamento mais detalhado da constituição histórica da previdência brasileira, ver Soria (2011).

12 Sumariamente, a previdência social brasileira pode ser hoje descrita como sendo composta por três regimes: o Regime Geral de Previdência Social (RGPS), gerenciado pelo Instituto Nacional do Seguro Social (INSS); os Regimes Próprios de Previdência Social (RPPS), de servidores públicos civis e militares; e o regime de previdência complementar, com fundos de pensão existentes desde os anos 1970 no país, consagrado na Reforma FHC e estendido na Reforma Rousseff para o serviço público federal, na forma da Fundação de Previdência Complementar do Serviço Público Federal (FUNPRESP) (SORIA, 2014).

13 Ver Soria (2011) para um comparativo entre as reformas FHC e Lula.

A resposta deve estar em algum lugar na seguinte ordem de considerações. Primeiramente, a força hegemônica no sindicalismo da CUT situa-se nos fortes sindicatos de setores produtivos de destaque na iniciativa privada, como o bancário e o metalúrgico, assim como em empresas públicas, como é o caso do setor petrolífero e também dos grandes bancos públicos nacionais. Nestes setores, cujos sindicatos compõem o núcleo dirigente da CUT, o convívio dos trabalhadores com fundos de pensão existia desde os anos 1970. Para Grün (2003), o interesse dos sindicatos pelos fundos de pensão era justificado pela convicção de que a legitimidade de seu mandato sindical como representantes dos trabalhadores deveria ser estendida para a esfera previdenciária. Para Jardim (2008), desde os anos 1990, aqueles sindicatos foram se interessando pelos temas da criação e gestão de fundos previdenciários, inserindo-os na pauta sindical.

Assim, a vitória de Lula e do PT, cujas elites partidárias coincidiam em grande medida com as elites sindicais cutistas, surgiu como oportunidade dourada para que o processo de expansão do pilar previdenciário na forma de fundos de pensão pudesse ocorrer sob seu controle (SORIA, 2011). Aparentemente, neste aspecto pelo menos, os movimentos sindical e político-partidário representados por CUT e PT guardariam menos semelhança com os movimentos sindicais e partidários socialistas ou social-democratas europeus, e mais com seus congêneres norte-americanos (SORIA, 2014).

## Conclusões

Os casos vistos aqui, assim como as posturas do sindicalismo relativas àqueles e as posturas que tinham ou assumiram quando dos processos de reforma ocorridos, permitem as seguintes considerações: em primeiro lugar, a importância do sindicalismo é central, tanto na fase histórica de construção dos sistemas previdenciários, quanto nos períodos em que aquela construção primeira é submetida à crítica e às tentativas de reformulação.

Segue em marcha o discurso e/ou as práticas liberalizantes como fatores corrosivos da estrutura do sistema público-estatal de seguridade – corrosão esta cujos efeitos serão mais sensíveis quanto menos extensas forem tais estruturas, e quanto menor for a capacidade de manutenção ou defesa das mesmas. A crítica contínua de tudo que lembre a seguridade público-estatal postula a desmercadorização de aspectos da vida social então pertencentes ou incorporados à esfera da cidadania.

O movimento sindical, por sua vez, não é imune ao ambiente econômico, político-institucional e ideológico que o circunda socialmente. Suas respostas aos desafios postos refletem concepções de mundo, não sendo apenas respostas “objetivas” em uma lógica de pragmatismo ou realismo. Neste sentido, movimentos de recuo dos sindicatos podem guardar explicações distintas.

A questão da polarização entre interesses correspondentes a segmentos jovens e maduros das classes assalariadas é importante, mas devem ser considerados fatores de natureza mais

geral, como a própria conjuntura histórica, de luta pela manutenção de traços “antivalor” em um cenário de avalanche de concepções individualistas, competitivas e menos afeitas a valores comunitários e solidários, e que expressa a utopia liberal de mercantilização plena da vida social.

### Referências

- ALESINA, A.; GLAESER, E.; SACERDOTE, B. Why doesn't the US have a European-Style Welfare State? **Harvard Institute of Economic Research**, Cambridge, Discussion Paper, n. 1933, p. 187-278, nov., 2001.
- ANDERSON, K. M.; MEYER, T. Social Democracy, Unions, and Pension Politics in Germany and Sweden. **Journal of Public Policy**, Cambridge, v. 23, n.1, p. 23-54, jan. 2003.
- ANTUNES, R. **Adeus ao Trabalho?** Ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho. São Paulo: Cortez, 1995.
- BIHR, A. **Da grande noite à alternativa:** o movimento operário europeu em crise. São Paulo: Boitempo, 1999.
- BÉLAND, D. Does Labor Matter? Institutions, Labor Unions and Pension Reform in France and United States. **Journal of Public Policy**, Cambridge, v. 21, n. 2, p. 153-172, mai./ago. 2001.
- BRUGIAVINI, A.; EBBINGHAUS, B.; FREEMAN, R.; GARIBALDI, P.; SCHLUDI, M.; VERDIER, T. Part II: What Do Unions Do to the Welfare States? In: BOERI, T.; BRUGIAVINI, A.; CALMFORS, L. (Eds.). **The Role of Unions in the Twenty-First Century: A Report to the Fondazione Rodolfo Debenedetti**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 157-277.
- DONADO, A.; WÄLDE, K. How trade unions increase welfare. **The Economic Journal**, London, v. 122, n. 563, p. 990-1009, set., 2012.
- DRÄGER, K. Pension Reform in the European Union. In: CONFERENCE ON THE PRIVATIZATION OF PUBLIC PENSION SYSTEMS: FORCES, EXPERIENCES, PROSPECTS, Vienna. **Paper presented to the Conference on the Privatization of Public Pension Systems: Forces, Experiences, Prospects**, Vienna, jun. 2003. p. 19-21.
- ESPING-ANDERSEN, G. **The Three Worlds of Welfare Capitalism**. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- FORBATH, W.E. E. **Law and the Shaping of the American Labor Movement**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- GOUGH, I. **The Political Economy of the Welfare State**. London: Macmillan, 1979.
- GOUREVITCH, P. **Politics in Hard Times:** Comparative Responses to International Economic Crisis. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- GRÜN, R. Atores e ações na construção da “governança corporativa” brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 1-24, jun. 2003.
- HACKER, J. S. Privatizing Risk without Privatizing the Welfare State: The Hidden Politics of Social Policy Retrenchment in the United States. **American Political Science Review**, Washington, v. 98, n. 2, p. 243-260, mai. 2004.
- HATTAM, V. C. **Labor Visions and State Power:** The Origins of Business Unionism in the United States. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- HOLMLUND, B. The Rise and Fall of Swedish Unemployment. **CESIFO Working Paper Series**, Munich, n. 918, p. 1-58, 2003.
- HYMAN, R. Trade unions and the politics of the European social model. **LSE Research Online**, London, v. 26, n.1, p. 9-40, fev. 2005. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0143831X05049401>. Acesso em 25 jul. 2010.
- JARDIM, M. A. C. **Fundos de pensão no Brasil:** novo *ethos* sindical? Colóquio Saber e Poder. Focus: Unicamp, 2008.

- JEGER, F.; LELIEVRE, M. The French pension system and 2003 reform. **The Japanese Journal of Social Security Policy**, Tóquio, v. 4, n. 2, p. 76-84, dez. 2005.
- KALISCH, D.W.; AMAN, T. Retirement Income Systems: the Reform Process Across OECD COUNTRIES. In: DISNEY, R.; JOHNSON, P. (Eds.) **Pension Systems and Retirement Income Across OECD Countries**. Cheltenham (United Kingdom): Edgar Elgar Publishing limited, 2001. p. 1-83.
- KÖNBERG, B.; PALMER, E.; SUNDÉN, A. The NDC Reform in Sweden: the 1994 Legislation to the Present. In: HOLZMANN, R.; PALMER, E. (Eds.) **Pension Reform: Issues and Prospects for Non-financial Defined Contribution (NDC) Schemes**. Washington: The World Bank, 2006. p. 449-466.
- LINDBOM, A. Dismantling the Social Democratic Welfare Model? Has the Swedish Welfare State Lost Its Defining Characteristics? **Scandinavian Political Studies**, v. 24, n. 3, p. 171-193, 2001.
- LIPSET, S.; MARKS, G. **It didn't happen here: Why socialism failed in the United States**. New York: W.W. Norton&Co., 2001.
- MANDIN, C.; PALIER, B. The politics of pension reform in France: the end of exceptionalism? In: BONOLI, G.; SHINKAWA, T. (Eds.) **Ageing and Pension Reform Around the World: Evidence from eleven countries**. Cheltenham (United Kingdom): Edgar Elgar Publishing limited, Chapter 4, 2005. p. 74-93.
- MARES, I. Strategic Alliances and Social Policy Reform: Unemployment Insurance in Comparative Perspective. **Politics & Society**, v. 28, n. 2, p. 223-244, 2000.
- MARSHALL, T. H. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- NATALI, D.; RHODES, M. Welfare Regimes and Pension Reform Agendas. In: CONFERENCE ON PENSION REFORM IN EUROPE: SHARED PROBLEMS, SHARING SOLUTIONS, London. **Proceedings of the Conference on Pension Reform in Europe: shared problems, sharing solutions**. London: London School of Economics and Political Science, 2003. p. 1-12
- O'CONNOR, J. **A Crise Fiscal do Estado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- ORSZAG, P. R.; STIGLITZ, J. E. Rethinking Pension Reform: Ten Myths About Social Security Systems. In: WORLD BANK CONFERENCE, Washington. HOLZMANN, R; STIGLITZ, J. E. (Eds.). **New Ideas About Old Age Security**. Washington: World Bank, 1999. p. 1-46.
- PALIER, B. Facing the Pension Crisis in France. In: CLARK, G. L.; WHITESIDE, N. (Eds.). **Pension Security in the 21st Century**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PRZEWORSKI, A. **Capitalism and Social Democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- SCHERMAN, K. G. The Swedish pension reform: Framework and Issues. In: **Issues in Social Protection**. Geneva: International Labour Organization, 1999. p. 1-50.
- SCHMITTER, P. Still the Century of Corporatism? In: PIKE, F., STRITCH, T. **The New Corporatism**. London: University of Notre Dame Press, 1974. p. 85-131.
- SCHWARZE, J.; FRICK, J. R. Old Age Pension systems and the income distribution among the elderly – German and United States Compared. In: HAUSER, R; BECKER, I. (Eds.). **The personal distribution of income in an international perspective**. Heidelberg: Springer, 2000. p. 225-243.
- SORIA, S.S. **Interseção de classes: fundos de pensão e sindicalismo no Brasil**. 2011. 426 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Doutorado em Sociologia, Unicamp, Campinas. \_\_\_\_\_. Sindicalismo e fundos de pensão no Governo Lula: da segurança do Estado à aposta no mercado. In: ANTUNES, R. (Org.) **Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil III**. São Paulo, Boitempo, 2014, p. 349-369.
- STREECK, W.; HASSEL, A. Trade unions as political actors. In: ADDISON, J.; SCHNABEL, C. (Eds.). **International Handbook of Trade Unions**. Cheltenham (UK): Edward Elgar Pub, 2003. p. 1-52

---

SUNDÉN, A. The Swedish Pension System and the Economic Crisis. **Center for Retirement Research at Boston College**. n. 9-25, p. 1-5, dez. 2009.

WEAVER, R. K. Public pension reform in the United States. In: BONOLI, G.; SHINKAWA, T. (Eds.) **Ageing and Pension Reform Around the World: Evidence from eleven countries**. Cheltenham (United Kingdom): Edgar Elgar Publishing limited, 2005.

WORLD BANK, **Averting the Old Age Crisis: Policies to Protect the Old and Promote Growth**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Recebido em: 31/07/2017

Aceito em: 21/08/2018

**A RELAÇÃO DO SINDICALISMO CUT COM O GOVERNO:  
dilemas e perspectivas (2003-2016)**

**THE CUT TRADE UNIONISM'S RELATIONSHIP WITH THE GOVERNMENT:  
*dilemmas and prospects (2003-2016)***

---

Fernanda Forte de Carvalho\*

Hermes Augusto Costa\*\*

**Resumo**

Mesmo que doutrinariamente seja concebido como autônomo, o sindicalismo sempre desenvolve relações com a política. E o que acontece quando a ideologia sindical se aproxima da governamental? Ou, dito de outro modo, no caso brasileiro, que desafios se colocaram à Central Única dos Trabalhadores (CUT) quando o Partido dos Trabalhadores (PT) ascendeu ao poder? Estas interrogações servem de pano de fundo à nossa reflexão sobre a CUT com foco na sua “agenda pelo desenvolvimento”, em parceria com outros atores sociais, no período 2003-2016. Esse processo, no entanto, não se fez sem hesitações, pois a CUT não deixou de deambular entre uma crítica à tradicional estrutura sindical e, ao mesmo tempo, uma acomodação a ela. Daí, pois, a necessidade de desvelar alguns dos *dilemas* da CUT e, ainda, analisar os alcances e limites de sua proposta naquele período. O que significa também, afinal, elencar desafios de renovação sindical. **Palavras-chave:** Ação Sindical. Agenda pelo desenvolvimento. Central Única dos Trabalhadores. Sindicalismo e política.

**Abstract**

Even if doctrinally conceived as autonomous, trade unionism always develops relations with politics. And what happens when trade union ideology comes closer to that of the government? Or, said in another way, in the Brazilian case what challenges are posed to the national trade union confederation Central Única dos Trabalhadores (CUT) when the Workers's Party, Partido dos Trabalhadores (PT) rises to power? These questions set the backdrop for our reflection upon CUT with a focus on its “agenda for development” adopted in partnership with other social actors over the 2003/2016 period. This process, however, was not without hesitation, as the CUT vacillated between criticism of the traditional trade union structure and, at the same time, some sort of accommodation. Hence the need to shed light on some of the CUT dilemmas and, at the same time, to analyze its proposal in terms of accomplishments and constraints over the period. Which ultimately also entails charting the challenges for trade union renewal. **Keywords:** Trade union action. Pro-development agenda. Central Única dos Trabalhadores. Trade unionism and politics.

**Introdução**

É inquestionável a contribuição do sindicalismo nos processos de construção social e político contemporâneo. No caso brasileiro, esse papel foi crucial na transição da ditadura para a democracia. As mobilizações pela abertura democrática, exigindo o fim do regime militar

---

\*Socióloga. Doutora em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, na especialidade de Relações de Trabalho, Desigualdades Sociais e Sindicalismo. E-mail: feforte@hotmail.com

\*\* Doutor em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Professor auxiliar com agregação dessa mesma instituição e pesquisador do Centro de Estudos Sociais. E-mail: hermes@fe.uc.pt

e ditatorial, que vigorou no país de 1964 a 1985, envolveram militantes e sindicatos de todo o Brasil – o que Sader (2001) definiu como os “novos personagens que entram em cena” (expressão que dá título a seu livro). O que quer dizer que a ação do novo sindicalismo e dos novos movimentos sociais no contexto do final da década de 1970 até os anos de 1980 foi decisiva para criar as bases para o exercício da democracia no país e para a criação de instituições como o Partido dos Trabalhadores (PT), em 1980, e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), em 1983.

O texto procura situar a atuação da CUT no quadro do governo do PT de 2003 até 2016, com foco na sua prática sindical, em certa medida impulsionada pelo objetivo de instituir uma “agenda pelo desenvolvimento”, em parceria com outros atores sociais. Naquele período, a CUT realizou cinco congressos nacionais – 2003-2006, 2006-2009, 2009-2012, 2012-2015, 2015-2019<sup>1</sup> – e um Congresso Extraordinário (de 26 a 28 de agosto de 2017). Na visão dessa central, o evento pretendia responder à crise econômica e política agudizada com a aprovação do impeachment de Dilma Rousseff e a imediata posse do *Governo Golpista* (CUT, 2016a), coordenado por Michel Temer do Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB (atual MDB).

Na trajetória da CUT, quando o PT tornou-se governo, observa-se que essa central passou a reivindicar uma ampla agenda negocial direcionada para o desenvolvimento do país e que contemplaria, naquele momento, tanto a recuperação de uma ambição inscrita na matriz institucional da CUT desde o início dos anos 90 do século XX (e defendida pela corrente principal da CUT, a Articulação Sindical) – o designado “sindicato cidadão” (NASCIMENTO, 1998; VÉRAS DE OLIVEIRA, 2002) –, quanto o relacionamento com aliados que, em outros períodos, não foram tão prioritários como as centrais sindicais reconhecidas pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE). Neste texto, em complemento a vários contributos que procuraram combinar a relação do sindicalismo brasileiro com a “era Lula” (VÉRAS DE OLIVEIRA; BRIDI; FERRAZ, 2014; LADOSKY; RODRIGUES, 2018; KREIN; DIAS, 2018) pretendemos, sobretudo, identificar alguns dos *dilemas* que se colocam à CUT num contexto em que a recomposição política do país suscitou simultaneamente expectativas de um discurso pró-sindical, por um lado, e receio de um comportamento “pró-governo” PT, por outro.

Na primeira seção deste texto assinala-se muito brevemente o contexto político trazido pelos governos do PT, assim como o panorama mais recente da representatividade sindical no Brasil. Na segunda e terceira seções, detemo-nos sobre os *dilemas* da CUT nos governos Lula e Dilma: por um lado, o lugar da ação sindical no quadro de uma problematização da pertinência da referida noção de “sindicato cidadão”; por outro lado, o debate resultante do reconhecimento

---

<sup>1</sup> Neste texto, utilizamos os resultados das pesquisas sobre o perfil socioeconômico dos dirigentes sindicais eleitos delegados ao 8º, 9º, 10º, 11º, 12º Congresso Nacional da CUT (CONCUT) e, prioritariamente, as resoluções aprovadas nesses congressos e em espaços deliberativos, tais como: Direção Nacional ampla e Direção Executiva Nacional. Uma investigação mais extensa – que inclui entrevistas com diretores da CUT das cinco regiões do país e *representantes* das centrais sindicais e movimentos sociais com as quais a CUT vem estabelecendo uma parceria regular – pode encontrar-se em Carvalho (2013).

jurídico das centrais sindicais (um desafio à relação com o Estado e à própria composição social da CUT). Por fim, em forma de conclusão, elencamos alguns desafios de renovação sindical com que a CUT se confronta na atualidade. Tais desafios constituem um teste à relevância do sindicalismo enquanto instituição e movimento (COSTA, 2015).

### Contexto Político e Representatividade Sindical

No início de século XXI, a unicidade sindical<sup>2</sup>, as contribuições compulsórias, o reconhecimento legal outorgado pelo Estado ainda adquiriam destaque na estrutura sindical, na qual, a partir de 2008, durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva, passou a constar a existência formal das centrais sindicais. A partir da Lei nº 11.648, as centrais sindicais passaram a receber 10% dos recursos do imposto sindical<sup>3</sup>, sendo que a divisão se dá conforme a representatividade de cada central sindical. Além disso, as centrais obtiveram o direito à participação formal em espaços de diálogo social de composição tripartite.

A respeito da participação em espaços de negociação de caráter tripartite, desde os anos de 1990, as centrais sindicais passaram a ampliar a sua inserção num *espaço da cidadania* (SANTOS, 2000) que agrega as relações entre cidadãos e Estado, sendo exemplo disso a experiência da CUT nas câmaras setoriais, não obstante a sua “generalização difícil” (MELLO E SILVA, 2000). Mais recentemente, nos períodos dos governos Lula e Dilma, essa participação se ampliou e culminou no investimento da CUT na elaboração de um conjunto de *agendas pelo desenvolvimento*, nas quais é legítimo almejar uma visão sindical cidadã, tais como: o Acordo Social (2004); a Agenda dos Trabalhadores (2005); a Plataforma Democrática da Classe Trabalhadora (2006), a Jornada pelo Desenvolvimento, desenvolvida a partir de 2007, as Plataformas da Classe Trabalhadora (2008, 2010, 2012, 2014) e o Compromisso pelo Desenvolvimento (2015).

Dessas agendas, consta um conjunto de reivindicações em geral agrupadas em blocos temáticos, a saber: desenvolvimento sustentável; trabalho, distribuição de renda e inclusão social e políticas públicas voltadas para as mulheres, juventude etc. Fato que nos faz pensar que esta estratégia negocial almeja civilizar o capitalismo, um sindicalismo que, para além da “prestação de serviços” (GALVÃO, 2006, 2009), pretende conquistar um conjunto de políticas públicas cujo alcance não se restrinja aos trabalhadores que são representados pela CUT. E aqui se observa também que essa opção política foi corolário do novo arranjo jurídico-político ditado pela Constituição de 1988 e da ação do sindicalismo CUT na transição dos anos de 1980 para 1990.

---

2 A unicidade sindical prevista na Constituição do Brasil veda a criação de mais de uma organização, em qualquer grau, numa mesma base territorial. A partir de 2008, a Portaria 186 possibilitou formar uma federação a partir de cinco sindicatos e criar uma confederação a partir de três federações. A respeito das *regras* que conformam o “novo edifício” da organização sindical no Brasil, vale a pena ler Ladosky (2015).

3 O imposto sindical era dividido da seguinte forma: 5% para as confederações, 10% para a central sindical, 15% para as federações, 60% para os sindicatos, 10% para a Conta Especial Emprego e Salário, administrada pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE).

Tabela 1 – Representatividade das Centrais Sindicais Reconhecidas<sup>4</sup> no Brasil, 2008 e 2016 (%)

CENTRAL	2008	2016	Var.2016-2008 (%)
CUT	35,84	30,40	-5,44
FS	12,33	10,08	-2,25
UGT	6,29	11,29	5,00
CGTB	5,02	1,88	-3,14
CTB	5,09	10,08	4,99
NCST	6,27	7,45	1,18
CSB	-	8,15	-

Fonte: CUT (2008a), CUT (2016b) (elaboração própria).

A *tabela 1* mostra que a CUT e a Força Sindical<sup>5</sup> sofreram retração do índice de representatividade sindical (respectivamente, -5,44% e -2,25%). Em certa medida, esse resultado pode ser associado às cisões que ocorreram nessas centrais no contexto do reconhecimento legal outorgado pelo Estado. No caso da CUT, cuja *composição social* agrupa majoritariamente dirigentes filiados ao PT (RODRIGUES, L. M., 1990; RODRIGUES, I. J., 1997; CARVALHO, G., 2014; CARVALHO, F. F., 2013, 2014) a saída dos grupos políticos hegemônicas pelo Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado - PSTU, Partido do Socialismo e Liberdade - PSOL e Partido Comunista do Brasil - PCdoB deu origem a três novas centrais com concepções e práticas políticas distintas, a saber: Coordenação Nacional de Lutas – Conlutas, Intersindical e Central dos Trabalhadores e das Trabalhadoras do Brasil – CTB (GALVÃO; MARCELINO; TRÓPIA, 2015).

A CTB ganhou forma jurídica e aprovou um estatuto em grande medida parecido com o da CUT (CARVALHO, 2013), embora nos pareça diferir fundamentalmente em dois pontos: defesa aberta da unicidade e do imposto sindical. Vale lembrar que, mesmo com a perspectiva de *acomodação* do sindicalismo da CUT à estrutura sindical reformada (RODRIGUES, 1997), a defesa da liberdade *versus* unicidade e a defesa do fim do imposto sindical ainda constam do estatuto da CUT, sendo que essa questão política, como veremos adiante, figura entre os *dilemas* dessa central sindical. Excluindo essa diferenciação, a atuação da Corrente Sindical Classista

4 Ou seja, centrais sindicais reconhecidas pelo MTE (mínimo 7% de representatividade), ainda que até 2010 o índice de 5% assegurasse a obtenção do certificado de representatividade. Em 2016, outras centrais disputaram reconhecimento: Conlutas (2,25%), Central Brasileira Democrática de Trabalhadores (0,67%), Pública (0,13%), Intersindical (0,01%) Central Unificada dos Profissionais Servidores Públicos do Brasil (0,01%), União Sindical dos Trabalhadores (0,01%) (CUT, 2016b).

5 Em 2016, a Força Sindical tinha 1615 sindicatos e 1.285.348 trabalhadores sindicalizados CUT (2016b).

(tendência política vinculada ao PCdoB, de 1991 até 2007), contribuiu para formação de um estatuto similar ao da CUT.

Essa proximidade entre a CUT e a CTB ainda persiste e é exemplificada pelo caso da Confederação dos Trabalhadores na Agricultura (Contag) que desfilou-se da CUT em 2009 e passou a funcionar a partir de um sistema de coordenação política que no fundo corresponde a uma partilha de poder entre a CUT e a CTB (CARVALHO, 2013), pois essas são as centrais que detêm o maior número de federações<sup>6</sup> e sindicatos filiados à referida confederação. Aliás, ainda existe um conjunto de estratégias sindicais pouco apuradas numa parte deste segmento *sem central* e, neste caso, em particular, não se está falando de uma instituição de “carimbo” fundada numa tradição cartorial e sem representatividade.

A CTB cresceu 4,99% no período 2008-2016 e é a central sindical que mais se assemelha à CUT no que diz respeito ao perfil da sindicalização de sua base, embora não tenha o mesmo alcance regional e setorial que a CUT apresenta, por exemplo, na região sudeste e no serviço público (RODRIGUES; LADOSKY; BICEV, 2016). Em 2016, a CTB tinha 744 sindicatos e 1.286.313 trabalhadores sindicalizados (CUT, 2016b), registrados no Cadastro Nacional de Entidades Sindicais (CNES/MTE). De igual modo, essa central sindical, juntamente com a CUT, se consolidou como uma importante base de sustentação dos governos petistas.

Também no ano de 2007, na Força Sindical, a desfiliação do Sindicato dos Comerciantes de São Paulo deu impulso à formação da União Geral dos Trabalhadores (UGT) que, além de dissidentes da Força Sindical, reúne dirigentes sindicais das extintas Central Autônoma de Trabalhadores (CAT), Confederação Geral dos Trabalhadores (CGT) e a Social Democracia Sindical (SDS) e sindicalistas que se declaram independentes, ou seja, sem filiação partidária e/ou sem vínculo anterior a centrais sindicais. De acordo com Galvão, Marcelino e Trópia (2015), nessa central há uma grande dispersão do ponto de vista da preferência político-partidária dos seus representantes, sendo assim, aparentemente, nenhum partido político é hegemônico no seu interior. A UGT cresceu 5% no período 2008-2016, e, nesse último ano, com 1277 sindicatos filiados e 1.440.121 trabalhadores sindicalizados (CUT, 2016b), alcançou 11,29% de representatividade, consolidando-se como a segunda maior central sindical do país.

Já a Nova Central Sindical de Trabalhadores (NCST), foi fundada nos dias 28 e 29 de junho de 2005. Na *tabela 1* acima mostra-se que o índice de representatividade desta central cresceu 1,18%. Em 2016, os seus 1136 sindicatos e 950.240 trabalhadores sindicalizados garantiram 7,45% de representatividade a essa central sindical no MTE (CUT, 2016b). A disputa política iniciada em 2011 na CGTB envolveu os dois principais líderes dessa central: de um lado, o então presidente Antonio Neto, filiado ao PMDB (atual MDB); do outro, o primeiro vice-presidente, Ubiraci Dantas de Oliveira, conhecido como o “Bira”, filiado ao Partido da Pátria

---

<sup>6</sup> De acordo com a Secretaria Nacional de Organização da CUT, em dezembro de 2016, a Contag informava possuir 27 federações organizadas quanto à filiação à central sindical, da seguinte maneira: 17 filiadas à CUT, 9 filiadas à CTB e 1 federação coordenada por sindicalistas que se declaram *independentes* de centrais sindicais.

Livre. Essa disputa culminou num racha que gerou a Central dos Sindicatos Brasileiros (CSB) no ano de 2012. Sem esquecer as denúncias sobre a “real” representatividade da CSB<sup>7</sup>, em 2016, com 597 sindicatos e 1.039.902 trabalhadores sindicalizados, a sua representatividade no MTE era 8,15% (CUT, 2016b).

Cardoso (2015), Rodrigues, Ladosky e Bicev (2016), Ladosky e Rodrigues (2018) afirmam que, nos governos petistas, o quadro de reforço à representatividade sindical esteve sobretudo alicerçado na capacidade de as cúpulas sindicais intervirem junto ao Estado e não tanto no aumento do associativismo na base. Diante dessa realidade, é possível levantar algumas questões: Como a CUT direciona a sua prática sindical associada ao objetivo de instituir a sua agenda pelo desenvolvimento em diferentes cenários políticos, “pré” e ao longo do processo de impeachment? Como a CUT se posiciona em relação à política de representatividade formal e o modelo de regulação exigido pelo MTE? Abordaremos essas questões, sem pretender esgotá-las, nas próximas seções deste texto, apresentando alguns dos dilemas dessa central sindical no período 2003-2016.

### **Os Rumos da Ação Sindical da CUT: dilemas do “Sindicalismo Cidadão”**

Mas olhemos então para os dilemas da CUT durante os governos do PT. No 8º Congresso Nacional da CUT (CONCUT) foi aprovada uma resolução que defendeu a construção de um movimento sindical unificado em torno de consensos possíveis, definindo que “as batalhas dos trabalhadores devem estar em sintonia com a luta mais geral do governo Lula rumo à reconstrução nacional e por um novo modelo de desenvolvimento” (CUT, 2003, p. 43). A resolução sindical indicou o padrão a ser seguido a partir de 2003, quando o PT se tornou governo e a CUT passou a trabalhar com uma ampla agenda de negociações direcionada para o desenvolvimento. Isto é, se por um lado a ação sindical era desafiada a fazer um *trade-off* entre um sindicalismo de negociação e um sindicalismo de contestação (COSTA, 2011, 2015), por outro lado a referência a um *sindicalismo cidadão* (NASCIMENTO, 1998; VÉRAS DE OLIVEIRA, 2002) projetava uma abertura do campo sindical não só para a relação com outras centrais sindicais, mas sobretudo alargando os campos de sociabilidade extrassindical.

Concretizando, as agendas reúnem pautas que apontam possibilidades (teóricas) de convergência entre as centrais sindicais e sinalizam ações que visam à construção de um projeto de desenvolvimento nacional elaborado sob a ótica sindical e inicializado a partir da organização de Jornadas de Lutas que deveria compreender um conjunto de iniciativas sindicais em todos os estados do país. De igual modo, associado às pretensões expressas nas reivindicações dessa

---

<sup>7</sup>A principal denúncia referia-se às atas sindicais “retificadoras” apresentadas pela CSB ao MTE. Os documentos indicavam um “inchaço” no número de novos sócios filiados aos sindicatos desta central sindical, revelando, portanto, um crescimento altíssimo num curto espaço temporal e com procedimentos burocráticos ainda pouco esclarecidos. Sobre este assunto, vale a pena ver a matéria “Uma decisão de 15 milhões”, *Estadão Online*, 19 de fevereiro de 2015.

ampla agenda sindical, verifica-se que está posto o desafio de extrapolar os limites desta relação social fechada entre as centrais sindicais. Na verdade, se a busca é por ampliação dos direitos de cidadania, se afirmar como sindicato cidadão significa ser capaz de construir uma ponte (sob o signo da autonomia e da cidadania) entre os segmentos que o sindicalismo representa e aqueles que têm sido designados por excluídos (VÉRAS DE OLIVEIRA, 2002). Fato que pode exigir uma revisão das práticas sindicais tradicionais, avançando com o exercício de um sindicalismo aberto ao exterior, ou seja, conferindo “ao sindicalismo um novo papel na sociedade, um sindicalismo mais político, menos setorial e mais solidário, um sindicalismo de mensagem integrada e alternativa civilizacional” (SANTOS, 2002, p. 57).

A proposta do sindicato cidadão, salientada no discurso e em certa medida na prática sindical da CUT a partir dos anos de 1990, pode ser relacionada com a concepção de “novo sindicalismo social” (WATERMAN, 2005, 2012), a qual propõe uma diversificação dos espaços e dos temas de atuação sindical. Para tanto, é necessário que esse novo modelo leve em consideração todos os tipos de atividade laboral, que assuma formas socioculturais e que se volte para a sociedade civil, a fim de desenvolver estratégias entre sindicalismo, comunidades locais e demais movimentos sociais.

No caso da CUT, a ação sindical cidadã que, na década de 2000, veio associar a luta à ampliação de direitos de cidadania, teve como reforço a vigência dos governos do PT (CARVALHO, 2013; ANTUNES; SILVA, 2015; LADOSKY; RODRIGUES, 2018; KREIN; DIAS, 2018) que a partir da reformulação e criação de diversos conselhos, conferências, comissões, grupos de trabalho etc., redimensionou a participação do sindicalismo e dos movimentos sociais na elaboração das políticas públicas visando promover “o diálogo social e não a parceria” (RAMALHO; CORDEIRO; SILVA, 2014, p. 48). Essa realidade impulsionou uma relação sindical que, no âmbito nacional, se expressou a partir da constituição de uma linguagem homogênea e da aplicação de uma política cuja orientação foi marcada pela unidade entre as centrais sindicais em torno dos grandes temas nacionais, como por exemplo, na questão do salário mínimo nacional.

Para além da luta pela valorização do salário mínimo e do êxito em reivindicações associadas à ampliação da participação sindical em espaços tripartites, conforme expressa a Agenda dos Trabalhadores pelo Desenvolvimento, as centrais sindicais conquistaram o reconhecimento jurídico e o direito de receber o imposto sindical. Esse resultado apresentado por Carvalho (2013) vai em direção ao que Ladosky e Rodrigues (2018) definem como êxito de uma agenda trabalhista, fator responsável pela contínua defesa dos governos do PT nos sindicatos da CUT, mesmo em situações desfavoráveis às demandas apresentadas pela direção dessa central sindical. Porém, nos governos do PT, a CUT não conseguiu alcançar mudanças estruturais capazes de redefinir o modelo de desenvolvimento do país e o padrão de regulação do trabalho (KREIN; DIAS, 2018).

Como exemplo dessa prática sindical, deve-se também mencionar as Marchas Nacionais, realizadas entre 2004 e 2015. Em geral, antes das marchas e protestos públicos, as centrais apresentaram reivindicações que se direcionavam para o interior do *espaço da produção* (SANTOS, 2000), sendo que as ações de mobilização e negociação foram marcadas por relações de proximidade entre os líderes sindicais e os representantes do governo, frequentemente um ex-sindicalista (LADOSKY; RODRIGUES, 2018). No caso da CUT, mesmo com a aprovação de uma resolução<sup>8</sup> que aparentemente inibia a participação dos dirigentes sindicais em governos, o dilema da autonomia sempre esteve presente e acentuou-se nos governos Lula. O próprio Lula, pela sua trajetória política associada à fundação do PT e da CUT, construiu uma relação de proximidade pessoal com as lideranças que estavam à frente das principais centrais sindicais do país (CARVALHO, 2013). Esse fato contribuiu, a nosso ver, para que a agenda cidadã da CUT fosse, em parte, induzida a partir de cima, pelos governos petistas que, assim, se anteciparam à CUT, quase a dispensando de esforços adicionais nessa matéria.

No 10º CONCURTO, em 2009, a pesquisa aplicada informou que, para os dirigentes sindicais, devem prevalecer, na agenda de negociação da CUT, questões como o salário mínimo (38,9%), a jornada de trabalho (32,6%), questões previdenciárias (6,8%), saúde e segurança no trabalho (5,1%) e garantia do exercício da representação sindical (3,1%) (CUT, 2010). Apenas 2,7% dos delegados consideraram fundamental para a CUT tornar o tema modelo de desenvolvimento econômico e social uma ação prioritária no período 2009-2012. Após seis anos, as prioridades destacadas pela base social da CUT no 12º CONCURTO foram: combater a terceirização, defender os empregos e os direitos (63,7%), organizar atividades por regiões do Brasil para tratar dos temas da conjuntura nacional e fortalecer a CUT nos Estados (52,9%), reformas democráticas - reforma política e democratização da comunicação (49,3%), agenda pelo desenvolvimento do Brasil - Plataforma da CUT (48,8%) e estratégias de revitalização e fortalecimento da ação sindical no plano nacional e internacional (32,5%) (CUT, 2016c).

Os resultados demonstram que, na visão dos representantes sindicais, prevalecem os temas relacionados com a agenda do trabalho e proteção aos direitos, questões que podem ser tratadas na esfera da negociação coletiva que é, por excelência, a tarefa dos sindicatos conforme prevê o seu papel na estrutura sindical do país. No entanto, não podemos desconsiderar que os dirigentes sindicais revelaram um maior conhecimento da pauta agenda pelo desenvolvimento, o que pode ser compreendido à luz das iniciativas que a direção dessa central sindical promoveu, especialmente em períodos eleitorais, a partir da criação das “Plataformas da Classe Trabalhadora” e, em função da ampla participação da CUT em

---

<sup>8</sup> Os dirigentes sindicais que passarem a ocupar cargos ou mandatos eletivos, no Executivo ou no Legislativo, devem licenciar-se dos seus mandatos nas Direções Estadual, Nacional e nas Entidades Orgânicas da CUT (CUT, 2009).

conselhos<sup>9</sup>, o que em tese facilitaria a propagação e negociação dos temas da agenda pelo desenvolvimento.

Porém, além de manifestarem pouca disponibilidade para participar das reuniões, os dirigentes sindicais evidenciavam insuficiente formação técnica e política para intervir nos conselhos e comissões estaduais (CUT, 2013a). Sendo assim, há uma limitação institucional que é marcada pelo distanciamento da ação da cúpula da direção da CUT em relação às direções estaduais da CUT, pois nos estados a relação associativa entre as centrais não teve a mesma intensidade. Esse fator está também associado às disputas nomeadamente nas eleições sindicais, acirradas pela própria política de representatividade do MTE, processo que tendeu a reduzir o alcance da ação cidadã da CUT em parceria com as centrais e movimentos sociais (CARVALHO, 2013). Além disso, terá que superar a própria crise de representatividade social que atinge o sindicalismo tanto no plano nacional como no plano transnacional (COSTA, 2008, 2011), com propostas que, no fundo, permitam retomar a ideia de mais renovação sindical e de reforço da democracia interna, fatores que podem contribuir para a recuperação e a ampliação da confiança nas instituições sindicais (COSTA, 2014).

No entanto, as lutas ofensivas de outrora – orientadas para novas conquistas e novos direitos (em geral, num quadro econômico mais favorável) – parecem estar a dar lugar a lutas defensivas que, não só na Europa, mas cada vez mais no Brasil, visam, sobretudo, recuperar a perda de direitos anteriormente conquistados (COSTA, 2015). No caso brasileiro, isso também foi evidente a partir de 2014, por ocasião do anúncio das medidas provisórias 664 e 665, com propostas de mudanças no seguro-desemprego, abono salarial, auxílio-doença e pensão por morte e nas lutas contra a terceirização, no ano de 2015. Contudo, de acordo com Vêras de Oliveira (2015), na primeira fase de votação do projeto<sup>10</sup> da terceirização, era visível a cisão entre as centrais sindicais reconhecidas, colocando a CUT e a CTB num bloco político contrário ao projeto e a FS e a UGT numa posição de apoio à proposta que visava estender a terceirização nas atividades-fim.

