

2024

Memórias múltiplas do cotidiano: trabalho, religiosidade e lazer na região Nordeste do Paraná

Universidade Estadual do Norte do Paraná

SANTOS, James Rios de Oliveira; TANNO, Janete Leiko; VALE, Rosiney Aparecida Lopes do (org.). Memórias múltiplas do cotidiano: trabalho, religiosidade e lazer na região Nordeste do Paraná. Jacarezinho: Editora UENP, 2024. 282 p.

<https://repositorio.uenp.edu.br/handle/123456789/922>

Baixado de Repositório Institucional UENP



Organização

James Rios de Oliveira Santos
Janete Leiko Tanno
Rosiney Aparecida Lopes do Vale

Memórias múltiplas do cotidiano:

**trabalho, religiosidade e lazer na região
Nordeste do Paraná (séculos XX e XXI)**

James Rios de Oliveira Santos
Janete Leiko Tanno
Rosiney Aparecida Lopes do Vale

Memórias múltiplas do cotidiano: trabalho, religiosidade e lazer na região Nordeste do Paraná (séculos XX e XXI)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE DO PARANÁ
ADMINISTRAÇÃO CENTRAL

Dr. Fábio Antonio Néia Martini – Reitor
Dr. Ricardo Aparecido Campos – Vice-Reitor

COORDENAÇÃO GERAL DA EDITORA UENP

Dra. Rafaela Stopa (2024-)
Dra. Annecy Tojeiro Giordani (2022-2024)

EDITORA UENP
CONSELHO EDITORIAL

Conselho Pleno UENP

Dra. Aline Vanessa Sauer Zawadzki – Ciências Agrárias
Dr. Denis Carlos dos Santos – Ciências da Saúde
Dr. Diego Resende Rodrigues – Ciências Biológicas
Dr. Ilton Garcia da Costa – Ciências Sociais Aplicadas
Dr. Ricardo André Ferreira Martins – Linguística, Letras e Artes

Comissão Científico - Editorial

Dra. Feibriss Ametista Henrique Meneghelli Cassilhas (Universidade Federal da Bahia, Brasil)
Dr. Francisco Cláudio Alves Marques (Universidade de São Paulo, Brasil)
Dra. Marta Neira Rodriguez (Universidade de Santiago de Compostela, Espanha)
Dr. Pedro Manuel Napido (Universidade Pedagógica de Moçambique, Moçambique)
Dr. Peter Johann Mainka (Bayerische Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Alemanha)
Dra. Sara Reis da Silva (Universidade do Minho, Portugal)

EQUIPE EDITORIAL

Preparação, revisão e normatização do texto

Equipe Executiva Editora UENP

Dra. Rafaela Stopa – Diretora de Produção (2024-)
Dra. Annecy Tojeiro Giordani – Diretora de Produção (2018-2024)
Me. Priscila Aparecida Borges Ferreira Pires – Assistente Editorial
Dra. Valdirene Barboza de Araújo Batista – Assistente Editorial
Thaiane Silva Domingues – Técnico Administrativo
Ismael Ribeiro Campos de Moraes - Estagiário

Capa

Tiago Angelo

Diagramação

Thaiane Silva Domingues

Catálogo na Publicação
Sistema de Bibliotecas da UENP

M533 Memórias múltiplas do cotidiano : trabalho, religiosidade e lazer na região Nordeste do Paraná (séculos XX e XXI) [recurso eletrônico] / Organização: James Rios de Oliveira Santos, Janete Leiko Tanno e Rosiney Aparecida Lopes do Vale. Jacarezinho, PR : Editora UENP, 2024.
282 p. : il., color.

Modo de Acesso: WWW

Publicação digital (e-book) no formato PDF.

ISBN: 978-65-87941-45-5

1. Memória. 2. História oral. 3. Identidade. 4. Cultura. 5. Região Nordeste do Paraná – Norte Pioneiro. I. Santos, James Rios de Oliveira (org.). II. Tanno, Janete Leiko (org.). III. Vale, Rosiney Aparecida Lopes do (org.).

CDD: 981.62

Lidia Orlandini Feriato Andrade - CRB 9/1556

SUMÁRIO

Apresentação	7
Fátima Aparecida da Cruz Padoan	
Introdução	9
James Rios de Oliveira Santos	
Janete Leiko Tanno	
Rosiney Aparecida Lopes do Vale	
Memórias de negros em Jacarezinho: a rememoração como política de inserção e pertencimento à cidade (séculos XX - XXI)	16
Janete Leiko Tanno	
Ana Paula de Oliveira Gomes	
A cidade e os terreiros: memórias de encruzilhadas	41
James Rios de Oliveira Santos	
Gestos, cheiros, sabores e pitadas de lembranças: a cozinha como espaço de trabalho	80
Rosiney Aparecida Lopes do Vale	
Mirielly Ferraça	
Artes de fazer o artesanal: a invenção do cotidiano de mulheres jacarezinhenses	108
Luciana de Fátima Marinho Evangelista	
Entre proteção, abandono e resistência: uma interpretação das memórias da escola indígena da TI Ywy Porã Guarani Nhandewa	137
Valdirene Barboza de Araújo Batista	
David Alves Paulino	

Teko Pyau: o complexo cultural guarani entre a memória e o agora 187

Ana Caroline Goulart

Elionai Tapedju

Práticas de cura: memórias em torno do benzimento no município de Jacarezinho 218

Tiago Angelo

Luciana de Fátima Marinho Evangelista

Diferentes histórias, uma mesma luta: breve análise da sociedade rural do norte paranaense entre 1960 e 1980 a partir do relato de três contemporâneos 255

Maria Aparecida de Fátima Miguel

Sobre os autores 280

APRESENTAÇÃO

O livro **Memórias múltiplas do cotidiano**: trabalho, religiosidade e lazer na região Nordeste do Paraná (séculos XX e XXI) inaugura um caminho a ser amplamente explorado por estudos científicos, por haver um hiato incômodo relacionado às narrativas sobre trajetórias, memórias, histórias e conflitos da população na região Nordeste do Paraná, originalmente marcada por contextos adversos, mas em travessia social para novos horizontes.

Esta obra que o leitor agora tem em mãos encontra sua raiz no início da crise sanitária causada pela pandemia da Covid-19, quando a Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP) lançou o projeto “Naquele Tempo”, que buscava registrar e divulgar, por meio das redes sociais, as memórias de pessoas idosas que, no período de isolamento social, encontravam-se impedidas de realizar suas atividades mais comuns, como ir ao mercado e à igreja, encontrar familiares e amigos, conversar à porta de suas casas com vizinhos.

O livro, entretanto, constitui-se em outra dimensão para além do contexto pandêmico. As memórias colhidas e problematizadas, nesta obra, traduzem vivências e nos permitem experimentar sabores infinitos, num caleidoscópio que representa parte do que é a nossa gente. O caminho exitoso desta publicação nos faz querer mais desejosos dos tantos aromas de nossa terra que forjam a nossa identidade pé-vermelho.

É nessa importante instância, tendo como objetivo o registro de práticas e saberes, ofícios e experiências de parte de nossa população, que este livro é lançado pela Editora UENP, a qual tem como uma de suas principais atribuições fomentar a produção de trabalhos intelectuais na comunidade acadêmica e na sociedade. Vale ressaltar que a divulgação desta obra vem ao encontro dos valores intrínsecos à nossa universidade, instituição regida por princípios intimamente voltados à va-

lorização do indivíduo, símbolo da luta pelo conhecimento e pela igualdade de direitos.

A UENP, nesses mais de 15 anos de história, tem se tornado uma instituição essencial para a superação de tempos conturbados, de contextos sociais e sanitários extremamente adversos para a região na qual está inserida. A universidade tem cumprido, com êxito, seu papel articulador pelo desenvolvimento do Paraná, fato que podemos exemplificar por esta publicação – de relevância científica e cultural –, bem como pelo protagonismo na educação superior no Norte do Estado, ao favorecer a implementação de condições para a transformação humana por meio do ensino público e gratuito.

Cabe-me destacar, nestas linhas finais, meus cumprimentos a todos que tiveram seus trabalhos publicados neste livro, em especial, aos organizadores desta obra que, certamente, irá contribuir para reflexões e para o avanço de estudos sobre os temas abordados. Expresso aqui meu agradecimento pelo privilégio de poder apresentar este livro que se enche também de um valor comemorativo pelo aniversário recente de nossa universidade, na ocasião em que esta obra foi produzida.

Desejo uma agradável leitura a todos!

*Professora Mestra Fátima Aparecida da Cruz Padoan
Ex-Reitora da Universidade Estadual do Norte do Paraná*

INTRODUÇÃO

As narrativas memorialísticas que sustentam uma possível história da região Nordeste do Paraná, também conhecida como Norte Pioneiro¹, carecem ser revisitadas. Isto porque parte significativa dessa produção intenta se posicionar a partir de uma perspectiva externa aos grupos sociais (minoritários) e acima deles. Prevalece sempre a tentativa – e tão somente ela – de produção de um discurso supostamente imparcial, muito embora os procedimentos metodológicos adotados por muitos autores não convirjam para esta direção. O saldo disso é um recorte histórico rarefeito, em que mulheres, indígenas, negros, trabalhadores do campo, pobres etc. não tiveram o direito à salvaguarda de suas memórias; e, mais do que isso, sofreram com o apagamento de suas histórias, por meio de uma política deliberada, consciente, ou não, dos que estão no poder e desejam promover a manutenção do *status quo*.

Diante desse cenário sumariamente exposto, a presente obra teve como proposta recolher as memórias, as práticas e os saberes relacionados aos ofícios, à religiosidade, ao lazer e às culturas tradicionais e ancestrais, consubstanciadas em experiências múltiplas no cotidiano de parte da população da já referida região. Foram ouvidos diversos atores sociais excluídos da sociedade, e suas falas permitiram, aos autores, debruçarem-se sobre a realidade furtada das páginas dos livros memorialísticos. Trata-se, pois, de uma revisão da memória

1 A denominação Norte Pioneiro, amplamente conhecida, mas não utilizada nesta obra, faz parte de uma divisão da região Norte do Estado do Paraná, realizada a partir do seu processo de colonização, dividindo-a da seguinte forma: Norte Velho ou Norte Pioneiro, Norte Novo e Norte Novíssimo. Tal divisão, criticada por Nelson Tomazi (1997), foi entendida pelo estudioso, do qual somos tributários neste aspecto, como uma construção ideológica para justificar a (re)ocupação dessa região que, segundo a elite e o governo estadual, expressava-se como um vazio demográfico e, portanto, passível de ser explorada pelos fazendeiros, sitiantes, posseiros, etc. no processo capitalista de venda e produção da terra, desconsiderando os nativos, os primeiros habitantes, como, por exemplo, os Caingangue e Xetá, que foram dizimados no processo de (re)ocupação.

da população da região que objetiva, dentre outros importantes aspectos, reposicionar o discurso dos sujeitos cerceados do acesso à memória de seu próprio grupo.