Nessa situação, num cenário em que o impeachment começava a ganhar contornos mais definidos, por um lado, via-se que a CUT, a CTB e os movimentos sociais referenciados em partidos políticos que configuravam uma base de apoio ao governo, a exemplo do PT e do PCdoB, reivindicavam mudanças na política econômica do governo, reforma política, entre

---

9 No ano de 2013, a CUT participava dos seguintes conselhos nacionais: Segurança Alimentar e Nutricional, Juventude, Direitos da Mulher, Promoção de Igualdade Racial, Fundo de Amparo do Trabalhador, Fundo de Garantia por Tempo de Serviço, Imigração, FUNDACENTRO, Cidades, Fundo de Desenvolvimento Social, Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social, Saúde, Previdência Social, Desenvolvimento Econômico e Social - CDES, Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES, Direitos da Criança e do Adolescente, Direitos da Pessoa Portadora de Deficiência, Administrativo de Recursos Fiscais – CARE, Agência Brasileira de Desenvolvimento Industrial – ABDI, Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de LGBT, Desenvolvimento Industrial, Conselho de Relações do Trabalho e Empresa Brasil de Comunicação – EBC (CUT, 2013a).

10 Vêras de Oliveira (2015) refere-se ao PL 4330/2004 de autoria do Deputado Federal Sandro Mabel (MDB-GO) que posteriormente foi à votação no Senado Federal como PLS/30.

outras pautas que, na visão desses segmentos, culminariam na retomada do crescimento e, sobretudo, em uma maior participação nas decisões do governo que teria se tornado muito burocrático na gestão de Dilma Rousseff. Por outro lado, via-se o crescimento de mobilizações nas redes sociais e nas ruas pedindo o *Fora Dilma e Fora PT* incorporando inclusive lideranças da Força Sindical, UGT, CSB e CGTB. Como se vê, numa situação de crise e instabilidade política, em 2015-2016, a unidade das centrais sindicais, praticada amplamente durante o Governo Lula, não foi linear e a prática negocial pretendida a partir das agendas pelo desenvolvimento cedeu lugar a ações pontuais<sup>11</sup>.

Nesse contexto, viu-se que a reação imediata da CUT centrou-se em propor a unidade entre os movimentos sociais, mas agora com uma nova roupagem. Ou seja, no período 2003-2010, a Coordenação dos Movimentos Sociais serviu de reforço em momentos em que a base de apoio sindical se revelou pequena diante do teor dos temas, como aconteceu, por exemplo, no episódio da *Crise do Mensalão*, no ano 2005, quando o governo Lula viveu um dos seus piores momentos (CARVALHO, 2013). Atualmente é a Frente Brasil Popular e a Frente Povo Sem Medo que cumprem esse papel. Juntas, as centrais sindicais principalmente CUT, CTB e Intersindical e os movimentos sociais mesmo sem uma estratégia unificada (GALVÃO; MARCELINO, 2017), conseguiram realizar ações de protesto no país com o lema *Contra o impeachment e o ajuste fiscal*. Como se vê, esse arranjo político tem caráter pontual e surgiu num contexto de emergência social e política propondo ações que, no fundo, corresponderam a uma estratégia de defesa pública do governo de Dilma Rousseff em 2015 e 2016.

### **Os Dilemas Decorrentes do Reconhecimento das Centrais Sindicais: imposto sindical e burocratização**

O reconhecimento jurídico das centrais sindicais e a sustentação financeira, assegurada a partir do imposto sindical, abriram perspectivas para o surgimento de novos processos de institucionalização<sup>12</sup> na CUT. No período analisado, embora a CUT conserve a sua posição histórica “independência frente ao Estado e autonomia em relação aos partidos políticos,

---

11 Em 26 de julho de 2016, no site da CUT, sinalizava-se a retomada da unidade nos seguintes termos: “Por empregos, CLT e Previdência, Centrais farão ato no dia 16/08 – Organizações sindicais anunciaram assembleia no Pacaembu e apontaram que insatisfação com o Governo é unânime”. Na ocasião, a unidade das centrais sindicais reconhecidas junto com a Conlutas e a CGTB girava em torno de pautas contra a retirada de direitos no campo do trabalho e da seguridade social. No entanto, a organização de uma assembleia nacional unitária não foi ponto de consenso na CUT Nacional e entre as representações desta central sindical nos Estados. Nesta situação, vê-se que há um distanciamento entre cúpula e a base da CUT (CARVALHO, 2013) e o que seria uma manifestação conjunta num estádio para aproximadamente 40000 pessoas transformou-se num conjunto de ações localizadas em alguns estados, onde nem sempre foi possível construir a unidade entre as centrais. Para maiores informações, vale a pena acessar o site da CUT <http://www.cut.org.br/noticias/atos-em-todas-as-regioes-do-pais-defendem-emprego-e-direitos-8fef/>.

12 Dentre eles, destaca-se: “1) O desenvolvimento de interesses para a manutenção da organização (próprios dos dirigentes nos diversos níveis da pirâmide organizativa); 2) O desenvolvimento de lealdades organizativas difusas” (PANEBIANCO, 2005, p. 101).

e que devam decidir livremente suas formas de organização, filiação e sustentação material” (CUT, 2016d, p.9), optou por manter o recebimento do recurso. É precisamente nessa questão da utilização do imposto sindical que se localizam dois dos dilemas da CUT: um deles passa pela utilização do imposto como parte das receitas da instituição, ação que se contrapõe ao que historicamente a CUT sempre defendeu.

Nesse período, a tendência à institucionalização do imposto sindical na CUT esteve estreitamente relacionada à insuficiente arrecadação estatutária<sup>13</sup> que não cobria despesas mensais dessa central, por exemplo, no ano de 2008 somente 51% dos sindicatos filiados pagavam essa contribuição (CUT, 2008b). Além disso, numa situação de acirrada concorrência entre as centrais sindicais do país, constituindo um processo que os dirigentes sindicais costumam designar como *disputa de bases* (CARVALHO, 2013) o imposto arrecadado pela cúpula da CUT serviu para custear as eleições, oposições sindicais e os processos burocráticos relacionados à criação de novos sindicatos, atualização de estatutos e dados cadastrais, conforme disciplina o MTE e a sua política de aferição da representatividade. Vê-se que se impõe um novo desafio na relação da CUT com os seus representados, ou seja, promover incentivos que levem à construção de uma prática sindical solidária e participativa, respaldada num modelo de cotização voluntária (CARDOSO, 2015) que, na CUT, estaria associada à defesa e à implementação da taxa negocial resultante da contribuição definida pelos trabalhadores em assembleia (CUT, 2012).

Ao receber o recurso do imposto sindical, percebe-se que a CUT está diante de outro dilema. Se o fortalecimento da estrutura física (aquisição de carros, imóveis etc.) não avançar de forma articulada ao objetivo político de fundo que, em tese, a CUT defende, ou seja, o fim do imposto sindical – com representantes de categorias que legitimam a pauta e os princípios da CUT – depreende-se que há o risco dessa central potencializar o desenvolvimento de uma ampla burocracia sindical acomodada ao recebimento do recurso compulsório (CARVALHO, 2013). Além disso, a CUT ampliou o seu aparato burocrático institucional, criou novas secretarias<sup>14</sup> e, conseqüentemente ampliou o número de dirigentes que compõem as direções executivas (processo que teve impactos nas 27 representações estaduais da CUT), contratou assessorias técnicas cada vez mais especializadas em um determinado tema e tipo de ação sindical, profissionalizou a sua Direção Nacional que passou de uma representação rotativa<sup>15</sup> para uma representação fixa, sendo

---

13 Em 2008, a arrecadação mensal da CUT era de aproximadamente R\$ 660 mil, despesa fixa de R\$ 850 mil, o que representa um déficit mensal de R\$ 190 mil, sendo que o potencial de arrecadação era de R\$ 1,2 milhão (CUT, 2008b). Vale dizer que a CUT cobra 10% (receita bruta anual) de todas as organizações sindicais filiadas.

14 No 8º CONCURT (2003), foi criada a Secretaria da Mulher Trabalhadora. Em 2009, no 10º CONCURT, criaram-se: as Secretarias de Saúde do Trabalhador; do Meio Ambiente; Juventude e da Promoção da Igualdade Racial. O 11º CONCURT (2012) decidiu: aumentar a Direção Executiva Nacional de 27 para 32 membros, acrescentando Diretores Adjuntos para as secretarias: Geral, Administração e Finanças, Relações Internacionais, Formação, Organização, Relações de Trabalho e Saúde do Trabalhador. E, em 2015, a CUT decidiu aprovar, no 12º CONCURT, a criação de mais três secretarias, a saber: Mobilização e Movimentos Sociais, Cultura e Assuntos Jurídicos. Além disso, as áreas da Comunicação, Cultura e Combate ao Racismo passaram a contar com Diretores Adjuntos. Logo, aproximadamente 44 dirigentes passaram a compor a Executiva Nacional da CUT (CUT, 2016d).

15 Antes da mudança estatutária, aprovada em 2009, as estaduais da CUT e os ramos se reuniam com antecedência

46 representantes eleitos pelas estaduais da CUT e 46 pelas suas confederações (CARVALHO, 2013). Assim, é provável que o recebimento do recurso compulsório repassado pelo MTE tenha impulsionado este processo de reorganização institucional.

Nas pesquisas aplicadas no 8º e no 10º CONCURT, prevaleceu a visão de que o sindicato deve se sustentar a partir da mensalidade dos associados. Por sua vez, no 11º CONCURT, 42,6% dos dirigentes sindicais mostraram-se favoráveis à “contribuição negocial” e 39,8% afirmaram que a “mensalidade dos associados” deve ser a principal base de sustentação destas instituições (CUT, 2013b). Na pesquisa aplicada no 12º CONCURT, 36,8% dos delegados são favoráveis à “mensalidade dos associados” e 27,0% à “contribuição negocial” (CUT, 2016c). Para Carvalho (2013), em geral, os resultados das pesquisas aplicadas nos congressos demonstram que a percepção dos dirigentes ainda está alinhada aos valores e objetivos presentes na fundação da CUT. Entretanto, nos três últimos congressos, os delegados apresentaram maior propensão a defender o imposto sindical: 2,3% em 2009; 8% em 2012 e 17,5% em 2015, o que demonstra as ambiguidades do discurso e da prática do sindicalismo CUT.

No cadastro da CUT, em março de 2016, essa central sindical possuía 3866 sindicatos filiados e 7.922.494 trabalhadores sindicalizados (CUT, 2016b). No entanto, nesse mesmo período, o retrato da CUT no cadastro do MTE indicava a existência de 2319 sindicatos, 3.878.261 trabalhadores sindicalizados (CUT, 2016b). Sendo assim, neste período, aproximadamente 60% dos sindicatos da CUT têm registro sindical<sup>16</sup>; o restante são sindicatos que ainda estão à espera do registro ou que têm uma vida sindical à margem da burocracia estatal, portanto sem acesso ao imposto sindical. Os dados demonstram que o fato de um sindicato não possuir registro não inviabiliza a sua filiação e inclusão no cadastro político dessa central sindical. É a ausência da contribuição financeira que pode gerar sanções, tais como: a não participação política nos congressos, plenárias, mobilizações diversas etc (CUT, 2016d). Entretanto, a não existência formal desse conjunto de sindicatos diminuiu o peso da CUT no que tange ao índice de representatividade sindical aferido pelo MTE.

Outra situação comum é encontrar, no universo dos sindicatos da CUT com registro sindical, uma série de irregularidades no campo burocrático institucional exigido pelo MTE, ou seja, é comum que os sindicatos apresentem pendências relacionadas à atualização dos Dados Perene (SD)<sup>17</sup> que é um procedimento necessário para atualizar as informações sindicais no

---

e escolhiam os seus representantes a cada reunião da Direção Nacional. Além disso, as despesas (passagem, hospedagem, alimentação e diária) eram custeadas parte pelo Estado e parte pela CUT Nacional; a chamada taxa-rateio. Hoje, todas as despesas são custeadas pela CUT Nacional e as reuniões da Direção Nacional ocorrem a cada 4 meses.

16 Para solicitar o registro sindical, o sindicato precisa realizar um conjunto de procedimentos administrativos e jurídicos que devem ser respeitados de acordo com Portaria Ministerial vigente nº 326/2013.

17 A partir de 02 de abril de 2013, todas as solicitações elaboradas pelas entidades sindicais no Cadastro Nacional de Entidades Sindicais – CNES – deverão ser feitas exclusivamente com o uso da Certificação Digital. A Portaria passou a exigir a utilização do Certificado Digital para realizar as SDs e indicação do nº de sindicalizados nas Atas Eleitorais.

CNES/MTE. Nesse sentido, vale destacar o problema do mandato vencido, ou seja, muitas vezes ocorre a eleição sindical e altera-se a diretoria, mas os sindicatos da CUT não fazem os procedimentos de atualização conforme é exigido pelo MTE. Em dezembro de 2016, de acordo com a Secretaria Nacional de Organização da CUT, esse tipo de problema estava concentrado nos ramos rural e municipal<sup>18</sup>, ou seja, nos dois maiores segmentos da CUT em número de sindicatos filiados (CUT, 2017). Sendo assim, 45,77% dos sindicatos do ramo rural e 46,47% dos sindicatos do ramo municipal da CUT encontravam-se nessa situação. Recorde-se, no que concerne às disputas sindicais, a não atualização dos dados coloca o sindicato numa situação de maior vulnerabilidade política e pode ter como consequências, por exemplo, a inviabilização do recebimento do imposto sindical, o bloqueio do depósito do acordo e da convenção coletiva, além do risco de perda de representação de uma determinada base sindical.

Como se vê, a prática sindical atual tende a mesclar um discurso que, em tese, defende reivindicações históricas por mudanças na estrutura sindical e pelo fim do imposto com ações que indicam certa adaptação da CUT e algum nível de dificuldade para lidar com as regras do aparato estatal no que tange ao reconhecimento formal dos sindicatos. Verifica-se, assim, que a luta não é somente contra a estrutura oficial, a ação do MTE e do Poder Judiciário, conforme foi expresso na 13ª Plenária em 2011, mas sim que está implícito o desafio de superar as contradições internas da ordem do discurso e da prática sindical dessa central sindical. Em 2017, a aprovação da reforma trabalhista – e seu debate aprofundado (DIEESE, 2017; GALVÃO *et al.*, 2017) – decretou o fim do imposto sindical e um conjunto de medidas de flexibilização e precarização do trabalho que, na linha do sucedido em Portugal (COSTA, 2012; LEITE *et al.*, 2014), estão enfraquecendo os sindicatos e estimulando um processo de descentralização das regras que regem a relação de emprego, forjando um novo padrão de regulação social do trabalho no Brasil (KREIN, 2018). Portanto, o tema da estrutura e estratégia de organização sindical é uma questão política que se coloca até os dias atuais e é parte dos desafios que a CUT enfrenta na atualidade (CARVALHO, 2014).

### **Considerações Finais**

Apesar dos dilemas que foram gerados em função da incorporação do imposto sindical e das regras de representatividade, no cotidiano da ação sindical da CUT ao longo do período 2003-2016, não se verificou a consolidação de um novo projeto político e sindical, conformado em um novo estatuto e totalmente alinhado às regras do aparelho burocrático do Estado. É nesse contexto de aparente continuidade que importa desenhar no horizonte alguns desafios e perspectivas para a ação sindical, direcionados, em especial, à renovação do sindicalismo, nesse caso, com foco na CUT.

---

<sup>18</sup> Ramo rural: 1482 sindicatos/793 sindicatos com registro, e Ramo Municipal: 833 sindicatos/284 sindicatos com registro. Fonte: Cadastro da CUT e CNES/ MTE até 31 de dezembro de 2016 (CUT, 2017).

Primeiro: debater a agenda cidadã da CUT com a sociedade e estendê-la aos segmentos mais precários. A CUT avançou ao propor, no centro da sua pauta, uma agenda pelo desenvolvimento que tem reivindicações relacionadas com a ampliação dos direitos de cidadania. No entanto, para a CUT, o desafio que se impõe é o de captar o reconhecimento legitimado da sociedade para essa agenda. E isso implica, inevitavelmente, assumir que essa agenda vai além dos interesses das categorias que representa, incorporando, por exemplo, a representação de uma nova classe trabalhadora (SOUZA, 2012). E, aliás, na linha desse desafio, à criação de alianças está associado um triplo potencial, traduzido: a) no acesso a novos grupos, o que pode ser importante nos esforços desenvolvidos para recrutar setores anteriormente desorganizados (ou fracamente organizados) de trabalhadores; b) no reforço de legitimação das campanhas sindicais (exemplos: o trabalho cooperativo com organizações comunitárias ou religiosas pode ajudar os sindicatos a recrutar membros de minorias étnicas, e uma campanha comum com ONGs relevantes pode projetar as reivindicações sindicais para representar auditório mais amplo); c) no reforço da capacidade de mobilização dos sindicatos, sobretudo quando cooperam com organizações com uma base de ativismo forte (BERNACIAK; GUMBRELL-MCCORMICK; HYMAN, 2014). Mas o triplo potencial dessa política de alianças não deve igualmente deixar de contemplar a valorização de uma lógica organizativa do trabalho informal. Não obstante os milhões de formalizações de empregos na era Lula, inscrever o combate à informalidade como prioridade da agenda da CUT será, por certo, conferir expressão pragmática a uma agenda cidadã.

Segundo. Repensar a composição social dos atores de luta sindical bem como os temas de intervenção. Esse desafio afigura-se igualmente válido para o contexto europeu e, dentro desse, para o contexto português. Sobretudo, em momentos de reforço da ideologia neoliberal, vertidos, entre outros pontos, num processo de flexibilização da legislação trabalhista e fragilização do campo sindical a partir de cima. Os sindicatos, se tomarem essa direção, poderão ampliar suas estratégias de revitalização. E, como a renovação da confiança nos sindicatos depende, principalmente, deles próprios (COSTA, 2014), isso implicará, certamente, não só uma estratégia de reforço de composição social, como de abertura intertemática. Mais do que alargar a agenda sindical por direitos de cidadania a segmentos sociolaborais não organizados – como os setores mais precarizados, jovens e qualificados e outras camadas da classe média em perda acelerada de direitos e de estatuto social (ESTANQUE, 2012; BRAGA, 2015) – como, se prognosticava no primeiro desafio que enunciamos, trata-se de acrescentar a isso temas que se revestem de um apelo coletivo e de massas e que dialogam com os segmentos sociolaborais não organizados.

Terceiro. (Re) Pensar a relação com a política. Esse desafio é porventura tão antigo quanto a história do próprio sindicalismo. No contexto europeu, a relação entre sindicatos e partidos permitiu mesmo registrar uma profusão de modelos: o “leninista”, em que o partido procura controlar as políticas e ações do sindicato; o “britânico”, em que os sindicatos criaram

o Partido Trabalhista; o “padrão generalista social-democrata” que envolve “interdependência e simbiose” (GUMBRELL-MCCORMICK; HYMAN, 2013, p. 136). Esses e outros modelos existiram e serviram de referencial ideológico de orientação, ainda que muitas vezes as estruturas sindicais em geral se tenham apoiado, pelo menos no plano da retórica discursiva, em pressupostos e estatutos defensores de autonomia e independência sindical como regras de ouro. Daí que o (re) pensar a relação com a política – desafio incontornável tanto no Brasil como na Europa – deve contribuir sobretudo para assegurar que as agendas sociais dos sindicatos (neste caso da CUT que foi objeto preferencial de tratamento neste artigo) não sejam (ainda mais) ultrapassadas pelas agendas políticas dos governos (ESTANQUE; COSTA; SILVA, 2015). E, em última análise, é preciso não esquecer que os sindicatos, enquanto protagonistas na cena política, “têm de influenciar as formas nas quais o Estado molda as próprias regras do jogo no mercado de trabalho, incluindo a sua própria razão de existir, a negociação coletiva e a mobilização da ação coletiva” (HYMAN; GRUMBRELL-MCCORMICK, 2010, p. 316-317). Daí a reavaliação da relação do sindicalismo com a política deva ser merecedora de atenção permanente. Como de resto o período “pós-Dilma” (que não foi objeto de análise neste texto) parece estar a demonstrar.

### Referências

- ANTUNES, Ricardo; SILVA, Jair Batista. Para onde foram os sindicatos? Do sindicalismo de confronto ao sindicalismo negocial. **Caderno CRH**, v. 28, n. 75, p. 511-528, 2015. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792015000300511&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792015000300511&script=sci_abstract&tlng=pt) Acesso em: 10 jan. 2018.
- BERNACIAK, Magdalena; GUMBRELL-MCORMICK, Rebecca; HYMAN, Richard. **European trade unionism: from crisis to renewal?** (report 133). Brussels: European Trade Union Institute, 2014.
- BRAGA, Ruy. **A pulsão plebeia: trabalho, precariedade e rebeliões sociais**. São Paulo: Alameda, 2015.
- CARDOSO, Adalberto Moreira. Dimensões da crise do sindicalismo brasileiro. **Caderno CRH**, v. 28, n., p. 493-510, 2015. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792015000300493&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792015000300493&script=sci_abstract&tlng=pt) Acesso em: 10 jan. 2018.
- CARVALHO, Fernanda Forte de. **Os dilemas da CUT no início do século XXI: rumo a uma nova institucionalização sindical?** 2013. 305f. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de Coimbra, Portugal.
- \_\_\_\_\_. CUT no início do século XXI: Perfil dos dirigentes e desafios da ação sindical. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 2, n. 4, p. 135-158, 2014. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/article/view/80> Acesso em: 10 jan. 2018.
- CARVALHO, Guilherme. **A Representação da CUT no Governo Lula (2003-2010)**. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.
- COSTA, Hermes Augusto. **Sindicalismo Global ou Metáfora Adiada?** Discursos e práticas transnacionais da CGTP e da CUT. Porto: Afrontamento, 2008.
- \_\_\_\_\_. Do enquadramento teórico do sindicalismo às respostas pragmáticas. In: ESTANQUE, Elísio; COSTA, Hermes Augusto. **O sindicalismo português e a nova questão social: crise ou renovação?** Coimbra: Almedina, 2011. p. 13-48.
- \_\_\_\_\_. From Europe as a model to Europe as austerity: the impact of the crisis on Portuguese trade unions, **Transfer – European Review of Labour and Research**, v.18, n. 4, p. 397-410, 2012.

\_\_\_\_\_. O sindicalismo em questão em tempos de austeridade. In: VÉRAS DE OLIVEIRA, Roberto, BRIDI, Maria Aparecida; FERRAZ, Marcos (Orgs.). **O sindicalismo na era Lula: paradoxos, perspectivas e olhares**. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2014. p. 183-210.

\_\_\_\_\_. O trabalho ainda é um direito? Impactos da austeridade nas relações laborais em Portugal. In: BESTER, Gisela Maria; COSTA, Hermes Augusto; HILÁRIO, Gloriete Marques Alves (Orgs.). **Ensaio de direito e de sociologia a partir do Brasil e de Portugal: movimentos, direitos e instituições**. Curitiba: Instituto Memória Editora, 2015. p. 65-85.

CUT. **Resoluções do 8º CONCURTO**. São Paulo: CUT, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Agenda dos Trabalhadores**. Projetos e temas da CUT para o diálogo com os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. São Paulo: CUT, 2005.

\_\_\_\_\_. **Resoluções do 9º CONCURTO**. São Paulo: CUT, 2006.

\_\_\_\_\_. **Boletim 47 – Conclusão do Processo de Reconhecimento das Centrais, Projeto de Lei extinguindo o Imposto e a Contribuição Assistencial, Implantando a Contribuição Negocial**. São Paulo: CUT, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Resolução final da Conferência Nacional de Finanças**. São Paulo: CUT, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Resolução da Direção Nacional da CUT**. São Paulo: CUT, 2009.

\_\_\_\_\_. **Quem são e o que pensam os Delegados e as Delegadas do 10º CONCURTO**. São Paulo: CUT, 2010.

\_\_\_\_\_. **Resoluções da 13ª Plenária Nacional da CUT**. São Paulo: CUT, 2011.

\_\_\_\_\_. **Resoluções do 11º CONCURTO**. São Paulo: CUT, 2012.

\_\_\_\_\_. **Cadernos de Formação Sindical: Programa sobre Desenvolvimento, Políticas públicas e Ação Regional**: Dppar. São Paulo: CUT, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Perfil dos Delegados e das Delegadas do 11º CONCURTO**. São Paulo: CUT, 2013b.

\_\_\_\_\_. **Resoluções da Reunião da Direção Nacional da CUT**. São Paulo: CUT, 2016a.

\_\_\_\_\_. **Cenário e desafios da Organização Sindical**. São Paulo: CUT, 2016b.

\_\_\_\_\_. **Quem são e o que pensam os Delegados do 12º CONCURTO**. São Paulo: CUT, 2016c.

\_\_\_\_\_. **Estatuto da Central Única dos Trabalhadores: atualização aprovada no 12º CONCURTO**. São Paulo: CUT, 2016d.

\_\_\_\_\_. **Ciclo de Debates “Democracia e Fortalecimento do Projeto Político Organizativo da CUT” em Palmas/Tocantins**. São Paulo: CUT, 2017.

BRASIL. Lei nº 11648. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, 31 mar. 2008. Edição Extra, Seção I, p.1.

DIEESE, CAT, CGTB, CUT, Força Sindical, NCST, SDS. **Agenda dos Trabalhadores pelo Desenvolvimento**. São Paulo: Dieese, 2007.

DIEESE. **A Reforma Trabalhista e os impactos para as relações de trabalho no Brasil**. Nota Técnica, n. 178. São Paulo: Dieese, 2017.

ESTANQUE, Elísio. **A classe média**. Ascensão e declínio. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2012.

\_\_\_\_.; COSTA, Hermes Augusto. O sindicalismo europeu no centro do vulcão: desafios e ameaças. **Janus-Anuário de Relações Exteriores**, n.16, p. 176-177, 2013.

\_\_\_\_.; \_\_\_\_.; SILVA, Manuel Carvalho da. O futuro do sindicalismo na representação sociopolítica. In: FREIRE, André (Org.). **O futuro da representação política democrática**. Lisboa: Nova Veja, 2015, p. 119-142.

GALVÃO, Andréia. O movimento sindical frente ao governo Lula: dilemas, desafios e paradoxos. **Outubro Revista**, ed.14, p. 131-150, 2006.

\_\_\_\_\_. A reconfiguração do movimento sindical no governo Lula. **Outubro Revista**, ed.18, 175-197, 2009.

\_\_\_\_.; MARCELINO, Paula; TRÓPIA, Patrícia Vieira. **As Bases Sociais das Novas Centrais Sindicais Brasileiras**. Curitiba: Appris, 2015.

- \_\_\_\_\_. et al. **Dossiê reforma trabalhista**. Campinas: Cesit/ie/Unicamp, 2017. Disponível em: <http://www.cesit.net.br/dossie-reforma-trabalhista/>. Acesso em: 31 mai. 2018.
- \_\_\_\_\_.; MARCELINO, Paula. O sindicalismo brasileiro diante do golpe. In: **XV Encontro Nacional da ABET**. Rio de Janeiro, set. 2017.
- GRUMBRELL-MCCORNICK, Rebecca; HYMAN, Richard. **Trade Unions in Western Europe Hard times, hard choices**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HYMAN, Richard; GRUMBRELL-MCCORNICK, Rebecca. Trade unions, politics and parties: is a new configuration possible? **European Review of Labour and Research**, v. 16, n. 3, p. 315-331, 2010.
- KREIN, José Dari. O desmonte dos direitos, as novas configurações do trabalho e o esvaziamento da ação coletiva: Consequências da reforma trabalhista. **Tempo Social**, v. 30, n. 1, p. 77-104, 2018.
- \_\_\_\_\_.; DIAS, Hugo. The CUT's Experience during the Workers' Party Governments in Brazil (2003–2016). **Global Labour Journal**, v. 9, n. 2, p. 199-214, 2018.
- LADOSKY, Mario Henrique. A Nova Estrutura Sindical no Brasil. **Revista da ABET**, v. 14, n. 1, p. 114-140, 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/abet/article/viewFile/25704/13880>. Acesso em: 10 jan. 2018.
- LADOSKY, Mario Henrique; RODRIGUES, Iram Jácome. A CUT e o sindicalismo brasileiro nos anos recentes: Limites e possibilidades. **Tempo Social**, v. 30, n. 1, p. 53-76, 2018.
- LEITE, Jorge et al. Austeridade, reformas laborais e desvalorização do trabalho. In: **Observatório sobre Crises e Alternativas**. A economia política do retrocesso: crise, causas e objetivos. Coimbra: Almedina/CES, p. 27-188, 2014.
- MELLO E SILVA, Leonardo. **A generalização difícil**: a vida breve da Câmara Setorial do Complexo Químico seguida do estudo de seus impactos em duas grandes empresas do ramo. São Paulo: Annablume, 2000.
- NASCIMENTO, Cláudio. **Sindicato-cidadão**. Florianópolis: UFSC, 1998. (mimeo).
- PANEBIANCO, Angelo. **Modelos de Partido**: Organização e poder nos partidos políticos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAMALHO, José Ricardo; CORDEIRO, Marina; SILVA, Eduardo Ângelo da. O movimento sindical urbano no exercício da participação. In: LEITE, José Sergio Lopes; HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de (Orgs.). **Movimentos sociais e esfera pública**: o mundo da participação: burocracias, confrontos, aprendizados inesperados. Rio de Janeiro: CBAE, 2014. p. 41-67.
- RODRIGUES, Iram Jácome. **Sindicalismo e Política**. A Trajetória da CUT. SP: Scritta, 1997.
- \_\_\_\_\_.; LADOSKY, Mario; BICEV, Jonas Tomazi. Sindicalização e representatividade das centrais sindicais no Brasil. **Trabajo e Sociedad**, n. 27, p. 43-62, 2016.
- RODRIGUES, Leôncio Martins. **CUT: os militantes e a ideologia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: Contra o desperdício da experiência. Porto: Afrontamento, 2000.
- \_\_\_\_\_. Reinventar a democracia. Lisboa: Gradiva, 2002.
- SOUZA, Jessé. **Os batalhadores brasileiros**: nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- VÉRAS DE OLIVEIRA, Roberto. **Sindicalismo e Democracia no Brasil**: Atualizações - Do Novo Sindicalismo ao Sindicato Cidadão. 2002. 517 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. Sindicalismo e Terceirização no Brasil: pontos para reflexão. **Caderno CRH**, Salvador, v. 28, n.75, p.545-567, 2015. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792015000300545&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792015000300545&script=sci_abstract&tlng=pt) Acesso em: 10 jan. 2018.

---

\_\_\_\_.; BRIDI, Maria Aparecida; FERRAZ, Marcos. **O sindicalismo na era Lula**: paradoxos, perspectivas e olhares. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2014.

WATERMAN, Peter. Emancipar o internacionalismo operário. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Trabalhar o mundo**: os caminhos do novo internacionalismo operário. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 359-401.

\_\_\_\_. Estudos sobre trabalho global: a necessidade de uma perspectiva emancipatória. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 97, p. 3-22, 2012.

Recebido em: 27/06/2017

Aceito em: 17/09/2018

**O EMPREGO DOMÉSTICO NO BRASIL:****um olhar para o “trabalho da mulher” na perspectiva histórica e contemporânea****DOMESTIC EMPLOYMENT IN BRAZIL:*****a look at the “work of women” in the historical and contemporary perspective***

Priscila de Souza Silva\*

Silvana Nunes de Queiroz\*\*

**Resumo**

O objetivo principal desse trabalho é resgatar estudos sobre o emprego doméstico no Brasil e saber se houve mudanças e/ou melhorias para essa categoria de trabalhadores ao longo dos séculos. Para tanto, o procedimento metodológico adotado é o estudo descritivo, a partir da contextualização de trabalhos que usam o método histórico-dialético, pesquisa etnográfica, pesquisa de campo, entrevistas semiestruturadas, abordagem qualitativa e quantitativa. Assim, pretende-se contribuir com uma revisão ampla de alguns achados na literatura nacional e atualizar o tema, principalmente com relação às mudanças na legislação sobre os direitos e deveres dessa ocupação, mantida secularmente à margem das leis. Os principais resultados apontam que o emprego doméstico é uma atividade pré-capitalista, centrada na mulher/mãe/trabalhadora, subordinada ao capital/patrão. Ademais, constitui fruto de relações de trabalho paternalistas e usurpadoras, que culmina em déficit de direitos, desigualdade de rendimentos e discriminação social, que degradam a profissão em uma sociedade preconceituosa, e que apesar das recentes conquistas com a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) das domésticas, nº 478-A, que deu origem à Emenda Constitucional nº 72/2013, muito precisa ser feito para que, na prática, e não somente em leis, essa ocupação tenha direitos semelhantes às demais ocupações.

**Palavras-chave:** Emprego doméstico. Mulher. Trabalho. Brasil.

**Abstract**

The main thing is the work of resecting studies on domestic employment in Brazil and the ability to make changes and improve this category of work over the centuries. The implementation method in the disclosure of the context, the traditional contextualization, the research historique, quantitative research, qualitative and quantitative approach. Thus, it is intended to export a wide range of publications in the national literature and updated on the subject, focused mainly on changes in legislation on occupational rights and duties, while maintaining a margin of law. The results indicate that domestic employment is a pre-capitalist activity, centered on the woman / mother / worker, subordinated to the capital / boss. In addition, the main frontier of paternalistic and usurpatory labor, that culminates in a deficiency of rights, income inequality and social discrimination, which degrade the profession in a prejudiced society, and that despite the recent achievements with the Proposed Constitutional Amendment (PEC) 478-A, which gave rise to Constitutional Amendment No. 72/2013, much needs to be done so that, in practice, not only in laws, this occupation has similar rights to other occupations.

**Keywords:** Domestic employment. Woman. Job. Brazil.

---

\* Mestranda em Demografia pelo Programa de Pós-Graduação em Demografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pesquisadora do Observatório das Migrações no Estado do Ceará. E-mail: pryscila.souzas@hotmail.com

\*\* Doutora em Demografia pela Universidade Estadual de Campinas. Professora Adjunta do Departamento de Economia da Universidade Regional do Cariri (URCA) e do Programa de Pós-graduação em Demografia da UFRN (PPGDem/UFRN). E-mail: silvanaqueirozce@yahoo.com.br

## Introdução

Na sociedade arcaica e preconceituosa em que vivemos, nos deparamos com discriminações recorrentes que caracterizam o emprego doméstico como uma ocupação subalterna, de segunda classe, realizada por mulheres pobres e sem estudo, como se isso fosse algo natural. Nesse contexto, constantemente o preconceito se retroalimenta e banaliza essa atividade empregatícia, com desvalorizações socioculturais que inferiorizam a atividade doméstica (CRUZ, 2011).

Embora na primeira década do século XXI o emprego doméstico tenha ganhado mais visibilidade na sociedade brasileira, em decorrência da aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) nº 478-A, que deu origem à Emenda Constitucional nº 72/2013 e, posteriormente, à Lei Complementar nº 150 de 2015, que regulamenta os direitos e deveres dos empregados domésticos no Brasil, pouco se tem falado sobre os aspectos históricos, socioculturais, econômicos e demográficos que norteiam as relações sociais do emprego doméstico, esquecido pela sociedade e, ao mesmo tempo, discriminado por ela (BARROS, 2012; NOGA JÚNIOR, 2014).

Nesse sentido, faz-se necessário um trabalho que contextualize estudos com perspectiva histórica e contemporânea sobre o emprego doméstico no Brasil. A intenção é mostrar a origem desse labor no país e como se encontra a partir das paulatinas mudanças na legislação que trata dessa ocupação, presente nos lares brasileiros desde a chegada dos portugueses até os dias atuais.

Portanto, dado que o tema permanece atual, tornar-se relevante delinear os aspectos históricos, econômicos, sociais, culturais e legais que norteiam as relações laborais que atingem diretamente milhões de empregados domésticos. Assim, o principal objetivo deste artigo é resgatar estudos sobre o emprego doméstico no Brasil e saber se houve mudanças e/ou melhorias para essa categoria de trabalhadores ao longo dos séculos.

Para tanto, o procedimento metodológico adotado é o estudo descritivo, a partir da contextualização de trabalhos que usam o método histórico-dialético, pesquisa etnográfica, pesquisa de campo, entrevistas semiestruturadas, abordagem qualitativa e quantitativa. Assim, procura-se contribuir com uma revisão ampla de alguns achados na literatura nacional e atualizar o tema, principalmente com relação às mudanças na Legislação sobre os direitos e deveres dessa ocupação, mantida secularmente à margem das leis.

Esse estudo é fruto da monografia apresentada ao curso de Ciências Econômicas da Universidade Regional do Cariri (URCA), pesquisa mais ampla que contempla, além dessa revisão da literatura sobre o emprego doméstico, o perfil das empregadas domésticas na Região Metropolitana de Fortaleza (RMF) vis-à-vis à Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), entre os anos de 2009 e 2014.

No que diz respeito à estrutura do artigo, além dessa introdução, a segunda parte relata brevemente estudos sobre a origem e a evolução do emprego doméstico brasileiro. A terceira

destaca o emprego doméstico no Brasil contemporâneo e as mudanças na legislatura no século XXI. Por último, apresentam-se as conclusões do estudo.

### **Origem e Evolução do Emprego Doméstico Brasileiro**

Saffioti (1973) em seu estudo sobre o trabalho feminino e o capitalismo no Brasil constatou que em 1872, ainda sob o regime da mão de obra escrava, as mulheres representavam parcela relativamente baixa da População Economicamente Ativa (PEA). Entretanto, não se sabe ao certo o número daquelas que se dedicavam ao serviço doméstico, considerado de posição subalterna e com remuneração irrisória.

Costa (2015) realizou pesquisa sobre a evolução do emprego doméstico nas cidades de Pelotas e Rio Grande, no estado do Rio Grande do Sul, no fim do século XIX. Constatou que, a partir da década de 1880, o serviço doméstico começou a ser legislado, com o objetivo explícito de controlar os ex-escravos – livres criados remunerados a partir de 1888 – através de contratos de trabalho que impunham registro de boa conduta, em uma nova forma de subordinação, mascarada de atividade profissional.

Belardinelli (2009) realizou pesquisa sobre o papel histórico das mulheres negras no serviço doméstico em Porto Alegre, no período 1880-1888. O estudo mostrou que o emprego doméstico remunerado somente foi regulamentado pelo Código de Posturas, inicialmente para inibir a vagabundagem das escravas libertas e submetê-las ao novo regime de servidão. Desde então essa categoria profissional amarga preconceitos socioculturais de desvalorização.

Silva (2011) investigou as experiências das empregadas domésticas em Recife e Salvador, em 1870-1910. Constatou que as antigas mães-pretas (amas de leite), novas criadas libertas, ainda sofriam negação formal do trabalho por causa da herança escravista.

Com o objetivo de captar a experiência social das domésticas, Almeida (2010) analisou a inter-relação “raça-gênero-classe” na inserção da mulher no mercado de trabalho em Juiz de Fora-MG. Os achados mostram que o emprego doméstico datado do período escravocrata, por toda sua herança histórica, comumente tornou-se ocupação de origem subalterna, desvalorizada e majoritariamente exercida por mulheres negras. Isso porque a sociedade se adaptou à divisão entre os herdeiros da senzala (empregados domésticos) e os herdeiros da casa grande (patrões).

Brito (2012), na análise das relações entre empregadas domésticas e suas patroas, observou que o emprego doméstico no Brasil repercute nas heranças escravistas e de gênero. Neste contexto, as relações entre domésticas e empregadores são ambíguas, ora de intimidade, ora de distanciamento e hierarquia, baseadas em preceitos do sistema patriarcal.

Ferraz e Rangel (2010) estudaram a evolução histórica do labor doméstico no Brasil. Identificaram que o emprego doméstico é naturalmente uma atividade feminina, herança da servidão que se perpetua ao longo dos anos (século XX e XXI), redundando em desproteção legal, desvalorização e precarização desta categoria profissional.

Spack (2009) realizou estudo sobre o regime jurídico do emprego doméstico no Brasil através do método histórico-dialético. Constatou que o serviço doméstico alienado, improdutivo e que não gera mais-valia, também é reprodutivo, porque produz valor de uso. Ademais, o autor ressaltou que durante o decorrer dos anos, o emprego doméstico sempre esteve à margem da legislação trabalhista<sup>1</sup>.

A partir da revisão bibliográfica, encontramos nos diversos trabalhos concordância que o emprego doméstico no Brasil data do período escravocrata, repercute desproteção legal, é calcado em preconceitos e discriminação, que delegam a todas as mulheres empregadas domésticas, herdeiras da senzala, posição subalterna em todos os sentidos: econômico, social e judicial.

### **Emprego Doméstico no Brasil Contemporâneo e Mudanças na Legislação no Século XXI**

Com o foco na situação das mulheres e o valor do emprego doméstico na articulação de classes, a partir dos dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 1979, Farias (1981) observou que, em 1970, 38,9% da População Economicamente Ativa (PEA) feminina estava empregada no setor terciário de serviços pessoais, quer dizer, no emprego doméstico associado a tarefas “vis e sujas”. No tocante aos aspectos do valor social do serviço doméstico, verificou que socialmente esta profissão é banalizada, porque a doméstica além de ser pobre, é mulher. Assim, as empregadas domésticas brasileiras sentem incômodo e repudiam esta atividade tão desprestigiada. Ademais, a autora levanta o questionamento sobre se as mulheres são desvalorizadas porque são encarregadas do emprego doméstico ou se o emprego doméstico é desprezível culturalmente porque é realizado por mulheres.

Oliveira, Porcaro e Araújo (1981) examinaram a questão da articulação racial na inserção de brancos e negros no mercado de trabalho. Os principais resultados provenientes da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1976 mostraram que, em termos de absorção de pessoas ocupadas na prestação de serviços, quase 50% da categoria são empregados domésticos. Destes, 8,9% da força de trabalho é branca e 19,7% são pretos com diferenciais de rendimentos acentuados: as negras ganham em média 65% do que ganham as empregadas domésticas brancas. Como corolário, verificou-se que a raça/cor ainda permanece como princípio classificatório no mercado de trabalho e na sociedade brasileira.

Motta (1992, p. 32) em seu estudo sobre o emprego doméstico baiano, entre as décadas de 1970 e 1980, através da revisão de literatura e coleta de dados empíricos, concluiu que historicamente tal ocupação é uma atividade pré-capitalista – de natureza não econômica, no qual os serviços domésticos prestados são consumidos pelas famílias e não geram lucro para o empregador –, centrada na mulher/mãe/trabalhadora, de valor de uso, subordinação e opressão

---

<sup>1</sup> A relação econômica do emprego doméstico gera apenas valor de uso, pois é um benefício prestado à pessoa física ou família em troca de um salário, seja: “[...] casa e roupas limpas, comida, cuidado com as crianças etc” (SPACK, 2009, p. 85). Assim, como são consumidos pelos seus destinatários e não geram lucro, constituem, apenas, atividade reprodutiva, ligada a cuidados no âmbito doméstico.

dos indivíduos, diferente das atividades capitalistas, classificadas como produtivas e que geram lucro pelos serviços prestados, sendo mais valorizadas socialmente. Ademais, segundo a autora, naturalmente é próprio das mulheres, porque “sempre foi assim”. Os achados mostraram que, entre 1970 e 1980, o emprego doméstico no Brasil cresceu 45,9% da PEA feminina, e na Bahia a participação foi da ordem de 34,5% em 1970 e de 27,2% em 1980.

Sanches (1998) constatou que o emprego doméstico em Salvador, no período de 1950 a 1990, representava a principal alternativa de trabalho para mulheres pobres e negras. Atividade tida como aviltante, o emprego doméstico jamais foi visto como ocupação profissional. As domésticas tinham que aturar as marcas da subalternidade e heranças da escravidão, lembradas cotidianamente nas relações entre patroas e empregadas em torno do fogão. Assim, os valores das remunerações recebidas eram baixos, porque dormir e comer era visto como parte do salário, ressaltando o caráter paternalista de poder exacerbado que impunha ambiguidade e desvalorização às domésticas.

A pesquisa de Mello (2011) analisou a naturalização do emprego doméstico feminino no Brasil, entre 1970 e 1990, através de trabalhos produzidos pela Segunda Onda Feminista no Cone Sul. Os resultados indicaram que, partindo de uma perspectiva historiográfica, desde sempre o emprego doméstico foi “coisa de mulher”, numa organização de domínio patriarcal, que priorizava relações conservadoras e preconceituosas.

Melo, Parreiras e Pessanha (2005), com o objetivo de analisar os fatores que influenciaram a evolução dos salários reais dos empregados domésticos na década de 1990 no Brasil, utilizaram dados da PNAD de 1992 a 1999. Os resultados revelaram que, ao longo da década de 1990, os rendimentos das domésticas apresentam evolução, tanto para o Brasil metropolitano quanto para a Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Isto porque, no país, nesse período se adotou a política do salário mínimo com crescimento real. Além do mais, houve diminuição progressiva do excesso de oferta de mão de obra para esta categoria profissional.

A pesquisa de Abreu, Jorge e Sorj (1994) sobre desigualdade de gênero e raça no Brasil, constatou que o serviço doméstico remunerado e não remunerado constitui atividade de baixa remuneração e sem proteção da legislação trabalhista, pois não produz serviços mercantis, apenas valores de uso. Ademais, os resultados sugeriram que o emprego doméstico brasileiro, tido em 1990 por diversas vezes como atividade informal, pertence a uma categoria trabalhista essencialmente feminina, com participação das mulheres que superam 90% do total dos empregados domésticos, dos quais 74,4% não possuem carteira assinada e exercem sua profissão em condições desfavoráveis.

Jacquet (2003), através de uma pesquisa de campo realizada em Fortaleza, constatou que em 1991 cerca de 88% das domésticas entrevistadas eram migrantes da zona rural. Ademais, destacou o emprego doméstico como canal de acesso e estabelecimento na cidade, sendo constituído pela juventude feminina, já que, em 1991, dois terços das domésticas brasileiras tinham menos de 25 anos e 60% tinham entre 15 e 24 anos.

Andrade (2004) investigou a partir de dados colhidos pela PNAD, de 1992 a 1999, os diferenciais de raça/cor no emprego doméstico brasileiro. Os resultados apontaram que o emprego doméstico absorveu entre 1992/1999, cerca de 41,8% da população negra e 24,1% da população branca do país. Destas, aproximadamente 77,0% das domésticas negras e 70,6% das domésticas brancas não possuíam carteira assinada. Como corolário, as mulheres negras ganham relativamente menos por hora trabalhada inclusive no emprego doméstico – atividade ocupacional precária de inserção desigual marcada por forte inclinação raça/cor.

Melo (1998), no estudo sobre o serviço doméstico remunerado no Brasil, concluiu que o emprego doméstico é a principal ocupação das mulheres brasileiras, sendo esse culturalmente o lugar da mulher. A ocupação doméstica é caracterizada socialmente como atividade empregatícia subalterna, “refúgio” para os trabalhadores com baixa escolaridade e sem treinamento. Os resultados apontaram que em 1995 quase 5 milhões de mulheres e 350 mil homens exerciam a profissão de domésticos no Brasil, aquelas representando 19% da PEA feminina no subsetor econômico de pior remuneração da classe trabalhadora nacional.

Brites (2003) utilizou dados provenientes de uma pesquisa etnográfica sobre o serviço doméstico entre os anos de 1995 e 1998 no Espírito Santo. Em suas reflexões constatou que na maioria dos casos analisados, na perspectiva dos patrões, as empregadas domésticas são “malandras” que furtam bens irrisórios. Na verdade, são mulheres pobres, que recebem baixos salários, usufruem de mínimos direitos e são compensadas com esmolas. Ademais, os resultados apontaram que em São Paulo, Porto Alegre e Rio de Janeiro, mais de 90% das domésticas possuem carteira assinada e recebem um salário mínimo. No Brasil, na maioria dos casos, 74% não possuem carteira assinada e 66,2% não demonstram interesse em estabelecer vínculos empregatícios, pois ao lado dos poucos direitos adquiridos, os deveres são mais severos.

Brites (2000) também realizou estudo de campo sobre as relações entre domésticas e patrões, no condomínio Jardim Veneza, no Espírito Santo, entre 1996 e 1998. Constatou que o emprego doméstico implica relações perversas de dominação e clientelismo. Todavia, no Jardim Veneza, as domésticas valorizam os “presentinhos” extrassalariais, complementos negativos que “compensam” a falta de direitos e condições dignas de sobrevivência.

O trabalho de Bruschini e Lombardi (2000), a partir dos Censos Demográficos e das PNAD's para os anos 1990, analisou e comparou a participação das mulheres no mercado de trabalho em dois polos opostos de atividades: o emprego doméstico e os trabalhos de carreiras universitárias<sup>2</sup>. Os resultados demonstraram que até 1997, o emprego doméstico trazia embutidas marcas de precarização do trabalho: longas jornadas de trabalho, baixos níveis de rendimentos e formalização. Contudo, segundo os achados, promissoras mudanças estariam por vir para subcategorias do serviço doméstico, no que diz respeito aos dois últimos aspectos (nível dos rendimentos e formalização). Ademais, constataram que, seguindo um padrão, os ganhos

---

<sup>2</sup> Bruschini e Lombardi (2000) selecionaram algumas carreiras universitárias, compostas por “boas” ocupações, com níveis mais elevados de formalização, tais como: Engenharia, Arquitetura, Medicina e Direito.

femininos são sempre inferiores aos masculinos independentemente da ocupação profissional – doméstica ou com nível superior.

Saboia (2000) usou informações do relatório anual das Nações Unidas para estudar a caracterização socioeconômica das meninas empregadas domésticas. Constatou que no mundo todo, em 1997, milhões de crianças trabalhavam em tal ocupação, e no Brasil, em 1998, quase 400 mil meninas pobres e com baixa escolaridade exerciam essa atividade. Os resultados mostraram que a regra geral para o emprego doméstico entre as crianças tende a ser a da raça/cor preta e parda, trabalho sem carteira assinada, com baixo nível de remuneração e em condições desumanas que dependem dos caprichos do empregador.

Melo (2000), centrada na percepção social do emprego doméstico, destacou que este trabalho ainda permanece invisibilizado socialmente, com vestígios de que a sua realização é uma obrigação exclusivamente feminina. Os resultados apontaram que em 1998, cerca de 93,1% dos empregados domésticos são mulheres, que sofrem discriminação de sexo, raça/cor, rendimentos e direitos.

Pinto (2012) analisou a inserção da mulher negra no emprego doméstico brasileiro. Os achados revelaram que, na década de 1990, cerca de 56% das domésticas eram negras e 44% brancas, sendo que 74,4% destas não tinham carteira assinada. A autora ressaltou ainda que nas primeiras décadas do século XX ocorreu exclusão das mulheres negras do emprego doméstico remunerado, em virtude do preconceito de raça/cor.

Nobre (2004) analisou o trabalho reprodutivo feminino no Brasil no âmbito do emprego doméstico. Os principais resultados mostraram que em 2001, dos 6 milhões de empregados domésticos brasileiros, cerca de 94% eram mulheres, 66% eram negras e com inúmeros diferenciais de rendimento. Entretanto, apenas um quarto dessas domésticas possuía carteira assinada e contribuía para a Previdência Social.

Hirata e Kergoat (2008) estudaram a divisão sexual do trabalho profissional e doméstico em uma análise comparativa entre Brasil, França e Japão. Diferentemente da França e do Japão, no Brasil a distinção entre as classes sociais é mais marcante. Desse modo, as atividades domésticas, nas camadas mais favorecidas, sobretudo na classe média e média alta, são destinadas às empregadas domésticas remuneradas, em geral, mulheres de camadas sociais mais pobres.

Costanzí e Ribeiro (2007) analisaram o perfil dos empregados domésticos no Brasil, em 2005, por meio de dados da Pesquisa Mensal de Emprego (PME) e da PNAD. Os principais resultados mostraram que dos 6.658 milhões de empregados domésticos no país, 93,2% eram do sexo feminino, representando 6.206 milhões de domésticas. Ademais, cerca de 74% dos empregados domésticos eram informais, ganhando menos que um salário mínimo. Como corolário, no Brasil, a categoria profissional das domésticas engloba discriminação de gênero, raça/cor e direitos que são encarados apenas como custos ao empregador.

Santos (2012) em uma análise quantitativa sobre o emprego doméstico no Brasil, por meio da PNAD de 2001 a 2008, encontrou evidências de que essa atividade é uma ocupação

eminentemente feminina – 90% de domésticas – com baixos níveis de escolaridade, não brancas e na maioria dos casos migrantes. Assim, esta categoria profissional não está fadada ao desaparecimento.

Melo e Castilho (2009) analisaram a invisibilidade do emprego doméstico no Brasil, a partir dos microdados da PNAD de 2002 e 2006. Os resultados mostraram que através da mensuração dos afazeres domésticos, mantendo todas as condições *sine qua non* (sem o qual não pode ser), no ano de 2006, os afazeres domésticos agregaram cerca de 12% ao PIB brasileiro. Elas constataram que o emprego doméstico, incumbência feminina, como atividade reprodutiva, acarreta uma carga elevada de execução de trabalho, que impõe à mulher posição subalterna.

Theodoro e Scorzafave (2011) analisaram o impacto da redução dos encargos trabalhistas sobre a formalização das empregadas domésticas. Com base nos dados da PME de 2004 a 2007, constataram que a lei 11.324 de julho de 2006 causou um efeito inclusivo na formalização da categoria das domésticas, diversas vezes efeitos positivos, outras insignificantes, já que muitos empregados e empregadores não estão informados a respeito dos benefícios adquiridos pela nova lei. No tocante à inserção no mercado de trabalho, ressaltaram que a ocupação doméstica é predominantemente feminina, com postos de trabalho de baixa remuneração e formalização, que penalizam a mulher brasileira.

Com foco nos movimentos sindicais do emprego doméstico no Brasil, a partir da PNAD 2005, Costa (2007) observou que o emprego doméstico constitui a categoria profissional mais desfavorecida e vulnerável do país. De acordo com os dados obtidos, em 2005, a categoria dos empregados domésticos representava exatamente 6,65 milhões de domésticos, dos quais 93,2% eram mulheres. Contudo, apenas 1,6% eram sindicalizadas, percentual extremamente baixo, em função do grande estigma social externo e interno, associado a esta atividade profissional, que impede a construção de identidade por parte das domésticas.

Ávila (2009), através de pesquisa de campo, observou o cotidiano das empregadas domésticas na Região Metropolitana do Recife (RMR), em 2006. Os resultados apontaram que 22,3% das mulheres negras eram empregadas domésticas, com rendimento médio anual de R\$ 550,00, enquanto os homens recebiam R\$ 755,00. Assim, o emprego doméstico se configura como uma atividade reprodutiva de exploração/dominação da mulher, baseada no sistema patriarcal de apropriação de tempo e afeto. Seja gratuito ou remunerado, o labor doméstico implica extensivas e intensivas jornadas de trabalho com imenso abismo de desigualdades e relações sociais.

Ferreira (2006), por meio de pesquisa de campo, analisou as relações sociais das empregadas domésticas no Triângulo Mineiro. Constatou que no decorrer dos anos, as domésticas continuam sendo “quase da família”, sem direitos trabalhistas, sem flexibilização das relações interpessoais no ambiente de trabalho, subornadas ao sistema capitalista, sofrendo discriminação de raça/cor e gênero.

Almeida (2007) no estudo sobre o labor doméstico nos aspectos da Lei 11.324/2006 constatou que, em 2007, cerca de 70% das domésticas brasileiras trabalhavam sem carteira assinada. Mulheres, negras e sem qualificação, que rogam por dias melhores às margens da lei.

Sanches (2009) usou informações do diagnóstico da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Os resultados mostraram que o emprego doméstico no Brasil, em 2007, empregou 6.731.197 pessoas, das quais 94% eram mulheres e destas 61% eram negras. Esse resultado deve-se ao fato de o emprego doméstico ainda perpetuar, no capitalismo moderno, heranças da servidão e escravatura, preconceitos e estereótipos baseados em hierarquias de raça/cor.

Através de uma pesquisa de campo, com 17 mulheres com idade entre 20 a 60 anos, na Região Metropolitana do Recife, Lima et al. (2010) estudaram os conhecimentos das domésticas sobre os seus direitos e deveres. Constataram que o perfil das empregadas domésticas desta região é geralmente de mulheres pobres, negras, com pouca ou nenhuma instrução e muitas vezes órfãs. Ademais, enfatizaram que a maioria desconhece os seus direitos, devido aos baixos níveis de escolaridade.

Melo (2010), através de uma resenha crítica, discutiu o livro *O tempo do trabalho das empregadas domésticas: tensões entre dominação/exploração e resistência*, de Ávila (2009). Observou que as domésticas diariamente realizam importante atividade reprodutiva, são cuidadoras do lar “alheio”, para que suas patroas realizem outras atividades remuneradas de maior qualificação e prestígio social, um relacionamento interligado, que proporciona “independência” e autonomia tanto para as patroas quanto para as domésticas. Entretanto, as discrepâncias quanto aos padrões socioeconômicos (nível de instrução, renda e poder) são infinitamente maiores entre a patroa e a empregada doméstica do que entre homens e mulheres no mercado de trabalho.

No estudo sobre o trabalho remunerado no Brasil, Ferreira (2010) analisou os conflitos e ambiguidades existentes nas relações entre patroas e empregadas. Os achados mostraram que o serviço doméstico traz embutido uma carga de preconceito étnico-racial, com maior relevância para mulheres pobres e negras, que sempre carregam o peso de “serem” subalternas aos olhos da sociedade. Nas relações entre patroa e empregada, mandar e obedecer, na ideia de que a “doméstica é quase da família”, implica conflitos de desigualdades e imobilidade social com aparência de relações afetivas.

Lima et al. (2010), através de um diálogo com autores renomados, analisaram o emprego doméstico no Brasil. Os resultados revelaram que essa ocupação reproduz relações de exploração-dominação, destinando aos homens as profissões de melhores remunerações e de maior prestígio social. Na “sociedade dos descartáveis”, as mulheres pobres, negras, chefes de família e com baixa escolaridade são o arcabouço que sustentam o sistema para serem domésticas. Assim, a “feminização da pobreza” perpetua alicerces de um trabalho precário e sem proteção social.

Brites e Picanço (2014) realizaram pesquisa sobre os números do emprego doméstico no Brasil. Constataram que em 2011 cerca de 6,5 milhões de trabalhadores estavam nessa atividade.

Desse total, 92,5% eram mulheres e 34,6% contribuíam para a Previdência Social. Ademais, o estudo mostrou que a maior parte das domésticas diziam estar de passagem, pois estavam em busca de algo melhor.

Pereira (2012), em um estudo sobre a legislação do emprego doméstico brasileiro, destacou que em pleno século XXI ainda se perpetuam referências jurídicas que regulamentam essa ocupação, apenas para resguardar a família do patrão.

Schneider (2012) investigou as lutas das empregadas domésticas por reconhecimento profissional. Constatou que o serviço doméstico remunerado no Brasil é uma classe trabalhadora sem reconhecimento social, econômico e legal. Isto porque a categoria sempre foi associada à qualificação subalterna e caracterizada por estereótipos interioranos, que ainda hoje ressaltam a discriminação social sofrida pela mulher/doméstica.

Silva (2013) examinou as relações entre patroas e empregadas na cidade de Campos Goytacazes-RJ. Através de uma pesquisa de campo realizada com 60 mulheres (30 patroas e 30 empregadas), constatou que o labor doméstico, alternativa para mulheres pobres e negras, implica relações ambíguas, nas quais não se pode delimitar fronteiras entre o profissional e o afetivo, já que as domésticas, na maioria dos casos analisados, valorizam o fato de serem “amigas” e “quase família” das patroas, em prol de ganhos extrassalariais: ora presentinhos, ora facilidade de negociações.

Lira (2013), com o objetivo de analisar a exploração do emprego doméstico, realizou pesquisa sobre a participação feminina no mercado de trabalho no momento de crise do capitalismo. A autora justificou a necessidade do estudo em função de a precarização e exploração do emprego doméstico terem aumentado devido ao relevante cenário econômico brasileiro conturbado. Ademais, constatou que o emprego doméstico não constitui atividade capitalista, por ser uma ocupação reprodutiva, naturalmente feminina, que “reproduz afeto” no seio das famílias.

Com o intento de discutir a prescrição do emprego doméstico no Brasil, Portela (2013) constatou que os direitos trabalhistas que regem a categoria estão em matéria de prescrição, porque não preveem as relações de subordinação que a profissão acarreta entre empregados e patrões. Observou a necessidade de direitos uniformes, que proporcionem aos domésticos direitos iguais, já prescritos na CLT, às demais categorias trabalhistas.

Bentivoglio e Freitas (2014), com o objetivo de discutir os direitos e deveres do empregado doméstico no Brasil, estudaram a Emenda Constitucional 72/2013. Constataram que a recente EC, na busca por reparar décadas de injustiça e desrespeito social, equiparou os domésticos aos demais trabalhadores celetistas, reduzindo a discriminação e marginalização legal desta categoria. Entretanto, a discriminação repercutiu tanto em efeitos positivos – já mencionados –, como em muitos outros negativos, tais como: aumento do custo do empregador, aumento de demissões e de trabalho informal, ocasionados pela dificuldade de aplicação da referida lei.

Lima e Santos (2014) analisaram a situação das domésticas no Brasil, enfatizando as novas mudanças trazidas pela Emenda Constitucional 72/2013. O estudo demonstrou que tal emenda representou para a categoria grande avanço normativo. Embora omissa em alguns pontos relevantes, logrou perspectivas de esperança, respeito e proteção legal, com tratamento digno para todos os trabalhadores.

Teixeira, Saraiva e Carrieri (2015), em uma abordagem qualitativa, através de pesquisa de campo, analisaram quais são os lugares das empregadas domésticas no Brasil. No sentido de pertencimento, constatou que as mesmas negam sua categoria profissional, tanto por medo de sofrerem discriminação social, quanto pela ilusão mascarada de afeto que as fazem acreditar que são parte da família do empregador e, por isto, não necessitam de garantias legais. Essas relações ambíguas entre patrões e empregados reforçam a concepção de que ainda hoje prevalece o sistema patriarcal, que repercute preceitos de inferioridade e subordinação.

França (2016) realizou uma análise crítica sobre a Lei Complementar n.º 150/2015, que atualmente regulamenta as relações de trabalho dos empregados domésticos no Brasil, em vigor desde 1º de junho de 2015. Para o autor, o principal ponto positivo da referida lei foi a maior equiparação de direitos entre os empregados domésticos e as demais classes de trabalhadores. Dentre os principais direitos conferidos se destacam: jornada de trabalho fixada em lei, horas extras, Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), repouso semanal remunerado, auxílio-doença e seguro-desemprego. Mas, em contrapartida, a principal preocupação reside no aumento do desemprego da categoria devido ao aumento dos encargos trabalhistas.

Na perspectiva de Franco, Costa e Silva (2017), que também realizaram uma análise da Lei Complementar n.º 150/2015, conhecida como Lei do Trabalho Doméstico, essa lei contribuiu para a ampliação dos direitos trabalhistas, ao propiciar melhores condições de trabalho para todos os empregados domésticos, embora essa esteja longe de garantir a plena igualdade entre os domésticos e as demais classes de trabalhadores. Além disso, ressaltaram que, no aspecto sociocultural, a categoria ainda é estigmatizada por suas origens históricas.

Silva (et al. 2017) ressaltaram os impactos na subjetividade na condição de ser empregada doméstica. Através de entrevistas semiestruturadas, a partir de uma amostra de oito empregadas domésticas residentes em Belo Horizonte, os autores constataram que apesar dos avanços promovidos pela Lei Complementar 150/2015, que consolidou os direitos das empregadas domésticas no Brasil, em todos os depoimentos ainda as acompanha o peso do preconceito social e racial. As empregadas domésticas expressaram sentimento de inferioridade, vulnerabilidade social e humilhação quanto à condição de dependência dos patrões. Destacaram que predomina a condição de raça/cor, e os novos direitos elencados não desmascaram a realidade de exploração e dominação.

Teixeira e Faria (2018) estudaram o empoderamento econômico das mulheres no Brasil, com ênfase no trabalho doméstico e do cuidado. As autoras evidenciaram que, segundo os dados da PNAD de 2017, no Brasil há quase 6 milhões de empregadas domésticas, destas 66%

são negras e 72% não têm registro como empregada doméstica mensalista ou diarista. Ademais, consideram que apesar dos recentes direitos adquiridos por meio da Lei Complementar n.º 150 de 2015, a referida trouxe também algumas flexibilizações, dentre elas, o critério de temporalidade para o vínculo empregatício que desprotege as diaristas. Além disso, está longe de promover a igualdade social, principalmente no aspecto de discriminação sociocultural.

Em suma, sob a ótica de diferentes discussões e distintos métodos de pesquisas, encontramos consonância nos estudos, segundo os quais, o emprego doméstico ainda constitui atividade pautada em preconceito e discriminação social, fruto de relações de trabalho paternalistas usurpadoras, exacerbadas pelo poder de domínio financeiro, social e racial, que culminam em desvalorização dessa categoria profissional.

Ademais, em geral, nos estudos há consenso que o emprego doméstico no Brasil apresenta espólios de servidão, que impõe à mulher/doméstica posição subalterna de menor remuneração, com traços de desigualdades sociais e de direitos. Todavia, através de diversas lutas sociais, os direitos dos empregados domésticos foram equiparados aos já proporcionados aos demais trabalhadores celetistas. Todavia, a luta pela igualdade e respeito social permanece, dado que tais resultados ainda não foram alcançados.

### **Considerações Finais**

O presente trabalho teve como objetivo principal resgatar estudos sobre o emprego doméstico no Brasil e saber se houve mudanças e/ou melhorias para essa categoria de trabalhadores ao longo dos séculos.

Os primeiros achados das pesquisas revelaram que, em seu percurso histórico, o emprego doméstico, “lugar da mulher” pobre e analfabeta, sempre foi tipificado como atividade aviltante e que não gera lucro (em termos financeiros) para o empregador.

No Brasil, o emprego doméstico se confunde com a própria história da escravidão. Oriundas das senzalas eram as mães-pretas, as mocinhas ajudantes e crianças que realizavam todas as tarefas domésticas da casa grande, cuidavam dos filhos das sinhás e os amamentavam. Assim, naturalizava-se a ideia de que a negra escrava nascera para realizar tal atividade.

Mesmo com o advento da abolição da escravatura, da industrialização e do capitalismo financeiro, ao ex-escravo coube a continuidade do trabalho compulsório, exercido durante os períodos de martírio. Bem cedo a sociedade passou a se dividir entre os herdeiros da senzala (empregados domésticos) e os da casa grande (patrões).

Nesse contexto, as atividades domésticas tornaram-se próprias das mulheres negras e pobres, tidas como de segunda classe, como se esta característica fosse algo natural de todo emprego doméstico. Por isto, a categoria ainda amarga as marcas da subalternidade, lembradas diariamente nas relações de domínio entre patroas e empregadas em torno do fogão.

Como corolário, nessas relações ambíguas de mandar e obedecer, a premissa de que a “doméstica é quase da família” propaga conflitos de desigualdades e imobilidade social com aparência de relações afetivas.

Os resultados apontam que a categoria constitui uma atividade pré-capitalista, centrada na mulher/mãe/trabalhadora e com valor de uso, subordinada e oprimida pelo capital/patrão, que culmina em déficit de direitos, desigualdade de rendimento, desvalorização profissional e discriminação sociocultural. Além disso, em decorrência dos preconceitos sociais que ainda são inerentes a essa categoria profissional, muitos domésticos repudiam tal labor e se envergonham de exercê-lo.

Entretanto, com a revisão de estudos que usam o método histórico-dialético, pesquisa etnográfica e de campo, entrevistas semiestruturadas, abordagem qualitativa e quantitativa, constatam-se somente no século XXI avanços e melhorais no emprego doméstico brasileiro, com a recente Lei Complementar n.º 150/2015, que regulamenta os direitos e deveres dessa ocupação.

As conquistas foram, sobretudo com relação a direitos básicos, tais como: carteira de trabalho assinada, jornada de trabalho definida em lei, pagamento de horas extras, FGTS, seguro-desemprego, licença-maternidade, décimo terceiro, entre outros. Todavia, no aspecto financeiro e sociocultural muitas barreiras ainda se mantêm, principalmente, no que se refere ao peso da discriminação social que persiste em penalizar a categoria.

A partir de tal realidade, faz-se necessário pensar em uma sociedade mais justa, na qual todos os trabalhadores sejam respeitados igualmente, simplesmente porque são seres humanos como todos os outros e não pelo status que possuem ou pela ocupação que exercem.

## Referências

- ABREU, Alice Rangel de Paiva; JORGE, Angela Filgueiras; SORJ, Bila. Desigualdade de gênero e raça — o informal no Brasil em 1990. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, n. especial. p. 153-178, 2º semestre de 1994.
- ANDRADE, Adriana Strasburg de Camargo. Trabalho Feminino e Desvantagem Social: diferenciais de raça/cor no emprego doméstico. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, ABEP, 14 Caxambú-MG, **Anais da ABEP**, 2004, p. 1-17.
- ALMEIDA, Dayse Coelho de. Emprego doméstico: aspectos da Lei 11.324/2006. **Revista Conhecimento Interativo**. São José dos Pinhais-PR, v. 3, n. 2, p. 93-105, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://app.fiepr.org.br/revistaciencia/index.php/conhecimentointerativo/article/viewFile/16/23>. Acesso em: 28 jul. 2015.
- ALMEIDA, Giane Elisa Sales de. Trabalho e Educação: Aprendendo a ser mulher negra. **Revista Eletrônica da RET (Rede de Estudos do Trabalho)**, Marília-SP, n. 7, p. 1-21, 2010. Disponível em: <[http://www.estudosdotrabalho.org/texto/gt4/conflitos\\_sobre\\_a\\_categoria.pdf](http://www.estudosdotrabalho.org/texto/gt4/conflitos_sobre_a_categoria.pdf)>. Acesso em: 12 fev. 2015.
- ÁVILA, Maria Betania de Melo. **O tempo do trabalho das empregadas domésticas: tensões entre dominação/exploração e resistência**. 2009. 321f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Disponível em: < [http://www.repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/9427/arquivo4226\\_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/9427/arquivo4226_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 29 jul. 2015.

- \_\_\_\_\_. O tempo de Trabalho das empregadas domésticas: tensões entre dominação/exploração e resistência. Resenha de: MELO, Hildete Pereira de. **Revista Gênero**, Niterói, v. 10, p. 335-337, 2010.
- BARROS, Rachel. Conflitos sobre a categoria emprego doméstico: entre (in)definições, lutas e mudanças. **Revista Eletrônica da RET (Rede de Estudos do Trabalho)**, Marília-SP, n. 11, p. 1-16, 2012. Disponível em: <[http://www.estudosdotrabalho.org/texto/gt4/conflitos\\_sobre\\_a\\_categoria.pdf](http://www.estudosdotrabalho.org/texto/gt4/conflitos_sobre_a_categoria.pdf)>. Acesso em: 12 fev. 2015.
- BENTIVOGLIO, Elaine Cristina Saraiva; FREITAS, Natalia Santos de. A Evolução da Legislação do Emprego doméstico no Brasil. **Revista do Curso de Direito da Faculdade de Humanidades e Direito**, São Paulo, v. 11, n. 11, 2014. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/RFD/article/viewFile/5258/4350>>. Acesso em: 2 mar. 2015.
- BELARDINELLI, Lilhana. **Do serviço doméstico: cotidiano das criadas negras em Porta Alegre, 1880-1888**. 2009. 38f. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/21321/000736687.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 17 ago. 2015.
- BRITES, Jurema. **Afeto, desigualdade e rebeldia: bastidores do serviço doméstico**. 2000. 239f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- \_\_\_\_.; PICANÇO, Felícia. O emprego doméstico no Brasil em números, tensões e contradições: alguns achados de pesquisas. **Revista Latino-americana de Estudos do Trabalho**, n. 31, p.131-158, 2014.
- \_\_\_\_.; Serviço Doméstico: elementos políticos de um campo desprovido de ilusões. In: REUNIÃO DE ANTHROPOLOGIA DO MERCOSUL, 4, **Fórum de Pesquisa n. 13**, Experiências culturais/possibilidades políticas. Curitiba, 2003, p. 65-82.
- BRITO, Marcelo. Empregadas Domésticas: intimidade e distanciamento nas relações de trabalho. In: COLÓQUIO CIDADE E REGIÃO, 2, **Urbanidades e ruralidades contemporâneas**, Montes Claros-MG, 2012, p. 1-11.
- BRUSCHINI, Cristina; LOMBARGI, Maria Rosa. A Bipolaridade do Trabalho Feminino no Brasil Contemporâneo. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 110, p. 67-104, jul. 2000. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-15742000000200003&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742000000200003&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 25 mar. 2015.
- COSTA, Ana Paula do Amaral. Trabalhadores domésticos nas cidades de pelotas e Rio Grande (fim do século XIX). In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 7, Curitiba, **Anais do 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, 2015. p. 1-9.
- COSTA, Joaze Bernardino. **Sindicatos das Trabalhadoras Domésticas no Brasil: Teorias da Descolonização e Saberes Subalternos**. 2007. 287f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: <[http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde\\_arquivos/52/TDE-2007-05-17T135336Z-1035/Publico/2007\\_JoazeBernardinoCosta.pdf](http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_arquivos/52/TDE-2007-05-17T135336Z-1035/Publico/2007_JoazeBernardinoCosta.pdf)>. Acesso em: 19 jun. 2015.
- COSTANZÍ, Rogerio Nagamine; RIBEIRO, Helio Vinicius Moreira. A difícil luta pelos direitos trabalhistas dos trabalhadores domésticos. **Revista da ABET**, João Pessoa, v. 6, n. 2, p. 5-22, 2007.
- CRUZ, Jamile Campos da. O Emprego doméstico ontem e hoje no Brasil: legislação, políticas públicas e desigualdade. In: SEMINÁRIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS UFES, 1, 2011, Vitória. **Anais do Seminário de Pós-graduação em Ciências Sociais**. Vitória: UFES, 2011. p. 1-16.
- FARIAS, Zaira Ary. A situação das mulheres na sociedade de classes: o valor social do emprego doméstico. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 5. Nova Friburgo -RJ, 1981. **Anais do 5º Encontro Anual da Anpocs**, 1981. p.1-42.
- FERRAZ, Fernando Basto; RANGEL, Helano Márcio Vieira. A discriminação sociojurídica ao emprego doméstico na sociedade brasileira contemporânea: uma projeção do passado colonial. In: ENCONTRO NACIONAL DO

- CONPEDI, 9, 2010, Manaus. **Anais do Encontro Nacional do CONPEDI**. Fortaleza: 2010. p. 8633-8657.
- FERREIRA, Jorgetânia da Silva. **Trabalho em domicílio**: cotidiano de trabalhadoras domésticas e donas de casa no Triângulo Mineiro (1950-2005). 2006. 218f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. Trabalho em domicílio: cotidiano de trabalhadoras domésticas e patroas. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia-MG, v. 23, n. 1/2, p. 339-360, 2010.
- FRANCO, Aline Fonseca; COSTA, Juliane Nagafugi de Souza; SILVA, Wesley Aparecido. Trabalhador doméstico: da origem escravista à atual igualdade de direitos. **Revista Colloquium Socialis**, Presidente Prudente-SP, v. 1, n. especial 2, jul./dez., p.460-465, 2017.
- FRANÇA, Paulo Henrique Souza. **Os direitos trabalhistas dos empregados domésticos: uma análise crítica da Lei Complementar n. 150/2015**. 2016. 49f. Monografia (Bacharel em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília.
- HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho profissional e doméstico: Brasil, França, Japão. In: Costa, A. O. et al. (Orgs.). **Mercado de trabalho e gênero**: comparações internacionais. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008, p. 263-278.
- JACQUET, Christine. Urbanização e emprego doméstico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 163-219, jun. 2003.
- LIMA, Hanna Rafaelli de Brito; SANTOS Livia Maria Viegas dos. As Trabalhadoras Domésticas e a Emenda Constitucional 72/2013. The Domestic Workers And The Constitutional Amendment 72/2013. **Ratio Iuris - Periódico Jurídico UFPB**, João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 41-56, nov. 2013/mai. 2014.
- LIMA, Rita de Lourdes de. et al. Emprego doméstico e desproteção previdenciária no Brasil: questões em análise. **Revista Katálysis**, Florianópolis v. 13 n. 1 p. 40-48, jan./jun. 2010.
- LIRA, Terçália Suassuna Vaz. Crise capitalista e exploração do emprego doméstico. In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 6, 2013, São Luís: **Anais da VI Jornada Internacional de Políticas Públicas**. São Luís: UFMA, 2013. p. 1-9.
- MELLO, Soraia Carolina de. Impressos feministas debatem o emprego doméstico (1970-1990). In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 8, 2011, Guarapuava-PR, Anais do VIII Encontro Nacional de História da Mídia. Guarapuava-PR: Unicentro, 2011. p. 1-15.
- MELO, Hildete Pereira de; CASTILHO, Marta. Trabalho reprodutivo no Brasil: quem faz? **Revista Econômica Contemporânea**, Rio de Janeiro, v.13 n.1, p. 135-158, jan./abr. 2009.
- \_\_\_\_\_. **O Serviço Doméstico Remunerado No Brasil: de Criadas a Trabalhadoras**. Texto para Discussão do IPEA: Rio de Janeiro, 1998, p. 1-29.
- \_\_\_\_\_. **Trabalhadoras domésticas**: O eterno lugar feminino. Uma análise dos grupos ocupacionais. Estratégias para combater o trabalho infantil no serviço doméstico, Organização Internacional do Trabalho-OIT e Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada-IPEA, 2000.
- \_\_\_\_.; PARREIRAS, L. E. ; PESSANHA, M. C. A economia política do serviço doméstico remunerado: rendimentos e luta sindical. In: GALEAZZI, Irene Maria Sassi (Org.). **Mulher e trabalho**. Porto Alegre: FEE, FGTAS/SINE-RS, DIEESE, SEADE-SP FAT, 2005, v. 5, p. 106-117.
- MOTTA, Alda Britto da. Emprego Doméstico: Revendo o Novo. **Caderno CRH**, Salvador, n. 16, p. 31-49, jan./jun. 1992.
- NOGA JÚNIOR, Valdomiro. **Empregado Doméstico e a Emenda 72 de 2013**. 2014. 58 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Departamento de Direito Econômico e do Trabalho, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: < <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/101386/000931635.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 3 mar. 2015.