Dividida em oito capítulos por autores de diferentes áreas do conhecimento, esta obra tem em comum a análise de fontes orais produzidas por meio da metodologia da história oral. Por considerá-la uma ferramenta muito profícua e eficaz na reconstrução da história do tempo presente, a história oral foi privilegiada por todos os estudiosos, os quais decidiram ouvir pessoas que nem sempre deixam vestígios e rastros aparentes, como nos casos de homens e mulheres das elites e do(a)s letrado(a)s que tiveram a oportunidade de registrar as suas memórias por meio dos seus escritos e da materialidade das suas construções e monumentos. Essa metodologia, portanto, serviu como técnica específica para o recolhimento da fonte oral, assim como direcionou a análise do documento produzido.

Na definição de Verena Alberti (2010, p. 155), a história oral é “[...] uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador a fita”. Assim, revela-se um meio eficaz para o conhecimento das experiências vividas pela população mais pobre, marginalizada, excluída, que foi o grupo social privilegiado, em seus múltiplos aspectos, nas entrevistas realizadas pelos autores deste livro, visto que, por diversas razões, são os que menos deixam vestígios escritos ou materiais sobre si ou seu grupo.

A recolha de memórias e histórias de vida de pessoas, por meio de relatos orais, impõe um processo de rememoração do presente para o passado, portanto, uma reconstrução do passado a partir dos interesses e das identidades hodiernas, implicando tomar a memória como objeto de análise. Se o ato de recordar se concretiza a partir do lugar social e da forma como a pessoa se percebe, um outro elemento fundamental

que estará presente nos relatos é a identidade (ou identidades) – elemento também passível de análise pelo pesquisador.

A coleta de relatos orais foi desenvolvida por entrevistas realizadas com pessoas que participaram de eventos, consagrados ou não pela historiografia, para conhecer o seu ponto de vista e as suas impressões sobre o fato. Justamente por isso, em alguns casos, a metodologia também foi utilizada para se conhecer histórias de vida, isto é, para compreender como as pessoas experienciaram a sua trajetória de vida ao longo de um tempo. Nesse sentido, cumpre ressaltar que as entrevistas realizadas podem ser identificadas como temáticas ou de histórias de vida. Seja como for, o que nos interessa assinalar é que, independentemente da escolha dos pesquisadores, o intuito do trabalho foi recolher impressões, experiências de trabalho, sociabilidade, religiosidade, crenças, valores e tradições, enfim, cultura.

As fontes orais produzidas por meio das entrevistas devem, nestas pesquisas, ser vistas como um produto dialógico, construído na relação que se estabelece entre entrevistador e entrevistado, em que o respeito por aquele que cedeu parte de suas memórias e de seu tempo deve ser absoluto. Como em qualquer relação dialógica, nesse tipo de metodologia, há uma influência recíproca entre esses dois sujeitos; sendo assim, a fonte oral deve ser analisada sem perder de vista essa dupla interferência, não devendo ser concebida jamais como uma fonte documental que somente revela o passado, as memórias e a subjetividade do entrevistado.

O primeiro capítulo – “Memórias de negros em Jacarezinho: a rememoração como política de inserção e pertencimento à cidade (séculos XX - XXI)” – pretende construir uma abordagem sobre as vivências e experiências cotidianas de um grupo social específico da cidade de Jacarezinho/PR, composto de negro(a)s e pardo(a)s, com foco em seus modos de vida, trabalho e lazer, em diferentes âmbitos. Mais do que apenas afirmar a presença, óbvia, dessas pessoas, as autoras chamam

a atenção para a falta de preocupação da memória local em demarcar as inúmeras contribuições, em vários setores, dos negros e pardos na formação e desenvolvimento do município e as implicações, sociais, políticas e culturais disso.

No segundo capítulo, intitulado “A cidade e os terreiros: memórias de encruzilhadas”, o autor recupera a memória de babalorixás, ialorixás e ogãs para lançar uma reflexão sobre a relação entre as religiões de matriz africanas (o candomblé e a umbanda) com o catolicismo – todas em constante interação em Jacarezinho/PR –, cidade profundamente marcada por traços conservadores em seus costumes. Com escopo teórico-crítico afro-centrado, o autor procura descortinar, ainda, as relações entre uma elite local e os povos de comunidades tradicionais historicamente resguardada sob o véu do anonimato.

No capítulo seguinte, “Gestos, cheiros, sabores e pitadas de lembranças: a cozinha como espaço de trabalho”, as autoras se voltam para as histórias *sobre a* e *as* contadas na cozinha, narrativas de mulheres que, ao falarem sobre tradições familiares, receitas, cheiros, misturas e sabores, dizem, também, sobre as relações sociais e históricas mais amplas. Nesse capítulo, as entrevistadas, duas mulheres, ambas moradoras da cidade de Jacarezinho/PR, ao rememorem suas histórias de vida, relembando o ritual que as liga ao ato de cozinhar, em sua constituição como filhas, mulheres, mães, amigas, profissionais, ajudam-nos a refletir e a compreender, de forma geral, parte da história que igualmente constitui o povo brasileiro, em especial, neste caso, a mulher negra.

Em seguida, a autora do capítulo “Artes de fazer o artesanal: a invenção do cotidiano de mulheres jacarezinhen-ses” evidencia como o fazer artesanal pode ganhar sentidos diversos nos seus modos de atravessamento nas trajetórias de mulheres moradoras de Jacarezinho/PR. Assim, o artesanato é reconhecido como um modo de invenção do cotidiano, sendo potente na promoção da autonomia financeira, saúde mental, afeto e sociabilidade.

Na sequência, os autores, no capítulo “Entre proteção, abandono e resistência: interpretação das memórias da escola indígena da TI Ywy Porã Guarani Nhandewa”, apresentam uma possibilidade de interpretação das memórias de sete entrevistados envolvidos no processo de implementação e funcionamento da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, localizada na Terra Indígena (TI) Ywy Porã Guarani Nhandewa, na cidade de Abatiá/PR. A investigação evidencia que a implantação dessa instituição, nessa comunidade, é marcada fortemente pela luta e resistência dos Nhandewa para conquistar direitos materializados em lei, num movimento paradoxal, que envolve proteção e abandono por parte do Estado. Em geral, as regularidades nas falas dos entrevistados apontam a escola como espaço físico e simbólico basilar para a constituição e continuidade de elementos ligados à identidade cultural dos Guarani Nhandewa da TI Ywy Porã.

O próximo capítulo, cujo título é “Teko Pyau – o complexo cultural guarani entre a memória e o agora”, tratando também de questões indígenas, demonstra que entre sonhos, rezas e curas se articulam e rearticulam os fazeres culturais dos Guarani Nhandewa que habitam o Tekoá Naraí – Terra Indígena Laranjinha –, localizada no município de Santa Amélia, região Norte do Paraná. A partir da escuta das narrativas de agentes religiosos e espirituais, como o Txamoi e o padre, bem como a partir das narrativas de uma liderança e fiel evangélico e de uma médica Nhandewa, os autores buscam compreender a dinâmica do complexo cultural guarani Nhandewa a partir da interação entre o tradicional e o ocidental em termos médicos-espirituais, evidenciando que a espiritualidade se transformou no referencial identitário dos Guarani, sobretudo, quando relacionada à busca incessante pela Terra Sem Mal, que é vivenciada em diferentes espaços sagrados: na casa grande ou nas igrejas católicas e evangélicas. E os relatos dos narradores fazem emergir a elaboração de uma nova cultura, algo diferente

do que foi, expressando a possibilidade de continuar existindo, o que chamam de Teko Pyau.

Já no capítulo intitulado “Práticas de cura: memórias em torno do benzimento no município de Jacarezinho”, o objetivo é problematizar questões como o sincretismo, a intolerância religiosa, a promoção da saúde, as relações de gênero, as memórias de cura, a descoberta do dom etc. Os autores defendem que a crença e o ritual de cura devem ser tomados enquanto um legado vivo, por guardar, na sua prática, elementos das memórias coletivas e/ou individuais, muitas vezes subterrâneas, mas que deveriam ser compartilhados com as gerações futuras.

No oitavo capítulo, “Diferentes histórias, uma mesma luta: breve análise da sociedade rural do Norte paranaense (1960 -1980)”, encerrando a obra, a autora, por meio dos relatos de três entrevistados que viveram na zona rural entre as décadas de 1960 e 1980, apresenta-nos as diferentes histórias desses sujeitos que ocuparam distintos papéis na estrutura da sociedade daquela época. Com o objetivo de compreender de que forma os entrevistados se encaixavam na tessitura social da região Nordeste do Paraná nas referidas décadas, a autora direciona as entrevistas no sentido de abordar as experiências com a família, o trabalho e a religião, eixos fundamentais para a compreensão e a contextualização das vivências dos entrevistados, identificando, de um lado, suas lutas e barreiras e, de outro, possibilidades e conquistas, além de resgatar costumes e tradições rurais. O capítulo é uma oportunidade para a autora revelar um cenário composto por diferentes histórias e vivências que apontam para uma mesma luta: a subsistência pessoal e dos núcleos familiares, para a qual se impunha uma série de obstáculos comuns.

Por fim, é nosso desejo que o(a) leitor(a), ao contemplar o entrelaçamento que se estabelece a partir de saberes e fazeres cotidianos, na simplicidade das paisagens do dia a dia, materializando ricas experiências humanas, sinta-se instigado pelas memórias aqui trazidas por autores(as) que, com sensibilidade

crítica e empenho profissional, trabalham para registrar, dentro e fora da academia, vivências de atores e grupos sociais que foram invisibilizados e apagados da história, mas que estão vivas nas vozes daqueles que aqui passam a ser ouvidos.

Os organizadores

MEMÓRIAS DE NEGROS EM JACAREZINHO: a rememoração como política de inserção e pertencimento à cidade (séculos XX - XXI)

Janete Leiko Tanno
Ana Paula de Oliveira Gomes

*Ela não sabia por que estávamos ali, nem de onde vieram
nossos pais, nem o que fazíamos, se em suas frases e textos
só havia histórias de soldado, professor, médico e juiz.*

Torto Arado, Itamar Vieira Junior

A narrativa de Belonísia, mulher negra, forte e decidida, do romance de Itamar Vieira Junior (2019), ao refletir sobre o porquê de estar na escola, remete-nos aos excluídos da história, ao perguntar-se sobre o que estaria fazendo naquele lugar, visto que já sabia ler e escrever, assim, o que mais era transmitido pela professora não fazia sentido para ela e o tipo de vida que levava. Sua realidade outra, não era contemplada nas histórias relatadas em sala de aula, afinal, “ela [a professora] não sabia por que estávamos ali, nem de onde vieram nossos pais, nem o que fazíamos” (Vieira Jr., 2019). Na história ensinada pela docente, cabiam somente outros personagens, como o médico, o juiz e o soldado, mas não os trabalhadores explorados, os que ainda viviam e vivem em situações de servidão, os negros, os indígenas, os pobres e os marginalizados de todos os tipos. A lucidez dessa frase indica claramente como, ao longo da formação dada às pessoas na educação básica, a história da maioria dos habitantes do país não foi e ainda não é devidamente contemplada nos livros didáticos, nas narrativas de docentes e nos discursos oficiais sobre o país.