- NOBRE, Miriam. Trabalho doméstico e Emprego doméstico. In: COSTA, Ana Alice et al. (Orgs.). **Reconfiguração das relações de gênero no trabalho**. São Paulo: CUT Brasil, 2004. p. 61-70.
- OLIVEIRA, Lucia Elena Garcia de; PORCARO, Rosa Maria; ARAÚJO, Tereza Cristina N. **O lugar do negro na força de trabalho**. Rio de Janeiro: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE, 1981.
- PEREIRA, Bergman de Paula. O desenvolvimento do emprego doméstico a partir da legislação trabalhista do Estado Novo. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 21, Campinas-SP, Anais do XXI Encontro Estadual de História –ANPUH-SP - Campinas, setembro, 2012.
- PINTO, Elisabete Aparecida. Mulher negra e o emprego doméstico: a travessia pelo século XX e as novas perspectivas para o século XXI. **Geledés Instituto da Mulher Negra**, São Paulo, 07 mar. 2012. Disponível em: < <http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/265-generos-em-noticias/13282-mulher-negra-e-o-emprego-domestico-a-travessia-pelo-seculo-xx-e-as-novas-perspectivas-para-o-seculo-xxi>>. Acesso em: 05 ago. 2015.
- PORTELA, Mariana Gomes. **A Prescrição no Trabalho Doméstico**. 2013. 59 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, Centro Universitário de Brasília, Brasília. Disponível em: <<http://www.repositorio.uniceub.br/bitstream/235/5316/1/RA20917822.pdf>>. Acesso em: 06 fev. 2015.
- SABOIA, Ana Lúcia. **As meninas empregadas domésticas: uma caracterização socioeconômica**. Rio de Janeiro: Ipec, 2000. Disponível em: <[www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=11562](http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=11562)>. Acesso em: 19 jun. 2015.
- SANCHES, Maria Aparecida Prazeres. **Fogões, pratos e panelas: poderes, práticas e relações de emprego doméstico**. Salvador, 1900-1950. 1998. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- SANCHES, Solange. Emprego doméstico: desafios para o trabalho decente. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 879-888, set./dez. 2009.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Trabalho feminino e capitalismo. IN: CONGRESS OF ETHNOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL SCIENCES, 9, Chigaco, **Proceedings of the XI Congress of Ethnological and Anthropological Sciences**, Chicago: set. 1973. p. 118-163
- SANTOS, Juliana Anacleto dos. Novas considerações sobre o emprego doméstico no Brasil - Uma análise quantitativa. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 36, Águas de Lindóia-SP 2012. **Anais do Encontro Anual da ANPOCS**, Águas de Lindóia-SP: 2012. p. 1-33
- SCHNEIDER, Élen Cristiane. Trajetória de Empregadas domésticas: desrespeito social e lutas por reconhecimento. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 36, Águas de Lindóia-SP 2012. **Anais do Encontro Anual da ANPOCS**, Águas de Lindóia-SP: 2012. p. 1-26
- SILVA, Christiane Leolina Lara et al. O trabalho de empregada doméstica e seus impactos na subjetividade. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 454-470, jan. 2017.
- SILVA, Maciel Henrique Carneiro. **Domésticas Criadas entre Textos e Práticas Sociais: Recife e Salvador (1870-1910)**. 2011. 373 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador.
- SILVA, Marusa Bocafoli da. Patroas e empregadas domésticas em Campos dos Goytacazes: uma relação delicada. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10, Florianópolis. **Anais Eletrônicos do Fazendo Gênero 10**. Desafios Atuais dos Feminismos, Florianópolis, 2013. p. 1-12. Disponível em: [http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373108588\\_ARQUIVO\\_ArtigodaMarusacorreigido.pdf](http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373108588_ARQUIVO_ArtigodaMarusacorreigido.pdf). Acesso em: 21 abr. 2015.

SPACK, Felipe Rigon. **O regime jurídico do emprego doméstico: uma leitura através do materialismo histórico-dialético**. 2009. 93 f. Monografia (Graduação em Direito) – Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba. Disponível em: < [http://www.nupemarx.ufpr.br/Trabalhos/Monografias/monografia\\_felipe\\_rigon\\_spack.pdf](http://www.nupemarx.ufpr.br/Trabalhos/Monografias/monografia_felipe_rigon_spack.pdf)>. Acesso em: 29 jul. 2015.

TEIXEIRA, Juliana Cristina; SARAIVA, Luiz Alex Silva; CARRIERI, Alexandre de Pádua. Os Lugares das Empregadas Domésticas. **Revista O&S**, Salvador, v. 22, n. 72, p. 161-178, jan./mar. 2015

TEIXEIRA, Marilane Oliveira; FARIA, Nalu. **Empoderamento econômico das mulheres no Brasil** - pela valorização do trabalho doméstico e do cuidado. São Paulo: Oxfam Brasil, 2018. Disponível em: <[http://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2018/09/trabalhos\\_domesticos\\_cuidados\\_-\\_diagramado\\_final\\_2.pdf](http://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2018/09/trabalhos_domesticos_cuidados_-_diagramado_final_2.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2015.

THEODORO, Maria Isabel Accoroni; SCORZAFATE, Luiz Guilherme. Impacto da Redução dos Encargos Trabalhistas sobre a Formalização das Empregadas Domésticas. **Revista Brasileira de Economia**, Rio de Janeiro, v. 65, n. 1, p. 93-109, jan./mar. 2011.

Recebido em: 04/07/2017

Aceito em: 05/10/2018

## VIVÊNCIAS E NARRATIVAS DE TRABALHADORAS DOMÉSTICAS DIARISTAS

### *EXPERIENCE AND NARRATIVES OF DOMESTIC DAY LABORERS*

---

Ítala Lopes Cardoso\*

Sílvia Maria Ferreira Guimarães\*\*

#### **Resumo**

No contexto atual do mercado de trabalho, persiste a informalidade, condição em que se encontram as diaristas, trabalhadoras domésticas sem vínculo formal, foco deste estudo, que tem como objetivo a análise das representações e percepções sobre a informalidade do contrato de trabalho e dos riscos à saúde de trabalhadoras domésticas diaristas. Este trabalho está baseado nas histórias de vida de quatro trabalhadoras, residentes nas cidades do entorno do Distrito Federal, em municípios localizados no estado de Goiás, Brasil, que atuam como diaristas, realizando trabalhos domésticos em Brasília, Distrito Federal. As narrativas dessas mulheres apresentaram temas relativos às “trajetórias ocupacionais”, “práticas cotidianas na faxina” e “percepções de saúde”. Essas histórias de vida revelam contextos de exclusão social, marcados pela violência de gênero, racismo e violência nas relações trabalhistas, ao mesmo tempo em que apresentam estratégias de subversão dessas práticas por essas mulheres.

**Palavras-chave:** Trabalhadoras domésticas diaristas. Trabalho feminino. Relações trabalhistas. Saúde do trabalhador.

#### **Abstract**

In the current Job market context persist the informality, that the day laborers have reached. They are female workers who work in informality in paid domestic work, targeted of this research. The objective of this research is to analyse the representations and perceptions about the informality of the work contract and the health risks of domestic day laborers. This research is based on life story of four women workers, residents of the cities surrounding the Federal District, in the state of Goiás, Brazil, acting as day laborers, doing domestic work in Brasília, Federal District. The narratives of these women have presented themes relating to “occupational trajectories”, “daily housecleaning practice” and “perceptions of health”. Their life stories reveal settings of social exclusion, marked by gender violence, racism and violence in labour relationship at the same time as presenting strategies of subversion of such practices by these women.

**Keywords:** Housekeeping. Working women. Labour relations. Worker’s health.

#### **Introdução**

Exercido por mulheres negras, pobres e com baixa escolaridade, em sua maioria, o trabalho doméstico é marcado pela precariedade das relações de trabalho e, apesar de sua importância ao ter como protagonistas mulheres que descolonizam relações de trabalho e

---

\* Mestre em Ciências e Tecnologias em Saúde pela Universidade de Brasília. E-mail: italalopescardoso@gmail.com

\*\* Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, é professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências e Tecnologias em Saúde, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, da Universidade de Brasília. E-mail: guimaraes.silvia@gmail.com

apresentam organizações e agências que mobilizam a dinâmica capitalista no enfrentamento da desigualdade (BERNARDINO-COSTA, 2015), é desvalorizado por compreender um processo de qualificação que ocorre fora das instituições formais de ensino e se relaciona com corpos de sujeitos marcados pelo preconceito, racismo e processos de colonização. Essas mulheres recebem baixa remuneração e vivenciam situações de desigualdade de gênero, raça e classe (FREITAS, 2010; COUTINHO et al., 2013).

No Brasil, 92 % dos empregos domésticos são ocupados por mulheres, e esta é a ocupação de 5,9 milhões de brasileiras, o equivalente a 14% do total das vagas ocupadas por este segmento populacional (PINHEIRO et. al., 2016). No âmbito das ocupações, as mulheres encontram-se em situações precárias. Isso tem sido explicado pela sua exclusão do mundo do mercado de trabalho por razões de violências estruturais que as subordinam ao patriarcado, em que a dicotomia entre o papel feminino, assentado na reprodução biológica, com ênfase na maternidade e na realização de afazeres domésticos, e o papel masculino, no exercício do poder econômico na esfera pública, foi traçada ao longo de todo o processo histórico no Brasil (MELO; CONSIDERA; DI SABBATO, 2007). Soma-se a essa desigualdade de gênero, questões raciais e de classe social, ou seja, no caso da mulher negra, parda ou indígena, e pobre, ampliam-se os contextos de violência e subordinação (HOOKS, 1995).

De acordo com Bernardino-Costa (2015), no processo de constituição do “sistema-mundo moderno/colonial”, as categorias de raça e trabalho, aqui ampliando para a de gênero, foram relacionadas, configurando uma divisão racial do trabalho desde os tempos coloniais até o presente. Esse processo histórico instaurado com o colonialismo configurou uma situação em que o trabalho assalariado era desempenhado pelos europeus e seus descendentes, enquanto o colonizado não recebia salário ou estava incluído na categoria de escravo.

A condição de escravo vem sofrendo transformações ao longo da colonialidade que ainda se impõe em países como o Brasil. Tal condição, hoje, recebe denominações como trabalho forçado, servidão por dívida e tráfico humano. De acordo com Leão (2016), no capitalismo contemporâneo emergem novas e variadas formas de trabalho escravo, fato comum em todas é ser um fenômeno vinculado a modelos de desenvolvimento econômico e padrões de acumulação capitalista. Além disso, na esteira da discussão desse autor, esses formatos de trabalho escravo referem-se a situações nas quais o “trabalhador tem um conjunto de direitos negligenciados, é exposto a condições de trabalho perigosas e tratado como propriedade ou levado a trabalhar sem o consentimento ou por coerção” (LEÃO, 2016, p. 3928).

Macedo (2015) discute como no período pós-abolição, o trabalho doméstico passou a ser uma atividade feminina no já constituído espaço da vida doméstica colonizadora e ainda era compreendido como uma “ajuda” em troca de casa e comida. Mesmo com o processo de industrialização, urbanização, presença de sindicatos, uma gama de trabalhadoras domésticas passa ao largo dessas interações e discussões e ainda permanece em seus trabalhos com essa ideia de “ajuda”. No entanto, é preciso ressaltar que o sindicato das empregadas domésticas

se estabeleceu, contrapondo-se a esse contexto de exploração. Tais formas de organização em sindicatos ou associações são analisadas como narrativas e práticas decoloniais desencadeadas por essas mulheres, na pesquisa de Bernardino-Costa (2015). Contudo, observa-se que, no caso do trabalho doméstico, transitar entre estar legalizada, na informalidade ou no trabalho escravo, é uma constante.

Ao longo desses processos históricos, no Brasil, o trabalho doméstico foi sendo concebido como um trabalho desqualificado, que qualquer pessoa pode realizar, tornando-se estigmatizado por envolver sujeira, corpos e intimidade e por ser ocupado por pessoas definidas como de *status* mais baixo. Há quem defenda, ainda hoje, que limpar, cozinhar, lavar, cuidar das crianças e dos doentes são habilidades naturais das mulheres e, devido a isto, o trabalho doméstico constitui o tipo mais comum de trabalho não pago (MELO; CONSIDERA; DI SABBATO, 2007; BORIS, 2014)). Isso se configura como violência de gênero no âmbito das ocupações que, ainda hoje, no Brasil, escraviza muitas mulheres, jovens e crianças.

O trabalho informal é caracterizado pelas precárias condições de trabalho, pela falta de registros oficiais na carteira de trabalho e, assim sendo, os trabalhadores informais são privados dos benefícios de seguridade social e não se encontram cobertos por medidas de proteção à saúde (IRIART, 2008; COUTINHO et al., 2013). Enquanto o trabalho das empregadas domésticas encontra-se regulamentado em diversos dispositivos legais, o trabalho das diaristas permanece sem respaldo legal (PRISCO; CARVALHO; GOMES, 2013). A média de estudo delas é de seis anos e meio, o salário é de aproximadamente R\$ 700, e, até 2014, mais de 70% não tinham carteira assinada (PINHEIRO, 2016).

As trabalhadoras em serviços domésticos são as que apresentam maiores sintomas de depressão e ansiedade, como tristeza e desânimo, dificuldade de concentração, palpitações e agressividade, além da alta incidência de acidentes ocupacionais não fatais nessa ocupação, estimada em 7,3%, enquanto a incidência entre mulheres que exercem outras ocupações está em 4,5% (IRIART, 2008). Esse quadro torna-se ainda mais complexo, pois existe uma série de outros fatores, para além do trabalho doméstico, que influenciam negativamente a saúde destas trabalhadoras, como a falta de lazer, a violência, o racismo, a dificuldade de acesso aos serviços de saúde e o desamparo por parte do Estado.

Embora existam estudos quantitativos sobre a organização social do trabalho doméstico, estudos qualitativos que buscam qualificar e identificar as percepções destas trabalhadoras sobre seu próprio universo laboral, sua história de vida, seus problemas de saúde, suas demandas e aspirações, são escassos (MORI et al., 2011). Estudos sobre como pensam, percebem e se posicionam as trabalhadoras em relação a este tipo de inserção no mercado de trabalho, e sobre como esse tipo de vinculação afeta a sua saúde e segurança, impondo-lhes riscos, são fundamentais para o desenvolvimento de estratégias inovadoras, que contemplem políticas de promoção da saúde e de prevenção e controle dos riscos ocupacionais (IRIART, 2008). Além disso, pesquisadores têm chamado atenção para a dimensão social e cultural do risco,

apontando a importância de se compreender o ponto de vista de trabalhadores expostos a riscos ocupacionais, para que esse conhecimento possa subsidiar processos decisórios e de regulação desses riscos (IRIART, 2008; AMORIM, 2008; YOSHIKAI, 2009).

Portanto, investigar o trabalho doméstico significa apreender o universo de milhões de trabalhadoras brasileiras que ainda se encontram à margem da produção acadêmica e, no caso da saúde pública, permitir que haja uma reflexão acerca da representação social do trabalho doméstico e da percepção sobre os riscos à saúde destas trabalhadoras, verificando dimensões de segregação e marginalização marcadas pela pobreza, raça, etnia e gênero.

De modo a preencher essa lacuna do conhecimento, realizou-se este estudo, que tem como objetivo principal: analisar as representações e percepções sobre a informalidade do contrato de trabalho e dos riscos à saúde de trabalhadoras domésticas diaristas; e como objetivos específicos: conhecer e descrever a história de vida das diaristas, contextualizar as condições de vida, trabalho e saúde em que estão inseridas as trabalhadoras domésticas na sociedade, identificar as práticas/estratégias de cuidado de trabalhadoras domésticas no enfrentamento de seus problemas cotidianos relacionados à vida e à saúde.

### **Localizando e trilhando o campo**

Para compreender a relação entre o trabalho doméstico, as formas de cuidado e as percepções de saúde que cercam a vida das diaristas, optou-se por realizar um estudo que permita a produção de uma teoria do social a partir do encontro entre pesquisadoras e sujeitos. Peirano (1991) afirma que o encontro etnográfico permite a construção de uma teoria etnográfica que não se refere somente ao grupo ou pessoas, nem somente ao pesquisador, mas resulta da interação entre esses dois sujeitos. Segundo Minayo (2010) esse tipo de abordagem resultada em um trabalho coletivo proveniente da interação entre sujeitos.

Foram feitos estudos biográficos, que segundo Sánchez (1995) é o mesmo que buscar narrativas sobre a história de vida. Através da narrativa da história de vida de uma pessoa é possível entender o processo pelo qual um sujeito traça sua trajetória, como ele o faz relacionado a sua sociocosmologia e como os indivíduos se definem ou se reconhecem em relação ao grupo social ao qual pertencem (MURILLO, 2013). A partir das narrativas biográficas, não se conhece apenas um itinerário ou uma trajetória, mas também relações e interações entre pessoas, instituições e políticas que são muito reveladoras do contexto contemporâneo, o que permite o trânsito entre macro e micro, na interface das políticas que marcam corpos e pessoas em seu cotidiano (MANICA, 2010). É importante ressaltar que o relato biográfico é um texto e não uma vida e, portanto, uma história de vida não pode ser escrita em toda sua totalidade em poucos capítulos (MURILLO, 2013).

Pierre Bourdieu (1996) defende que as trajetórias de vida são estabelecidas pela série de acontecimentos experimentados pelo indivíduo dentro de um campo no qual ele age, no qual ele

exerce e sofre influência. No caso do presente estudo, o campo é representado pelo trabalho em serviços domésticos, onde não será apresentada a vida das diaristas em sua totalidade, mas os acontecimentos relatados por elas que pretendem explicar e complementar as suas experiências no serviço doméstico.

Segundo Sánchez (1995), neste tipo de estudo, deve-se evitar as entrevistas estruturadas, pois qualquer pergunta pode prejudicar a obtenção de uma história de vida de acordo com a própria percepção do entrevistado, sendo aconselhável dar aos entrevistados liberdade suficiente para narrar suas histórias sem imposições. Diante disso, nesta pesquisa, foram estabelecidos diálogos que se basearam nas histórias de vida e nas estratégias de enfrentamento frente aos problemas encontrados em seus cotidianos, a fim de obter, através da narrativa das diaristas, seus pontos de vistas, percepções e significados que orientam e influenciam suas escolhas e relações de trabalho.

As participantes deste estudo foram identificadas por meio da técnica do *snowball*, que é uma técnica de identificação de participantes a partir de uma rede de conhecidos próximos. Elas foram selecionadas com base nos seguintes critérios: ser mulher; exercer o trabalho doméstico remunerado na categoria profissional de diarista, ou seja, sem vínculo empregatício; ser moradora da região do entorno do Distrito Federal, em municípios do estado de Goiás, com o intuito de analisar como ocorrem os deslocamentos dessas trabalhadoras na vida diária entre centros urbanos.

Nas entrevistas foram abordados temas sobre a trajetória de vida das diaristas, tais como sua origem e criação, família, educação, casamento e filhos, sobre suas experiências de trabalho, de como iniciou na profissão, seu relacionamento com os patrões, trajeto para o trabalho, as atividades que executa durante a faxina, a jornada de trabalho, remuneração, carteira de trabalho, Previdência Social, sobrecarga e acidentes no trabalho; e sobre suas percepções de saúde, estratégias de cuidado, meios e lugares mais acessados por elas em caso de doença e o cuidado com os filhos. Também foram abordados temas como discriminação racial, assédio sexual, violência doméstica, auxílios e benefícios proporcionados pelo Estado.

As entrevistas ocorreram durante os meses de agosto de 2016 a janeiro de 2017, foram transcritas, sendo modificados apenas os nomes das diaristas, de seus familiares e de seus empregadores, quando estes eram relatados, mantendo a postura ética e confidencial acordada com as informantes.

### **Localizando as trabalhadoras em questão**

Este trabalho contempla quatro mulheres que exercem ou exerciam o trabalho doméstico remunerado durante a maior parte de suas vidas na categoria profissional de diarista. Elas residem em cidades localizadas no entorno do Distrito Federal, municípios do estado de Goiás,

e precisam percorrer, diariamente, grandes distâncias para chegar até seus locais de trabalho, que se encontram nos bairros de classe média e alta do Distrito Federal.

A região do entorno do Distrito Federal é uma microrregião do estado brasileiro de Goiás, que compreende vinte municípios (Abadiânia, Água Fria de Goiás, Águas Lindas de Goiás, Alexânia, Cabeceiras, Cidade Ocidental, Cocalzinho de Goiás, Corumbá de Goiás, Cristalina, Formosa, Luziânia, Mimoso de Goiás, Novo Gama, Padre Bernardo, Pirenópolis, Planaltina, Santo Antônio do Descoberto, Valparaíso de Goiás, Vila Boa e Vila Propício), tendo uma população de 1.015.010 habitantes, dos quais 50,12% são mulheres (IFG, 2012; IBGE, 2010). Essa região é estigmatizada por ser uma área violenta, sem estrutura e políticas públicas adequadas. Há um trânsito intenso de trabalhadores desses municípios para Brasília, além de pessoas em busca de serviços de saúde (QUEIROZ, 2006).

Dos vinte municípios que integram a região do entorno, quatro abrigam as diaristas participantes desta pesquisa. Ivone reside no município de Luziânia, situada a uma distância de 58 km de Brasília. É o município mais populoso da região do entorno de Brasília, com uma população estimada de 196.864 habitantes (IBGE, 2016). Ana é moradora do Pedregal, bairro do município de Novo Gama, localizado a 54 km da capital federal. Possui uma população estimada de 108.410 habitantes (IBGE, 2017b). Neuza reside no município de Águas Lindas de Goiás, localizado a 70 km de Brasília, com uma população estimada de 191.499 habitantes (IBGE, 2016). Bete mora em Valparaíso de Goiás, situada a 35 km de distância de Brasília e com uma população estimada de 156.419 habitantes (IBGE, 2016).

O perfil sociodemográfico das trabalhadoras participantes deste estudo é apresentado no quadro 1, e vai ao encontro do que é referido na literatura sobre o trabalho informal, que se caracteriza pela baixa escolaridade, predominância de pessoa da cor negra ou parda, história de migração do interior do estado para a capital, inseridas no mundo do trabalho antes da maioria e todas com vínculo informal (IRIART, 2008; BRITES 2013; COUTINHO et al., 2013).

Quadro 1 – Perfil das trabalhadoras domésticas entrevistadas

Nome	Ivone	Ana	Neuza	Bete
<b>Idade</b>	50	54	42	40
<b>Escolaridade</b>	Ensino fundamental incompleto	Ensino fundamental incompleto	Ensino fundamental incompleto	Ensino médio completo
<b>Cor/Etnia</b>	Branca	Parda	Negra	Parda
<b>Cidade/Estado de Origem</b>	Salgadinho –Paraíba	Araioses – Maranhão	São Francisco- Piauí	Planaltina – Goiás

<b>Idade que Começou a Trabalhar</b>	11 anos	14 anos	7 anos	14 anos
<b>Tipo de Vínculo Empregatício</b>	Diarista	Diarista/ Mensalista	Diarista	Diarista
<b>Situação Conjugal</b>	Divorciada	Casada sem registro civil	Casada com registro civil	Casada sem registro civil
<b>Filhos</b>	1	4	3	1
<b>Local Onde Reside</b>	Luziânia	Novo Gama	Águas Lindas de Goiás	Valparaíso de Goiás
<b>Característica da Moradia</b>	Casa própria	Casa alugada	Casa própria	Casa própria

Fonte: Produzido pela autora.

## Desvendando narrativas, contextos e sujeitos

### Trajetórias Ocupacionais

Essas mulheres vieram para a região do DF ainda crianças ou adolescentes, suas trajetórias são marcadas pela relação de compadrio do meio rural onde os filhos circulam em momentos de necessidade, mas, quando estão em Brasília, adentram em outra lógica, a da exploração do trabalho infantil, ranços de uma colonização dos corpos de meninas pardas e negras que se replica no Brasil ao longo do tempo e do espaço. Assim, dentre as quatro mulheres que conversamos, três são imigrantes da região nordeste do país, chegaram à Brasília ainda jovens em busca de melhores condições de trabalho e de vida. Este fato foi narrado por elas como tendo ingressado no trabalho doméstico quando ainda eram crianças sob as ordens dos próprios pais, que viam o emprego de seus filhos como alternativa para a subsistência da família. Todas as entrevistadas começaram a trabalhar entre 7 e 14 anos de idade em “casas de família”, varrendo chão, lavando a louça, cozinhando, lavando e passando roupas e “olhando crianças”.

“(Comecei a trabalhar) Quando nasci. (Rindo) Brincadeira! Com 11 anos de idade eu já vim pra cá trabalhar, né? Eu vim com meu pai pra cá (Brasília). A diferença é que eu trabalhava de graça, só por uma comida e uma roupinha, com 11 anos, né?! Aí com 12 anos eu fui embora pra lá de novo (Para sua cidade natal, Salgadinho/PB). Aí comecei lá, não tinha emprego, aí eu botava água na rua pros outros, pra aquelas casas, botava água na rua. Aí depois eu arranjei emprego assim por perto, em Patos (Patos/PB), Campina (Campina Grande/PB). Larguei a cidade e fui trabalhar lá, em casa de família mesmo. É fazendo faxina. Limpar a casa, passar roupa, fazer comida.”(Ivone)

*“Eu sou do Maranhão. Aí eu saí do Maranhão com 14 anos. Eu sou de Araiases. Aí eu vim com 14 anos. Fiquei aqui (Brasília). Não conhecia ninguém. Aí fiquei na casa de uma amiga da gente que é comadre do meu pai. Aí de lá pra cá (desde de minha vinda para Brasília), eu fiquei com ela e fui mudando. (No primeiro emprego) Eu morava no serviço, direto. Passei 12 anos morando no serviço. Foi assim, eu ia pro Rio de Janeiro, mas aí não fui. Eu não fui pro Rio de Janeiro porque eu chorei com medo de deixar meu pai e minha mãe. Aí veio uma vizinha da gente, que mora de frente com a minha mãe, lá na casa de meu pai, lá no Maranhão. Bem pertinho mesmo. Então ela disse: “Ê moço, tu deixa a Ana ir pra Ceilândia (Bairro do DF) pra cuidar de dois meninos?” Aí, eu vim pra cá em 80. Aí eu vim. Quando eu chego na Ceilândia, não era pra cuidar de dois meninos, era pra cuidar da casa, com tudo, e ainda lavar roupa na mão. Eles não pagavam muito não, sabe por quê? Porque eu era de menor ainda. Ela descontou, porque quando eu cheguei aqui, eles compraram as roupas pra mim. Eu não trouxe nada. Eles compraram roupa pra mim. Aí eles descontaram tudo, eu não recebi foi nada.”(Ana)*

*“Ixi, minha filha, eu tinha 7 anos.(Comecei a trabalhar) Em casa de família mesmo. (Sempre) É, nas casas de família. Lá eu trabalhava assim todo dia, né?! Eu praticamente morava na casa. Aí, eu trabalhei até os 15 anos, depois fui pra outra cidade de lá mesmo eu fiquei trabalhando. Então comecei a trabalhar no Piauí e depois foi pra Goiânia, sempre trabalhando nas casas de família.” (Neuza)*

*“Sou daqui mesmo, do Goiás. Nasci em Planaltina. Eu comecei a trabalhar com uns 14 pra 15 anos, quando eu fui estudar, fazer meu segundo grau, à noite, aí comecei a trabalhar como doméstica. Depois eu trabalhei em loja. Quando eu fiquei grávida eu parei de trabalhar porque não tinha com quem deixar ela (filha de 4 anos). Aí depois que ela ficou maiorzinha eu voltei a trabalhar, mas aí fazendo faxina. Não era de doméstica não (não tinha carteira assinada). Trabalhei de vendedora com carteira assinada, mas de doméstica mesmo não. Completei o segundo grau. Só, tenho essa filha de 4 anos. E já tá bom demais. Quero mais não.” (Bete)*

O início precoce no mercado de trabalho se mostrou necessário para essas mulheres e naturalizado na lógica do meio rural, pois eram membros de famílias de classe popular que viviam em situação de precariedade, com muitos irmãos e grandes dificuldades financeiras. As diaristas relatam seu contexto familiar:

*“Tenho muitos irmãos, bem uns oito. A gente trabalhava na roça. Todos os filhos ajudavam, Ave Maria, era com uma inchadinha lá, minha filha.”(Ivone)*

*“Meus pais trabalhavam de roça. Tenho, nós somos treze irmãos. Nós somos 6 mulheres e o restante é homem. Quando eu trabalhava... Até os 15 anos, a gente trabalha por conta dos pais da gente, né, que quer que a gente trabalha naquela família. Então, tipo assim, pra ajudar. Nessa época que eu trabalhava lá, eu nem recebia salário. Eles botavam eu pra trabalhar lá, dizendo que iam ajudar meus pais. Que meus pais eram bem pobrezinho. Aí, trabalhavam de roça, né?! Aí eu ia trabalhar e ganhava casa e comida. E dizendo eles que tavam ajudando meus pais. Mas não me pagavam nada.”(Neuza)*

Comumente, o trabalho em serviços domésticos começa a ser exercido desde cedo, por crianças que vêm do interior para trabalhar em “*casas de família*” como uma estratégia para sua própria sobrevivência. Essa migração de crianças ocasiona grandes perdas no sentido educacional e de cidadania. Além disso, as crianças submetidas ao trabalho doméstico ficam expostas desde cedo à discriminação, à humilhação, ao isolamento e à violência física e sexual (AMORIM, 2008). O trânsito dos contextos rurais para o urbano mescla espaços e temporalidades e revela processos que não são estanques ou duais, mas demonstram contextos processuais onde corpos, sentidos, afetos, práticas violentas se entrecruzam e se formam.

De acordo com o Decreto nº 6.481 de 12 de junho de 2008, o trabalho doméstico é uma das formas mais comuns e tradicionais de trabalho infantil e está entre as piores formas de ocupação a que se pode submeter crianças e adolescentes. São atividades que mesmo realizadas no âmbito do lar, violam direitos de crianças e adolescentes à vida, à saúde, à educação, ao brincar, ao lazer e ainda acarretam prejuízos que comprometem o seu pleno desenvolvimento físico, psicológico, cognitivo e moral (DIAS; ARAUJO, 2013). Ao lado de seus pais e mães, em contextos populares, a formação das crianças passa por vivenciar atividades que as formam como sujeitos em suas localidades e famílias, aprendem um ofício e a lida familiar, no entanto, quando transitam para outros contextos, essas meninas pardas e negras são recebidas muitas vezes pelo racismo e preconceito, assim, o trabalho não é mais uma atividade formativa, mas de exploração e violência.

Com relação ao estudo, três delas não chegaram a completar o ensino fundamental: “*Eu estudei muito pouco!*” (Ana). “*Estudei até a 4ª.*”(Neuza). “*Eu nunca saí da 1ª série. Fiz só a primeirinha! Esse tempo no Nordeste era muito ruim, viu? Não tinha escola também. Quando aparecia a escola, a gente chegava lá era só pra dormir, porque tava cansada de tanto trabalhar.*” (Ivone).

Inseridas em “*casas de família*” que as reconheciam como trabalhadoras, o trabalho era algo distinto do lazer, das brincadeiras e das escolas. E não havia escolha entre estar nas brincadeiras ou escola, tendo em vista que elas estavam restritas ao trabalho, que em algumas situações era o “*trabalho escravo*”, como elas afirmam, pois a remuneração se restringia ao local para dormir, à comida e às roupas. Desse modo, essas meninas estão nas estatísticas de um segmento com baixa escolaridade, o que significa dificuldade para elas conseguirem outro trabalho, permanecendo como trabalhadoras domésticas nessas casas, sem nenhuma garantia de direitos trabalhistas e com uma grande jornada de trabalho. Destarte, pode-se inferir que o binômio baixo grau de escolaridade/ausência de capacitação profissional é fator condicionante para a exclusão das diaristas de outros campos profissionais, uma vez que estas vivem em uma época de crescente especialização das profissões e de maior exigência quanto à formação escolar, sendo que para a inserção em grande parte dos espaços socio-ocupacionais, exige-se, no mínimo, a conclusão do ensino médio (PRISCO, CARVALHO; GOMES, 2013). Suas histórias de vida explicam por que suas vidas se restringem a essa ocupação, a esse grau de escolarização.

Questionadas sobre a satisfação com seu trabalho e a vontade ou possibilidade de mudança de emprego como diaristas hoje elas responderam:

*“Gosto (do meu trabalho)! É o que tem! (rindo) Hoje em dia você tem que agarrar o que tem, né?! Por que tá difícil. Hoje em dia você segura o seu! Sei lá, a gente chega numa certa idade que a gente nem sonha mais, nem dá tempo de sonhar, sonha mais quando a gente é novo, né?! Você quando é nova tem sonho de ter um carrinho, de ter um bom empreguinho e só tem sonho bom, mas a gente chega numa idade assim que você já sonhou tanto que nem sonha mais.”* (Ivone)

*“Gosto (do meu trabalho). É o que eu sei fazer, né?! Eu não sei, nunca parei pra pensar (em trabalhar com outra coisa)”.* (Neuza)

*“Gosto (do meu trabalho). Eu gosto muito de cuidar de casa. Eu gosto! Por enquanto não (não tenho vontade de fazer outra coisa). Por enquanto pra mim tá bom. Eu quero até mais. No caso, os dias que eu tenho livre, eu queria preencher.”* (Bete)

O espaço da identidade, pertencimento social, é criado e passa a ser valorado positivamente mais adiante, veremos como uma rede de apoio se forma entre essas mulheres permitindo subverter o contexto de exclusão em que se encontram. Um estudo sobre as representações do trabalho informal e dos riscos à saúde entre trabalhadoras domésticas e trabalhadores da construção civil na cidade de Salvador, Bahia, apontou que para as trabalhadoras, a baixa escolaridade, o medo do desemprego e a falta de opção são fatores que impossibilitam a mudança de ocupação e levam à aceitação do trabalho doméstico (IRIART, 2008). Em outro estudo sobre as trajetórias ocupacionais das diaristas atuantes na região de Santa Catarina, foi verificado que, em geral, elas não apresentavam planos estruturados relativos à sua vida laboral futura e que, embora tenham relatado gostar de atuar como diarista, isso não significava necessariamente que pretendiam permanecer nessa ocupação por longo prazo (COUTINHO et al., 2013).

As falas das diaristas mostram como as dificuldades estruturais estão inseridas nas trajetórias dessas trabalhadoras desde sua infância, gerando consequências que perduram por toda a vida, assim como afirma Monticelli (2013), “uma vez inseridas ainda crianças no trabalho doméstico remunerado, as possibilidades de sair dele são bem pequenas, prejudicando seu futuro educacional e limitando suas possibilidades trabalhistas”.

Para muitas delas a fase da juventude foi um período difícil, em que tiveram que enfrentar episódios de preconceito e humilhação. Uma delas relatou em sua narrativa episódios racistas vivenciados nas casas onde trabalhou: *“Quando eu comecei a trabalhar... Por que eu trabalhava pra uma família que era muito branca, né?! Aí, eles sempre me chamava de negra. Eu tinha uns 10 anos”* (Neuza).

A distância social baseada em aspectos raciais ainda continua moldando formas de poder no cotidiano do emprego doméstico, aparecendo de forma sutil, criando conflitos que são encobertos pelo âmbito privado (FREITAS, 2010). Em 2014, 17% das mulheres negras eram domésticas e apenas 28,6% delas trabalhavam com carteira assinada (PINHEIRO et al., 2016). Racismo, machismo e desigualdade de classe marcam essa situação, não ter carteira assinada

ou seus direitos respeitados está embasado em argumentos que veem o trabalho doméstico como naturalizado no feminino, então, não deve ser remunerado. Além disso, essas mulheres vivenciam o racismo replicado do período da escravização e sujeição dos corpos negros e pardos, quando as mulheres negras estavam ali para servir.

É o que transparece na fala de Ana sobre sua experiência na primeira casa onde trabalhou: *“Eu fiquei lá 1 mês e alguma coisa. Eu falei: Sabe de uma coisa? Eu não vou ficar aqui mais não! O pessoal tá me humilhando demais!”*. Ivone também relata: *“Eu já trabalhei em casa que os patrões eram bem assim carrasco, tipo: empregada tem seu canto; empregada não vai na mesa, só pra trabalhar; empregada não se senta perto do patrão.”* As domésticas se sentem humilhadas sempre que veem a distância social entre si e suas contratantes ser reforçada por meio de atitudes diferenciadoras violentas desencadeadas pelas patroas e o racismo é o pano de fundo dessa estrutura (FREITAS, 2010). A humilhação é quase uma regra do cotidiano do emprego doméstico, pois é proveniente da “desigualdade de poder entre os agentes sociais que se prendem ao emprego doméstico” e “do forte grau de servidão que a ocupação impõe às trabalhadoras” (FREITAS, 2010).

Algumas delas também sofreram assédios advindos de seus empregadores, e como elas eram migrantes e quase não tinham mais contato com seus familiares ou com outras pessoas que pudessem lhes apoiar, tiveram que enfrentar essas situações sozinhas. Neuza relata: *“Nessa casa mesmo onde eu trabalhava (entre seus 10 - 15 anos), o meu patrão, ele vivia me assediando. Ele falava as coisas pra mim, ficava falando...(Constrangida)*. Só que eu, graças a Deus, nunca dei moral pra ele”.

As violências físicas e sexuais são eventos mais frequentes entre as mulheres e, principalmente, com trabalhadoras de baixa qualificação profissional, podendo acarretar diversos problemas de saúde como apontam os estudos epidemiológicos mundiais, que avaliaram os efeitos do assédio sexual sobre a saúde e mostraram que o alcoolismo, transtornos mentais e de apetite, distúrbios do sono e baixa autoestima são consequências frequentes reportadas pelas mulheres vítimas desse crime (AMORIM, 2008).

Devido à questão da subordinação aos patrões, da discriminação no trabalho e das questões de gênero e de racismo, o trabalho em serviços domésticos apresenta as condições propícias para ocorrência do assédio sexual laboral e, embora o reconhecimento legal deste crime tenha contribuído para a não discriminação no trabalho, a Lei do Assédio Sexual (Lei 10.224/01) não consegue abranger todas as ocupações, permanecendo desprotegida a trabalhadora doméstica diarista, por não possuir vínculo profissional (AMORIM, 2008).

Muitas delas enxergaram no casamento a possibilidade de sair das casas onde trabalhavam e conquistar seu próprio espaço com a ajuda do companheiro. Enquanto que por um lado o matrimônio lhes permitiu maior liberdade, por outro, lhes acrescentou uma carga de trabalho maior, pois elas passaram a ter obrigações como esposa, mãe e como dona de casa, o que resultou em múltiplas jornadas de trabalho para elas, que não contam com a ajuda masculina nas tarefas

domésticas. De acordo com Ivone, ela faz “*serviço dobrado*” ao aliar o serviço nas casas das patroas com sua casa. Neuza explica que não há ninguém para ajudá-la em casa: “*Assim, tem o meu marido e meu filho, mas não me ajudam, não. Eu faço o serviço todo aqui e quando eu chego em casa tem que fazer tudo lá*”. Por sua vez, Bete relata: “*Aí aqui (na minha casa), eu faço sozinha. Ninguém me ajuda. Principalmente ele (Marido) que não me ajuda mesmo*”.

A violência doméstica também perpassa a vida dessas mulheres. Elas enfrentam um relacionamento no qual não existe apoio e, frequentemente, vivenciam situações de opressão, traição e violência, além de sofrerem ao ter que criar seus filhos neste contexto. Ana fala de sua experiência:

*“Depois que eu arrumei esse agora (atual companheiro) ficou até pior. Tenho um casal (de filhos) com ele. De uma hora pra outra ele sumia, viajava. Minha menina tá dando trabalho por causa dele. Dou conta de mandar embora não, por que agora tá até perigoso a gente mandar embora. O jeito que tá ruim, né, os homens estão perigosos. Eles não querem separação, não. Por que eu me separei dele, né? Quando teve uma confusão eu me separei dele e agora não dá certo não. É perigoso. Eu fico preocupada. E na confusão, minha filha, eu não falei nada com ele, não falei nem que ele era feio, não falei nada. Só vi ele de lá pra cá, metendo a mãozona em mim. Eu tava lavando o chão, só vi ele batendo na minha cabeça. Aí mandou eu sair de casa: “Vai sai daqui!””*(Ana)

Nesses casos, elas tiveram que sair de suas casas com os filhos, sem condições financeiras, e procurar ajuda com familiares, amigos, vizinhos e patrões, já que não puderam contar com as garantias legislativas, pois, apesar de a violência doméstica ser caracterizada como crime no Brasil, elas não obtiveram assistência social ou policial, preferiram construir suas próprias estratégias para enfrentar a situação. Essa realidade trouxe consequências sérias para o bem-estar destas famílias, tais como o medo, o esgotamento emocional e a depressão. A filha de Ana sofre de um problema psiquiátrico grave que ela acredita ser resultado dessa situação com o marido. Ana foi chamada pela escola para ver a filha que estava se cortando no banheiro da escola, ela estava fazendo diária longe do local onde vive e sua filha estuda. Ana pediu a sua filha mais velha para ir à escola, mas ela estava trabalhando, sua filha conseguiu que sua cunhada fosse ver o que estava acontecendo. Ela levou a filha de Ana para sua casa, para aguardar o retorno da mãe. Essas mulheres contam com essa rede de apoio para cuidarem de si e de seus filhos quando estão no trabalho ou em outras situações.

A violência doméstica é apontada como fator de risco para a doença mental, depressão, suicídio, entre outras consequências físicas, podendo acarretar transtornos na vida social por abandono material, que pode resultar na desagregação familiar. E, por isso, é reconhecida como um problema de saúde pública que demanda atenção e intervenção do Estado para seu enfrentamento, sendo a ausência de ações do Estado que garanta a segurança das mulheres um fator agravante, que implica em sérias consequências para a saúde das vítimas (ALBUQUERQUE; FREIRE; PASSOS, 2014). No caso de Ana, quando se viu expulsa de casa pelo marido, ela

acessou essa rede de apoio familiar, de vizinhança e amigas para se reestruturar, isto é, alugar um barraco, ter os móveis em casa e apoio para cuidar dos filhos. No entanto, Ana retornou à vida com o companheiro, apesar dos protestos de sua filha. Ana tem medo que o marido a mate.

Sobre essa rede de apoio e cuidado, vale enfatizar o caráter da dádiva que ela representa em contextos populares, nos termos de Mauss (2003). Essa rede é acessada em uma lógica do dar, receber e retribuir, por essa rede circulam pessoas, cuidados, informações, objetos, os quais se constituem em práticas que permitem a essas mulheres subverterem contextos de opressão. Especialmente, nos casos relatados aqui, essas mulheres são acolhidas e acolhem. Uma rede feminina em contexto popular se apresenta acima dos estigmas, violência e imposições, reforçando o controle sobre a vida. E essa troca é coletiva, não se restringe aos indivíduos, mas aos arranjos familiares que elas constituem.

### **Práticas Cotidianas na Faxina**

As trabalhadoras contaram que, geralmente, o tempo gasto para se chegar ao trabalho é de 1h30 a 2h, o que torna a locomoção muito cansativa. Na maioria das vezes, elas precisam pegar dois ônibus para chegar ao seu destino. Elas mencionam a dificuldade em conseguir chegar ao local de trabalho quando os funcionários do transporte público entram em greve. Também demonstram o medo e a insegurança que sentem ao ter que estar muito cedo nas paradas de ônibus. Elas relatam:

*“Eu trabalho todo dia, né?! O meu horário de chegada é as 8h e saio às 16h. Moro em Águas Lindas e acordo às 4h30 para chegar às 8h. Vou dormir 23h – 23h30. Durmo pouquinho!”(Neuza)*

*“Eu trabalho em três casas. Trabalho dois dias num, dois dias no outro e um dia em outro. Moro em Luziânia. Olha, na verdade a gente fala que mora em Brasília e dorme em Luziânia, né?! É tranquilo, mas a gente viaja muito! Só de ônibus a gente fica o quê... São duas mais duas (Contando nos dedos), são 4 horas de ônibus, rodando, pra ir e pra vim. 2 horas pra vir e 2 horas pra voltar. É, é difícil por causa disso, dos ônibus. Mas, as paradas de ônibus é cheio de ladrão. Às vezes a gente tá vindo no ônibus e as pessoas dizem: acabei de ser assaltada! Perigoso! Eu mesma já fui assaltada duas vezes em parada de ônibus. acordo às 3h30 da manhã. Vou dormir com as galinhas. Vou dormir 20h – 21h, pra poder acordar 3h30 da manhã. Eu acordo 3h30, mas saio de lá 4h40 (De Luziânia). Eu chego aqui 6h e pouco (Na Asa Sul). Eu saio daqui 15h30. 15h/ 15h30 eu vou embora. Pegar o ônibus de volta. É, essa é a pior parte! Trabalho de segunda a sexta. Sábado não.”(Ivone)*

*“Saio do Pedregal (Bairro do Novo Gama) pra poder chegar aqui na Asa Sul (Bairro de Brasília) durante a semana, agora, eu levanto 4 horas da manhã, faço café... Tem vez que eu deixo a comida pronta pra eles (pros filhos). Saio 5h20 da manhã. Deixo a comida pronta! Eu deixo o café pronto, lavo as vasilhas, passo pano no chão se der tempo, aí eu boto o lixo lá fora e saio. 5h20 eu vou pra parada e 5h30 passa o ônibus. Aqui (Asa Sul) eu chego umas 8h. (Após encerrar a faxina)*

*Eu chego na parada umas 17h, é longe, é 1km e meio! Eu sigo pra Rodoviária, na Rodoviária pego umas 18h/19h. Chego em casa quase na hora do jornal.”(Ana)*

*“Eu faço faxina no DF. Faço no Gama, na Samambaia e na Asa Norte. Trabalho de segunda a sexta. Não é todos os dias. Assim, numa semana eu tenho... na verdade eu tenho em uma semana quatro dias e na outra também quatro dias, só que muda. Uma semana eu folgo na quarta e na outra semana eu folgo na segunda. Quer ver, eu trabalho um, dois, três... cinco casas diferentes! Depende do tamanho da casa, aí varia, eu tenho faxina de R\$ 120,00 a 150,00. Meu horário é eu que faço. Só tem uma que eu chego cedo, por que ela fica me esperando pra ela sair pra ir trabalhar. Então é o único lugar que eu chego por volta de 6h30, 6h45 da manhã. Na Samambaia eu vou de carro. Saio de casa por volta de 5h30, 5h40. A casa que eu trabalho na Asa Norte, eu vou de ônibus pra lá. É umas 1 hora e meia, 2 horas pra chegar lá. Aí, no caso, na Samambaia, no Gama... Aonde eu faço no Gama é na Ponte Alta, aí não tem ônibus. Aí eu teria que pegar ônibus pra Taguatinga, descer na BR e ir andando. Não é muito longe, não. Que dá, dá! Mas eu não faço. Como o valor que boto na faxina dá pra mim pagar a gasolina, então eu vou de carro. Que aí eu saio daqui por volta de 7h30. Então eu faço meu horário. E eu terminei eu venho embora. Eu não tenho que cumprir horário. Ah! ficar até 18h porque eu tenho que trabalhar 8 horas/dia, não! Então eu faço meu serviço e tchau. Se eu terminar 13h eu vou embora 13h, se eu terminar 17h eu vou embora 17h. Eu que faço meu horário. Não preciso chegar muito cedo e também não saio tarde. Depende do meu ritmo. A média do serviço que eu saio é assim 17h – 17h30.”(Bete)*

Cada diarista possui sua forma particular de organizar e efetuar a limpeza das residências. O tempo despendido para execução da faxina também varia e segue o acordado com os contratantes. Elas explicam sua rotina de limpeza:

*“Quando eu chego aqui de manhã, passo a roupa tudinho, faço a comida e dou a comida do Pedro (Criança que ela cuida) e limpo a casa. Assim, umas 1h30/ 2h, que o Pedrinho já foi pra escola, fica mais tranquilo, que ele não deixa eu fazer nada. Aí eu vou passar pano na casa e ainda tenho que lavar lá de fora (Garagem).”(Neuza)*

*“Agora eu tô fazendo assim, chego lá na casa, limpo a casa todinha. Não mexo em roupa muito mais não. Aí eu chego lá abro as portas da casa toda. Quando eu chego lá, a mulher já sai: Eu tô saindo e não tenho hora de chegar! Só chega lá pra meio-dia/ uma hora. Aí vem eu pra cuidar da casa toda, aí vem o banheiro, que são oito banheiros. Tô falando, as casas do Jardim Botânico é grande! Aí eu vou lá pro banheiro, limpo logo os banheiro. Que eles não usam muito os banheiro, só uns dois que eles usam mesmo, que os outros só quanto tem visita. Aí eu vou pra casa, limpo a casa todinha, venho pra cozinha 11h30 cuidar do almoço. Quando dá meio-dia o homem chega: Tá pronto? Que o primeiro que almoça é ele, a mulher não almoça, não. Primeiro que chega é o patrão, pra almoçar. Aí ele mesmo vai nas panelas e tira a comida. A mulher chega lá pras 2 horas, 2 horas que ela vai almoçar. Aí eu arrumo a cozinha, passo pano no chão e vou lá pra roupa, passar roupa, e quando dá dez pras cinco (da tarde) eu guardo a roupa lá pra cima, aí eu me arrumo e saio pra parada.”(Ana)*

*“Quando chego na casa tenho que fazer tudo! Eu lavo o banheiro, tiro a poeira, limpo janela, lavo o chão, algumas eu passo roupa, outras eu lavo roupa e passo. É serviço de casa só não faço comida! Na casa de ninguém eu faço comida. Eu não tenho lugar de só passar roupa. Eu no caso tenho três casas que eu passo roupa, né? Já é combinado o valor tudo incluso. Não, só passar roupa não. Aí eu faço o serviço da faxina, de cuidar da casa, e depois eu passo a roupa.”(Bete)*

O tempo para chegar às casas, fazer render o serviço e seguir na longa jornada de retorno para casa é calculado, Ivone explica: *“Eu almoço correndo e volto pro meu trabalho pra eu ir logo pra casa. Não tiro uma hora para almoçar não, tiro não! Tem gente que tira, mas é difícil. Tem gente que prefere ir direto logo pra fazer o serviço, pra ir embora logo”.*

Para estas mulheres, momentos de lazer e diversão são inexistentes: *“Não tenho. Quase não tenho não, não tenho! A única coisa que eu saio assim é só pra igreja mesmo. Final de semana eu vou pra missa e fico em casa também. Descansar!” (Neuza); “Tem igreja, mas eu nem vou. No final de semana você fica tão cansada que ir pra igreja você fica sem coragem de ir.” (Ivone); “Sábado e domingo eu fico em casa. Vou resolver minhas coisas, vou no mercado fazer compra. Aí vou lavar roupa, vou lavar banheiro. É assim final de semana! Não saio, não.” (Ana); “Eu procuro não trabalhar no sábado, que no sábado e domingo eu tô em casa. Mas a gente não sai. É muito raro! É opção minha não fazer faxina no sábado. Faço aqui (na própria casa)!” (Bete).*

A vida nas cidades que essas mulheres experienciam também é marcada pela falta de opções de espaços de encontro, esses se dão, para as mulheres, entre vizinhanças, conversas nos portões, nas casas e igrejas. Os homens se encontram nos bares conforme relataram. Essas mulheres trataram das dificuldades que enfrentam cotidianamente para conciliar o trabalho e a criação dos filhos:

*“Eu botava uma pessoa pra cuidar. Pagava a pessoa que ficava com os meninos e ainda levava comida pra eles comer. Tem vez que o dinheiro ia quase tudo. R\$ 80,00/ R\$ 60,00! Era a metade da diária. Cansava de deixar gente. Quando chegava do mesmo jeito que eu deixava a comida, ficava. O bichinho tava sem comer, que eles não sabiam mexer em nada, né?! Outros judiavam com os meninos, quando dava fé, de noite os meninos tavam lá numa casa lá embaixo, com frio, com os peito de fora, que não tinham levado blusa. Falei: Não, não aguento! Aí eu despachava a menina que não dava certo. Aí botava outra, não dava certo. Aí eu não aguentava: Vocês vão se virar agora sozinho, que eu não vou mais pagar! Passei a deixar eles sozinhos em casa.” (Ana)*

*“Que ela (filha de 4 anos) fica na escola, o dia todo. No caso ela entra às 7h e fica até 18h, 18h30, que é o horário que eu costumo pegar ela. É tempo integral o colégio! Se ela fica doente, aí no caso tem que ser eu. Não faço serviço. Aí eu mato serviço. No caso, eu ligo avisando. No começo, antes dela ir pro colégio, ela ia comigo. Em algumas faxina ela ia comigo. Em outras eu deixava ela com a esposa do meu sobrinho.” (Bete)*

Uma das diaristas relatou que precisou entregar uma de suas filhas para outra família criá-la, pois a criança necessitava de um maior cuidado que ela não podia oferecer uma vez que

precisava trabalhar o dia todo para garantir o sustento do restante da família: “*Aí o que eu fiz: pra não tá a minha filha sofrendo por causa de ninguém eu tenho que dar! Dei pra uma mulher que eu nunca conheci, mas hoje ela trata bem a Júlia e a Júlia ajuda ela*” (Ana). Acionando sua rede de apoio, Ana ficou sabendo que essa mulher queria ter filhos e entregou sua filha. Ela convive com essa filha que, hoje, está adulta.

Andrade (2016) afirma que o cuidado com os filhos pode ser um obstáculo concreto à participação feminina no mercado de trabalho, sendo o acesso à creche indispensável para que as mulheres possam exercer atividades remuneradas. No entanto, no caso das mulheres que participaram deste trabalho, essas instituições não existiam, elas deveriam dar conta sozinhas das famílias e do trabalho fora de casa.

A relação com o patrão é um aspecto importante na atuação das diaristas e pode levar à valorizar ou não do trabalho (COUTINHO et al., 2013). Algumas entrevistadas destacaram a valorização e a relação de confiança estabelecida com os esses: “[...] *esses patrão que eu tenho agora são tudo gente boa, deixa a gente à vontade. Também são emprego de 30, 35 anos, que eu luto com família assim. É amizade! Parece irmão!*” (Ivone).

Todas as situações vivenciadas e as experiências adquiridas nas casas onde essas mulheres trabalharam moldaram suas escolhas individuais em torno do trabalho realizado como diarista e como mensalista. Monticelli (2013, p. 137) afirma que “as desilusões, as privações, a violência, as angústias, os medos não estão apenas contidos como alegorias em uma narrativa, mas são instrumentos de transformações pessoais e sociais para cada uma dessas mulheres”. Desse modo, as escolhas são pautadas pela maior renda, pelas tarefas que precisam executar, pelo cansaço, pela autonomia e pelas relações harmoniosas e afetivas que são construídas com os empregadores. Isso revela estratégias interessantes de terem controle sobre suas ocupações de diaristas, que são marcadas pela precariedade e não reconhecimento trabalhista. Assim, essas mulheres, ao longo do tempo, vão encontrando meios de controlar suas relações trabalhistas, na ausência de proteção estatal.

Ivone explica suas escolhas:

“*Eu sempre trabalhei em casa de família mesmo, fazendo de tudo. Mas, eu passo mais roupa. Faço faxina também, mas passo mais é roupa. Nunca trabalhei com carteira assinada, não. Eu trabalho por diária. É por minha conta. Eu pago meu INSS. Se acontecer alguma coisa comigo, eu vou levar prejuízo por que eu tô trabalhando por minha conta. Eu só trabalho 1 dia ou 2, aí não tenho direito a nada. Minha carteira tá limpinha! Nunca tive carteira assinada. Nem quero ter nesse trabalho, prefiro trabalhar como diarista ganho mais (Rindo). Você trabalhando assim você ganha mais, por que você passa o mês todinho pra ganhar um salário, né, R\$ 800,00 - R\$ 900,00. E você trabalhando por diária você ganha mais. Você ganha o dobro, por exemplo. Mas tudo tem seu preço, né?!*” (Ivone)

Sobre a rotina de seu trabalho, Ivone relata:

“*Ah, sinto cansaço no meu trabalho, todo mundo sente! Peso, nem tanto. Cansaço é mais por*

*causa das viagens que a gente faz nesses ônibus, né?! Aí a gente chega em casa já tão cansada, que você olha pra suas coisas e não dá nem vontade de fazer, mas você não vai ficar no dismantelo, aí vai e faz. Tem dia que nem janta eu faço de tão cansada. É porque quando a gente vai dar faxina a gente tem que fazer de tudo, né?! Então você termina você fica com suas costas doendo. Muito dolorida às vezes, né?!”* (Ivone)

Ana trata de suas relações no trabalho e as escolhas:

*“Nunca tinha trabalhado fixado, só na diária. É complicado pra pessoa, né?! Porque o pior é que não tem jeito de encostar, né?! Não tem jeito de aposentar, né, na diária. Se não pagar do seu lado, não tem jeito! Hoje é difícil trabalhar na diária. Se não pagar o seu INSS... Se pagando já complica, né, imagina não pagando! Porque na diária, de um dia pro outro a pessoa fala: Ah não quero mais! É! Diária a gente perde, né?! É, por isso que eu tô falando... Eu trabalhava, chegava no final de ano, cadê? Ôh! Eu achei maravilhoso, agora, ter a carteira assinada. Vou completar 3 anos já, né?! Recebo décimo terceiro, férias...Esse ano já peguei 20 dias de férias. Ano passado eu peguei 15. Vendi, vendi o resto das férias. Então ficou melhor. Lá não tem menino que me incomoda, só tem eu, ela e o marido dela.”*(Ana)

Neuza fala sobre a escolha em ser diarista ou mensalista (carteira assinada):

*“De positivo (do trabalho), a gente trabalha porque tem que trabalhar e gosta de fazer, né?! E tem alguma coisa pra fazer todo dia, né, pra fazer aquilo. É, eu prefiro carteira assinada. Porque diarista é muito cansativo. A gente vai ficando mais velha, não aguenta mais, não. É melhor, porque assim você recebe por mês. Tem como contar, né?! E diarista não. Se você não for trabalhar, você não ganha. Se você adoecer, não tem com o que contar.”*(Neuza)

Bete explica os motivos que a faz preferir ser diarista:

*“É, porque eu ganho muito mais como diarista do que se eu for trabalhar de doméstica mesmo, porque ter um salário X é bem menos do que eu tiro como diarista, eu tenho faxina de R\$ 120,00 a 150,00. A única vantagem de carteira assinada é que você tem férias, décimo terceiro. Se você ficar doente você tem aquele respaldo, mas fora isso, o salário é bem menor. Você ganha bem menos! Não (pago INSS)! Se acontecer alguma coisa tô no sal, né?!”*(Bete)

A partir desses argumentos, fica evidente que, por um lado, deseja-se trabalhar de forma regulamentada, pela segurança na velhice com a aposentadoria, por receber todo fim de mês, além de férias, décimo terceiro salário, mas, por outro, as perdas estão em permanecer mais horas no serviço, com constante supervisão dos patrões, além de ter descontados no salário os tributos sociais, ocasionando a redução do mesmo.

## **Percepções de Saúde**

O ambiente de trabalho das trabalhadoras domésticas pode apresentar riscos ergonômicos, físicos, químicos, biológicos e até os estressores ocupacionais, como as múltiplas responsabilidades, as longas jornadas e, por ser esse um espaço que escapa da fiscalização, acaba

permitindo formas de violência, coerção e isolamento, que as colocam em situação de risco para outros transtornos (AMORIM, 2008). Além desses riscos, os acidentes de trabalho, sintomas de depressão, ansiedade e outros transtornos mentais comuns estão associados ao emprego doméstico (LUDERMI, 2000; PINHO; ARAUJO, 2012).

É difícil para as trabalhadoras domésticas perceberem o seu trabalho como possível causa de adoecimento, devido à similaridade com as atividades desenvolvidas em suas próprias casas e por esse tipo de trabalho estar inserido em uma dinâmica de sofrimento, baseada, sobretudo, na dor moral, circunscrita na vida social dessas mulheres, e que reflete a forma como a sociedade (des)valoriza e concebe essa ocupação (TAMANINI, 1997; IRIART, 2008). No entanto, elas reportam alguns acidentes, como escorregões e quedas decorrentes do piso úmido e ensaboado, cortes nas mãos ao lavar a louça ou cozinhar e pequenas queimaduras ao passar roupas: *“Escorregar a gente escorrega, de vez em quando a gente queima, mas é coisa de leve. Isso aí acontece muito, você cai, levanta, fica com dor no corpo.”* (Ivone). Mas, apesar da dor e dos ferimentos, elas os consideram de baixíssima gravidade, não as impedindo de continuar a realização de suas tarefas, sem receber nenhum tipo de atendimento ou ajuda: *“É, cortezinho de dedo às vezes, mas nada que me impedisse de trabalhar”* (Neuza); *“Já cai. Mas não foi coisa de não ter que ir trabalhar no dia seguinte porque eu me machuquei. Só o roxo mesmo, né, mas de não ter que ir, não!”* (Bete).

Ao serem questionadas sobre o uso de equipamentos de proteção, elas reportaram não usar por considerar que estes equipamentos lhes atrapalham na execução de suas atividades: *“[...] que eu não uso luva. Eu não gosto de fazer nada com luva.”* (Bete); *“É difícil usar assim, eu não uso não. Às vezes a gente usa por que o sabão tá comendo as mãos. Eu vejo as empregadas dizendo que tá usando luva por que o sabão tá comendo as mãos, aí usa, mas é difícil. [...] eu nem gosto. Eu prefiro ficar com os calos nas mão.”* (Ivone). Notou-se também que elas não percebem o uso desses objetos como algo que poderia evitar muitos dos pequenos acidentes sofridos.

Essas trabalhadoras, no entanto, apontaram a sobrecarga de trabalho como causa de adoecimento: *“[...] é serviço pesado, né?!”* (Bete); *“É porque quando a gente vai dar faxina a gente tem que fazer de tudo, né, então você termina você fica com suas costas doendo. Muito dolorida às vezes.”* (Ivone). Um dos motivos mais frequentes de procura médica por parte das trabalhadoras domésticas é a dorsalgia, uma patologia que promove a queda da qualidade de vida e absenteísmo ao trabalho (RAMOS, 2003).

A dupla jornada de trabalho, que leva a trabalhadora doméstica a repetir, na sua casa, as mesmas atividades realizadas na casa dos patrões, também deve ser levada em consideração como um fator de risco (IRIART, 2008). Associado a estas questões, está o tempo para executar uma grande quantidade de tarefas e a conseqüente ausência de um momento para descanso ou para as refeições: *“eu almoço correndo e volto pro meu trabalho pra eu ir logo pra casa.”* (Ivone).

As entrevistadas mencionaram dores de coluna, crises de asma e alergia a produtos de limpeza como problemas de saúde associados ao trabalho doméstico: *“Eu tô tendo muito*

*problema de alergia. Os produtos de limpeza tá me deixando muito... a poeira também. Aí eu tô tendo muita crise de alergia, frequente.”* (Neuza); *“Eu tenho problema de asma. Já tem uns 10 anos ou mais. Mas é assim, eu vivo controlada por remédio. Trabalho, às vezes dá o cansaço, teve uns tempos que eu quase não dava conta de trabalhar por causa dos problema de saúde meu.”*(Ivone).

As diaristas também revelam as dificuldades que encontram para acessar os serviços de saúde próximos as suas residências nas cidades do entorno do Distrito Federal, preferindo, quando possível, deslocar-se até os centros de saúde e hospitais de Brasília:

*“Eu me tratava de asma lá (posto de saúde em Luziânia), só que não tinha recurso, eu vim achar recurso aqui em Brasília. [...]é difícil conseguir uma consulta, passei 1 ano pelejando[...] Aí eu vim pra Brasília fazer o tratamento[...]*”(Ivone)

*“Aqui, às vezes que ela (filha) ficou doente, a gente levou no hospital aqui (referindo-se ao Hospital Municipal de Valparaíso), mas não tinha médico, aí a gente foi pra Asa Sul, ali no HMIB (Hospital Materno-Infantil de Brasília). Ou no Gama, que também não tem médico, aí eu vou pro HMIB. Até que ela não é de ficar muito doente, mas se precisar aqui é difícil. Porque nunca tem médico, ou quando tem é clínico geral, não é pediatra. Já levei aqui, que ela tava doente, precisei, levei aqui mesmo e resolveu o problema porque não era nada grave, mas se for uma coisa mais grave aqui não resolve.”* (Bete)

Diante da falta ou da dificuldade de acesso aos serviços de saúde, seja pela inexistência de unidades ou de profissionais de saúde próximos a suas moradias, ou pela impossibilidade de conciliar os horários de trabalho com o do atendimento nos centros de saúde, essas trabalhadoras acabam utilizando chás e medicamentos por conta própria para resolver ou aliviar seus problemas de saúde.

### **Considerações Finais**

Esta pesquisa não pretende estabelecer generalizações, mas deve ser compreendida como uma proposta de apresentar vidas em sua singularidade, uma tentativa de ter narrativas sobre o miúdo da vida e onde estruturas de desigualdade marcam corpos e pessoas. Está voltada para um olhar mais aguçado sobre a informalidade que marca o trabalho doméstico, especialmente, o modelo de diaristas.

As narrativas obtidas evidenciam o reconhecimento da desvalorização do trabalho informal e das trabalhadoras nessa situação e a consciência da sua invisibilidade social, política e moral, uma vez que se reflete na própria consideração do seu valor pessoal. Essas mulheres revelam em suas biografias como as desigualdades sociais as marcam, no gênero, na classe, na ocupação, no local de moradia e na raça.

Da infância à vida adulta, elas se encontram enfrentando esses marcadores sociais. São migrantes que vieram para a região da capital federal em busca de trabalho, acionando uma rede de compadrio que se efetiva no meio rural. Mas, no trânsito para a vida urbana, onde se

estruturam determinadas práticas e relações de trabalho, elas caem em uma teia de exploração na infância e na vida adulta, por serem mulheres.

Ao constituírem suas famílias, algumas vivenciam a violência doméstica, sobressaindo em suas vidas a maneira como acionam uma rede de cuidado, feminina e baseada na dádiva, nos termos de Mauss (2003). Essa rede permite-lhes subverterem essa ordem de subalternização. Nessa rede de dádivas e contradádivas, onde circulam conhecimento, pessoas, objetos, tecnologias de cuidado, elas doam seus filhos, encontram pessoas que cuidam dos mesmos, encontram acolhida na violência doméstica, local de moradia e oferta de trabalho. Podemos compreender essa rede como uma estratégia de subversão, especialmente ao estabelecerem vínculos de trocas entre amigas, vizinhos e familiares.

Ainda no âmbito dessas estratégias de enfrentamento, foi possível compreender a partir das narrativas e práticas dessas mulheres que a informalidade como diarista acaba por ser uma estratégia de controle da violenta relação com o patrão/patroa. Como diaristas, elas fazem escolhas sobre a rotina no trabalho e sobre o tipo de patrão/patroa que pretende ter, criando uma maior rotatividade no trabalho, além de conseguirem manter pouco contato com os patrões/patroas. Por outro lado, situações de adoecimento e velhice não são contempladas como direitos trabalhistas e isso é revelador da fragilidade em que se encontram.

Não obstante, a ausência de políticas públicas, programas e ações que promovam a conciliação entre o trabalho e a vida familiar, impacta diretamente na condição de vida e saúde das trabalhadoras domésticas em diversos aspectos, desde a sua experiência de ter sido trabalhadora infantil doméstica, as suas possibilidades de formação educacional e de acesso à formação profissional, até o tempo dedicado ao lazer e aos cuidados de si e de sua família. Nas margens do Estado e de seus direitos como cidadãs e vivendo sob o jugo do racismo, machismo e desigualdade de classe, resta a essas mulheres criarem estratégias de cuidado, em uma rede de apoio marcada pelo feminino subvertendo a subalternização de suas vidas.

## Referências

- ALBUQUERQUE, A.S; FREIRE, M.F.S.; PASSOS, R.G. Violência doméstica e saúde das mulheres: uma análise da experiência do município de São Gonçalo. **O Social em Questão**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 31, p. 117-136, 2014.
- AMORIM, A.M. **Emprego em serviços domésticos e efeitos sobre a saúde**. 2008. 96 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- ANDRADE, T. Mulheres no mercado de trabalho: onde nasce a desigualdade? Estudo Técnico, julho de 2016. **Consultoria Legislativa**, Câmara dos Deputados, Brasília, p. 1-72.
- BERNARDINO-COSTA, J. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 30, n. 1, p. 147-163, jan./abr. 2015.
- BRASÍLIA. **Consultoria Legislativa da Câmara dos Deputados**. 2016. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/29160>> Acesso em: 22 mar. 2017.
- BORIS, E. Produção e reprodução, casa e trabalho. **Tempo Social**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 101-121, jun. 2014.
- BOURDIEU, P. Por uma ciência das obras. In: **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996. p. 53-90.

- Brites, J.G. Trabalho doméstico questões, leituras e políticas. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 43, n. 149, p. 422-451, mai./ago. 2013.
- COUTINHO, M.C. et al. Todo dia uma casa diferente: trajetórias, sentidos e cotidianos laborais de diaristas. **Universitas Psychologica**, Bogotá, Colômbia, v. 12, n. 4 p. 1127-1140, out./dez. 2013.
- DIAS, J.C.; ARAÚJO, G. S. (Orgs.). **O Trabalho Infantil Doméstico no Brasil**: avaliação a partir dos microdados da Pnad/IBGE (2008-2011). Brasília: Fórum Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil, 2013.
- FREITAS, J. B. **Desigualdades em distâncias** – gênero, classe, humilhação e raça no cotidiano do emprego doméstico. 2010. 220 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- HOOKS, B. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.
- IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: < <http://censo2010.ibge.gov.br/>> Acesso em: 02 mar. 2017.
- IBGE. **Estimativa Populacional 2016**. Disponível em: < <http://cidades.ibge.gov.br/v3/cidades/home-cidades>> Acesso em: 02 mar. 2017.
- IFG. Dados e Indicadores Econômicos, Sociais e Educacionais da Microrregião do Entorno de Brasília para Subsidiar a Atuação das Instituições Públicas de Ensino. **Boletim de Conjuntura Econômica e do Mercado de Trabalho do Estado de Goiás**. v. 1, n. 1, p. 114-144, out. 2012.
- IRIART, J. A. B., et al. Representações do trabalho informal e dos riscos à saúde entre trabalhadoras domésticas e trabalhadores da construção civil. **Ciências & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 165-174, 2008.
- LEÃO, L. H. Trabalho escravo contemporâneo como um problema de saúde pública. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 12, p. 3927-3936, 2016.
- LUDERMI, A. B. Inserção produtiva, gênero e saúde mental. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.18, n. 6, p. 1571-1575, 2000.
- MACEDO, R. Trabalhadoras e consumidoras: transformações do emprego doméstico na sociedade brasileira. **Revista Política & Trabalho**, João Pessoa, n. 42, p. 311-333, jan./jun. 2015.
- MANICA, D. Autobiografia, trajetória e etnografia: notas para uma Antropologia da Ciência. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá-PR, v. 9, n. 105, p. 69-77, fev. 2010.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 183-314.
- MELO, H. P.; CONSIDERA, C. M.; DI SABBATO, A. Os afazeres domésticos contam. **Economia e sociedade**, Campinas-SP, v. 16, n. 3, p. 435-454, dez. 2007.
- MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- MONTICELLI, T. A. **Diaristas, afeto e escolhas**: ressignificações no trabalho doméstico remunerado. 2013. 170 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- MORI, N., et al. (Orgs.). **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Brasília: CFEMEA, MDG3 Fund., 2011.
- MURILLO, A. L. O uso das biografias nas pesquisas antropológicas. **Revista Perspectivas Sociais**, Pelotas-RS, v. 2, n. 1, p. 2-10, mar. 2013.
- PEIRANO, M. G. S. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. In: **Uma Antropologia no Plural**: três experiências contemporâneas. Brasília: UnB, 1991. p. 131-146.
- PINHEIRO, L. S., et al (Orgs.). **Mulheres e Trabalho**: breve análise do período 2004-2014. (Nota Técnica nº. 24). Brasília: IPEA, 2016.

- PINHO, O. S.; ARAÚJO, T. M. Associação entre sobrecarga doméstica e transtornos mentais comuns em mulheres. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 560-572, 2012.
- PRISCO, T.; CARVALHO, C. S.; GOMES, M. M. Diaristas: “Novas Domésticas” em Tempos de Trabalho Precário? **Serviço Social em Revista**, Londrina-PR, v. 15, n. 2, p. 28-50, jan./jul. 2013.
- QUEIROZ, E. P. A migração intrametropolitana no Distrito Federal e Entorno: o conseqüente fluxo pendular e o uso dos equipamentos urbanos de saúde e educação. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 15, 2006, Caxambú-MG. Anais da ABEP. Caxambú-MG, 2006, p. 1-17.
- RAMOS, F. H. A. **Dor nas costas e o trabalho doméstico**. 2003. 41 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Saúde do Trabalho) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- SÁNCHEZ, C. A. Biografía etnográfica. In: BAZTÁN, A. A. **Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural**. España: Marcombo, 1995. p. 209-220.
- TAMANINI, M., et al. **Saúde-doença na interação entre gênero e trabalho: um estudo das representações das empregadas domésticas**. 1997. 179 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- YOSHIKAI, L. M. O. **Análise psicossocial da trabalhadora doméstica através das representações sociais do trabalho**. 2009. 113 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Recebido em: 13/07/2017

Aceito em: 26/11/2018

## ESTIGMA DO ADOECIMENTO NA POLÍCIA MILITAR DO PARÁ

### *STIGMAS OF ILLNESS IN PARÁ MILITARY POLICE*

---

Ilca Cardoso\*  
Fernanda Nummer\*\*

#### **Resumo**

Esta pesquisa propôs investigar os processos de estigmatização vivenciados pelo policial militar adoecido, lotado no 20º Batalhão da Polícia Militar do Pará, buscando compreender como este fenômeno afeta as atividades e relações interacionais da própria instituição de trabalho. Trata-se de uma pesquisa qualitativa realizada através de entrevistas semiestruturadas com policiais que frequentemente se afastam para tratamento de saúde. Utilizando-se a técnica de análise de conteúdo temático para analisar os dados, confirmou-se a estigmatização vivenciada pelos policiais militares adoecidos. A fala dos interlocutores revelou que, para evitar atitudes discriminatórias, prejuízos profissionais e financeiros, muitos policiais militares esforçam-se para ocultar os sintomas de suas enfermidades e/ou optam por trabalhar adoecidos.

**Palavras-chave:** Polícia Militar. Adoecimento. Estigma. Relações interacionais.

#### **Abstract**

This research proposed to investigate stigmatization processes experienced by ill military officers, located in the 20<sup>th</sup> battalion of Pará Military Police, trying to understand how activities and interactional relations are affected by this phenomenon on the work realized in the institution. This is a qualitative research carried out through semi-structured interviews with military police officers who frequently leave sick and work for health treatment. Using the thematic content analysis technique to analyze the data, the stigmatization experienced by the ill military police officers was confirmed. Interlocutors' speech revealed that, in order to avoid discriminatory attitudes, professional and financial losses, many military police officers strive to hide the symptoms of their illnesses and / or choose to work sick.