Bertold Brecht, em poema intitulado “Perguntas de um trabalhador que lê”, publicado em 1935, questiona onde estavam aqueles que também faziam parte da história da huma-

nidade, mas não eram abarcados pela história oficial de cada nação, como é o caso dos trabalhadores braçais em suas diversas funções. Embora esse quadro tenha mudado de forma significativa, desde os primeiros questionamentos da Escola dos Annales, passando pela Nova História, grande parte da população ainda é excluída da História. Portanto, a reflexão de Brecht ainda é atual, e as perguntas de Belonísia a reforçam quando questiona os conhecimentos da professora que nada sabe sobre a realidade de grande parte da população que, apagada da história, é como se não existisse.

Nossa reflexão segue o mesmo caminho ao perguntar sobre a população negra² na cidade de Jacarezinho/PR, não contemplada nas memórias daqueles que escreveram sobre ela. Percorrendo os diferentes espaços que ocuparam e revelando as múltiplas funções que o grupo negro exerceu localmente ao longo dos séculos XX e XXI, iremos circunscrever sua existência e presença no município. Interessa-nos conhecer as experiências cotidianas dessas pessoas em relação a diferentes aspectos de suas vidas, envolvendo trabalho, lazer e religiosidade e, como decorrência, as inúmeras contribuições dos negros à cidade. Ainda que óbvia, tal visão não faz parte das histórias e das memórias do local, visto que a população negra não tem presença nos relatos memoriais do município que privilegiam os denominados pioneiros, os homens brancos que (re)ocuparam a região, dizimaram os indígenas e impuseram sua visão de mundo, seus valores e costumes. Quando os negros aparecem é somente como escravizados de certos fazendeiros. É necessário esclarecer, entretanto, que raramente, a presença da escravidão aparece nas memórias da cidade.

A pesquisa foi realizada a partir das fontes orais recolhidas por meio da metodologia da história oral. Foram entrevistados homens e mulheres negros para falar de sua vida em relação ao trabalho, moradia, escolaridade e lazer, enfim, sobre

2 Neste capítulo, estamos considerando como negros, a somatória dos que, no levantamento realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), autodeclararam-se negros e pardos.

seu cotidiano ao longo da vida na cidade de Jacarezinho. Além das entrevistas, foi utilizado o vídeo **Entre pontos e cantigas**: memórias de axé em Jacarezinho, no qual o Mestre Capu rememorou sua trajetória como ogã em vários terreiros na cidade. Dessa forma, foi possível observar como inúmeras famílias de negros estiveram presentes na formação, crescimento e existência dessa cidade durante o século XX e, adentrando o novo século, conferindo a visibilidade necessária a esse grupo na sociedade local, inscrevendo-os na história como sujeitos ativos.

O negro em uma sociedade branca: a negação do direito à memória e à existência

Os negros, na condição de escravizados ou livres, estiveram presentes na história do Brasil desde o século XVI, contribuindo com sua diversidade cultural, seus conhecimentos e seu trabalho na construção da sociedade. Porém, apesar de sua existência, como pontua Grada Kilomba, no prefácio do livro de Frantz Fanon (2020), estão sempre ausentes. Ao questionar as razões da ausência das obras de Fanon na biblioteca da universidade onde cursou sua graduação, a escritora afirma que

este princípio da ausência, no qual algo que existe é tornado ausente, é uma das bases fundamentais do racismo. As obras de Frantz Fanon existem, mas são ausentes, e por isso deixam de ter existência real. O existente passa a ausente e deixa de existir (Kilomba, 2020, p. 12).

Em grande parte, tal é a situação dos negros no Brasil, os quais sempre estiveram sujeitos à ausência, a não existência, enquanto política deliberada de parte da sociedade branca, que apaga a presença negra nas histórias e nas memórias das cidades brasileiras, configurando em um dos traços mais perversos do racismo, retirando deles o direito às suas memórias, ao seu passado, às suas culturas, ao pertencimento à sociedade em que sempre viveram. Como se reconhecer numa sociedade

em cuja memória coletiva a existência dos negros enquanto cidadãos é ausente?

No entanto, devemos reconhecer que a história oficial, os livros didáticos, certos romances sempre abalizaram a presença dos negros na sociedade quando tratavam da escravidão – um período em que as pessoas pretas eram tidas como objetos, mercadorias vendidas em meio a tecidos e móveis em jornais da época – nas teorias raciais que comprovavam a inferioridade das pessoas negras e sua tendência à criminalidade. Por extensão, fixaram tais pessoas nas camadas inferiores da sociedade, em funções subalternizadas e com baixa escolaridade, de modo a servirem às demandas das classes abastadas.

Assim, os cidadãos negros com direitos plenos no exercício da sua cidadania, em grande parte, estão ausentes da história do país. Também estão ausentes nas políticas públicas, nos cargos de chefia de grandes empresas, no ensino superior, enfim, ausentes em todos os lugares que poderiam estar se não houvesse o racismo estrutural (Almeida, 2021), que barra o acesso de negros e privilegia o de brancos em espaços, cargos e profissões.

Segundo o último censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010, a maioria da população brasileira é negra. Nesse sentido, estamos tratando da maior parte da sociedade, cujas experiências, expressões culturais, vivências, potencialidades, sofrimentos e dores não são considerados devidamente nas histórias e memórias das cidades, correndo o risco, portanto, de serem, potencialmente, desassistidas em vários âmbitos, visto que “não existem”.

Engana-se quem pensa que o negro se tornou maioria recentemente. Essa realidade se ancora num processo de aceitação da sua cor e identidade, resultado de décadas de luta do movimento negro consubstanciadas em políticas afirmativas, em discussões em mídias diversas, que valorizam a cor e a atuação desse grupo no social, na ocupação de diferentes espaços e cargos, na fundação de museus e instituições que guardam

suas memórias. Na tabela I, explicitamos os dados que comprovam a superioridade numérica da população negra no Brasil também nas décadas finais do século XIX, de acordo com os censos de 1872 e 1890.

Tabela I: População negra no Brasil. Séculos XIX e XX

Cor	1872	1890	1940	1950	1960	1980	1991
Branços	3.787.289	6.302.198	26.171.778	32.027.661	42.838.639	64.540.467	75.704.927
Pretos	1.954.452	2.097.426	6.035.896	5.692.657	6.116.848	7.046.906	7.335.136
Pardos	4.188.737	5.934.291	8.744.365	13.786.742	20.706.431	46.233.531	62.316.064
Amarelos	0	0	242.320	329.082	482.848	672.251	630.656
Sem declaração	0	0	41.983	108.255	46.604	517.897	534.878
Total	9.930.478	14.333.915	41.236.315	51.944.397	70.191.370	119.011.052	146.521.661

Fonte: IBGE (2000). Adaptação das autoras.

No censo de 1872, é possível verificar que negros e pardos perfazem um total de 6.143.189 pessoas, número bem superior ao de brancos, que é de 3.787.289. Esse mesmo quadro se repete em 1890, em que a soma de negros e pardos é de 7.191.717 e de brancos é de 6.302.198. Tais índices se modificam substancialmente ao longo do século XX com números que indicam superioridade dos brancos e queda significativa dos negros. Um certo equilíbrio se inicia somente a partir dos anos 1990 e, novamente, retoma o patamar do XIX nas primeiras décadas do século XXI.

Diante do panorama apresentado, algumas perguntas se impõem: por que entre as primeiras décadas do século XX até 1980 o número daqueles que se autodeclararam negros caiu tanto? Será que tais informações representam o número de pes-

soas negras da sociedade brasileira ou indica a presença clara e violenta do preconceito que dificulta o autorreconhecimento como negro? E por que, depois disso, teve início um aumento contínuo de pessoas que passaram a assumir sua identidade negra, autodeclarando-se oficialmente, até chegar no censo de 2010, em que, novamente, os negros se tornam maioria da população brasileira?

Como entender, então, que, apesar de tais índices demonstrarem claramente a presença negra na sociedade brasileira, corroborada por um passeio despretenso pelas ruas de qualquer cidade, sua presença, recorrentemente, é negada/apagada das histórias oficiais e das memórias dos municípios brasileiros? Como entender que ainda hoje, celebram preponderantemente, personalidades brancas travestidas em pioneiros, em bandeirantes, em desbravadores dos “sertões”, seja por meio das memórias escritas, de monumentos, de estátuas, edificações, homenagens, nomes de rua?

A compreensão de tal realidade é complexa e pode ser relacionada às teorias raciais presentes no país desde as décadas finais do século XIX, as quais acirraram os debates sobre a formação da nação brasileira nos principais estabelecimentos científicos da época, nos institutos históricos e geográficos, nas faculdades de medicina e de direito, nos museus. Das instituições desse porte para as conversas nas esquinas, cafés e salões, tais teorias foram difundidas pelos romancistas e também colocadas em prática nas delegacias de polícia, espaço onde a criminalização do negro podia ser “comprovada cientificamente” (Schwarcz, 1993).

No contexto dos anos 1930, em que as teorias raciais perdem status no meio científico, mas ainda vigoram no social, um novo fato surge e também contribui para entendermos o apagamento das contribuições da população negra na história oficial: a criação do principal órgão de preservação do patrimônio cultural do país, o então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), criado em 1937 em

pleno Estado Novo. Tal instituição, ao longo de praticamente meio século, tombou somente bens materiais atrelados a uma cultura branca, elitista e de matriz europeia, como referência da memória e identidade nacional.

Desde que foi fundada até meados dos anos 1980 – quando o Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador/BA, foi inscrito no livro do Tombo Histórico e Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 1984 –, a política de preservação dos bens culturais executada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), excluiu as memórias dos grupos sociais de matriz africana e indígena, portanto, as referências culturais da maioria da população³ (Fonseca, 2005).

Nesse sentido, Chuva (2017) pontua como deve ser entendida a política de preservação do patrimônio cultural no interior do governo varguista de viés autoritário e nacionalista.