**Keywords:** Military Police. Illness. Stigma. Interactions.

#### **Introdução**

As relações interacionais nas instituições policiais são permeadas por discursos formais, pautados por regulamentos internos, bem como informais, estes ditados pela vivência dos trabalhadores da caserna. E justamente originada nessa interação social, tem-se a categorização do policial padrão e do policial “enrolão”<sup>1</sup>.

O policial estereotipado como padrão apreende características relacionadas ao desenvolvimento das atividades laborais, considerando-se a resolutividade, a pró-atividade, a

---

\*Capitã e fisioterapeuta da Polícia Militar do Pará. Mestranda em Segurança Pública pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: ilcaldas@hotmail.com Mestranda em Segurança Pública na Universidade Federal do Pará – UFPA; Capitã/Fisioterapeuta da Polícia Militar do Pará. E-mail: endereço para correspondência: ilcaldas@hotmail.com

\*\* Socióloga, professora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA. Doutora em Antropologia Social. E-mail: nummer@ufpa.br Socióloga, doutora em Antropologia Social, professora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. E-mail: endereço para correspondência: nummer@ufpa.br

1 Policial enrolão, conforme explicado pelos interlocutores da pesquisa em tela, representa o policial irresponsável e não comprometido com o trabalho; aquele que apresentar muitas faltas, atestados médicos e atrasos; o servidor público sem dedicação e entusiasmo.

liderança, a solicitude, a assiduidade, a pontualidade, enquanto que o policial “enrolão” apresenta características opostas a estas, sendo rotulado negativamente e preterido pelos demais agentes da caserna.

Dessa forma, buscou-se ancoragem teórica em Goffman (1988), autor canadense, um dos pioneiros no estudo do estigma e referenciado em vários estudos sobre o tema. Para este autor, o processo de estigmatização surge a partir da constatação de um atributo classificado como destoante por um determinado grupo, sobre uma característica pessoal do sujeito e em determinado cenário. A partir dessa rotulação, o indivíduo caracterizado como diferente vivenciará experiências discriminatórias, que reduzirão suas perspectivas de vida. Aqui se pode comparar ao que Howard Becker (2008) define como rótulos: processos políticos, nos quais alguns grupos conseguem legitimar suas visões de mundo. Estes são chamados pelo autor de empreendedores morais, os quais na nossa análise podem ser considerados todos aqueles membros da corporação que defendem uma maneira única de ser policial militar, seguindo padrões e regras morais rígidas, antiquadas, severamente militarizadas e intransigentemente hierarquizadas, enquanto os *outsiders* criam novas formas de agir, por isso são considerados desviantes.

Ao adentrar na seara do adoecimento nas corporações militares, é preciso compreender que o significado de ser trabalhador não está limitado à concepção de desempenhar uma atividade profissional especializada e remunerada. Trabalhar ultrapassa tal concepção, criando um verdadeiro laço de identificação entre o sujeito e seu labor (NUMMER, 2017; COSTA, 1989).

Dentre os trabalhadores da caserna, somado à própria identificação social, eles ainda recebem “um destino social imposto” (MONJARDET, 2003, p.194). Ou seja, a condição policial é atribuída juntamente com todas as suas expectativas.

Desse modo, tem-se que trabalhar é considerado como sequência natural, enquanto que o não trabalho apreende justamente o seu oposto, a interrupção da naturalidade, a anormalidade. Adoecer e afastar-se do labor configura uma ruptura do traço identificatório e tal ruptura repercutirá em inquietações pessoais, questionamentos próprios, como também de outros trabalhadores, da família, de seu meio social, enfim (COSTA, 1989).

As tensões presentes na atividade policial-militar estão representadas na forma como o trabalho é prescrito e na sua efetiva realização. Assim, devem ser considerados não apenas os riscos peculiares na efetivação do combate ao crime, mas também, os pilares engessados de hierarquia e disciplina, o trabalho prescrito, as condições de trabalho, as repercussões sociais, políticas e midiáticas e sua relação com os trabalhadores da caserna.

As tensões específicas e permeadoras das instituições policiais-militares são originadas pelos riscos intrínsecos à profissão, pelas pressões internas e externas, como também pelas disputas de poder, pelas punições/benefícios formais e informais (SALES; SÁ; 2016). Vislumbra-se, dessa maneira, que a presença de estigmatização sobre o adoecimento pode configurar um elemento intensificador das aflições já existentes.

Corroborando com esse entendimento, Moura (2015) explana sobre um universo de variáveis envolvidas no adoecimento de policiais militares e ratifica que:

uma quantidade de lesões explica ou podem estar relacionada às condições de trabalho e, portanto, à vitimização objetiva do trabalho policial, enquanto a outra está relacionada aos significados que preenchem os casos de ansiedade, medos e dos transtornos mentais associados à vitimização subjetiva da profissão (MOURA, 2015, p.78).

Não obstante o reconhecimento da caserna como um ambiente fértil à manifestação ou agravamento de enfermidades, compreende-se que, para o PM, reconhecer-se doente envolve receios, medos particulares. Afinal, o sujeito adoecido, como explica Dejours (1987), evita falar sobre sua patologia, tenta escondê-la dos outros trabalhadores, de seus amigos e de sua família, pois ela representa uma vergonha. Para o autor, persiste a tradicional relação entre doença e vagabundagem, numa concepção de doença associada ao meio.

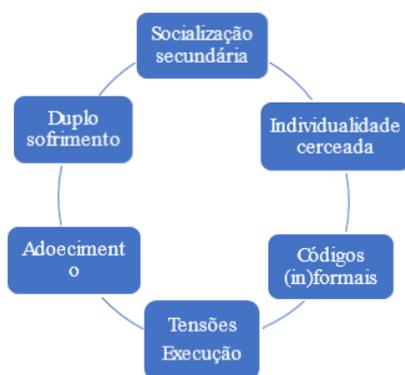
E, justamente, ao relacionar-se doença à vadiagem, à moleza, inicia-se um processo de estigmatização. Esse processo precisa ser evitado, especialmente dentro da Polícia Militar, pois, como Becker (2008) afirma em *Outsiders*, é fundamental relativizar os julgamentos morais, quando relações de poder estão tão assentadas.

Para Goffman (1988), o estigma corresponde a uma rotulação negativa, depreciativa, elaborada por um grupo. Este grupo, ao decidir sobre a anormalidade de um atributo físico e/ou um comportamento de um sujeito, desenvolve uma dinâmica de exclusão social para com ele.

Entende-se o processo estigmatizante como uma manifestação dinâmica (PARKER, 2013), a qual pode envolver todas as vertentes do ambiente laboral, com possibilidades de extrapolar os seus limites físicos, interferindo, inclusive, nas interações familiares do estigmatizado.

A Figura 1 mostra as características do trabalhador policial-militar, desde o seu ingresso na Academia Militar, acompanhando esse labutador no seu dia a dia, com suas expectativas, perspectivas, tensões e pressões.

Figura 1 - Características da profissão de policial militar



Fonte: Elaboração da autora

Considerando que os preceitos de Goffman são datados na década de sessenta, constatar rotulações negativas, seguidas de discriminação, no que tange a patologias como AIDS, Lepra, Tuberculose (BASTOS, 2013), deficiências físicas ou mentais (BARNARTT, 2016) ou ainda adoecimentos laborais, em pleno século XXI, provoca certa inquietude (BUTIERRES; MENDES, 2016).

Parker (2013, p. 31) concentra sua atenção nas “ligações entre estigma, preconceito e discriminação e as estruturas mais amplas de desigualdade social e os processos de exclusão social”. Para o autor, apesar de estigma e preconceito apreenderem processos sociais semelhantes e poderem resultar em atitudes discriminatórias, “as razões históricas subjacentes”, as justificativas de posturas sociais estigmatizantes ou preconceituosas podem apresentar expressivas variedades.

Green (2016) e Barnartt (2016), estudiosas da Inglaterra sobre sujeitos portadores de deficiências físicas e/ou mentais e suas implicações no campo profissional, social e familiar, reconhecem o valor dos estudos acerca do estigma, fomentados por Goffman. As autoras inglesas dialogam com o referido autor canadense, ao conceituarem a deficiência como uma condição fluida e corrente, passível de adaptações e evoluções e não como um estado passivo, inerte e estereotipado, como tendem alguns autores. No entanto, as autoras tecem críticas em relação ao fato do autor reconhecer-se a si próprio e aos seus leitores como os “normais”, delegando a rotulação de deteriorado, de impuro, aos sujeitos estigmatizados (GREEN, 2016; BARNARTT, 2016).

Nesse sentido, entende-se que, a depender da estruturação cultural, social, política e econômica de um determinado grupo e em determinado recorte temporal, os conceitos de estigma, preconceito e as consequentes posturas e atitudes discriminatórias terão específicas repercussões sobre os sujeitos estereotipados.

Adentrando-se no universo do trabalhador e destacando-se a relevância de uma visão holística sobre o contexto deste sujeito, abordam-se, neste momento, os ensinamentos de, Christophe Dejours (1987) sobre psicodinâmica do trabalho.

Dejours (1987) explica que o trabalhador, frente a situações de possível sofrimento laboral, desenvolve mecanismos de defesa, de modo consciente ou não. E, justamente quando suas táticas de enfrentamento não são suficientes ou falham, a doença se instala de modo gradativo ou abrupto e sua manifestação dependerá de fatores como a estrutura sociocultural, a carga emocional e a rede de apoio de cada labutador.

Debruçando-se sobre esse cenário, Lockwood, Henderson e Stanfield (2017), em estudo realizado no Reino Unido a respeito das condicionantes de adoecimento mental entre os trabalhadores, indicaram a importância das relações pessoais, da organização do trabalho para o bem-estar psicológico e físico do trabalhador. Em seu estudo, atitudes agressivas verbais ou físicas, o *bullying*, além de configurar uma conduta discriminatória, foi apontado como principal desencadeador e/ou intensificador de manifestações patológicas.

Nessa perspectiva, reconhece-se a relevância da organização do trabalho para a saúde, sobretudo a saúde mental dos trabalhadores, como identificado e defendido por Dejours

(1987). Este autor defere a necessidade de escutar o trabalhador, admitindo-o como o melhor conhecedor do saber laboral, das especificidades, das variáveis envolvidas na efetivação da sua atividade, na promoção de melhorias ao ambiente de trabalho.

Dialogando com Dejours, os autores Lockwood, Henderson e Stanfield, (2017) mostraram a importância de uma gestão participativa, com escuta voltada aos trabalhadores, às condições de trabalho, como também à prevenção e combate às condutas discriminatórias e, conseqüentemente, ao adoecimento.

Ademais, a aprovação e o apoio recebidos pelos parceiros de serviço e por seus superiores hierárquicos interfere, positivamente, na relação entre comprometimento, envolvimento no trabalho e melhor desempenho (GELDEREN; BIK, 2016).

Sob esse prisma, urge a necessidade de uma nova e holística reflexão sobre a prática de exclusão social. Compreender as variáveis germinadoras e estimuladoras da exclusão, da discriminação em contextos diversos, configura elemento imprescindível à elaboração de práticas viáveis ao seu combate (GOFFMAN, 1988; PARKER; AGGLETON, 2001; PARKER, 2013).

Assim, nosso trabalho versará sobre as percepções do adoecimento e afastamento para tratamento de saúde do policial militar, bem como as repercussões nas interações sociais no ambiente laboral, propondo, ao final, sugestões de intervenções no intuito de promover a saúde física, mental e social do trabalhador.

## Metodologia

O estudo de Cardoso e Nummer (2017), acerca do adoecimento na Polícia Militar do Pará, apontou 3799 e 3440 Licenças para Tratamento de Saúde Própria nos anos de 2015 e 2016, respectivamente. Dentre os batalhões paraenses, o 1ºBPM, o 2ºBPM e o 20ºBPM apresentaram os maiores números de afastamentos por motivo de doença, também nos anos de 2015 e 2016, conforme exposto na Tabela 01 e na Tabela 02, respectivamente.

**Tabela 01:** Prevalência de afastamentos para tratamento de saúde nas Organizações Policiais-Militares no ano de 2015, no estado do Pará (dez maiores Percentuais e Quantidades)

OPM	Quantidade	Percentual
1º BPM	377	9,92
20º BPM	315	8,29
2º BPM	222	5,84
BPOP	156	4,11
10º BPM	133	3,50

19º BPM	123	3,24
24º BPM	122	3,21
21º BPM	121	3,19
31º BPM	114	3,00
6º BPM	100	2,63

**Fonte:** Cardoso; Nummer (2017)

**Tabela 02:** Prevalência de afastamentos para tratamento de saúde nas Organizações Policiais-Militares no ano de 2016, no estado do Pará (dez maiores Percentuais e Quantidades)

OPM	Quantidade	Percentual
1º BPM	298	8,66
2º BPM	236	6,86
20º BPM	225	6,54
BPOP	157	4,56
21º BPM	122	3,55
BPOT	116	3,37
16º BPM	112	3,26
6º BPM	111	3,23
24º BPM	109	3,17
29º BPM	95	2,76

**Fonte:** Cardoso; Nummer (2017).

A partir de tal constatação, decidiu-se aprofundar qualitativamente a temática no 20ºBPM. Faz-se necessário expor algumas peculiaridades do 20ºBPM e relacioná-las com os apontamentos da literatura, a fim de vislumbrar prováveis hipóteses ao elevado número de agravos laborais.

O 20ºBPM, sediado no bairro do Guamá, apresenta um efetivo de quinhentos e quatorze policiais militares e sua área de policiamento abrange os bairros periféricos Guamá, Cremação, Condor Terra Firme, Jurunas, como também o de Batista Campos, um dos mais elitizados da capital paraense.

Em relação aos maiores registros de afastamento por adoecimento laboral observados no 20ºBPM, sugere-se como provável hipótese o fato desse batalhão realizar o policiamento de muitos bairros caracterizados como “zonas vermelhas” de violência na cidade de Belém.

Chagas (2014) explica que as regiões periféricas da Região Metropolitana de Belém vivenciam intensas desigualdades. Há desintegração da tecitura urbana, aliada ao crescimento dos índices de criminalidade, aliado a deficitários e inadequados serviços públicos de saúde, transportes, saneamento, além de mobilidade espacial dificultada (CHAGAS, 2014).

Três bairros policiados pelo 20ºBPM, Guamá (o mais populoso), Jurunas e Terra Firme representam “zonas vermelhas” de criminalidade, com elevado índices de homicídios. Guamá é o primeiro colocado, seguido pelo Jurunas, em número de assassinados no estado paraense (VIEIRA et al., 2016).

Admitindo-se a ocorrência de agravos imediatamente à ação policial (como por exemplo, ferimentos físicos ou surtos psicóticos), acredita-se que altos índices de criminalidade, sobretudo devido à exposição midiática, desencadeiam pressões externas (políticas e sociais) e, conseqüentemente, maior número de atividades. Cobranças e ações focadas em respostas imediatas potencializam as inquietudes de uma rotina policial sabidamente já estressante.

As inquietações pessoais entre os PMs aumentam gradativamente, suplantando as estratégias protetivas e promovendo uma maior exposição aos agravos de saúde relacionados ao trabalho (DÉJOURS, 1987; 1994; SALES; SÁ, 2016; FONTANA; MATOS, 2016).

Faz-se necessário esclarecer que o quadro efetivo dos batalhões de policiamento ordinário é composto por policiais oriundos dos cursos de formação de policiais militares combatentes, sendo eles praças ou oficiais. Ou seja, a lotação em batalhões localizados em áreas com elevados índices de criminalidade não segue uma regra específica, inclui, até, critérios pessoais, em que o comandante atual pode convocar alguém já formado.

Trata-se de uma pesquisa exploratória descritiva, com abordagem qualitativa, abordando o estigma vivenciado pelo trabalhador militar adoecido e afastado de seu labor para tratamento de sua patologia, mas também o militar sem afastamentos para tratamento de saúde. Para tanto, foram realizadas busca ativa e análise documental, entrevistas semiestruturadas e observações direcionadas aos sujeitos selecionados nesse estudo.

A abordagem qualitativa responde às questões extremamente particulares, nas quais não há interesse nos dados a serem quantificados, mas sim no universo de aspirações, significados, valores, crenças e atitudes aprofundando-se no mundo dos significados das relações humanas e das ações (MINAYO, 2007).

O estudo foi realizado entre os policiais militares lotados no 20º Batalhão da Polícia Militar (20º BPM), localizado em Belém, no bairro do Guamá. Este BPM apresenta 514 policiais militares no seu efetivo, sendo: 11 oficiais e 503 praças; 455 do sexo masculino e 59 do sexo feminino.

Selecionamos, intencionalmente, os sujeitos do estudo mediante conversas informais naquele batalhão. Nesses momentos, os próprios policiais militares indicaram os trabalhadores mais ausentes.

Desse modo, fizeram parte do estudo, oito policiais militares oficiais e praças, de ambos os sexos, lotados no 20º BPM na capital paraense, divididos em dois grupos de quatro integrantes:

- 1) 1º Grupo: policiais que tenham sido afastados de suas atividades laborais por adoecimento. Dentre esses trabalhadores, foi realizada a seleção dos que apresentaram maior quantidade de Licença para Tratamento de Saúde Própria (LTSP) na carreira profissional.
- 1) 2º Grupo: policiais que apresentaram pouco afastamento para tratamento de saúde nos anos de atividade policial.

A seleção em dois grupos se deu em razão do interesse em perceber as diferentes visões e posturas dos próprios trabalhadores da caserna sobre o adoecimento e afastamento para tratamento de saúde. O primeiro grupo é considerado nativamente “enrolão”, e o segundo, “padrão”, e ambos já adoeceram em serviço, o que os distingue é a quantidade de afastamentos por motivo de saúde e os estereótipos dos colegas de batalhão, tendo em vista que os entrevistados foram indicados pelos colegas.

Foram realizadas oito entrevistas semiestruturadas, no período de outubro a dezembro de 2016 e de janeiro a março de 2017, respeitando-se a saturação do *corpus*. Entendendo-se por saturação teórica, a suspensão de inclusão de novos participantes, a partir do julgamento do pesquisador, em que os dados obtidos passam a apresentar repetição na coleta de dados (FONTANELLA; RICAS; TURATO, 2008).

Foram incluídos, neste estudo, os afastamentos, LTSP (Licença para Tratamento de Saúde Própria) com período superior a 28 dias, pois períodos inferiores a este não precisam ser homologados nem acompanhados pela Junta Militar de Saúde. Posteriormente, foi realizado contato telefônico e/ou pessoal com eles, visando esclarecer o conteúdo e objetivos da pesquisa e questionar seu interesse em dela participar. Diante do manifestado interesse em fazer parte de nosso estudo, foi agendado o dia, horário e local da entrevista.

Segundo Minayo (2007), a entrevista semiestruturada é uma técnica fundamental para a captação de dados de uma pesquisa, pois a fala que emerge a partir de sua realização é reveladora de condições estruturais, de sistemas de valores, além de transmitir as representações de determinados grupos, em condições históricas, socioeconômicas e culturais específicas.

As entrevistas foram gravadas em aparelho celular *smartphone*, após leitura, explicação e autorização dos entrevistados mediante assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, em que uma das garantias de sigilo foi a utilização de nomes fictícios.

Após a transcrição das entrevistas, optou-se pela técnica de análise de conteúdo temático de acordo com Bardin (2007), a qual compreende tal análise como a expressão mais comumente utilizada para representar o tratamento dos dados de uma pesquisa qualitativa, fazendo parte de uma histórica busca teórica e prática no campo das investigações sociais.

## **Resultados e Discussão**

Neste estudo, o adoecimento e o afastamento das atividades laborais foram apontados como elementos estigmatizantes pelos interlocutores. A partir dessa informação, procurou-se identificar as percepções e estratégias adotadas pelos policiais adoecidos e/ou afastados do serviço diante de situações decorrentes da estigmatização.

Previamente, reforça-se os termos nativos usados recorrentemente nas entrevistas com os participantes dessa pesquisa: o policial “enrolão” e o policial “padrão”.

### **Desvelando o “enrolão” e o “padrão”**

As denominações de “enrolão” e de “padrão” foram muito usadas, tanto pelo grupo de policiais com maior número de afastamentos, como pelo de militares com pouca ausência para tratamento de saúde.

De acordo com os entrevistados, o trabalhador “enrolão”, por não ser comprometido com seu labor, inventa qualquer doença, qualquer desculpa para não trabalhar, fazendo emergir uma aversão a ele, bem como sobrecarga dos demais policiais militares.

O contraponto ao policial “enrolão” está configurado no policial “padrão”. “Padrão”, segundo a fala dos participantes do estudo, refere-se ao militar com comportamentos e posturas ditadas como ideais pela instituição, como também por alguns trabalhadores da caserna. Assiduidade e pontualidade, estabilidade emocional, dedicação e entusiasmo ao trabalho, apresentação e porte policial-militar, atuação nas ocorrências (solicitude, prontidão, resolutividade, resistência à fadiga), foram características citadas como pertinentes a esse tipo de policial.

Segundo a narrativa dos interlocutores, o policial “padrão” supera dificuldades pessoais para desenvolver sua profissão, pois está totalmente dedicado às atividades da caserna.

“Enrolão” e “padrão”, nesse contexto, representam a informação social transmitida e recebida pelos policiais militares, constituindo uma rotulação.

Assim, ao rotular o sujeito como “enrolão” ou “padrão”, serão germinadas implicações tanto nos níveis micro das relações pessoais, quanto no macro universo da corporação enquanto integrante essencial da segurança pública.

A partir dessas rotulações, surgiram percepções, reações e implicações específicas a cada sujeito. Com a finalidade de facilitar a tessitura do estigma do adoecimento na PMPA, foram

destacadas seis categorias nesse estudo de policiais que sofrem com o estigma de “enrolões”. Para efeitos deste estudo, foram excluídos os que são considerados “padrão”, tendo em vista que o objetivo do artigo é perceber as formas como os rotulados de “enrolão” lidam com a estigmatização no modelo de análise goffmaniano.

### **Policiais militares que não sofrem com o estigma**

Encontramos, em nossa pesquisa, relatos de policiais que não apresentaram inquietações, nem sofreram implicações negativas relevantes. Para esses militares, o usufruto da LTSP é um direito do trabalhador e, em caso de necessidade, ele não pode abrir mão de tal benefício institucional.

Tal comportamento foi constatado na fala de Renato, que no início da interlocução mostrou-se inquieto, com respiração ofegante, pernas agitadas, evitando o contato visual e negando ter sofrido qualquer agravo à sua saúde, desde seu ingresso à PMPA. No decorrer de nossa conversa, aproximadamente cinco minutos depois, entretanto, estando mais calmo e, sentindo maior confiança nas pesquisadoras, ele falou que estava afastado das atividades laborais há onze meses, em decorrência de um acidente de motocicleta.

O relato de Renato trata do questionamento, por parte de um oficial do seu BPM, sobre a veracidade de seu adoecimento e a necessidade de manter-se afastado. Segundo o entrevistado:

Tem um capitão lá que pensa que eu tô enrolando. Ele fica assim, tipo, meio desconfiado, pensando que eu tô subornando o médico ou coisa parecida assim. Mas eu não ligo, não. O que vale é o laudo do médico. [...] Não tenho porque ter pressa. O importante é a saúde. (Renato, 4 anos de serviço, afastado há 11 meses.)

Destacamos ainda o fato de que Renato não acredita existir uma relação entre afastamento para tratamento de saúde e prováveis prejuízos à sua carreira militar, ou a possibilidade de provável punição, seja esta formal ou informal, ao seu retorno às atividades profissionais.

Ancoramos uma provável justificativa para esse entendimento no fato de Renato ser um policial “moderno”, ou seja, aquele com pouco tempo de serviço na corporação militar, pois o tempo na atividade é uma das condicionantes ao sentimento de pertencimento às peculiaridades da caserna.

Outra provável explicação para uma reação positiva à doença/afastamento laboral ou rotulações está ancorada na interpretação e nas aptidões pessoais para enfrentamento, que são moldadas no decorrer de sua trajetória social de cada sujeito,.

### **Policiais que encobrem o atributo estigmatizante**

O encobrimento de sintomas patológicos, durante o expediente profissional, foi percebido como um dos artifícios adotados pelos entrevistados. Estes participantes preferiram trabalhar

adoecidos, esforçando-se para esconder os sintomas de sua patologia, por motivos pessoais, os quais transitam entre o receio, a vergonha da exposição e o desejo em não comprometer a rotina do serviço.

Esse comportamento foi constatado na narrativa de Alice – atuando há oito anos na área administrativa e, ocasionalmente, no policiamento ostensivo – que expôs um esforço para esconder os sintomas de mal-estar físico durante algumas missões. Em suas palavras:

Quando estou me sentindo mal, fico mais quietinha, falo baixo. Eu evito informar que estou doente. Quando as pessoas vêm aqui, procuro atender todo mundo bem, independente de eu estar me sentindo mal ou não. [...] Eu não vou deixar de atender o policial, de resolver o problema dele, porque eu estou assim. (Alice, 8 anos de serviço, nunca teve afastamento.)

Alice pontuou, também, que, mesmo tendo um bom relacionamento com seus colegas de trabalho e com seu comandante, esconde seu quadro patológico na corporação. Em seu relato:

Se hoje eu estivesse com enxaqueca, eu evito chegar com o comandante e falar: Major, eu estou com enxaqueca. Não me coloque em nada (referindo-se a ocorrências externas). Jamais, eu vou falar isso.

Em seguida, Alice, ao ser questionada sobre a razão para a ocultação de seu mal-estar físico, explicou:

Evito dar motivos assim, no sentido de [Pausa para escolher palavras] de mostrar incapacidade; mostrar que eu não posso fazer algum tipo de serviço, porque eu tô com algum tipo de limitação.

A opção por esconder sintomas patológicos foi constatada em outros entrevistados, como na fala de Heitor. Ele está há sete anos na caserna, atuou no policiamento ostensivo e, atualmente, desenvolve atividades administrativas. Para este interlocutor, estar presente no serviço, mesmo apresentando gripe, forte dor no ouvido, dor nas costas, é normal, pois em sua opinião, isso não é doença; são apenas sintomas. Para Heitor:

Esses sintomas não impediam de eu vir trabalhar, não são doença. Quando eu tô com virose, eu não posso misturar o meu lado pessoal com o trabalho. Eu tento deixar da porta pra lá, pra não afetar **tanto** (grifo nosso) a minha relação com as pessoas no trabalho e nem o meu desempenho. Trabalhar assim é normal. (Heitor, 7 anos de serviço, nunca se afastou.)

Detectamos em Heitor um discurso institucional, o qual foi expressado também fisicamente. Ele manteve-se em postura rígida, com coluna ereta, braços apoiados sobre a mesa

e mãos entrelaçadas, durante quase toda a conversa. E mesmo adotando-se os cuidados para diminuir a violência simbólica, percebemos o desconforto do entrevistado.

No entanto, apesar da sua preocupação em afirmar verbalmente que trabalhar doente não interfere na qualidade do seu serviço, houve momentos em que Heitor reconheceu que, quando enfermo, precisa esforçar-se para desempenhar seu labor com excelência. Identificamos uma forte introjeção dos preceitos e valores militares, um forte atrelamento institucional, uma cobrança pessoal para manter o padrão de excelência no seu ambiente profissional, tanto fala de Alice, quanto na de Heitor.

### **Policiais com ganhos secundários à estigmatização**

Nossa pesquisa mostrou que alguns entrevistados afirmaram conhecer policiais que usam uma “provável doença” e a LTSP para obter ganhos pessoais. Foram citados a atuação em outra atividade profissional remunerada de segurança particular, caracterizando o “bico”, a lotação em atividades e missões menos estressantes, o usufruto de lazer, descanso ou viagens de cunho pessoal por policiais que “não se dispõem ao trabalho policial” e usam a licença-saúde para ficar em casa.

O prejuízo provocado pelas ausências frequentes de trabalhadores e o uso de atestados médicos falsos foram expostos por Alice, a qual expressou indignação com essas condutas, ao aumentar o tom de voz, franzindo a testa ao falar:

Alguns policiais vêm aqui e falam: Capitã, fulano não está nada de doente. Ontem ele tava jogando bola. Mas eu explico que, se a junta liberou, se ele tem o laudo todo certinho dispensando ele do serviço, o que é a gente pode fazer?

O relato de Afonso, por sua vez, apontou uma diferença entre os policiais “merecedores” da LTSP e aqueles que simulam uma enfermidade para ganhos pessoais.

Existem uns que merecem tirar atestado e aqueles malandreados<sup>2</sup>. Têm os policiais que não tá doente, não. Esses aí tão só enrolando, não querem nada. Não me coloca pra trabalhar com ele. Nem parece que é polícia. (Afonso, 21 anos de serviço, um único afastamento, com período de sete dias.)

Dessa forma, apontamos mais uma vertente à percepção depreciativa a respeito do policial não assíduo. Ele passa a ser visto negativamente, sendo, conseqüentemente, preterido pelos comandantes e por seus companheiros na execução das atividades da caserna.

---

<sup>2</sup>Termo usado pelo interlocutor Afonso para referir-se ao policial que finge estar adoecido para trabalhar menos que os demais.

## **Policiais que empreendem lutas pelos estigmatizados**

Nos relatos dos participantes deste trabalho, não se constatou a presença de policiais atuantes em entidades defensoras dos direitos de trabalhadores aposentados por doença ou sequelas patológicas (físicas e/ou psicológicas).

No entanto, vale destacar aqui a existência da Associação de Cabos e Soldados da PMPA. Esta entidade está sediada na capital paraense e, mediante pagamentos mensais dos policiais militares associados, ofertam-lhes serviços de saúde, de atenção social e assessoria jurídica.

## **Prejuízos decorrentes do estigma**

Aprofundando-se nas prováveis perdas na trajetória profissional, nossas interlocuções apontaram dificuldades à progressão na carreira, exclusão nas escalas para missões no interior do estado, as quais representam o pagamento de diárias, um fomento monetário ao salário dos militares. Revelaram ainda a retirada automática do auxílio-alimentação, o qual, segundo os relatos, ocorre a partir do 2º mês de afastamento, escalas<sup>3</sup> ruins de serviço, exclusão na participação de cursos de capacitação profissional, conceitos baixos na ficha de avaliação, que podem ser decisivos no período de promoção.

Entre os entrevistados, houve posicionamentos contrários à retirada do referido auxílio. Alguns concordaram com sua suspensão, pois, no entendimento destes, isso seria uma maneira de inibir os policiais que apresentam “atestados médicos graciosos” (Interlocutora Daniela). Outros, no entanto, demonstraram indignação com a referida perda, como foi exposto, por exemplo, na fala de Davi:

Com dois meses na junta (Junta Militar de Saúde), eles cortam o auxílio-alimentação. E é uma boa parte do nosso salário que é cortado. [...] Quando a gente não tá trabalhando, a gente tá gastando com remédio, remédio caro. Olha, eu comprava esse antibiótico e era R\$ 40,00 a caixa e eu tinha de tomar uma caixa por semana. (Davi, 23 anos de serviço, um único afastamento com período de 8 meses.)

O auxílio-alimentação representa um acréscimo monetário à remuneração dos policiais militares. Diferentemente do que informaram os sujeitos da pesquisa, ao aprofundarmos a leitura sobre o assunto, constatamos que o referido auxílio é suspenso a partir do 91º dia de licença saúde, de acordo com a Lei nº 7.388, de 30 de março de 2010<sup>4</sup>, configurando um desencontro entre o discurso institucional e a realidade dos trabalhadores da corporação paraense.

Outra demanda dos entrevistados abordou o distanciamento entre comando e comandados. Na percepção dos sujeitos dessa pesquisa, os comandantes não interagem com

3 Escala de serviço é a relação dos policiais que concorrem na execução de determinado serviço.

4 Altera a Lei Nº 197 sobre o auxílio-alimentação na remuneração dos servidores públicos estaduais do Pará.

seus subordinados, não se preocupam com o bem-estar da tropa, desmerecendo o trabalhador doente. Tal sentimento ficou claro na fala de Ronaldo:

A gente só vale, enquanto tá bom. Se adoecer e faltar um dia de serviço, passa a ser visto como “enrolão” por todos. Ele vai ser transferido. E o comandante não quer saber da gente. Não estão nem aí mesmo. (Ronaldo, 26 anos de serviço, vários afastamentos, o mais recente de 34 dias.)

O participante Arlindo, que atua no policiamento de rua desde seu ingresso na PMPA, afirma ter adoecido muitas vezes desde seu ingresso na corporação paraense, mas usufruindo da LTSP apenas em alguns momentos, por medo de represálias. Segundo sua fala:

Conheço policiais, e inclusive eu, que preferem trabalhar doentes para evitar comentários e também para não ser prejudicado. Se você adoecer passa de policial padrão a enrolão. O escalante<sup>5</sup> seleciona o enrolão para as piores escalas, para os piores serviços. Quem fica doente não participa de missões no interior. Adoecer é prejudicial, sim, à carreira. O doente não é promovido. (Arlindo, 9 anos de serviço, vários afastamentos, o mais recente com período de 30 dias.)

Em seguida, Arlindo discorreu sobre o evento de adoecimento de suas filhas. Segundo o entrevistado, elas estavam doentes e precisavam de transporte via UTI móvel, no entanto, foi enviada, pelo Centro de Operações Integrado (CIOP), uma ambulância “quebrada, que não tinha nem maca”. Segundo o relato de Arlindo, suas filhas morreram por falta de atendimento hospitalar adequado.

O descontentamento de Arlindo abrange outros aspectos relacionados à organização do trabalho na corporação militar paraense. Ao comentar sobre “a panelinha das diárias”, explica que este termo refere-se à existência de uma listagem, na qual constam os mesmos policiais, aqueles sempre contemplados com missões no interior, desconsiderando-se os demais integrantes da caserna. E explana:

Nem adianta conversar com os oficiais ou com o escalante.. Se tu adoeceu, já sabe que tá fora da próxima viagem pro interior. E o dinheiro das diárias ajuda muito a gente. Só vai pra missão quem eles consideram padrão.

As “escalas podres”, citadas por Arlindo, também foram denominadas de “pedradas”, “veneno”, por outros interlocutores, e representam os serviços ruins <sup>6</sup> realizados na Polícia Militar do Pará.

---

<sup>5</sup> “Escalante” foi o termo utilizado pelos interlocutores para se referir ao policial responsável pela escala de serviço do batalhão.

<sup>6</sup> Serviços ruins representam o policiamento ostensivo realizado a pé, por muitas horas, em grandes eventos, com intensa participação popular, muitas vezes sem oferta de água ou alimentos e exigindo um elevado esforço físico e psíquico, como jogos de futebol, parada LGBT, grandes manifestações religiosas (exemplos citados pelos entrevistados).

A fala de “Davi”, que atua no policiamento ostensivo, pontuou a desconfiança dos comandantes sobre a doença do policial. Em seu relato:

Se a gente ficar doente e telefonar informando, eles não acreditam. Eles querem ver o policial. No meu caso, por exemplo, o comando mandou eu vir, porque ele queria me ver. Quando ele me viu, ele ainda perguntou o porquê, como foi que eu fiquei doente, se eu nem parecia que tava doente.. (Davi, 23 anos de serviço, um único afastamento com período oito meses.)

As listagens para participação em cursos, missões no interior e operações extraordinárias é definida por determinados oficiais em conjunto com praças do BPM, os quais avaliam a conduta, o desempenho de todo o efetivo e decidem quais serão os participantes da próxima missão.

A participação em missões no interior do estado representa um fomento monetário ao PM, pois, aos escalados, será atribuído o pagamento de diárias durante o período integral de cada missão.

No entanto, conforme assinalado por Daniela, os militares responsáveis pelas listagens já sabem quais são os policiais assíduos, pontuais e tenazes, e optam por estes em detrimento dos servidores faltosos por motivo de doença. Fato este apontado como ponto desencadeante de desconforto, aborrecimento entre os militares.

Os cursos, as missões, dependem da orientação dos comandantes. E o escalante já sabe quem gosta de trabalhar. E sabe também que ninguém gosta de trabalhar com o enrolão, Todo mundo quer o policial padrão. (Daniela, 23 anos de serviço, dois afastamentos: o primeiro de 2 dias e o segundo de sete, mesmo com atestado prevendo 30 e 60 dias respectivamente.)

Em relação às promoções na PMPA, esclarecemos que, ao concorrer a uma vaga hierárquica superior, o trabalhador policial será avaliado por uma comissão de oficiais. Esta comissão irá ponderar os registros negativos e positivos, relacionados ao desempenho da profissão do policial. Assim, serão pontuados elementos positivos como assiduidade, pontualidade, proatividade, liderança, participação em cursos de capacitação, elogios, promoções, como também a vertente negativa, registradas em punições, nos atrasos, nos afastamentos para tratamento de saúde.

Sobre a ascensão profissional, o relato de Daniela expressou claramente os possíveis prejuízos imputados ao policial “enrolão”:

Ih! Policial enrolão, aquele que vive doente, que vive faltando, dificilmente é promovido. Esse tá queimado com os chefes, tá queimado com todo mundo. Esse vai pro final da fila. Não tem nada pra ele.

No ambiente policial-militar, como exposto pelos participantes, as atitudes discriminatórias podem repercutir negativamente na carreira dos seus trabalhadores, sobretudo, nas relações pessoais, na execução das atividades e na ascensão profissional.

### **Variáveis que fomentam a estigmatização na PMPA**

As interlocuções nos dois grupos de nosso estudo demonstraram ainda uma percepção negativa dos entrevistados, com variada intensidade, sobre as condições de trabalho. Foram abordadas escala ruins de serviço, a rígida hierarquia, a baixa remuneração, burocracia na homologação de atestados, instalações de postos de trabalho insalubres, falta de reconhecimento, desvalorização do trabalhador.

No entendimento dos narradores de nossa pesquisa, existe um abismo entre comando e comandados, o qual se configura no menosprezo dos comandantes com a tropa. Conforme pode ser observado na fala de Gustavo:

O comando sempre pensa que a gente tá enrolando. Só acredita, quando vê que a gente tá muito doente mesmo. O comando não se preocupa com a gente, não. É preciso uma aproximação do comando com a tropa toda. Parece que fomos esquecidos. (Gustavo, 23 anos de serviço, apresentou um afastamento com duração de 4 meses).

Os participantes demonstraram seu descontentamento com a corporação, afirmando que as precárias condições de trabalho e, principalmente, o descaso para com os agentes da caserna são os pontos mais críticos e que precisam ser “melhorados”.