Para compreender como a problemática da preservação cultural no Brasil, as práticas preservacionistas e os padrões, normas e técnicas para seu exercício se constituem nas décadas de 1930 e 1940, deve-se considerar, nos discursos produzidos, as articulações das noções de modernidade e tradição, e de unidade e nação. Foram elas constituintes dos princípios fundadores e norteadores dessa ação,

3 É necessário fazer referência ao primeiro bem cultural de matriz africana tombada pelo SPHAN em 1938, um ano após a instituição ser fundada, a Coleção do Museu de Magia Negra. Pertencente ao Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, refere-se a objetos de culto de terreiros de candomblé e umbanda expropriados de seus lugares de origem pela polícia entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX. A denominação da Coleção é reveladora; para além do racismo em relação às expressões religiosas dos negros, mostra a postura político-ideológica do corpo técnico que decidia pela preservação dos bens culturais do país e forjava uma memória condizente com seus interesses. Em outras palavras, os objetos que faziam parte dos cultos religiosos dos negros foram reunidos numa coleção, tombados e expostos no museu da polícia para servir como referência da criminalidade, do pecado, do proibido, associados à comunidade negra do Rio de Janeiro. Finalmente, a Coleção foi transferida para o Museu da República em 21 de setembro de 2020 sob uma nova denominação, Acervo do Sagrado Afro-brasileiro, após a Campanha “Liberte Nosso Sagrado”, protagonizada por lideranças religiosas negras.

historicamente determinada, que confere materialidade à nação pela seleção especialmente de bens arquitetônicos que vão constituir os *lugares da memória* nacional, a todo tempo atualizada pela permanência no tempo e no espaço dessas construções tornadas monumentos. No processo de rotinização das práticas de proteção, tais construções foram tratadas como *documentos*, de acordo com a abordagem da história da nação – visando garantir uma unidade, sem o direito a diferentes versões (Chuva, 2017, p. 71).

Subentende-se então que os documentos referentes às histórias dos negros e indígenas não foram considerados dignos de figurar na história da nação, de pertencer à memória nacional.

Somente com a Constituição Federal (CF) de 1988, em seu artigo 216, é proposta uma definição ampla de patrimônio cultural, incluindo as manifestações culturais, materiais e imateriais, de brancos, negros e indígenas. Com essa ação, a democratização do patrimônio nacional vai aos poucos avançando até ser efetivada pelo Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, que criou os quatro livros de registros dos bens imateriais, cujas expressões culturais registradas são, majoritariamente, de matriz africana e indígena.

Vimos que na maior parte da trajetória do IPHAN, no cumprimento de seu propósito de construção de uma memória e identidade nacional, as culturas indígena e negra não foram consideradas dignas e importantes no processo de construção da nação. Observamos que foi negado aos negros, pelo principal órgão de preservação do patrimônio cultural do país, até meados dos anos 1980, e de forma mais ampla, até o ano 2000, data da instituição dos livros de registro para bens imateriais, o direito às suas memórias e de ter suas referências culturais como representativas da cultura, da memória e da identidade nacional (Lima, 2014).

Parte correlata do racismo estrutural, tal atuação do IPHAN na sociedade brasileira também ajuda a explicar a invisibilidade dos negros nas histórias e memórias das

cidades. Nota-se que as narrativas históricas sobre a presença dos negros, nas pequenas cidades localizadas no interior dos estados brasileiros, são pouco evidenciadas e quase nada se sabe dos feitos de existência e resistência que a população negra elaborou e tem elaborado ao longo do tempo nesses espaços. Esse projeto atinge o Estado do Paraná de maneira específica, conforme apontam pesquisas de alguns autores (Moraes; Souza, 1999; Felipe, 2015).

Portanto, para pensar a população negra no âmbito da história local, é importante conhecer um pouco da trajetória dessa população no território paranaense a partir dos estudos que já foram elaborados.

População negra no Estado do Paraná: da invisibilidade à presença

No Estado do Paraná, houve um grande esforço em associar a formação cultural e seu desenvolvimento às pessoas de origem europeia, denominados como “pioneiros” a partir de uma política de esquecimento bem operacionalizada “com vários incentivos governamentais para construir uma memória coletiva do que é ser paranaense” (Felipe, 2018, p. 11). Deste modo, a construção da identidade paranaense foi alicerçada nas contribuições dos imigrantes europeus em desconsideração à presença negra nesse espaço (Felipe, 2018). Assim, a memória coletiva se constituiu a partir da omissão e do esquecimento desse grupo que compõe cerca de 28,50% (IBGE, 2010) da população do Paraná atualmente⁴. Entretanto, Panta (2014) mostra a presença e a participação efetiva dos negros na economia do Estado, com a qual contribuíram, principalmente, como mão de obra nos trabalhos rurais.

⁴Segundo o censo do IBGE de 2010, o Paraná é o Estado que possui a maior população negra da região Sul do país, ficando à frente de Santa Catarina, cuja porcentagem da população negra é de 15,47%, e do Rio Grande do Sul, que é de 15,96%.

Há décadas existe um esforço de alteração desse cenário de apagamento para um outro de reconhecimento da contribuição dos negros na sociedade paranaense, como indica o autor:

Nos últimos anos da década de 1990, esse movimento tem tido um lento e progressivo deslocamento do esquecimento e da negação em direção ao reconhecimento nas políticas públicas dos diversos conhecimentos e modos de ser da população negra paranaense, vinculando, assim, a uma política da lembrança (Felipe, 2018, p. 8).

De acordo com Felipe (2018), um estudo de Miriam Hartung (2005) aponta para uma presença significativa da população negra no território paranaense no momento que este ainda se configurava como uma província do Estado de São Paulo, revelando que, em algumas áreas litorâneas, região do planalto, vilas e cidades havia grande porcentagem de negros escravizados que atuavam na “mineração, na pecuária, na agricultura de subsistência, no cultivo da erva-mate ou no café” (Felipe, 2018, p. 13).

Ana Maria Rufino Gillies, em trabalho desenvolvido sobre a presença negra no Paraná, apresenta a chegada de parte da comunidade negra ao Estado como um processo ativo no qual muitos foram protagonistas. A autora aponta que, na escolha de seu destino, no período pós-abolição, muitos saíram em busca de seus familiares que foram separados na dinâmica de barganhas, vendas e fugas e, assim, chegaram ao Paraná (Gillies, 2018). Também é importante pontuar que dentro do território do Paraná existem 36 comunidades quilombolas⁵ já reconhecidas e certificadas pela Fundação Palmares, refutando qualquer tentativa de menosprezar a forte presença negra no Estado.

Por outro lado, é necessário lembrar que na segunda metade do século XX a população das regiões Sudeste e Sul, da qual o Paraná faz parte, ainda apresentava uma quantidade de

5 Informação do portal eletrônico da Fundação Palmares. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 6 jul. 2021.

pessoas negras bem inferior em relação às demais regiões do Brasil. De acordo com Hasenbalg (1982), a região Sul, juntamente com a Sudeste, desde os primeiros censos demográficos, demonstraram abrigar a maior parcela da população branca do país. Isso não se alterou, porém, a partir de meados do século XX, a porcentagem de pessoas negras apresentou um aumento nessas regiões (Telles, 2003).

Um dos principais fatores responsáveis por esse aumento da população negra nas regiões Sul e Sudeste é a migração de pessoas advindas dos Estados nordestinos e de Minas Gerais à procura de trabalho nas áreas mais industrializadas e economicamente desenvolvidas do país (Telles, 2003). Acontece que a economia industrializada requer uma mão de obra qualificada para operar máquinas, o que resultou em desemprego, trabalhos mais insalubres e menos remunerados para boa parte desse grupo (Hasenbalg, 2005). Sem outra alternativa, muitos negros que foram para essas regiões buscaram trabalho na agricultura.

De acordo com Mariana Panta (2014), os Estados de São Paulo e do Paraná foram os que receberam um maior número dessas famílias no período de 1940-1980, sendo que no Paraná a concentração de migrantes se deu especialmente entre a região Leste e Norte do Estado. Com o fluxo migratório, famílias foram trabalhar em lavouras de café e morar nas colônias espalhadas no interior desses territórios (Fernandes, 2017).

Em razão da reconfiguração do modelo de produção no campo, que se deu com a mecanização, com o avanço da monocultura e com o surgimento de usinas de álcool e açúcar, desencadeou-se o processo migratório dentro do próprio Estado do Paraná. Dessa vez, o modo operante de interesses econômicos causou a expulsão de famílias trabalhadoras do meio rural para os bairros afastados nas pequenas cidades interioranas paranaenses (Fernandes, 2017), conforme também revelam as demais entrevistas utilizadas para composição deste livro.

A partir da trajetória de moradores do Aeroporto, bairro periférico de Jacarezinho, Fernandes (2017) explicita que diversas pessoas continuaram a trabalhar no meio rural, mas dessa vez nas lavouras de cana. Sujeitos a longas e exaustivas jornadas de trabalho, muitos só apareciam em suas casas para dormir. Além do mais, morar naquele lugar era, na maioria das vezes, a única opção (Fernandes, 2017). Apesar de a questão racial não ser um recorte específico do trabalho do autor, em diversos momentos, ele mostra que a experiência de sofrimento social causada pelas más condições econômicas, de moradia e de trabalho, perpassa a vida da população negra, o que é visível naquele bairro⁶.

Como vimos até aqui, apesar de a presença negra não ser reconhecida na narrativa oficial da história do Paraná, é inegável a contribuição dos negros na história e no desenvolvimento econômico do Estado.

Em suma, o apagamento das memórias de indivíduos e grupos sempre fizeram parte das disputas de poder ao longo da história, e suas implicações são variadas. Entre elas, está o desconhecimento da existência de pessoas, grupos e sociedades e dos seus projetos, consolidando apenas uma única versão da história. Tal fenômeno pode gerar dificuldades identitárias em pessoas e grupos que não se reconhecem na sociedade e nas suas histórias. Enfim, para essas pessoas, é sempre estar em um não lugar.

Obviamente que tal questão não é algo específico de Jacarezinho, podendo ser percebida entre os diferentes grupos étnicos, sociais, religiosos e de gênero em todos os recantos do nosso país; privilegiamos esta cidade como uma forma de compreendermos que o processo de lembrar e esquecer é construído segundo interesses de grupos políticos, econômicos e culturais que mobilizam certos mecanismos para permanecer ao longo do tempo.

6 Uma das autoras, Ana Paula de O. Gomes, já percorreu parte do bairro e realizou entrevistas com pessoas negras para outro projeto de pesquisa.

População negra em Jacarezinho: tornar visível o que é presença

Desde o período colonial, com a incontestável presença negra na sociedade brasileira, na história de todos os milhares de municípios do país, em maior ou menor grau, o trabalho, os saberes, a religiosidade, e outras expressões culturais desse grupo, foram elementos importantes ao longo da trajetória dessas cidades e de suas populações.

As experiências de vida da população negra em Jacarezinho, a princípio, parecem ser iguais às de qualquer cidade ou região do Brasil, visto que é sempre um grupo social que sofre exclusão generalizada em razão de seus membros serem de cor preta, porém, pode haver especificidades, na medida que nenhuma sociedade é exatamente igual a outra. Perguntamos, então, sobre a sociedade jacarezinhense: que história ela encerra, quem são seus habitantes?

Jacarezinho é uma cidade localizada na região Nordeste do Paraná. No último censo de 2010, sua população era de 39.191 pessoas. Desse total, 34% se autodeclararam negros e pardos, perfazendo 13.328 habitantes, portanto, um número considerável da população local é afrodescendente. Embora esse percentual seja significativo, a pesquisa realizada por Janete Tanno (2019) sobre o conhecimento e a recepção do patrimônio cultural de herança afro-brasileira pelos negros da localidade mostrou o quanto o distanciamento entre os negros e sua ancestralidade africana é grande. Isso fica evidente no fato de a maioria se autodeclarar católica, a despeito dos vários terreiros de candomblé e umbanda que existiram e ainda resistem na cidade. Tal constatação indica claramente a influência do catolicismo na sociedade local, inscrita na formação da própria cidade.