### **Conclusões**

Nossa pesquisa confirmou existir uma estigmatização do policial militar adoecido e afastado do seu labor em virtude do seu agravo. Os relatos de ambos os grupos entrevistados nessa pesquisa (policiais com maior número de afastamentos para tratamento de saúde e policias sem afastamentos para tratamento de saúde) manifestaram percepções negativas sobre o adoecimento e o afastamento laboral.

Foram expostas situações de exclusão, de condenação moral, menosprezo, dificuldade na efetivação de afastamentos para tratamento de saúde, o receio de assédio moral e prejuízos na carreira. Situações que foram (e são) engendradas pelos próprios trabalhadores da corporação em tela, sejam eles oficiais ou praças, do sexo masculino ou feminino.

Os policiais que trabalham adoecidos apresentam uma visão desfavorável a respeito da exposição dos sintomas de sua enfermidade e do usufruto de Licença pra Tratamento de Saúde Própria, pontuando o receio da rotulação depreciativa pelos demais milicianos, como também

a preocupação com prejuízos profissionais e financeiros. Estes trabalhadores explicitaram questionamentos sobre a legitimidade de alguns atestados médicos apresentados por outros policiais e a real necessidade de afastamentos para tratamento de saúde.

Já entre os policiais com maior período de afastamentos para tratamento de saúde, percebeu-se que eles se sentem preteridos em relação aos demais trabalhadores, pois são rotulados negativamente e vivenciam atitudes discriminatórias. Em seus relatos, manifestaram a decisão de trabalhar mesmo adoecidos, a fim de apagar a imagem ruim e não comprometer sua carreira profissional. Para eles, existe ainda um abismo na relação entre comandantes e comandados, caracterizada pelo descaso a respeito da saúde da tropa.

A perda do auxílio-alimentação, devido ao afastamento para tratamento de saúde com período superior a 60 dias, representa uma prática institucional “rotineira” entre os trabalhadores da corporação militar paraense, apesar de haver jurisprudência favorável à manutenção do referido auxílio em casos de adoecimento. Segundo os interlocutores, alguns policiais recorrem a ações judiciais no intuito de reativar o pagamento do subsídio em questão, outros, no entanto, optam por voltar ao labor, mesmo estando enfermos.

Ambos os grupos indicaram, em menor ou em maior grau, demonstrações de descontentamento em relação às condições de trabalho, pontuando as jornadas de serviço, a baixa remuneração e baixa valorização institucional.

Desse modo, constatamos a necessidade de atitudes práticas no que diz respeito à valorização institucional dos trabalhadores da segurança pública, como também de mergulhos mais profundos no âmbito da prevenção aos agravos nesse universo.

### Referências

- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- BARNARTT, Sharon N. How Erving Goffman affected perceptions of disability within sociology. In: GREEN, Sara E.; BARNARTT, Sharon N. (Eds.). **Sociology looking at disability: what did we know and when did we know it** (Research in Social Science and Disability, v. 9). Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2016. p. 29-37.
- BASTOS, Francisco Inácio. Da persistência das metáforas: estigma e discriminação & HIV/AIDS. In: MONTEIRO, Simone; VILLELA, Wilza (Orgs.). **Estigma e saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013. p. 91-103.
- BECKER, Howard S. **Outsider: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BUTIERRES, Maria Cecília; MENDES, Jussara Maria Rosa. A discriminação de vítimas de acidente do trabalho ou de doença ocupacional: uma situação de invisibilidade social potencializada. **Sociedade em Debate**, Pelotas, v. 22, n. 1, p. 237-260, 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/Ilca%20Patricia%20Caldas/Downloads/1337-5098-1-PB.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2017.
- CARDOSO, Ilca Patrícia Caldas; NUMMER, Fernanda Valli. Adoecimento na Polícia Militar do Pará: uma realidade a ser desvelada. **Revista Brasileira Militar de Ciências**, Goiânia, v. 2, n. 5, p. 25-30, mar. 2017. Disponível em: <http://rbmc.org.br/wp-content/uploads/2017/03/revista-rbmc-marco-2017-site.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2017.
- CHAGAS, Clay Anderson Nunes. Geografia, segurança pública e a cartografia dos homicídios na Região Metropolitana de Belém. **Boletim Amazônico de Geografia**, Belém, v. 1, n. 1, p. 186-204, jan./jun. 2014.

- COSTA, Jurandir Freire. **Psicanálise e contexto cultural**: imaginário psicanalítico, grupos e psicoterapia. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- DEJOURS, Christophe. **A loucura do trabalho**: estudo de psicopatologia do trabalho. 5. ed. ampl. São Paulo: Cortez, 1987.
- DEJOURS, Christophe. **Psicodinâmica do trabalho**: contribuições da escola dejouriana à análise da relação prazer, sofrimento trabalho. São Paulo: Atlas, 1994.
- FONTANA, Rosane Teresinha; MATTOS, Giselle Domingues de. Vivendo entre segurança e o risco: implicações à saúde do policial militar. **Ciência, Cuidado e Saúde**, Maringá, v. 15, n. 1, p. 77-84, jan./mar. 2016.
- FONTANELLA, Bruno José Barcellos; RICAS, Janete; TURATO, Egberto Ribeiro. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 17-27, jan. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csp/v24n1/02.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2015.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução: Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1988.
- GREEN, Sara E. Managing the emotions of reading Goffman: Erving Goffman and Spencer Cahill looking at disability. In: GREEN, Sara E.; BARNARTT, Sharon N. (Eds.). **Sociology looking at disability**: what did we know and when did we know it (Research in Social Science and Disability, v. 9). Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2016. p. 39-56.
- LOOKWOOD, Graeme; HENDERSON, Claire; STANSFELD, Stephen. An assessment of employer liability for workplace stress. **International Journal of Law and Management**, v. 59, n. 2, p. 2002-2016, 2017. Disponível em: <http://www.emeraldinsight.com/doi/abs/10.1108/IJLMA-10-2015-0053><http://www.emeraldinsight.com/doi/abs/10.1108/IJLMA-10-2015-0053>. Acesso em: 9 abr. 2017.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento científico**: pesquisa qualitativa em saúde. 5. ed. São Paulo: Hucitec-Abrasco, 2007.
- MONJARDET, Dominique. **O que faz a polícia**: sociologia da força pública. São Paulo: EDUSP, 2003.
- MOURA, Tuany Maria Sousa. **Percepções sobre adoecimento e risco no trabalho dos policiais militares do Ceará**. 2015. 125 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas e Sociedade) - Centro de Estudos Sociais Aplicados, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- NUMMER, Fernanda Valli. Socialização profissional e estilo de vida: uma proposta de estudos entre policiais militares. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32, 2017. Caxambu: **Anais do Trabalho apresentado ao 32.º Encontro Anual da ANPOCS**, 2017. p. 1-19. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/32-encontro-anual-da-anpocs/gt-27/gt09-17/2363-fernandanummer-socializacao/file><http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/32-encontro-anual-da-anpocs/gt-27/gt09-17/2363-fernandanummer-socializacao/file>. Acesso em: 10 abr. 2017.
- PARÁ. Gabinete da Governadora. Lei n.º 7388, de 30 de março de 2010. Altera dispositivo da Lei n.º 7.197, de 9 de setembro de 2008, que institui o Auxílio Alimentação no âmbito do serviço público da Administração Direta, Autárquica e Fundacional, e dá outras providências. **Diário Oficial**, n. 31637, 1.º abr. 2010. Disponível em: [http://www.pge.pa.gov.br/sites/default/files/lo7388\\_0.pdf](http://www.pge.pa.gov.br/sites/default/files/lo7388_0.pdf)[http://www.pge.pa.gov.br/sites/default/files/lo7388\\_0.pdf](http://www.pge.pa.gov.br/sites/default/files/lo7388_0.pdf). Acesso em: 20 fev. 2017.
- PARKER, Richard. Interseções entre estigma, preconceito e discriminação na saúde pública mundial. In: MONTEIRO, Simone; VILLELA, Wilza (Orgs.). **Estigma e saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013. cap. 1.
- PARKER, Richard; AGGLETON, Peter. **Estigma, discriminação e AIDS**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, 2001. (Coleção ABIA Cidadania e Direitos, n. 1).

---

SALES, Larissa Jucá de Moraes; SÁ, Leonardo Damasceno de. A condição do policial militar em atendimento clínico: uma análise das narrativas sobre adoecimento, sofrimento e medo no contexto profissional. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 13, n. 25, p. 181-204, 2016. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/4279><http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/4279>. Acesso em: 12 nov. 2016.

VAN GELDEREN, Benjamin R.; BIK, Leonie W. Affective organizational commitment, work engagement and service performance among police officers. **Policing: An International Journal of Police Strategies & Management**, v. 39, n. 1, p. 206-221, 2016. Disponível em: <http://www.emeraldinsight.com/doi/abs/10.1108/PIJPSM-10-2015-0123>. Acesso em: 22 jan. 2017.

VIEIRA, Denise Carla Melo et al. Território, criminalidade e violência: uma análise dos homicídios na 4.<sup>a</sup> e 5.<sup>a</sup> AISP, Belém-Pará. **Boletim Amazônico de Geografia**, Belém, v. 3, n. 5, p. 152-174. jan./jun. 2016.

Recebido em: 27/06/2017

Aceito em: 03/12/2018

**ENTRE A “AUTOELIMINAÇÃO” E O ENFRENTAMENTO INCERTO:  
disposições e dissonâncias frente ao ensino superior público**

***BETWEEN ‘SELF ELIMINATION’ AND AN UNCERTAIN CONCURRENCE:  
dispositions and dissonances towards public higher education***

---

Eduardo Vilar Bonaldi\*

**Resumo**

A partir da tendência à “autoeliminação” escolar entre jovens de meios populares, tendência classicamente identificada pela literatura pertinente, conforme exposto na discussão teórica que inicia o artigo, o texto busca evidenciar trajetórias e agenciamentos de socialização familiar que operam contra a referida tendência entre jovens observados e entrevistados em uma iniciativa de cursinho popular localizada na zona norte da cidade de São Paulo. Como tais jovens tendem a valorizar e aspirar ao ingresso no ensino superior público, a partir de suas passagens pela iniciativa abordada, o texto também busca argumentar como certos aspectos e condições que modulam esses trajetórias e agenciamentos tendem a se desdobrar em dissonâncias e desajustes experienciados por esses jovens em suas tentativas de enfrentamento da concorrência pelo ingresso em instituições universitárias públicas. Logo, na conclusão, o texto argumenta que os trajetórias e agenciamentos de socialização familiar, reconstituídos ao longo do estudo, performam um movimento caracteristicamente dialético, ao longo do qual os informantes superam a tendência à “autoeliminação escolar”, experienciando, contudo, dissonâncias e desajustes em suas tentativas de acessar o ensino superior público no país.

**Palavras-chave:** Capital cultural. Cursos populares. Jovens de camadas populares. Acesso ao ensino superior.

**Abstract**

As it is classically identified in the literature, the educational trajectories of underprivileged youth are frequently curtailed by the recurrent tendency toward ‘self-elimination’ among such youth. That being so, the text seeks to evidence how family socialization trajectories counterbalance the aforementioned tendency among the informants of a qualitative study undertaken in free-tuition “prep” course, located in the northern part of the city of São Paulo. As such informants tend to value and aspire the public higher education institutions, within their passages through such educational initiative, the text also seeks to evidence how certain aspects and conditions that shape their family socialization trajectories tend to unfold dissonances and mismatches regarding the informants’ attempts to face the concurrence to gain access to some of the Brazilian public universities.

Thus, in the conclusion, the text argues that such family socialization trajectories, as they are reconstituted throughout the study, perform a characteristically dialectical movement during which the informants overcome the tendency towards educational ‘self-elimination’, experiencing, however, several dissonances and mismatches in their attempts to gain access to the national public higher education system.

**Keywords:** Cultural capital. Free-tuition “prep” courses. Underprivileged youth. Democratization of Higher Education.

---

\*Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (2016). Professor Adjunto no Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: eduvilarbon@gmail.com.

### A “autoeliminação escolar”: da aceitação implícita ao enfrentamento incerto

No âmbito internacional dos estudos sociológicos sobre educação, multiplicaram-se, a partir dos anos de 1960, os trabalhos e os referenciais teóricos que buscavam, cada qual ao seu modo, pensar o fenômeno educacional para além das lentes da coesão ou do suposto equilíbrio autorregulado do corpo social moderno (DURKHEIM, 1975; PARSONS, 1964). Inversamente, essa nova tendência buscou avançar a perspectiva crítica acerca da reprodução material e cultural qualitativamente distinta dos diferentes grupos socioculturais, cujos membros delineiam trajetórias tendencialmente diferentes entre si em suas passagens pelo sistema de ensino.

Nesse quadro, Baudelot e Establet (1975) apontam para a estruturação histórica de uma dupla e incomunicável rede de escolarização na França que tenderia a espelhar e a reproduzir as diferenças entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, ou seja, entre a classe burguesa e a classe trabalhadora. Bowles e Gintis (1976) tratam das diferenças entre instituições escolares destinadas à classe média branca e aos guetos pobres negros nos EUA igualmente como constituidoras e reprodutoras de desigualdades semelhantes no sistema educacional norte-americano. Boudon (1974) e seu individualismo metodológico compreendem, por sua vez, tais desigualdades como emanadas do comportamento estratégico e racional de indivíduos localizados ante diferentes estruturas objetivas de incentivos e de restrições que resultam de suas diferentes posições de classe.

Já Bourdieu e Passeron (1964, 1970) tentaram explicar as desigualdades escolares a partir da homologia implícita entre as origens e trajetórias sociais que caracterizam, de um lado, os indivíduos que ocupam posições relevantes na seleção e na consagração de conteúdos e de competências oficialmente transmitidas pelas instituições escolares e, por outro, os estudantes caracterizados pela incorporação de altos volumes de capital cultural ao longo de seus trajetos sociais e escolares.

A despeito de seus diferentes partidos teóricos, todos esses estudos apontam para a tendência aos percursos escolares mais curtos, entre jovens de camadas pobres e trabalhadoras, caracterizados pela “autoeliminação escolar”, ou seja, pela incorporação subjetiva, entre esses jovens, do sentimento de impossibilidade, de estranhamento ou de desfiliação ante a trajetórias escolares prolongadas<sup>1</sup>.

Contudo, o aprofundamento dos processos de massificação dos sistemas de ensino nos EUA e na Europa após a década de 1970 caracterizam-se pela substancial elevação da capacidade de inclusão do ensino superior em tais contextos nacionais (BEAUD, 2002) uma reação, inclusive, às críticas sobre a reprodução das desigualdades escolares realizadas pelos estudos acima referidos. Tal ampliação tendeu a engendrar o progressivo aumento de contingentes de

---

<sup>1</sup> Devemos destacar aqui, igualmente, o trabalho de Paul Willis (1991) como um dos estudos etnográficos mais vívidos da literatura internacional sobre a tendência à “autoeliminação escolar”. Willis evidencia, no referido estudo, como a “autoeliminação escolar” era deflagrada pelos sentidos de lealdade e de orgulho de classe entre jovens de meios trabalhadores na Inglaterra da década de 1970.

estudantes de camadas socialmente desprivilegiadas que passam a alcançar os níveis mais altos dos sistemas educacionais.

A literatura internacional empreende, então, um giro a partir do qual o fenômeno da “autoeliminação escolar” passa a ser conectado, por outro lado, à investigação dos casos que se acumulam de estudantes de camadas desprivilegiadas que passam a alcançar o ensino superior, carregando, durante suas trajetórias escolares alongadas, as marcas e experiências do descompasso entre suas origens sociais e os níveis mais altos do sistema de ensino.

Além da tendência à ampla requalificação do valor simbólico dos diplomas dada a “inflação” de credenciais escolares – incitada por tal aprofundamento da massificação dos sistemas de ensino (BOURDIEU, 1998) – autores como Bourdieu também observarão que esses filhos dos estágios mais avançados da massificação tendem a se personificar como os “excluídos do interior” em suas instituições de ensino, ou seja, como subjetividades que se encaram como socialmente deslocadas ou culturalmente ilegítimas em tais instituições (BOURDIEU, 1998).

No Brasil, a ampliação do ensino superior a camadas sociais historicamente alheias a ele, teve início nos anos de 1990 através da massificação do nível de ensino que lhe é imediatamente anterior, conjugada à expansão do setor privado do ensino superior<sup>2</sup>. Esses processos ensejaram a figura do “estudante-trabalhador” (ROMANELLI, 2003), isto é, de indivíduos acima da idade modular comumente associada à condição universitária (o período dos 18 aos 24 anos), que já acumulam um percurso considerável no mercado de trabalho, trabalhando em período integral e, logo, inclinados à preferência por graduações mais curtas e oferecidas em período noturno.

Na década seguinte, a relativa expansão do ensino superior nacional prosseguiu com a criação do PROUNI, em 2004 – um programa de concessão de bolsas a estudantes desprivilegiados no setor privado – bem como a partir da criação de novas universidades e institutos federais, tendo sido o acesso ao ensino superior público nacionalmente unificado (por meio do Sistema de Seleção Única, o SISU, conjugado ao Exame Nacional do Ensino Médio, o ENEM). Ademais, o acesso ao setor público torna-se, a partir de 2012, mediado pela progressiva implantação de um sistema de cotas sociais e raciais nessas universidades e institutos federais.

Desse modo, no contexto brasileiro, a ampliação – ainda que relativa e tardia – do sistema de ensino superior instiga a produção sociológica nacional, na área da educação, a ultrapassar as tradicionais indagações sobre a tendência à “autoeliminação” escolar no seio das classes desprivilegiadas para abordar determinados perfis sociais e raciais de jovens dessas camadas que passam a internalizar o ensino superior como um destino social e escolar possível, embora jamais assegurado, nem garantido, nem, tampouco, naturalizado”, como ocorre às famílias de camadas médias e altas (GRÜN, 1992; NOGUEIRA, 2002).

---

<sup>2</sup> Entre 1994 e 2008, as matrículas de ensino médio no país foram elevadas em cerca de 70% (ALMEIDA, 2009), ao passo que, em 2011, 88% das instituições de ensino superior no país pertenciam ao setor privado. Essas instituições concentravam então 72% das matrículas em cursos de graduação presenciais no país (BRASIL 2013).

Desse modo, além dos estudos qualitativos de casos sobre as implicações das relações entre a família e a escola nas trajetórias escolares excepcionais de jovens de meios populares (ROMANELLI; NOGUEIRA; ZAGO, 2003), Wilson A. Mesquita (2012) e Márcia Lima (2013) investiram-se no estudo dos beneficiários do PROUNI na cidade de São Paulo. Ana Almeida e Maurício Enrica (2015) abordam a inclusão e a segmentação no ensino superior público de São Paulo, enquanto Graziela Perosa e Taline Costa (2015) focam o caso específico da Universidade Federal de São Paulo, Unifesp.

Em meu estudo de doutorado, conduzido entre os anos de 2012 e 2014, busquei contribuir com tal corrente de pesquisas ao abordar uma ocorrência empírica de outro fenômeno educacional, imbricado à relativa popularização do acesso ao ensino superior, que se multiplica desde os anos de 1990, ou seja, os “cursinhos populares”.

Os chamados “cursinhos populares” são organizados a partir do engajamento voluntário ou militante de seus colaboradores, apresentando-se como gratuitos ou financiados a taxas módicas, sendo frequentemente (embora não necessariamente) focados na atração de perfis socioeconômicos e raciais de alunos historicamente excluídos do ensino superior público (ZAGO, 2008).

O cursinho popular em que conduzi meu estudo é sediado em uma escola municipal na zona norte da cidade de São Paulo, sendo organizado e conduzido, desde o ano de 2011, por graduandos de universidades públicas da região metropolitana da cidade (sobretudo, da Universidade Federal do ABC, a UFABC, e da Unifesp).

Além da coleta de dados socioeconômicos sobre a origem e trajetória dos estudantes dessa iniciativa, a pesquisa de campo também abrangeu entrevistas em profundidade com 26 alunos do cursinho popular abordados para a reconstrução de suas trajetórias de socialização e de escolarização, assim como entrevistas conduzidas junto aos pais de seis desses entrevistados. Todos esses procedimentos de pesquisa foram organizados por uma experiência etnográfica de “observação participante”, segundo a qual eu me inseri, no universo estudado, como professor da iniciativa abordada entre os anos de 2012 e 2014, buscando me apropriar reflexivamente de tal experiência como outra fonte de produção de dados qualitativos sobre esse universo de pesquisa.

Pelo cursinho investigado, passam cerca de 400 estudantes por ano. Com idades entre 17 e 19 anos, em geral, esses jovens cursaram o Ensino Médio em escolas públicas da zona norte de São Paulo no ano anterior ao seu ingresso na iniciativa, ou, por vezes, cursam a iniciativa simultaneamente ao terceiro ano do ensino médio (EM, doravante): caso de Eraldo (18 anos), um dos seis filhos de Anelize, 38 anos, auxiliar de limpeza.

Anelize perdeu o pai, funcionário público, cujo cargo ela não soube especificar, aos seis anos de idade, fato que teria levado ela e seus três irmãos ao abandono da escola, segundo reporta na entrevista. Desse modo, ela interrompeu seus estudos aos 13 anos de idade, quando ainda cursava o quinto ano do ensino primário. Seu ingresso no mercado de trabalho deu-se

ainda antes do abandono da escola, aos 10 anos de idade, a partir de oportunidades de trabalho mediadas por suas próprias professoras, cientes das dificuldades financeiras de sua família.

Desse modo, desde os 10 anos de idade, a mãe de Eraldo constituiu uma trajetória empregatícia precária e informal em ocupações com forte modulação de gênero (empregada doméstica e costureira, por exemplo) ao longo da qual, como a entrevistada afirma, acumulou “muita experiência e pouca carteira assinada”. Sua mobilidade entre diferentes lugares de moradia na periferia da área metropolitana de São Paulo acompanhou essa multiplicidade de vínculos empregatícios pouco duradouros, mediada por laços familiares que asseguram tanto indicações de emprego quanto possibilidades de coabitação nos terrenos e casas de membros de sua família estendida, que se alternaram a períodos de aluguel de sua própria moradia.

Durante esse percurso, desde a morte do pai, Anelize intercalou períodos de moradia nas cidades de Itapevi, Francisco Morato e em bairros da zona norte de São Paulo, retornando, nos anos precedentes à entrevista (realizada em 2014), ao bairro do Jd. Pery Alto, no extremo da zona norte da cidade, onde mora com duas tias no terreno anexo à casa de sua avó.

A fixação no bairro encadeou-se à experiência de emprego formal como auxiliar de limpeza em uma empresa multinacional de engenharia, fato combinado, ainda, ao retorno de Anelize aos bancos escolares, cursando o segundo ano do EM em um curso supletivo próximo à sua casa no momento da entrevista.

Certamente, há famílias de estudantes do Allende que registram trajetórias empregatícias mais estáveis e formalizadas do que o percurso de Anelize (principalmente, no caso recorrente de pais funcionários públicos de baixo escalão), com maior sedentarização, inclusive, em seus locais de moradia. Não obstante, uma condição parece comum aos grupos familiares retratados no estudo: os pais dos estudantes do Allende enxergam-se como “bloqueados” em suas trajetórias ocupacionais, atribuindo tal bloqueio – fato central, para meu problema de pesquisa – à limitação de suas credenciais escolares. Tal percepção de “bloqueio” é constantemente reportado tanto pelos pais dos entrevistados, quanto pelos estudantes.

Conforme a coleta de dados sobre a realidade socioeconômica das famílias dos alunos indicou, 56% de seus pais não haviam completado o EM. Assim como Anelize, muitos entre eles haviam buscado retomar recentemente seus processos de escolarização, interrompidos durante suas adolescências.

Porém, dada as dificuldades implicadas nessas tentativas de retomar seus próprios investimentos educacionais, de um lado, e premidos pelo sentimento subjetivo de “bloqueio” em seus percursos ocupacionais, por outro, os pais desses jovens buscam projetar para os filhos a superação das razões que atribuem a sua própria sensação de bloqueio, ou seja, eles buscam projetar aos filhos a superação das limitadas credenciais educacionais que, conforme esses pais interpretam, teriam “travado” suas próprias trajetórias no mundo do trabalho.

Nesse quadro, portanto, o presente texto busca evidenciar, primeiramente, como os trajetos de socialização familiar dos informantes da iniciativa abordada os imunizam contra

a “autoeliminação” escolar, inculcando nestes jovens expectativas de escolarização alongadas, ao mesmo tempo em que, no sentido reverso, entretanto, o texto também buscará argumentar, posteriormente, como tais percursos de socialização revelam-se como dissonantes ante as exigências (implícitas e explícitas) dos exames vestibulares das universidades públicas: destinos educacionais valorados e pretendidos, como veremos, a partir da passagem dos informantes pelo cursinho popular abordado no estudo.

### **A incorporação das disposições contra a “autoeliminação escolar”**

Para evidenciar a incorporação das disposições que incitam os jovens retratados à superação da “autoeliminação escolar” – tendência amplamente identificada entre jovens de meio popular na literatura – acompanharemos, em primeiro lugar, os seguintes aspectos e dimensões próprias às trajetórias sociais e educacionais dos informantes do estudo: A) os investimentos parentais na distinção moral e disciplinar dos informantes frente a seus pares de idade nos bairros em que habitam (condição que ampara as propensões ao investimento escolar, entre os jovens observados no estudo) B) a vigilância familiar sobre o despertar da sexualidade e da vida afetiva dos informantes como estratégia parental para evitar casos de gravidez “precoce” que possam obstaculizar as trajetórias educacionais de seus filhos ou filhas e C) a influência exercida pelos agentes que a literatura qualifica como “modelos impulsionadores” das trajetórias educacionais dos informantes do estudo, presentes e ativos em suas redes de relações imediatas (família, amigos, vizinhança etc.)

#### **A) A distinção moral e disciplinar**

Em seu estudo sobre os casos de sucesso escolar socialmente improváveis entre crianças de meios populares no ensino primário, Bernard Lahire (1997) argumenta que uma ordem moral e disciplinar rigorosa e distintiva, estabelecida no contexto de socialização familiar de seus entrevistados positivamente avaliados pela instituição escolar, inscreve-se como uma das dimensões de socialização de crianças e jovens no meio popular que lhes predispõe ao investimento bem-sucedido no jogo escolar.

Lahire (1997) argumenta, portanto, como os pais buscam introjetar em seus filhos um sentimento subjetivo de distinção frente às demais crianças do bairro, ancorando justamente nessa ordem moral e disciplinar rigorosa a narrativa sobre a honra e a reputação do grupo familiar nas redes de relações imediatas em que essa família nuclear se insere junto aos membros de suas famílias estendidas ou aos seus vizinhos. Fato este que pode se desdobrar, inclusive (como veremos no caso da primeira informante mencionada), em estratégias parentais para a seleção de experiências de socialização e de escolarização de seus filhos e filhas, bem como de amizades entre seus pares de idade, fora dos bairros estigmatizados em que esses grupos familiares habitam.

Como observaremos, esta é uma das condições que favorecem a incorporação de propensões contra a “autoeliminação escolar” dos informantes da amostra: destino modular entre seus pares de idade nos bairros pobres e estigmatizados em que residem, conforme vimos na discussão teórica.

Nesse sentido, Carla, 17 anos, moradora da Vila Brasilândia, bairro periférico da zona norte de São Paulo, representa um caso limite, no qual estratégias e agenciamentos acionados por seu pai (EM completo, metalúrgico) praticamente subtraem a menina do convívio com os jovens de seu bairro, caracterizados geralmente por trajetos escolares encerrados antes do possível acesso ao ensino superior.

Desse modo, por escolha do pai, a garota saiu da pequena escola particular onde realizou o Ensino Fundamental (EF) na Vila Brasilândia para realizar seus estudos secundários no próprio colégio público que sedia o cursinho investigado, localizado próximo à rodoviária do Tietê, na região do bairro de Santana, o centro gravitacional da sociabilidade de classe média na zona norte da cidade.

Após passar as manhãs no colégio longe de casa, Carla frequenta, às tardes, as aulas de teatro e o grupo de literatura do próprio colégio ou, ainda, as aulas de inglês gratuitas em uma iniciativa pública próxima ao colégio. Além disso, ela também visita constantemente sua avó que também mora na região de Santana.

Tais estratégias parentais inculcaram na garota uma visão extremamente crítica sobre a ausência objetiva de equipamentos culturais e escolares em seu bairro de moradia, frequentemente alocada, durante a entrevista, como explicação para suas representações depreciativas sobre as práticas e gostos culturais, bem como sobre as expectativas educacionais dos jovens que lá moram. Sobre a Vila Brasilândia, portanto, sua jovem moradora afirma:

Olha, no meu bairro, não tem nada! Lá não tem nada! Lá tem um problema de invasão, porque lá não existe nenhuma fiscalização, o pessoal chega lá e vai derrubando, porque é perto da Serra da Cantareira... O pessoal vai invadindo e vai criando aquela favela, aquele morro, poucas casas são legais ali, são legalizadas... E lá não tem nada... Tem uma fábrica de cultura ali no Cachoeirinha, perto do hipermercado Andorinha... Aquilo pra mim é a única coisa que eu vejo... Escola particular que era a minha [no ensino fundamental], na Parada Pinto, eu estudei no Quatorze de Julho, tem outro centro cultural ali, não tem nada pra fazer lá... Minha vida acontece em Santana, de Santana pro centro, daqui pra lá...

Como vimos, Carla afirma que sua vida “ (...) acontece em Santana, de Santana pro centro”, distinguindo-se implicitamente, portanto, dos espaços e dos agentes que marcam a sociabilidade em seu bairro periférico e estigmatizado, a Vila Brasilândia. Esses sentimentos de distinção são explicitados recorrentemente, ao longo de algumas entrevistas, a partir da comparação, estruturada discursivamente pelos próprios entrevistados, entre seus estilos de vida e os estilos de vida que marcam a experiência social e as expectativas educacionais encurtadas

de seus pares de idade nos bairros em que habitam: ou seja, vizinhos ou, por vezes, primos em seus círculos familiares estendidos para além de suas famílias nucleares.

Os estilos de vida desses pares de idade são frequentemente sintetizados, na fala dos informantes, por uma forma determinada de preferência musical que organizaria padrões de consumo, de sociabilidade juvenil e, até mesmo de sexualidade, a baixos investimentos educacionais e poucas aspirações de mobilidade social. Essa preferência musical seria, como Gisele (17 anos, pai, porteiro com EF incompleto, mãe, empregada doméstica, com EM realizado através de supletivo) afirma, o “funk ostentação”.

Meus pais e minha família cobram muito de mim pelo fato de ninguém na família ter ido atrás. Eles sentem muito pelos meus primos não terem terminado a faculdade e agora que meu tio terminou a faculdade, acho que eles [os primos] têm uma vontade... Mas é só uma vontade porque os [risos] “primos da ostentação” só pensam no hoje, no agora, não pensam no amanhã... Eles são da ostentação... Do funk... [risos]

[pesquisador]: Como eles ostentam?

Gastando o salário todo numa blusa, numa bermuda, num tênis colorido, na moto que é o brinquedinho deles lá e essas coisas assim, eles só pensam nisso...

Os “primos da ostentação” de Gisele gostam de funk e despendem suas rendas mensais em bens de consumo valorados no circuito de sociabilidade juvenil que frequentam (o “tênis colorido” e a moto como um “brinquedinho deles lá”). Segundo a entrevistada, eles “só pensam no hoje, no agora, não pensam no amanhã”, ou seja, eles centrariam (de acordo com a visão da garota) seu hedonismo consumista na fruição despreocupada do presente, apresentando pouca inclinação para investimentos de longo prazo – como o investimento educacional, por exemplo – que demandaria o autocontrole ascético de suas pulsões de consumo, de sociabilidade e de sexualidade, no presente, para a projetada efetivação de planos de ascensão e mobilidade no futuro.

Os entrevistados situam comumente os esforços e agenciamentos de seus pais (assim como Gisele começa a citação transcrita, abordando as “cobranças” de seus pais) como o motivo indutor de seus estilos de vida explicitamente marcados como distintos ante o estilo “funk ostentação”, também delineado e apontado em outras entrevistas.

Assim, os entrevistados tematizam frequentemente seus hábitos de consumo frugais, a moderação de suas atividades de lazer e, sobretudo, seus investimentos educacionais (como a frequência ao cursinho popular, por exemplo) como expressões de um estilo de vida orientado por uma outra relação com o próprio tempo, isto é, de um estilo de vida marcado pelo autocontrole ascético no presente que visa a efetivação de planos de mobilidade no futuro, jamais justificados, entretanto, nas narrativas dos entrevistados, a partir da realização *a posteriori* de eventuais desejos consumistas, mas sim a partir da alegada missão de dotar seus filhos (ou seja, sua futura unidade familiar e doméstica) de melhores condições de vida, imprimindo seguimento,

portanto, aos esforços que eles atribuem recorrentemente aos seus pais no sentido de provê-los com as condições mínimas necessárias para que eles estudem.

## **B) O acompanhamento parental sobre a vida afetiva e sexual dos estudantes**

Classicamente, a sociologia da educação evidencia que o acompanhamento da escolaridade é uma prerrogativa tendencialmente associada – sobretudo nas camadas populares – ao amplo conjunto dos deveres e de responsabilidades a partir da quais a maternidade é culturalmente concebida (TERRAIL, 1992; LAHIRE, 1997). Minha pesquisa evidenciou que, no grupo abordado, esse dever materno de acompanhamento da escolaridade também conduz as mães, ao longo da adolescência de seus filhos e filhas, a determinados agenciamentos exercidos no sentido de tentar evitar a reprodução, na trajetória de sua prole, de um traço recorrente nos percursos biográficos dessas próprias mães ou de seus cônjuges, isto é, a ocorrência de casos de gravidez anteriores à conclusão da escolarização básica<sup>3</sup>. Este fato biográfico é comumente identificado, por tais mães, como uma das principais forças que determinaram o encurtamento de suas próprias trajetórias escolares, assim como as de seus cônjuges.

Ainda que minha amostra tenha contemplado entrevistas com jovens e grupos familiares que frequentavam ativamente confissões religiosas diferentes entre si (catolicismo, budismo e confissões neopentecostais), os relatos de acompanhamento da vida afetiva e sexual dos jovens não emergiam, nas entrevistas, como modulados por preocupações associadas à moralidade religiosa, mas sim justamente às referidas tentativas de evitar a reprodução das ocorrências de gravidez “precoce”: sentido associado a tais episódios pelos próprios entrevistados, bem como por suas mães.

Bárbara (18 anos) decidiu contar a sua mãe quando perdeu a virgindade, pois a mãe (Superior incompleto, digitadora de planilhas) sempre havia agido, conforme a garota afirma durante a entrevista, como uma “amiga” com ela e, igualmente, com sua irmã mais nova. Aliás, quando essa irmã contara à mãe que havia beijado um garoto na escola pela primeira vez, aos 13 anos de idade, Bárbara recorda que a mãe não brigara com a menina e nem contara a ninguém aquele “segredo”. Ao receber a notícia sobre a primeira experiência sexual da garota, sua mãe reagiu da seguinte forma:

Ela me contou que, com 19 anos, ficou grávida e minha vó pôs ela pra fora de casa. Ela disse: “tô falando isso pra você, tô contando isso pra você, pra não acontecer com você... Por isso que eu te falo, toma o remédio [anticoncepcional], se você quiser, eu te levo no médico... O que eu passei, eu sofri muito e eu não quero isso pra você”. Então ela conversa bastante sobre essas coisas comigo e com a minha irmã.

Mas tais agenciamentos não parecem ocorrer apenas entre as garotas. Quando pergunto a Eraldo se ele pensa em “casar e ter filhos”, o garoto reproduz, de forma bem humorada, as

---

<sup>3</sup> Ou seja, segundo a idade modal reconhecida para a conclusão do ensino médio, 17-18 anos.

constantes pregações maternas para que ele jamais se esqueça de levar preservativos consigo<sup>4</sup>. Na transcrição abaixo, observamos como a mãe de Eraldo – Anelize (38 anos, EM incompleto, auxiliar de limpeza, já mencionada ao início do texto) – afirma diretamente que engravidar uma garota faria Eraldo “ver o ciclo da família girando de novo”.

[pesquisador] E família? Você pensa em casar e ter filhos ou não?

Em casar e ter filho? Olha, eu confesso que eu venho pensando nesse assunto há um tempinho, mas não tenho uma opinião... *A priori*, não, eu tô num momento da minha vida em que o estudo é muito importante, tanto que minha mãe sempre fala “Eraldo, usa a camisinha!” [risos] Não é só o RG não, é a camisinha também! Ela preza muito isso também, ela fala “Eraldo, se você quer ferrar sua vida hoje, faça essa besteira [ter um filho], faça essa besteira que você vai ver o ciclo da família girando de novo”. Ela fala “Não faça filho!” e ela conseguiu implementar isso na minha mente, né? Eu tomo cuidado também! [risos]

Desse modo, enfatizo que tais agenciamentos parecem incidir indistintamente sobre garotos e garotas da amostra, configurando sua modulação de gênero mais pertinente a partir do fato, já afirmado, de que tal acompanhamento tende a ser exercido unilateralmente pelas mães dos jovens e não por seus pais, tanto nas situações familiares de pais casados, quanto naquelas em que os progenitores são separados ou divorciados.

### C) Modelos impulsionadores de trajetórias educacionais

A literatura nacional sobre universitários de camadas populares ressalta, como uma das principais dificuldades enfrentadas por esses agentes, a inicial ausência ou rarefação de “capital informacional” sobre o sistema de ensino superior experimentada por esses jovens (SILVA, 2003; ZAGO, 2006; VIANA, 1998). Em outros termos, esses estudantes relatam dispor, ao início de suas trajetórias, de pouco conhecimento e informações sobre os processos seletivos, as carreiras e as próprias instituições universitárias. Essa lacuna dificulta a incorporação da condição de universitário como um destino subjetivamente aspirado por esses jovens, bem como o mapeamento dos possíveis horizontes (em termos de carreiras, de instituições, bem como de estratégias para o enfrentamento dos processos seletivos) a partir dos quais esse destino poderia ser alcançado.

Por outro lado, essa literatura também evidencia a crescente relevância que pessoas diplomadas no ensino superior e inseridas nas redes de relações imediatas desses jovens - tais como parentes, amigos, vizinhos, colegas de trabalho etc. - podem assumir na conformação de suas trajetórias de acesso ao referido nível de ensino. Tendo alcançado previamente a condição de universitários através

---

4 O garoto também revela que sua mãe certifica-se constantemente se ele está portando o RG, quando sai de casa, pelo receio de que o menino sofra uma abordagem policial violenta.

das novas possibilidades de acesso criadas ao longo do recente processo de (relativa) expansão do sistema universitário nacional, esses universitários aproximam, portanto, os jovens de camadas populares (inseridos em seus círculos de relações imediatas na família, vizinhança, trabalho etc.) de uma realidade que se afigura inicialmente como distante e alheia a ambos.