Esse município nasceu sob os auspícios da igreja católica e, já em 1926, tornou-se sede do bispado. Além disso, implantou uma educação de base religiosa na cidade para meninos e

meninas da elite na década de 1930. O avanço da instituição foi reafirmado com a instalação de um seminário na década de 1950 e, em 1959, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras sob o comando do bispo ultraconservador e anticomunista, D. Geraldo de Proença Sigaud, que permaneceu no comando da diocese entre 1947 e 1961. Nota-se, a importância de tal instituição para a sociedade local e suas influências nas práticas religiosas dos munícipes que determinaram a formação de uma sociedade conservadora, elitista e hierarquizada, não fugindo, logo, do modelo da nação brasileira.

Com o intuito de evidenciar a presença negra em Jacarezinho e as contribuições desse grupo social para a cidade, entrevistamos alguns membros de uma mesma família, o Sr. Benedito Ferraz de Barros, uma das suas filhas – Maria Etelvina de Barros – e um dos seus netos: Cleiton Ferraz Souza. Portanto, três gerações de pessoas negras, moradoras da cidade. Por meio das trajetórias de vida desses entrevistados, demarcaremos os diversos espaços ocupados, percorridos, e conquistados por essa família na cidade.

O membro mais velho da família Ferraz de Barros é o Sr. Benedito Ferraz de Barros, nascido no dia 13 de maio (data significativa) de 1927, na área rural de Jacarezinho, e falecido em 2021, com 94 anos de idade. Como seus pais foram colonos em fazendas da região, o seu Dito Eletricista, como era conhecido em Jacarezinho, nasceu na Fazenda do Peixe, atual Califórnia. Aos 12 anos, em 1939, mudou-se para Jacarezinho com os pais e irmãos, tendo ido morar com a família na Vila Setti⁷.

Era filho de José Rafael de Barros, natural de Araraquara/SP, e de Maria Etelvina de Jesus, natural de São Manuel/SP. Casaram-se em 1909, em Araraquara, e a família, em busca de melhores oportunidades, mudou-se para a Fazenda Lambari, localizada na região da atual cidade de Cambará/PR. Aos 5

7 A entrevista com o Sr. Benedito Ferraz de Barros ocorreu em 14/09/2019, tendo sido concedida em sua casa, com o objetivo de coletar informações para a escrita da história do negro em Jacarezinho e deste capítulo.

anos de idade, Sr. Benedito perde a mãe e é criado pela irmã mais velha, nascida em 1910. A família era constituída pelos pais e nove filhos (Sebastião, José, Otávio, Benedito, Zoaldo, Antônia, Maria, Rosalina e Luzia), sendo o Sr. Benedito o segundo filho mais novo. Quando se mudaram para Jacarezinho, em 1939, o Sr. Rafael passou a trabalhar de carroceiro e a cortar lenha, enfim, fazia pequenos serviços a quem o solicitava.

O Sr. Benedito, aos 15 anos, começou a trabalhar na Construtora Piazza, mas antes já tinha sido ajudante de pedreiro. Na construtora, aprende o ofício de eletricitista, profissão que exerceria na cidade e em outras da região até a sua velhice. Em 1952, casa-se com dona Inês de Paula Barros, moradora da Vila São Pedro, com quem teve sete filhos: três homens e quatro mulheres. Após o casamento, foram residir no mesmo bairro que dona Inês morava, lugar onde permaneceram por dois anos. De 1954 a 1960 se estabeleceram na Vila Rondon e, na sequência, foram para uma nova casa, a qual ficava em frente ao hospital Santa Casa de Misericórdia, localizado na região central da cidade. Lá permaneceram por décadas até se mudarem para outra residência, também no centro da cidade, onde o Sr. Benedito faleceu.

Uma das filhas de Sr. Benedito é Maria Etelvina de Barros, nascida em 1954, na cidade de Jacarezinho. Trabalhou no comércio, em creches e deu aulas de ciências na cidade de Ponta Grossa/PR. Considera-se católica apostólica romana. Atualmente, é aposentada e cuida da casa e dos sobrinhos que moram com ela⁸.

Entre os netos do Sr. Benedito, Cleiton Ferraz Souza foi um dos entrevistados. Apesar de ter nascido em Taboão da Serra/SP, veio ainda bebê para Jacarezinho, onde permanece e cursa História na Universidade Estadual do Norte do Paraná, bem como trabalha como consultor financeiro, vendendo crédito consignado. Além do atual emprego, foi servente de

8 A entrevista com dona Maria Etelvina Barros aconteceu em 03/05/2018 em sua casa, tendo sido realizada para a escrita da história do negro em Jacarezinho, bem como para a produção deste capítulo.

pedreiro, fez artesanato com bambu, foi agente sanitário, garçom em praias e auxiliar de cozinha. Seu sonho é viver de música, cantar rap e samba⁹.

Ao reconstruirmos parte das trajetórias de vida de alguns dos membros da família do Sr. Benedito Ferraz de Barros, estamos tratando de um grupo de negros que há três gerações, cerca de 80 anos, vive na cidade de Jacarezinho. Nesse sentido, reconstruir parte das experiências de vida de alguns de seus componentes trará a oportunidade de mostrar quais espaços da cidade ocuparam, seja por meio da moradia, do trabalho e dos espaços de sociabilidade, como igreja, lazer, estudos etc..., já que explicita a presença efetiva dos negros desse município e suas inúmeras contribuições.

Na pequena biografia rememorada por Sr. Benedito, ficaram registrados alguns espaços que ele e a família ocuparam ao longo das décadas. Por exemplo: a moradia da Vila Setti, momento em que veio com os pais para Jacarezinho, a Vila São Pedro, onde morava a família da esposa, e para onde se mudou depois de casado. Em seguida, foram para a Vila Rondon e, finalmente, depois de 1960, para a região central da cidade. Observamos que à exceção do centro de Jacarezinho, todas as outras áreas urbanas fazem parte da periferia do município, locais, comumente, ocupados por negros nas inúmeras cidades espalhadas pelo país.

Ao tratarmos de outras experiências de vida, como o trabalho e lazer dos afrodescendentes em Jacarezinho, os espaços ocupados se ampliam. O Sr. Benedito, por exemplo, rememora, com orgulho, que trabalhou como eletricitista em vários prédios importantes ao longo das décadas, como é o caso da igreja matriz e da Santa Casa, e evidencia, em suas palavras, a sua ligação com a religião católica e com membros importantes dessa instituição na cidade. O reconhecimento do seu trabalho por membros da sociedade em geral pode ser, em parte, per-

9 A entrevista com Cleiton Ferraz aconteceu em 29/5/2021 via Google Meet.

cebido pela forma como era conhecido na cidade: “seu Dito Eletricista”, como lembra seu neto, sugerindo que fez muitas instalações elétricas em casas de particulares ao longo de mais de sessenta anos de serviço.

Ao ser perguntado sobre quais lugares frequentava em momentos de folgas, o Sr. Benedito informa sobre os lazeres da cidade, como o cinema, para o qual ia aos domingos assistir a filmes de faroeste americano na matinê. Ele também ia a bailes, às missas, jogava futebol e ia assistir aos carnavais de rua quando jovem.

Ao percorrermos esses diferentes espaços ocupados pelos negros na cidade, visto que o Sr. Benedito sempre estava acompanhado por amigos e parentes negros, estamos demarcando a presença indiscutível dessas pessoas, homens, mulheres, velhos e crianças pelas ruas de Jacarezinho, ao longo da sua história, para reinstalar, nas lembranças da cidade e nas suas memórias, as vivências e convivências dessas pessoas com brancos, amarelos, indígenas, ora de forma pacífica, ora conflituosa, tendo em vista que, muitas vezes, essas relações foram tensas, estando permeadas pelas violências implícitas e explícitas de racismo. Além disso, estamos lembrando e fazendo constar nas histórias e memórias da cidade a presença dos negros e suas contribuições.

Na entrevista com o neto, Cleiton, os espaços ocupados pelos negros da família na cidade se ampliam e se diversificam quando relembra o fato de dois tios e de uma tia terem nível superior completo e profissões com possibilidades de obter melhor poder aquisitivo e conhecimento. O depoente também está prestes a terminar a licenciatura em História na Universidade Estadual do Norte do Paraná. Sua entrada na universidade e a interação com novos amigos e colegas, por conseguinte, desencadeiam outros interesses que o fez sair um pouco dos espaços que ocupava na infância e em parte da adolescência, inserindo-se, logo, em outros.

Ao ouvir as memórias de Cleiton, é possível percorrer com ele a maior parte da cidade, por meio das diferentes experiências de trabalho, lazer, estudos, laços de amizade ao longo dos seus quase 30 anos de idade. Ao recordar sua infância, relembra a sua participação em campeonatos de futebol promovidos pelas escolas e por projetos sociais para os quais sempre treinava. Comenta também que, levado pelo avô, comparecia com frequência aos ensaios da escola de samba “Cruzeirinho”, uma das mais antigas do município. Daí o gosto por percussão e pela música, em especial pelo pagode, que o levaria anos depois a formar um grupo musical, o “Cadê Loucura”.

Segundo Cleiton (2021), era em torno do pagode que a comunidade negra local se reunia assiduamente. Sempre estavam presentes a mãe, os primos e os amigos, todos negros. Ao ser perguntado sobre outros espaços de lazer onde os negros se reuniam, recorda:

Quando se fala de espaço da população negra, o pagode é, para mim, o espaço onde eu me sentia melhor. E depois a gente, olhando para trás, vê porque, lá tava o primo, amigo, é tudo negrada, né! Só tava os negros lá, tava tio, amigo da minha mãe. Os espaços negros era o pagode.

Outro importante lazer compartilhado pelos negros jacarezinhenses, além do pagode, é o carnaval e suas formas correlatas de sociabilidade, as escolas de samba e seus ensaios, lembrados por Cleiton e por Sr. Benedito. Essa forma de lazer foi noticiada pela **Folha de Londrina** publicada em 06 de fevereiro de 2013, cuja matéria informou que quatro escolas de samba desfilaram nesse ano no município. A pequena reportagem ainda afirma que o carnaval de rua de Jacarezinho existia há mais de 60 anos; portanto, desde a década de 1950, a população local se diverte por meio dos blocos de carnaval e das escolas de samba.

Um outro dado significativo é que a escola de samba mais antiga da cidade, a “Unidos do Cruzeiro”, conhecida como “Cruzeirinho”, nasceu na Vila São Pedro, bairro onde

a comunidade negra está presente desde a primeira metade do século XX, conforme informa o Sr. Benedito quando fala sobre sua esposa, avó de Cleiton, cuja família residia neste bairro.

Conforme mencionado, Jacarezinho é uma cidade que sofreu forte influência da religião católica ao longo da sua história, a qual pode ainda ser aferida pelos resultados do último Censo de 2010, cujos dados levantados apontam que mais de 70% da população se autodeclaram católicos, conforme Tanno (2018). Por outro lado, a cidade também tem presença significativa de terreiros de umbanda e candomblé desde, pelo menos, os anos 1970, conforme esclareceu Mestre Capu, o Sr. José Pereira da Paz, em depoimento dado para o documentário apresentado na “VI Mostra de Arte e Cultura Afro-Brasileira - Poéticas do terreiro e outras estéticas negras”, de 2020, promovido pela Universidade Estadual do Norte do Paraná, intitulado “Entre pontos e cantigas: memórias de axé em Jacarezinho”.

Ao relembrar sua trajetória como ogã de vários terreiros de Jacarezinho, tanto de umbanda quanto de candomblé, Mestre Capu nomeia pelo menos dez diferentes locais de culto dos orixás onde tocou atabaques, reafirmando a presença marcante das práticas religiosas de matriz africana na cidade, e, portanto, dos negros na localidade, como pode ser confirmado pelo artigo de James Rios de Oliveira Santos, no segundo capítulo deste livro.

Ao percorrermos os diferentes espaços, em especial, os de trabalho, lazer e religiosidade, além dos escolares, demarcamos a presença significativa dos negros na cidade de Jacarezinho ao longo do século XX e XXI. Mostramos como, apesar da ausência na história oficial e nos livros de memória, a existência negra de homens e mulheres marca de forma indelével a história e as memórias do município.

Maria Nilza Silva pontua a importância dessa visibilidade para os negros ao afirmar que

na busca da superação das dificuldades e do incentivo ao reconhecimento da própria identidade, acredita-se que a visibilidade da história, da cultura e da experiência da população negra possa contribuir para a diminuição das desigualdades e, sobretudo, possibilitar a criação de estratégias de combate ao racismo e às desigualdades raciais (Silva, 2014 , p. 26).

Memórias dos negros de Jacarezinho: “memória tranquilizante e memória perturbação”

Alessandro Portelli, ao considerar a relação entre duas formas de memória possíveis, a memória como tranquilizante e a memória como perturbação, indica, quando se trata de memória individual, que sob a primeira se

[...] constroem os alicerces de uma identidade pessoal. Enfim, é a memória como um instrumento para que nos sintamos satisfeitos e em paz conosco mesmo, e portanto, para que continuemos sendo o que temos sido. Mas a memória também [...], em sua função mais útil – é algo que serve para nos incomodar, para colocar em dúvida as certezas que nos tranquilizam (Portelli, 2016, p.48).

Partindo dessas premissas colocadas por Portelli, analisamos as formas como os entrevistados rememoraram partes de suas experiências de vida, trabalho, família e lazer. O Sr. Benedito, por exemplo, relata sua trajetória de vida de forma praticamente reta, com poucos atalhos e desvios, focando em uma vida realizada no trabalho honesto e competente e nas boas relações que tinha com pessoas consideradas importantes, as quais estavam ligadas a instituições de poder na cidade, como a Igreja Católica e a Santa Casa da Misericórdia (Bordieu, 1996). Portanto, seu processo de rememoração foi construído para que se sentisse em paz consigo mesmo, suas memórias foram tranquilizantes, ou nas palavras de Alistair Thomson (1997), ele reconstruiu um passado com o qual podia conviver.

Thomson, ao refletir sobre o processo de rememorar, mostra as implicações entre memória e identidade e nos permite compreender melhor o processo de rememoração do Sr. Benedito. Segundo o autor,

o processo de recordar é uma das principais formas de nos identificarmos quando narramos uma história. Ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser. As histórias que relembramos não são representações exatas do passado, mas trazem aspectos desse passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais. Assim, podemos dizer que nossa identidade molda nossas reminiscências [...] Reminiscências são *passados importantes* que compomos para dar um sentido mais satisfatório à nossa vida, à medida que o tempo passa, e para que exista maior consonância entre identidades passadas e presentes (Thomson, 1997, p. 57).

Já o neto do Sr. Benedito, terceira geração que mora na cidade, recorda o seu passado, ainda recente, de outra forma, tendendo a uma “memória perturbada”. Cleiton, como estudante, prestes a se formar em licenciatura em História, em uma universidade pública, tem outra percepção de seu lugar como negro na cidade. O jovem olha para o seu passado de forma crítica, a partir de uma identidade atual, forjada nas suas experiências de discussões em sala de aula, em grupos de pesquisa e em conversas com amigos que partilhavam as mesmas inquietações como negros. Em geral, todos pertencentes a uma sociedade racista e preconceituosa, cujas oportunidades a seu grupo social sempre foram escassas ou mesmo negadas.

As reminiscências deste entrevistado têm as marcas de seu posicionamento político atual e de ser negro numa sociedade que privilegia os brancos e desvaloriza os de sua etnia. Assim, ao recordar certas experiências de seu passado, percebe, hoje, os preconceitos que sofreu, o racismo velado de muitos que passaram por sua vida. Assim, recorrendo a Thomson

(1997), novamente, é muito clara a reconstrução de outra(s) identidade(s) por parte de Cleiton em seu processo de rememoração, no qual parece que foi se refazendo, redefinindo-se a partir de seus próprios questionamentos, que foram impulsionados pelas questões postas na entrevista.

Considerações finais

Ao longo do processo de elaboração do texto, convivemos com uma sensação permanente de inconformidade porque estávamos tratando de uma realidade óbvia ululante: a existência marcante de negros na cidade de Jacarezinho e as suas contribuições para esse município, porém, ao mesmo tempo, de uma política deliberada de exclusão e de soterramento de suas memórias. Isso porque os negros sempre existiram na história da cidade, mas não foram devidamente contemplados pela memória oficial, branca e elitista, estabelecida localmente.

Diante desse quadro racista e vergonhoso de não oportunizar a todas as pessoas e famílias que moram, e constroem as cidades ao longo de uma vida, o direito de pertencimento e o de nelas se reconhecer por meio das memórias escritas, dos monumentos, das experiências e das vivências cotidianas nos vários espaços percorridos e ocupados no ambiente urbano, é que percebemos também os atos de resistência de parte desse grupo para visibilizar sua presença, de forma a garantir sua existência.

Essa resistência pode ser praticada de diferentes maneiras. O Sr. Benedito, por exemplo, o fez construindo uma trajetória de vida de muito trabalho, honestidade e relações amistosas com os brancos, alguns deles com posições políticas, sociais e religiosas importantes na cidade. Dessa maneira, mostrou a sua capacidade e o seu lugar no social adquirindo um terreno e construindo uma casa no centro da cidade, lugar dos moradores brancos. Recusou-se a residir eternamente nas periferias, como havia sido imposto a ele e a sua família ante-

riormente. Para o Sr. Benedito, lugar de preto é no centro da cidade.

Seu neto Cleiton, terceira geração da família em Jacarezinho, resistiu de outras formas. Por meio da crítica, da conscientização política, dos estudos, das discussões com outros negros e, ainda, por meio do rap. Fez da música seu meio de crítica social e de resistência ao preconceito, ao racismo, bem como de defesa dos seus direitos como cidadão negro.

Referências

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina; PORTELLI, Alessandro. **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006. p. 183-191.

CHUVA, Márcia. **Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FELIPE, Delton Aparecido. A presença negra na história do Paraná (Brasil): a memória entre o esquecimento e a lembrança. **Revista de História da UEG**, v. 7, n. 1, p. 156-171, 2018.

FERNANDES, Antônio Donizeti. **A casa e o Talhão de Cana: sofrimento social e dominação personalizada**. Curitiba: Appris, 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MINC- IPHAN, 2005.

GILLES, Ana Maria Rufino. Processos migratórios da população negra no Paraná. *In*: RAGGIO, Ana Zaiczuk; BLEY, Regina Bergamaschi; TRAUCZYNSKI, Silvia

Cristina (orgs.). **População Negra no Estado do Paraná: Coletânea de Artigos - Abordagem Histórica**. v. 2, Curitiba: SEJU, 2018.

GUTIERREZ, Horácio. Donos de terras e escravos no Paraná: padrões e hierarquias nas primeiras décadas do século XIX. **História**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 100-122, 2006.

HASENBALG, Carlos. Racismo e Desigualdades raciais no Brasil. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro** – vol. 3. Editora Marco Zero, 1982.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. População residente, por cor ou raça. Censo demográfico 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico2010.html?edicao=10503&t=destaques>. Acesso em: 26 jul. 2024.

LIMA, Alessandra Rodrigues. Reconhecimento do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro. **Revista Palmares: Cultura Afro-Brasileira**, Brasília, n. 08, p. 4-9, nov. 2014.

MORAES, Pedro Rodolfo; SOUZA, Marcilene Garcia de. Invisibilidade, preconceito e violência racial em Curitiba. In: **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, n. 13, p. 7-16, nov. 1999.

PANTA, Mariana. Segregação geográfica, desigualdades raciais e migrações: Londrina como destino de fluxos migratórios mineiros e nordestinos (1940-1980). In: SILVA, Maria Nilza da; PANTA, Mariana. (orgs.). **Território e Segregação Urbana: 'o lugar' da população negra na cidade**. Londrina: UEL, 2014, p. 37-66.

PORTELLI, Alessandro. Sobre os usos da memória: memória-monumento, memória involuntária, memória perturbadora. In: **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p. 45-56.

SCHWARCZ, Lilia. **O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SILVA, Maria Nilza da. Alguns aspectos da trajetória dos negros na região metropolitana de Londrina. In: SILVA, Maria Nilza da; PANTA, Mariana. (orgs.). **Território e**

Segregação Urbana: ‘o lugar’ da população negra na cidade. Londrina: UEL, 2014, p. 17-33.

SIDRA. População residente, por cor ou raça. Censo demográfico, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/136>. Acesso em: 1 jul. 2021.

TANNO, Janete Leiko. Patrimônio cultural dos afrodescendentes: preservação, memória e recepção. **Patrimônio e Memória**, Assis: Unesp, v. 14, n. 2, p. 31-48, 2018. Disponível em: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/issue/view/29/showToc>. Acesso em 1 jul. 2021.

TELLES, Edward. Repensando as relações de raça no Brasil. *In: Teoria e Pesquisa*, v. 1, n. 42, p. 131-159, 2003.

THOMSON, Alistair. Reconstruindo a memória: Questões sobre a relação entre história oral e as memórias. **Projeto História**, São Paulo, n. 15, p. 51-71, abr., 1997.