Nesse sentido, a literatura denomina esses universitários que desempenham papéis relevantes nas redes de relações imediatas dos jovens retratados no estudo como “modelos impulsionadores de trajetórias educacionais”<sup>5</sup>.

Entre meus entrevistados, a garota Marisa (17 anos) ressentiu-se do fato de que, no colégio público em que realizou o EM, pouco se falava sobre faculdades e vestibulares. Contudo, a garota tinha uma prima mais velha, cuja influência sobre a menina exemplifica paradigmaticamente os possíveis efeitos da interação junto a modelos impulsionadores de trajetórias educacionais.

Essa prima alguns anos mais velha do que Marisa havia conseguido uma bolsa integral do PROUNI para estudar Economia, conjugando seus estudos universitários a um trabalho em tempo integral. Ela explicou à garota o que era o PROUNI, todos os critérios necessários à inscrição no programa e, igualmente, emprestou-lhe as apostilas de um curso pré-vestibular privado, que havia sido concedida à estudante de Economia pelo namorado: apostila através da qual essa prima havia se preparado para prestar o ENEM.

Ademais, o contato com a prima motivou a mudança da carreira que a garota pretendia cursar, passando de seus planos iniciais de cursar Hotelaria ou Turismo para a ideia de prestar Administração, uma vez que a prima lhe havia convencido de que este curso abriria à garota mais oportunidades de emprego.

Desse modo, vemos como os modelos impulsionadores operam, consciente ou inconscientemente, como nós difusores de capital informacional – ao longo das redes de relações em que se inserem na família estendida, na vizinhança ou no trabalho – sobre as novas oportunidades de ingresso no ensino superior brasileiro, ao mesmo tempo em que encarnam o acesso a esse nível de ensino como um destino social possível aos demais jovens de seus círculos de relações imediatas: ativa-se aqui, portanto, uma espécie de efeito multiplicador das trajetórias de alcance do ensino superior por jovens de camadas populares, transmitido pelas redes de relações que ligam esses jovens a diplomados do ensino superior de origens e trajetórias sociais assemelhados aos deles.

### **A perspectiva do ensino superior público: dissonâncias e desajustes...**

Ao adentrar o cursinho popular investigado, os informantes passam a travar contato regular com outros potenciais “impulsionadores” de trajetórias educacionais, isto é, os

---

5 Esta denominação inspirou-se fortemente no trabalho de Viana (1998, p.6) que integrou, como uma de suas questões de pesquisa, a investigação sobre os “grupos de referência”, ou melhor, os elementos impulsionadores de trajetórias educacionais de universitários de origem popular.

professores e organizadores da iniciativa de cursinho abordada no estudo, em geral, graduandos de universidades públicas nas carreiras de Humanidades, Pedagogia e Licenciaturas. A partir desse contato, o horizonte de destinos educacionais aspirado por esses jovens amplia-se, portanto, ao conhecimento, à valorização e à pretensão ao ingresso em universidades públicas.

Não obstante, esse alargamento termina por evidenciar, frequentemente, as dissonâncias e desajustes observáveis entre as disposições escolares e as práticas culturais desses jovens originados de meios populares e as exigências, implícitas e explícitas, dos exames vestibulares que regulam as chances de ingresso no ensino superior público brasileiro.

Nesse sentido, para além da incorporação das disposições que evitam a “autoeliminação escolar” entre esses jovens, a pesquisa tornou-se capaz de apreender, por outro lado, determinados aspectos dos trajetos de socialização familiar dos informantes que se traduzem em dificuldades e obstáculos experienciados em suas tentativas de acessar o ensino superior público: destino educacional valorizado e pretendido a partir da passagem pelo cursinho popular.

Neste momento do texto, passo a tratar, portanto, de alguns desses aspectos. Buscarei evidenciar, desse modo, como os trajetos de socialização familiar dos informantes se traduzem em práticas culturais e linguísticas dissonantes ante as competências e conhecimentos valorizados pelos exames vestibulares de instituições públicas, bem como em rarefeitas oportunidades de “familiarização” desses jovens com o mundo do ensino superior e de suas carreiras. Veremos que tal “familiarização” tende a ocorrer somente a partir da presença de “modelos impulsionadores” de trajetórias educacionais nas redes de relações desses jovens.

Como estratégia de pesquisa para apreender e delinear essas dissonâncias e desajustes, recorrerei à comparação entre o material qualitativo produzido no estudo sobre a iniciativa de cursinho popular abordada e o material de entrevistas em profundidade com estudantes de engenharia de uma universidade pública recentemente implantada na região metropolitana de São Paulo, produzido para a elaboração de outro estudo (BONALDI; SILVA, 2014). Para sistematizar este procedimento comparativo, especificarei as condições que possibilitam a interpretação confrontativa dessas duas amostras de estudo qualitativo.

Segundo a releitura da perspectiva bourdiesiana a partir da investida radicalmente etnográfica de Annette Lareau (2003)<sup>6</sup>, a reconstituição das disposições socialmente gestadas e transmitidas na experiência familiar, mas desigualmente valoradas pela instituição escolar, torna-se evidente quando tais experiências de socialização primária – comparativamente distintas entre grupos socioeconômicos diferentes entre si – são compreendidas a partir de articulações entre três dimensões de observação fundamentais do referido estudo: A) a incorporação de disposições linguísticas qualitativamente diferenciais entre as classes sociais; B) a forma como se

---

<sup>6</sup> O trabalho da autora investiga comparativamente o cotidiano de famílias pertencentes às classes média, trabalhadora e pobre dos EUA, buscando abordar diferentes processos de socialização familiar desigualmente dispostos no espaço social a partir de investidas etnográficas ao longo das quais a pesquisadora e seus assistentes acompanham as famílias em reuniões escolares, idas ao médico, refeições conjuntas ou em momentos nos quais a família convive nos tempos livres da escola e do trabalho.

organiza o convívio entre pais e filhos, com especial atenção para práticas e gostos culturais, bem como para as experiências de fruição do tempo livre que tais formas de convívio possibilitam e, por fim, C) a estruturação ou não do cotidiano das crianças e jovens por meio de cursos ou de formações extraescolares.

Esta esquematização proposta por Lareau (2003) é útil para ordenar a exposição e a análise do material qualitativo de meu estudo no que concerne ao papel implicitamente desempenhado pelos grupos familiares dos informantes na transmissão e na inculcação de disposições objetivamente descompassadas ante as competências e conhecimentos valoradas pelos processos seletivos de acesso ao ensino superior público no país.

Seguindo tal estratégia de pesquisa, ancorada na abordagem comparativa entre processos de socialização familiar próprios a grupos desigualmente dispostos no espaço social, será útil, como adiantei acima, confrontar o material qualitativo produzido no estudo sobre o cursinho popular (exposto e interpretado ao longo do presente texto) ao material qualitativo produzido em outra oportunidade, na qual dez estudantes de engenharia de uma universidade pública recentemente implantada na região metropolitana de São Paulo, a UFABC, foram entrevistados (BONALDI; SILVA, 2014).

Esse contraste revela-se como uma estratégia de pesquisa qualitativa que torna inteligíveis as dissonâncias e desajustes entre os trajetos de socialização familiar dos jovens do cursinho em relação às exigências (implícitas e explícitas) dos exames vestibulares, a partir da comparação entre esses trajetos e as experiências familiares qualitativamente distintas de jovens socializados em grupos familiares caracterizados por origens sociais mais privilegiadas.

Pois, ao contrário do que vimos sobre os grupos familiares dos jovens do cursinho popular abordado, as famílias dos estudantes de engenharia entrevistados possuem origens e trajetos sociais tipicamente associados à realidade da “classe média” paulista: pais com ensino superior completo, profissionais liberais ou quadros de gerência ou direção em empresas públicas e privadas, filhos escolarizados em estabelecimentos privados com alta frequência a cursos e formações extraescolares (sobretudo em línguas estrangeiras) etc.

Não obstante, é necessário ressaltar que os grupos familiares dos estudantes de engenharia originam-se de um lugar geográfico e urbano relativamente marginal no interior da região metropolitana de São Paulo, ou seja, eles são a classe média originada dos processos de urbanização e de industrialização que marcam a conurbação dos três municípios<sup>7</sup> que formam o ABC paulista, região na qual se situa a UFABC.

Dito de outro modo, portanto, esses entrevistados vivenciam condições de socialização e de escolarização assemelhadas, mas nunca exatamente idênticas, aos seus pares de origem social que residem e circulam pelos bairros social e culturalmente mais valorizados ou bem equipados (em termos de instituições culturais e estabelecimentos de ensino privados mais valorizados) dessa região metropolitana (RMSP, doravante) como, por exemplo, os bairros de classe média da

---

7 Santo André, São Bernardo e São Caetano.

zona oeste da cidade de São Paulo: maiores polos concentradores de capital cultural na cidade (PEROSA; KERCHES; LEBARON, 2015).

Essa condição de relativa marginalização dentro do universo das classes médias da região metropolitana de São Paulo é academicamente traduzida, aliás, pelo fato de que foi recorrente entre esses informantes os relatos de que eles buscaram acesso à carreira valorizada da engenharia nas instituições universitárias dotadas de maior legitimidade no espaço acadêmico paulista (a USP e a Unicamp). Não tendo sido, entretanto, bem-sucedidos nessa concorrência, esses informantes optaram pelo ingresso na UFABC, não raramente tendo que experienciar ajustes entre suas expectativas subjetivas (de ingresso nessas instituições mais legítimas do campo) e suas condições objetivas, próprias, conforme argumentei, às frações da classe média paulista originadas de lugares geográficos e sociais relativamente marginalizados no contexto da RMSP.

Ainda assim, conforme veremos, as distâncias sociais e culturais, observadas entre os grupos familiares nas duas amostras, são indiscutivelmente extensas e notáveis.

Quanto ao primeiro aspecto destacado por Lareau (2003) – isto é, as disposições linguísticas incorporadas no meio social da família – a maior escolaridade dos entrevistados no cursinho popular ante a média de seus pais (recordemos que 56% dos pais não possuem o EM completo) torna os informantes do cursinho popular capazes de uma apreensão mais desenvolvida, segura e reflexiva da norma culta da língua do que os adultos de seu meio social de origem. Este fato assume expressão bem-humorada e distintiva nas piadas e na caricaturização, frequentemente observada durante a observação etnográfica no cursinho, dos erros e das inadequações recorrentes (sob a métrica da norma culta) que os jovens identificam na fala das pessoas de seu bairro e, até mesmo, de sua família.

A despeito, no entanto, dessa maior segurança e proximidade ante a norma culta, não eram infrequentes os tropeços dos entrevistados nas armadilhas da métrica culturalmente legítima da língua, em nome da qual os jovens costumavam fazer suas blagues em relação a pessoas de seu círculo de relações imediatas, como afirmei acima. Desse modo, seja ao longo das próprias entrevistas de pesquisa, seja ao longo das aulas observadas – ou, ainda, nos textos e redações por eles produzidos ao longo do cursinho – eram frequentes os erros de concordância (a omissão do uso de plurais, sobretudo), de acentuação ou de pontuação.

O mesmo não se observou entre os entrevistados da amostra dos estudantes de engenharia. Ainda que, conforme veremos adiante, esses entrevistados caracterizem-se pela incorporação, desde a socialização familiar, mais de competências lógico-matemáticas do que de competências linguísticas e culturais, os erros de concordância ou a omissão de plurais eram sensivelmente menos frequentes na fala e na transcrição de suas entrevistas. Ademais, eles não relatavam as mesmas dificuldades na composição textual de textos argumentativos ou de redações encontradas entre os estudantes do cursinho popular.

É possível afirmar, portanto, que a maior escolaridade dos jovens do cursinho popular (frente aos seus pais) habilita-os à ironia implicitamente distintiva entre suas formas de

apropriação da língua e as formas de apropriação correntes entre os adultos de seu meio social. Não obstante, essa maior escolaridade não se evidencia capaz de apagar ou anular, por completo, a incorporação implícita e inconsciente de algo das formas linguísticas correntes no meio social em que esses jovens foram socializados.

Assim, mesmo que sob o efeito de uma escolarização mais elevada, esses jovens incorporam algo das formas linguísticas correntes em seu meio social: formas essas flagrantemente dissonantes ante o domínio da norma culta objetivamente valorado e avaliado nos exames vestibulares. Fato que os coloca, portanto, em condições objetivas de desvantagem ante a concorrência por vagas no ensino superior público perante seus pares de idade de origens sociais mais privilegiadas, como os estudantes de engenharia entrevistados.

Entre esses estudantes de engenharia, é interessante notar, ademais, o considerável grau de hereditariedade profissional encontrado na amostra. Pois, na interpretação e análise do material produzido por meio dessas entrevistas, foram recorrentes os casos de informantes que possuem pais ou tios engenheiros bem como, ainda que de modo menos frequente (dada a conhecida inflexão de gênero desse campo profissional), a presença também relatada de mães engenheiras.

Este fato revela-se como importante à medida que ele é vividamente expresso nos relatos que evidenciam como o convívio familiar entre os estudantes de engenharia e seus pais envolve, desde a infância dos entrevistados, múltiplas interações lúdicas, jogos, brincadeiras, pequenos concertos na casa ou de automóveis da família, nas quais esses pais ou demais familiares com um diploma superior em engenharia transmitiam aos informantes as competências, os interesses, os gostos e as inclinações básicas desse campo profissional especializado: agenciamentos e experiências de socialização de fundamental importância, logo, para a “naturalização” do ensino superior como destino educacional a ser seguido por esses entrevistados a partir de noções fundamentais que orientam, inclusive, a escolha futura de uma carreira valorizada (a engenharia, no caso) nesse nível de ensino (LAREAU, 2003).

Nada semelhante foi narrado pelos entrevistados no cursinho popular investigado. Pois, entre os informantes do cursinho popular e seus pais, o convívio e a fruição do tempo livre (tempo livre ante a escola, para os filhos, e ante o trabalho, para os pais) dá-se a partir de festas de famílias, saídas às ruas ou parques públicos, bem como idas episódicas a *shopping centers*<sup>8</sup>, sem que os entrevistados discorram sobre o possível incitamento, em tais oportunidades, de curiosidades ou de interesses culturais, tecnológicos ou intelectuais que pudessem servir como base de aproximação desses jovens, primeiro, ante o destino educacional do ensino superior e,

---

8 Enquanto os entrevistados do Allende citam fundamentalmente parques públicos e shoppings como espaço de fruição do tempo livre com seus pais, os entrevistados de classe média mencionam o acesso e frequência a espaços múltiplos. Além dos shoppings e parques públicos, também citados, os entrevistados de classe média mencionam clubes, área de lazer de seus prédios ou condomínios, academias esportivas, cursos extraescolares, viagens, restaurantes, casas de veraneio etc.

posteriormente, ante a noções ou a experiências que pudessem orientar a inclinação ou o gosto por uma determinada carreira nesse nível de ensino.

Dito de modo mais direto, portanto, na amostra dos estudantes de engenharia, vimos que a socialização familiar aproxima implicitamente os entrevistados do mundo do ensino superior e de suas possíveis carreiras. Através das experiências familiares de fruição do tempo livre, esses jovens foram “familiarizados” e “naturalizados” desde a infância, frente a esse mundo, igualmente frequentado pelos seus pais e familiares.

As mesmas possibilidades de “naturalização” ou de “familiarização” com o mundo do ensino superior e de suas carreiras não foram observadas, entretanto, na amostra dos jovens do cursinho popular, cujas dinâmicas de “familiarização” com o ensino superior ficam na dependência, como vimos, da presença de “modelos impulsionadores” de trajetórias em suas redes de relações imediatas.

Outra diferença referida às formas como a infância e a adolescência são organizadas e vivenciadas por esses dois grupos de entrevistados refere-se ao fato de que os estudantes de engenharia narram uma ampla e múltipla gama de cursos e de atividades extraescolares em que se engajam (ou em que “são engajados” pelos pais) desde crianças. Atividades esportivas, artísticas e destinadas ao domínio de até duas línguas estrangeiras, complementadas por viagens ou intercâmbios (viagens e intercâmbios internacionais, em muitos casos) conformam, ao longo das trajetórias desses jovens, frequentes oportunidades de acumulação de capital cultural para além de seus trajetos de escolarização formal.

Tais oportunidades regulares e variadas para a acumulação de capital cultural se traduzem em vantagens objetivas desfrutadas por esses jovens na concorrência por vagas no ensino superior público. Um exemplo dessas vantagens é, por excelência, o domínio da língua inglesa: competência objetivamente exigida e avaliada pelos exames vestibulares.

É absolutamente significativo, portanto, o fato de que todos os estudantes de engenharia entrevistados declaram o domínio da língua inglesa, antes do ingresso universitário, em virtude de cursos de idioma extraescolares, bem como de experiências de viagens internacionais ou de intercâmbios vivenciados por esses informantes ao longo de suas infâncias ou adolescências (LAREAU, 2003). O mesmo não ocorre entre os estudantes do cursinho popular, entre os quais somente ‘autodidatas’ na língua inglesa ou raras exceções de estudantes que passaram por cursos de idioma extraescolares<sup>9</sup> declaram não experienciar maiores dificuldades na avaliação dessa competência em exames vestibulares.

No caso dos estudantes do cursinho popular, portanto, as atividades extraescolares são menos regulares e mais restritas, resultando, no mais das vezes, de oportunidades esparsas ou

---

<sup>9</sup> Os casos de “autodidatas” na língua, entre estudantes do cursinho popular, associam-se a jovens que aprenderam o idioma através de uma combinação entre a frequência a cursos extraescolares (geralmente, cursos públicos e gratuitos) e o gosto pela cultura norte-americana através, por exemplo, da tradução de letras musicais de *rocks* compostos em língua inglesa. Um levantamento junto aos matriculados na iniciativa, durante o ano de 2013, aponta que somente 11% desses matriculados frequentaram cursos extraescolares de inglês durante mais de dois anos.

temporariamente acessadas a partir de ONGs ou de iniciativas públicas e/ou religiosas sobre as quais os entrevistados tomam conhecimento mediante sua rede de relações com pares de idade na escola ou na vizinhança.

A própria noção de cursos ou de formações extraescolares é espontaneamente interpretada de forma distinta pelos informantes nas duas amostras. Pois, enquanto eu indagava aos estudantes de engenharia quais cursos fora da escola eles haviam frequentado durante suas infâncias e adolescências, eu recebia como resposta essa múltipla gama de atividades e cursos ligados a práticas esportivas (natação, judô, ballet etc.), fazeres artísticos (pintura, música e teatro, sobretudo), bem como os já mencionados cursos de idioma. Já quando eu dirigia a mesma pergunta, expressa em formulação verbal idêntica, aos informantes do cursinho popular, deparei-me, mais de uma vez, com respostas sobre cursos profissionalizantes que os jovens haviam frequentado em paralelo ao ensino médio.

Ao contrário de cursos de idiomas ou de atividades artísticas, frequentemente mencionados e narrados pelos estudantes de engenharia, cursos profissionalizantes raramente podem se inscrever como oportunidades extraescolares para a incorporação de capital cultural, valorado e avaliado – como revela o eloquente exemplo do domínio da língua inglesa – em exames vestibulares. Daí, portanto, torna-se possível concluir que a multiplicidade e a regularidade de frequência a cursos e formações extraescolares configura-se, no comparativo entre as duas amostras, como mais um aspecto da socialização dos jovens do cursinho popular que se revela como dissonante em relação às exigências (implícitas ou explícitas) dos exames vestibulares de instituições públicas.

### **Conclusão: um movimento dialético**

Ao longo do texto, vimos, primeiramente, três agenciamentos de socialização familiar que incitam a incorporação de disposições que afastam a perspectiva de “autoeliminação escolar” entre os informantes do estudo: A) a distinção moral e disciplinar que ampara propensões ao investimento escolar por parte dos informantes; B) agenciamentos parentais (sobretudo, maternos) operados no sentido de evitar a ocorrência de casos de gravidez “precoce” que poderiam obstaculizar as trajetórias educacionais dos informantes; e C) a presença de “modelos impulsionadores” de trajetórias educacionais nas redes de relações dos informantes. No que tange à incorporação dessas disposições entre os informantes, vale afirmar que os agenciamentos responsáveis pela “moratória temporária” ante a entrada no mundo do trabalho, concedida aos entrevistados pelos seus pais, também se inscreve como uma dimensão da socialização familiar relevante para o afastamento da perspectiva de “autoeliminação escolar”. Não foi possível tratar dessa dimensão, nos limites do texto, embora ela seja plenamente tematizada no estudo mais amplo cujos principais resultados este artigo buscou sintetizar (BONALDI, 2016).

Quanto às dissonâncias e desajustes experienciados por esses jovens em suas tentativas de acesso ao ensino superior público, vale igualmente notar que as dimensões da socialização familiar aqui abordadas conectam-se aos trajetos de escolarização precários ou deficitários a que muitos dos informantes foram expostos nos estabelecimentos de ensino pelos quais eles passaram (BONALDI, 2016): conexão esta que evidencia integralmente, portanto, a ampla extensão das dissonâncias e das barreiras que esses jovens encontram ao passarem da tendência à “autoeliminação escolar” ao enfrentamento incerto da concorrência por uma vaga no ensino superior brasileiro, sobretudo em seu setor público; destino aspirado por esses jovens a partir de suas passagens pela iniciativa abordada no estudo.

Desse modo, tanto o artigo, quanto o trabalho em que ele se apoia (BONALDI, 2016), buscam evidenciar o movimento caracteristicamente dialético, transcorrido ao longo da socialização e da escolarização dos informantes do estudo, segundo o qual a incorporação das disposições que os incitam à superação da “autoeliminação escolar” desdobra-se, para além da vontade consciente desses agentes, em desajustes, limites e inadequações experienciados, por tais agentes, em suas tentativas de acesso ao ensino superior público nacional. Nesse sentido, o presente texto buscou ofertar ao leitor, portanto, a descrição e a interpretação qualitativa desse movimento dialético próprio às experiências e trajetórias de jovens, originados de camadas populares e urbanas, que buscam se inserir no recente contexto de expansão do ensino superior nacional a partir da iniciativa de cursinho popular abordada no estudo.

## Referências

- ALMEIDA, Ana Maria F. **As escolas dos dirigentes paulistas: ensino médio, vestibular, desigualdade social**. Belo Horizonte: Argumentum, 2009. .
- ALMEIDA, Ana Maria F.; ERNICA, Maurício. Inclusão e segmentação social no Ensino superior público no Estado de São Paulo (1990-2012), **Educação e sociedade**, Campinas, v. 36, n. 130, p. 63-83, 2015.
- BAUDELOT, Christian; ESTABLET, Roger. **L'école primaire divise** Paris: Maspéro, 1975.
- BEAUD, Stéphane. **80% au BAC... et après?** Paris: Éditions La Découverte, 2002.
- BONALDI, E. V.; SILVA, E. B. Gendered Habitus in Engineering: Experiences of Brazilian Students. **International Journal of Gender, Science and Technology**, v. 6, n.1 p. 144, mar. 2014.
- BONALDI, E. V. **Tentando chegar lá: As experiências sociais de jovens em um cursinho popular em São Paulo**. 2016. 404 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BOUDON, Raymond. L'inégalité des chances: la mobilité sociale dans les sociétés industrielles. **Révue Française des Sciences Politiques**, Paris, . 24, n.6, pp 1268-1273, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. Classificação, desclassificação e reclassificação In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (Orgs.). **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 145-184.
- \_\_\_\_\_. Excluídos do interior. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.). **Escritos de Educação** Petrópolis: Vozes, 1998. p. 217-228.

- \_\_\_\_\_.; PASSERON, Jean-Claude. **Les Héritiers**: les étudiants et la culture. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964.
- \_\_\_\_\_. **La Reproduction**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1970.
- BOWLES, Samuel; GINTIS, Herbert. **Schooling in capitalist America**: Educational Reform and contradictions of economic life. New York: Basic Books, 1976.
- BRASIL. Ministério da educação. **Resumo técnico do censo da educação superior de 2011**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP, 2013. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/web/censo-da-educacao-superior>. Acesso em: 07 out. 2013.
- DURKHEIM, Émile. **Educação e sociologia** São Paulo: Melhoramentos, 1975.
- GRÜN, Roberto. **Negócios & famílias**: Armênios em São Paulo. São Paulo: Idesp, 1992.
- LAHIRE, Bernard. **Sucesso escolar nos meios populares**: razões do improvável. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- LAREAU, Annette. **Unequal Childhoods**: class, race and family Life Berkeley: University of California Press, 2003.
- LIMA, Márcia. As novas políticas de inclusão escolar e as famílias: o caso dos beneficiários do Prouni na Região Metropolitana de São Paulo. In: ROMANELLI, Geraldo; NOGUEIRA, Maria Alice; ZAGO, Nadir. (Orgs.). **Família e escola**: novas perspectivas de análise. São Paulo: Vozes, 2013. p. 312-333.
- MESQUITA, Wilson A. **Ampliação do acesso ao ensino superior privado lucrativo brasileiro**: um estudo sociológico com bolsistas do Prouni na cidade de São Paulo. 2012. 294 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NOGUEIRA, Maria Alice. Estratégias de escolarização em famílias de empresários. In: ALMEIDA, Ana; NOGUEIRA, Maria Alice. (Orgs.). **A escolarização das elites**: um panorama internacional da pesquisa. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 49-65.
- PARSONS, Talcott. *The school class as a social system: Some of its functions in American societies* In: \_\_\_\_\_. **Social Structure and Personality**. New York: Free Press, 1964. pp. 129-154.
- PEROSA, Graziela Serroni; COSTA, Taline de Lima E. Uma democratização relativa? Um estudo sobre o caso da expansão da Unifesp. **Educação e sociedade**, Campinas, v. 36, n. 130, p. 117-137, 2015.
- PEROSA, Graziela S., KERCHES, Cristiane, LEBARON Frédéric. O espaço das desigualdades educativas em São Paulo **Pro-posições**, São Paulo, v. 27, n.2, p. 99-118, 2015..
- ROMANELLI, Geraldo. Famílias de camadas médias e escolarização superior dos filhos: o estudante-trabalhador In: NOGUEIRA, Maria Alice; ROMANELLI, Geraldi; ZAGO, Nadir. (Orgs.). **Família & escola**: trajetórias de escolarização em camadas médias e populares. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 199-225.
- ROMANELLI, Geraldo; NOGUEIRA, Maria Alice; ZAGO, Nadir. (Orgs.). **Família e Escola**: trajetórias de escolarização em camadas médias e populares. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- SILVA, Jaílson. **Por que uns e não outros?** Caminhada de jovens pobres para a universidade. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2003.
- TERRAIL, Jean-Pierre. *Parents, filles et garçons, face à l'enjeu scolaire*. **Éducation et Formations**, Paris, n. 30, p. 3-11, 1992.
- VIANA, Maria J. B. **Longevidade escolar em famílias de camadas populares**: algumas condições de possibilidades. 1998. 414 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- ZAGO, Nadir. Do acesso à permanência no ensino superior: percursos de estudantes universitários de camadas populares. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 32, p. 226-237, 2006.

\_\_\_\_\_. Cursos pré-vestibulares populares: limites e perspectivas. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 26, n. 1, p. 149-174, 2008.

WILLIS, Paul. **Aprendendo a ser trabalhador**: escola, resistência e reprodução social. Artes Médicas: Porto Alegre, 1991.

Recebido em: 02/06/2017

Aceito em: 27/08/2018

# Resenha

**SOCIOLOGIA CULTURAL APLICADA:  
Democracia e sociedade civil na América Latina**

***APPLIED CULTURAL SOCIOLOGY:  
Democracy and civil society in Latin America***

---

Rogério de Souza Medeiros\*

ALEXANDER, Jeffrey; TOGNATO, Carlo. (Orgs.). **The Civil Sphere in Latin America**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.

Antes de publicar *The Civil Sphere in Latin America* (2018), junto com Carlo Tognato, Jeffrey Alexander havia publicado em 2006 *The Civil Sphere*, um ambicioso livro de quase oitocentas páginas, que pretendia nada menos do que oferecer um modelo teórico abrangente o suficiente para lidar com os principais problemas encontrados nas sociedades democráticas contemporâneas, ao mesmo tempo em que almejava apresentar um arcabouço conceitual para a análise sociológica da sociedade civil. Enquanto contribuição teórica, aquele livro fazia parte dos esforços do autor, em conjunto com seu colega e colaborador Philip Smith (ALEXANDER; SMITH, 1993), em pavimentar o caminho para desenvolver um novo programa de pesquisa para a Sociologia Cultural. Para tanto, o livro oferecia um debate de fôlego acerca de autores centrais do pensamento social contemporâneo, de Marx a Tocqueville, de Gramsci a Habermas, passando por John Rawls, T.H. Marshall e Michel Foucault, na tentativa de estabelecer alguns argumentos centrais acerca do status da cultura enquanto esfera relativamente autônoma da vida social, capaz de influenciar atitudes e comportamentos através da composição de uma estrutura imaterial formada por padrões simbólicos ampliados que originam códigos culturais capazes de dar sentido aos mais diversos tipos de processos sociais.

Foi com base nesse amplo programa de pesquisa que Alexander então estabeleceu o seu conceito de *esfera civil*, como chave analítica privilegiada para a interpretação dos processos sociais e políticos do mundo contemporâneo sob uma perspectiva cultural. Segundo o autor, em contraste com o conceito historicamente mais antigo e analiticamente menos preciso de

---

\*Doutor em Sociologia pela Boston University, Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. *Fulbright Visiting Scholar* no *Afro-Latin American Research Institute*, da Harvard University no período 2018-2019. E-mail: medeirosrogerio@hotmail.com.

“sociedade civil”, a *esfera civil* deve ser compreendida como uma arena analiticamente distinta e empiricamente diferenciada do Estado e do mercado, enquanto uma esfera de solidariedade onde se constitui culturalmente e se consolida institucionalmente uma espécie de comunidade democrática universalizante que se baseia e se sustenta em profundos códigos culturais, na opinião pública, em instituições específicas e em práticas interativas historicamente definidas. Enquanto tal, a *esfera civil* é orientada por códigos culturais democráticos de larga abrangência e fortemente marcada pelo discurso da liberdade e da solidariedade, sem se reduzir a uma mera linguagem social.

A cultura da *esfera civil* se institucionaliza através de instituições que conectam os seus valores culturais mais amplos a eventos especificamente definidos no tempo e no espaço, através da construção e do uso de categorias interpretativas. Enquanto uma esfera de solidariedade, uma comunidade civil deste tipo não pode existir enquanto tal, ela apenas pode ser sustentada, em contraste e em tensão com esferas e tendências não civis, no estabelecimento de relações limítrofes (*boundary relations*).

O estudo da *esfera civil*, portanto, aponta sempre para uma tensão constitutiva da vida política moderna, entre o *ideal* e o *real*, entre ideais utópicos de alargamento da solidariedade e aprofundamento da democracia e a continuidade ou o agravamento de desigualdades e injustiças materiais e políticas. A análise dos movimentos sociais pela Teoria da Esfera Civil (TEC) ilustra bem esse ponto. Os movimentos sociais emergem exatamente das tensões entre esferas civis ideais e reais. Essas formas de ação coletiva operam uma espécie de *tradução*, enquadrando situações e problemas específicos, derivados de relações sociais particularistas, segundo a linguagem universalizante de uma esfera civil ideal, de valores morais democráticos. Com isso, os movimentos sociais apelam para uma *esfera civil* normativa, na busca pela realização de *reparos civis*, e procuram deslocar questões e disputas das esferas não civis de onde elas se originam e trazê-las para uma posição em que possam ser tratadas segundo parâmetros mais democráticos e solidários e, com isso, deixem de ser uma questão de interesse de apenas uma parte da sociedade para tornar-se uma questão de interesse de toda a sociedade. É precisamente essa a chave analítica utilizada pelo autor, no livro de 2006 para interpretar tanto o movimento feminista, quanto o movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos (MEDEIROS, 2008).

Organizado por Alexander e Carlo Tognato, *The Civil Sphere in Latin America* (2018) consiste em uma coletânea de estudos sobre processos políticos localizados em países da América Latina em que fenômenos aparentemente tão diversos quanto o movimento de mulheres argentinas contra o feminicídio, escândalos de corrupção no Chile ou um caso de ciberativismo em Cuba são analisados à luz da Teoria da Esfera Civil.

Há basicamente dois registros segundo os quais o livro pode ser interpretado enquanto contribuição para o debate acadêmico sobre processos políticos relevantes no mundo contemporâneo. Aliás, os dois estão mais ou menos implicitamente sugeridos na introdução do livro escrita pelos organizadores. Esses registros não são necessariamente excludentes ou

mesmo contraditórios. Podem significar simplesmente dois níveis de leitura para o conjunto de estudos que o livro apresenta. Por um lado, a coletânea pode ser lida como a primeira tentativa de reunir em um só volume pesquisas que, em conjunto, procuram testar o fôlego da Teoria da Esfera Civil, formulada há doze anos, para dar conta de uma variedade muito grande de problemas, temáticas e contextos. Aliás, esse parece mesmo ser um dos objetivos do projeto editorial em que o livro se insere, conforme indica o prefácio da obra, que prevê o lançamento de pelo menos dois outros volumes, um sobre o Leste da Ásia e o outro sobre a esfera civil nos países nórdicos. Segundo essa linha de leitura, o livro seria basicamente uma espécie de exercício analítico pela aplicação prática do aparato conceitual fornecido pela Teoria da Esfera Civil. Nessa linha, podemos perceber no capítulo escrito por María Angélica Thumala Olave, sobre escândalos de formação de cartel entre empresas no Chile, a aplicação dos conceitos e ideias da Teoria da Esfera Civil para interpretar as junções e disjunções entre códigos culturais distintos, dos processos de justificação do capitalismo chileno, de um lado, e das experiências cotidianas de desigualdade e injustiça, de outro, apresentando uma aplicação direta da TEC para compreender o encadeamento de processos a partir da comoção pública gerada pelos escândalos, transformada em indignação, enquanto catalisadora para tentativas de realização de *reparos civis*, por vias institucionais (legais) e não institucionais (protestos e boicotes) através da mobilização da opinião pública. O mesmo tipo de aplicação é encontrado no capítulo sobre a atuação da Política Militar do Estado de São Paulo, em que Mayumi Shimizu analisa as contradições entre os aspectos civis da polícia enquanto instituição reguladora da esfera civil e os meios não civis pelos quais operam seus agentes.

Um outro registro para a leitura da obra seria considerá-la como algo mais do que uma simples aplicação da TEC para atestar a sua relevância explicativa. Seria o caso de buscar na coletânea novas perspectivas e interpretações para problemas recentes enfrentados pelas democracias latino-americanas, em consonância com o programa de pesquisa mais amplo e mais antigo desenhado por Alexander para o campo de uma Sociologia Cultural. Seria o caso de, por um lado, tentar enxergar a relevância e a centralidade de processos culturais abrangentes para compreender problemas como a ascensão de discursos e lideranças antidemocráticas, o declínio da importância dos “fatos” como lastro para o debate político contemporâneo, processos de extrema polarização política e de demonização de partidos de oposição, e por outro lado, verificar como essas experiências latino-americanas interpelam e questionam “a condescendência com que estudiosos do Norte frequentemente têm abordado a vida democrática fora dos Estados Unidos e da Europa.” (p.11). Nesse sentido, o livro também traz as experiências dos países latino-americanos como desafios para a própria Teoria da Esfera Civil, revelando muito das suas limitações e inadequações. Entre outras coisas, essas experiências revelam a necessidade de lidar não apenas com as potencialidades da *esfera civil* em promover *reparos civis* para situações de injustiças materiais ou simbólicas, mas também, e talvez ainda mais importante, a urgência de se compreender mais profundamente as dinâmicas envolvidas nas disputas entre forças e processos

civis, não civis e anticivis. Essas tensões são mais claramente explicitadas nos capítulos escritos por Celso M. Villegas (sobre os usos civis e não civis do sentido de “classe média” na Venezuela), por Carlo Tognato (sobre as tensões entre os discursos civil, revolucionário e patrimonial em uma controvérsia pública envolvendo a Universidade Nacional em Bogotá) e no capítulo escrito por Nelson Arteaga Botello e Javier Arzuaga Magnoni (sobre as tensões entre democracia e autoritarismo no processo histórico de configuração da *esfera civil* no México).

Seja por um ou outro registro, o livro fornece contribuições relevantes para o debate acerca dos desafios enfrentados pelas democracias latino-americanas de hoje. Lança luz diretamente sobre as potencialidades e as limitações de uma abordagem assumidamente cultural, que tem pretensões de rivalizar com tradições explicativas mais fortemente enraizadas na academia latino-americana, a exemplo da tradição marxista ou, mais recentemente, dos estudos pós-coloniais.

Qualquer que seja o êxito alcançado por essa empreitada intelectual, a forma como a obra considera os casos latino-americanos constitui em si uma novidade, rejeitando velhas formulações que tomavam as democracias da região como incompletas, atrasadas ou antimodernas. De fato, em conjunto, os estudos que compõem o livro procuram demonstrar que a *esfera civil* na América Latina, apesar de constantemente fragmentada e muitas vezes comprometida por problemas estruturais profundos, mantém culturalmente e institucionalmente a sua força e a sua resistência, sendo capaz de dar origem a movimentos contestatórios politicamente relevantes, empreendimentos intelectuais críticos e inovadores, partidos políticos críticos e com renovado poder eleitoral. Nesse sentido, a instabilidade e a fragilidade da *esfera civil* na América Latina não é maior do que em qualquer outra parte, mas o conhecimento sobre as particularidades dos desafios enfrentados na região pode e deve contribuir para iluminar alguns dos principais problemas encontrados em qualquer sociedade democrática contemporânea, principalmente no que diz respeito aos embates entre atores políticos e processo sociais civis, não civis e anticivis.

## Referências

- ALEXANDER, J. C.; SMITH, P. The discourse of American civil society: a new proposal for cultural studies. **Theory and Society**, v. 22, n. 2, p. 151-207, Apr. 1993.
- \_\_\_\_\_. **The Civil Sphere**. New York: Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. **The Civil Sphere**. New York: Oxford University Press, 2006. Resenha de: MEDEIROS, R. S. **Estudos de Sociologia**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Recife, v.14, n.1. p.203-210, 2008.
- \_\_\_\_\_.; TOGNATO, Carlo. (Orgs.). **The Civil Sphere in Latin America**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.

Recebido em: 04/02/2019

Aceito em: 04/02/2019