UENP OFICIAL. **Entre pontos e cantigas:** memórias de axé em Jacarezinho. Jacarezinho: UENP OFICIAL, 2020. 1 vídeo (37:07 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TRHTiFhNBJ0>. Acesso em: 9 nov. 2021.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

A CIDADE E OS TERREIROS: memórias de encruzilhadas

James Rios de Oliveira Santos

*Sou pau que ninguém arranca,
Fincado em chão de terreiro*
“Xangô Irôko”, Paulo César Pinheiro

Jacarezinho/PR foi e continua sendo uma cidade de intensa mobilidade cultural. Os motivos que a fizeram protagonista nas Artes e na Cultura, no Norte do Paraná, ainda nos são desconhecidos, embora seja possível, apenas no campo da hipótese, relegar à igreja católica e, por sua extensão, aos seus colégios e às primeiras faculdades (Filosofia e Direito), a responsabilidade pela formação de seu povo naquelas expressões artísticas chanceladas por uma elite emergente no segundo quartel do século XX (Araújo, 1980).

É assim que as artes plásticas, a literatura, a música encontram fácil ajustamento em uma terra que acolheria, como filhos, Eugênio Sigaud, Maestro Paulo Braga Diniz, Elisa Setti, Romano Nunes Cabelo, Raimundo Honorato, Joãozinho Caldeira, dentre muitos outros e outras que emplacaram o nome da cidade na cena cultural brasileira em festivais, mostras e salões artísticos. Nomes estes, aliás, que também figuraram as poucas – mas existentes – produções acadêmicas (artigos, dissertações de mestrado e teses de doutoramento) que tomam a arte paranaense e jacarezinhense como objeto de estudo.

Longe de contar com o prestígio de uma elite social, as expressões populares encontraram, nas encruzilhadas da periferia urbana e do campo, a sua possibilidade de realização. Para as religiões de matriz africana, mais precisamente para o candomblé, umbanda e quimbanda, a encruzilhada se constitui como atributo ontológico. Sob o domínio do orixá Exu, ela se coloca como possibilidades de caminhos – leia-se, também, decisões – a serem tomadas pelos seres humanos. Em perspec-

tiva sociológica, diz Luiz Rufino que a “encruzilhada potencializa a compreensão das experiências de deslocamento, nos favorecendo a pensar os trânsitos, fluxos ou travessias como possibilidades de constantes recriações das culturas (Rufino, 2019, p. 106). Não obstante, a encruzilhada é o espectro espacial de convergência entre planos material e espiritual. É o ponto de encontro de pais e mães de santo com todo o Povo da Rua. É, em síntese, a morada de Exu Rei das 7 Encruzilhadas.

Foram nesses espaços que as benzedadeiras, rezadores, mães e pais de santo cingiram as dimensões do sagrado e do profano: religião e festa, assim como em muitas outras partes do Brasil, celebravam os santos juninos (católicos) sem que os fiéis de ascendência negra, entretanto, esquecessem de arriar o ipadê para Exu e o amalá para Xangô – orixás do candomblé também comemorados no mês de junho. Aos festejos juninos, somavam-se, também, a Folia dos Santos Reis e o Carnaval da Rua, ou seja, comemorações em que era possível observar a matização de diferentes identidades sociais e religiosas negociadas (ou não) no campo da alteridade (Hall, 2015).

Na função de carnavalesco da Escola de Samba Acadêmico Capiiau, em 2020, tive, durante o processo de preparação para o desfile, a oportunidade de interagir com duas senhoras negras, Mãe Carmem de Xangô e Mãe Rosa de Ogum, as quais me fizeram refletir sobre as memórias que narravam. Por meio de um tom saudosista, como quem deixava escapar, pelos olhos, a saudade daqueles tempos, elas falavam sobre os carnavais de outrora, quando suas respectivas comunidades religiosas participavam ativamente dos festejos ao lado dos “doutores e magnatas da época”. Entre uma anedota e outra, comentavam também sobre a relação dos terreiros com a cidade de Jacarezinho: o preconceito religioso, a relação com as igrejas cristãs e o gradativo desaparecimento das casas de axé que, nos idos das décadas de 1970 e 1980, contabilizavam cerca de vinte, conforme o depoimento de alguns de meus entrevistados.

Passei, então, a me interessar pela relação dos terreiros de candomblé e umbanda com uma cidade marcada por “traços conservadores e elitistas próprios de sua formação com base na exploração da terra e de seus vínculos estreitos com a igreja católica” (Tanno, 2018, p. 8). A intersecção entre o catolicismo e as religiosidades de matriz africana, nesse município, poucas vezes ganhou o apreço de pesquisadores, embora se trate de uma discussão de relevância para se entender como as diferentes identidades matizam as relações sociais, as quais, vale frisar, não estiveram isentas de gerar problemas, como o racismo e/ou a intolerância religiosa, seja por meio de ações explícitas ou latentes.

Abrir caminhos (reflexivos) sobre esta questão é preciso, e a encruzilhada, como ente ontológico africano, apresenta-se como possibilidade. O Projeto “Naquele Tempo” foi uma das vias dessa encruzilhada que me colocou diante da oportunidade de conduzir uma pesquisa de caráter exploratório, que está longe de esgotar o assunto. Desde então, proponho, aqui, um estudo inicial, declaradamente aberto, que adota as metodologias da história oral (Alberti, 2013) e a análise de documentários¹⁰ (Napolitano, 2005; Gauthier, 2011) com o objetivo de compreender como se balizavam as relações sociais entre as comunidades de matriz africana e os demais segmentos da cidade, a saber: o catolicismo e os membros de uma elite conservadora. Nesse cenário, os festejos ligados ao Carnaval de Rua são elementos históricos relevantes para esta discussão por se tratar de um espaço simbólico de trocas culturais entre os grupos, os quais, historicamente, estiveram em posições sociais diferentes.

Os cinco entrevistados que elegi como fontes orais para esta pesquisa são pessoas que fizeram parte da formação do

10 Neste capítulo, tomarei a análise de documentários como metodologia a ser utilizada em segundo plano, com intuito de buscar, nas produções audiovisuais que versam sobre as vivências dos terreiros em Jacarezinho, correspondências entre fatos narrados por meus entrevistados e pelos “personagens” dessas obras.

candomblé e da umbanda na cidade de Jacarezinho. São, portanto, sujeitos que “viveram, presenciaram, se inteiraram” (Alberti, s.d., p. 31-2) e percorreram as primeiras encruzilhadas da cidade com seus guias, patuás e entidades. Todos eles, com mais de 60 anos, figuram como protagonistas no seio dos grupos étnico-religiosos dos quais participaram ativamente e que, por esse motivo, puderam me “fornecer depoimentos significativos” (Alberti, s.d., p. 31-2) nas entrevistas (temáticas)¹¹ que realizei, dispondo-me de um gravador. Seguem suas qualificações.

Nascido em Santa Rita/PB, em 1954, José Pereira da Paz é popularmente conhecido em Jacarezinho como “Capoeira” ou “Mestre Capu”. Com escolarização primária (estudou até a quarta série), exerceu a profissão de serralheiro, mas é como agente cultural que ganhou projeção no meio artístico. Segundo o próprio relato, iniciou, na década de 1970, o primeiro projeto voltado para o ensino de capoeira na cidade. Músico autodidata, foi o idealizador da formação de conjuntos musicais como “Azar de quem for surdo” e, junto de outros colegas, foi o responsável pela fundação de duas escolas de samba, a saber: a Escola de Samba Unidos do Cruzeiro e a Escola de Samba Acadêmicos Capiáu.

No aspecto religioso, Mestre Capu foi iniciado na umbanda por Mãe Baiana Isaura, no terreiro “Vó Maria Conga”, no Jardim Santa Eugênia, Nova Iguaçu/RJ, em 1968. Ogã de Couro¹² conheceu e participou de vários terreiros nas macumbas cariocas até se mudar para Jacarezinho/PR. Nesta cidade, conforme relata, teve parte em quase todas as casas religiosas de candomblé e umbanda, ocupando-se, conforme sua iniciação, do manejo dos tambores sagrados nas funções litúrgicas (Mestre Capu, 2021).

11 A entrevista temática (Alberti, s.d.) foi eleita, neste estudo, por atender aos objetivos propostos pela pesquisa.

12 Designação dada aos homens que se dedicam aos toques de atabaques na umbanda.

Antonio José Arantes (Vodum Kpó)¹³ nasceu em Santos/SP, em 1944, e é conhecido popularmente como Pai Toninho. Possui segundo grau completo e exerceu, por mais de vinte anos, a profissão de técnico de enfermagem. Iniciou-se no Candomblé no começo da década de 1970 com Pai Vavá de Bessém (Vavá Bom do Pó), em Cachoeira de São Feliz/BA. Após sua iniciação na nação Vodum-Nagô (e posteriormente na nação Ketu), migra para Jacarezinho ainda nos anos de 1970 quando abre sua primeira roça de Candomblé, na Rua dos Estudantes. Além de líder religioso, Vodum Kpó foi técnico de enfermagem do Hospital São Luiz e da Santa Casa de Misericórdia de Jacarezinho (Vodum Kpó, 2021).

Maria das Graças Jacob nasceu em 1949, em Jacarezinho/PR. Com segundo grau completo, trabalhou por mais de 25 anos nos frigoríficos da cidade. Seu primeiro contato com as religiões de matriz africana se deu na umbanda, na década de 1960, quando frequentava a casa de Mãe Laura, no Parque Bela Vista. Depois de bolar¹⁴ no santo, aos pés de Vodum Kpó, em uma visita a seu terreiro, foi iniciada no candomblé por ele na nação Ketu, em 1977. Após a sua iniciação, recebeu o *orunkó* (nome de santo) de Iyá Obolodecy e passou, desde então, a dedicar a sua vida para o culto aos Orixás. Com mais de 50 anos de sacerdócio, a ialorixá que, carinhosamente, veio a ser conhecida como Iyá Odecy e é também chamada de Mãe Gláucia de Oxóssi, continua a realizar atendimentos espirituais em sua residência no Jardim América, antiga Vila Ema (Iyá Odecy, 2021).

Rosalina Duarte, Mãe Rosa de Ogum, nasceu em Jacarezinho, em 1954, na zona rural. Com uma infância marcada pelo trabalho na lavoura, a zeladora de santo, que carregou muitas latas d'água e feixes de lenha na cabeça, não teve oportunidade de estudar. Com o ensino fundamental incom-

13 O referido sacerdote veio a falecer no ano de 2023, dois anos após a realização da entrevista para produção deste ensaio.

14 No candomblé, “bolar no santo” significa que o sujeito foi tomado pela energia das divindades e necessita passar pelos ritos iniciáticos.

pleto, conseguiu, entretanto, trabalhar por vários anos no frigorífico municipal. Seu contato com a espiritualidade se deu em 1976, quando alcançou os 22 anos de idade. Iniciada por Maria Jovanaci, na umbanda, hoje, aos 67 anos de idade, Mãe Rosa se dedica aos cuidados da Tenda Espírita São Jorge, na Rua Dom João VI, Jardim Alves (Mãe Rosa de Ogum, 2021).

Maria do Carmo Craveiro, Mãe Carmem de Xangô ¹⁵, nasceu em Santo Antônio da Platina/PR, em 1953. Proveniente de uma família humilde, trabalhou no corte de cana e no manejo de culturas, como o café e o algodão, até o início da década de 1980, quando se muda para a cidade de Jacarezinho. Nesta cidade, trabalhou como doméstica e, também, como merendeira na Escola Estadual Imaculada Conceição. Ao completar onze anos de trabalho no estabelecimento de ensino, Mãe Carmem, por determinação dos orixás, deixou sua função na escola de orientação Vicentina para se dedicar, exclusivamente, aos ofícios de sua religião. O começo de suas atividades se deu com a Mãe Laura (Mãe N'lê), no início da década de 1980. Até os seus 70 anos, a zeladora de santo conduziu suas atividades na Roça de Omolokô Xangô Ayrálecý com Iansã, na Rua João Chelini, no Parque Bela Vista (Mãe Carmem de Xangô, 2020).

As entrevistas realizadas com Vodum Kpó, Iyá Odecy, Mestre Capu e Mãe Rosa de Ogum se deram no ano de 2021, em suas respectivas residências, respeitados todos os protocolos sanitários em vigência devido à pandemia da Covid-19. Já a entrevista realizada com Mãe Carmem de Xangô se deu em 2020, ocasião em que a entrevistei com vistas a produzir os curta-documentários intitulados, respectivamente, **Xangô, a Yá e o Terreiro**: negras memórias que se cruzam e **Entre pierrôs e colombinas**: Jacarezinho, memórias de carnavais. Estes materiais estão disponíveis no YouTube e endossarão as discussões realizadas neste capítulo.

15 Mãe Carmem também veio a falecer durante o processo de elaboração deste ensaio, em janeiro de 2024, em sua residência.

Cativeiro do esquecimento: os negros na memória oficial de Jacarezinho

A história do povo negro jacarezinhense ficou encoberta pela poeira discursiva da memória oficial. Thomaz Aimone (1993) e Rodrigo Octávio Torres Pereira (s.d.) foram, por exemplo, dois professores que dedicaram suas páginas sobre a História do município ao enquadramento dos fatos atinentes à elite local. Em seu trabalho intitulado **Jacarezinho, seus primeiros desbravadores e os que labutaram para o progresso desta terra**, Aimone (1993) reservou brevíssimas linhas para registrar a presença do negro no processo de construção da cidade.

Suas considerações permitem ao leitor entrever, por meio da grafia em caixa alta, a ênfase conferida aos “pioneiros”, em especial, àqueles que considerava protagonistas naquele processo de colonização. É com esse relevo que o “patriarca” da família Alcântara, o senhor Antônio Alcântara da Fonseca Guimarães, o médico João Cândido Fortes e o Padre Melo – todos nomes de ruas e alamedas atualmente – emergem em sua narrativa em contraponto à presença do afrodescendente.

A esperada notícia alegrou o PATRIARCA. A demora foi pequena. Os preparativos da mudança foram acelerados e dias depois partia com todos os seus familiares e mais empregados e amigos como também o *grande número de escravos, compondo a CARAVANA mais de duzentos e cinquenta e quatro pessoas, fora os escravos*, não faltando o MÉDICO DR. JOÃO CANDIDO FORTES e o Padre JOAQUIM INÁCIO DE MELO E SOUZA (Padre MELO) (Aimone, 1993, p. 4, grifo meu).

Marcado por um discurso sutilmente preconceituoso, a passagem acima descortina o posicionamento do memorialista ante o povo negro. Para ele, os negros são “escravos” e não “escravizados”, pois, tratados meramente como objetos, não são quantificados e estão longe de se constituírem seres do-

tados de subjetividade, logo, de humanidade. Talvez seja por isso que sua obra não dispensa a devida atenção à cultura afro-brasileira, em oposição ao que reserva para descrição – sempre em tom solene – das manifestações religiosas legitimadas no Brasil, isto é, o catolicismo e as vertentes protestantes que se ramificaram e se expandiram em território nacional. Ao se referir às crenças religiosas em Jacarezinho, por exemplo, reserva apenas três palavras para citar genericamente e com notório desconhecimento das especificidades que compõem cada expressão afrorreligiosa.

E, seguindo os ditames da consciência de cada um, foram criados nesta cidade de Jacarezinho as seguintes crenças: CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA, com seus imponentes templos, atende seus adeptos na CATEDRAL METROPOLITANA, no Colégio Imaculada Conceição, Santa Casa de Misericórdia, Colégio Cristo Rei, no Palácio Episcopal, Vila São Pedro, Vila Prestes, Vila Leão, Vila Rosa e também no Colégio Marilac, onde se acha sepultado D. Fernando Tadei, primeiro Bispo de Jacarezinho. Presbiteriana, Assembleia de Deus, Sétimo Dia, Sabatista, Espiritista, Templo das Rosas, Testemunhas de Jeohvah, Mormons, Batista, *Terreiro*, *umbanda* e, também, o *candomblé*. Há também o tempo maçônico situado à rua Dr. Heráclio (Aimone, 1993, p. 72, grifo meu).

Da narrativa do professor Rodrigo Octávio Pereira, inscrita na obra **Jacarezinho**: súmula histórica (s.d.), pouco ou quase nada tenho a dizer, exceto que suas sumárias considerações sobre as manifestações religiosas no município não excedem os limites de uma página reservada a uma correspondência que faz menção às festas dedicadas à Nossa Senhora no mês de maio. Não estão nesse enquadramento outras denominações religiosas cristãs, espíritas ou de matriz africana. O catolicismo, surge, assim, como religião oficial, naturalizada nas práticas cotidianas de parte da população no início do século XX.

As duas obras mencionadas constituem as únicas fontes que sustentam, no imaginário coletivo local, a perspectiva histórica de Jacarezinho, principalmente quando se focaliza seus aspectos religiosos. Tal fato pode justificar, em primeira instância, o silêncio e a indiferença às manifestações de fé de matrizes africanas que resistem na contemporaneidade, contabilizando, muito possivelmente, sérios prejuízos para as relações raciais estratificadas sob um tecido social marcado por uma diversidade (racial, étnico-religiosa) que segue negada/invisibilizada por parte de uma elite conservadora em seus costumes.

A construção da História de Jacarezinho, ao que nos indica as obras mencionadas, foi elaborada por meio de fontes documentais, aos moldes dos procedimentos adotados para se propor as histórias oficiais. Muito embora os procedimentos metodológicos não tenham sido detalhados no limiar de seus textos, Aimone (1993) explicita alguns de seus percursos:

[...] o escritor deste livro, que conhece pessoalmente os antigos PIONEIROS há mais de 40 (quarenta anos), resolveu fazer uma verdadeira sindicância por todas as repartições públicas e dos arquivos, conseguindo dados preciosos e verídicos.

Escrever uma HISTÓRIA VERDADEIRA, de um fato ocorrido e que dele tivemos conhecimento, também é fácil, mas... ESCREVER UM LIVRO, relatando fatos ocorridos há mais de oitenta anos, não é tão fácil, pois é preciso vasculhar pelos arquivos, pelas revistas, pelos jornais e ainda mais, FAZER SINDICÂNCIAS [...] (Aimone, 1993, p. 1- 2).

As palavras de Aimone (1993) me permitem fazer algumas inferências. Advirto seu interesse em ratificar a morosidade que engendra a construção do discurso histórico, o qual é, para ele, análogo ao processo de escrita de um “livro”. Confusões à parte, importa aqui observar o desejo de se posicionar discursivamente. Realizar sindicâncias em repartições públicas e em arquivos pessoais implica acesso aos espaços de

prestígios que um cidadão comum raramente possui. Analisar e “escrever” a “história verdadeira” são operações intelectuais complexas que somente alguém com (alguma) reputação teria condições de realizar. Desse modo, a busca por uma “história verídica” só poderia se dar por entre caminhos percorridos por ele ou por notórios correligionários que, nutridos de sapiência e prestígio social, proporiam sua versão da História. História esta “oficial e universal dos grandes acontecimentos e dos grandes homens, dos vencedores” (Douek, 2003, p. 14), frisa-se. Aimone (1993) reivindica sua posição ao lado destes.

A História de Jacarezinho, contada por Aimone (1993), coloca-se, portanto, “fora dos grupos e acima deles” (Douek, 2003, p. 28). Não obstante, quer ser objetiva e imparcial, embora seus procedimentos metodológicos abram margens para questionamentos. De todo modo, ela se interessa por fatos, “independente do modo pelo qual esses fatos afetam os grupos vivos e reais” (Douek, 2003, p. 28), mais especificamente àqueles negros que, forçosamente, atracaram nas terras que levariam, mais tarde, o título de Norte Pioneiro. Em síntese, decorre desse processo uma abordagem analítica rarefeita, situada na superfície de um espectro memorialista branqueado, distante das encruzilhadas e mais próxima do cativo que a sociedade brasileira, estruturalmente racista, insiste em relegar à população afrodescendente: o esquecimento.

Pelas razões expostas e, optando por uma linha avessamente distinta de Aimone (1993), a abordagem que proponho se ancora nas memórias de pessoas declaradamente aforreligiosas, com estreito vínculo com as comunidades de matriz africana. A intenção é de reposicionar, discursivamente, esse grupo a partir do “ponto de vista da própria comunidade negra, através do seu movimento social e de suas entidades políticas” (Munanga, 2012, p.10). Tudo isto porque os terreiros de candomblé e umbanda se afiguram, no entendimento de Muniz Sodré como a “forma social negro-brasileira por excelência” [...], pois se trata de “um lugar originário de força ou potência

social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais” (2019, p. 21). É o caso de Jacarezinho.

Ilê, N’zó, Roça, Centro e Tendas: tem axé nessa cidade

Não se sabe, precisamente, quando foi a primeira vez que uma entidade baixou nessa terra para dar consulta. O que se sabe, contudo, é que a partir da década de 1970 a cidade já contava com um significativo número de casas religiosas em um município de pequeno porte, como é o caso de Jacarezinho – hoje com população estimada em 40 mil habitantes. As entrevistas me permitiram contabilizar, de lá para cá, a existência de, ao menos, vinte terreiros de umbanda e Candomblé que se instalaram (e se instalam) em diversos pontos da cidade, em especial, nas periferias.

Rememorar nem sempre é um ato fácil, principalmente quando se busca acessar uma informação situada no cotidiano dos sujeitos. A memória, afirma Michel Pollak (1992, p. 203), “é seletiva. Nem tudo fica registrado. Nem tudo fica gravado”. Meus entrevistados são pessoas que transitaram intensamente no meio religioso e fizeram, desse trânsito, uma ação naturalizada. Conheceram, assim, muitos sacerdotes que trabalhavam com a espiritualidade. No ato da entrevista, entretanto, afirmaram não se recordar de todos os fatos e disseram não recordar o nome de todas as casas espirituais e seus respectivos dirigentes. Alguns nomes, todavia, situam o primeiro plano de suas memórias (seletiva).

Iyá Odecy (Mãe Gláucia de Oxóssi), Vodum Kpó (Pai Toninho), Mãe Rosa de Ogum e Mestre Capu relataram, alternadamente, nomes de líderes dos terreiros. Em suas falas, ressaltou claro que as casas de axé, embora possuísem, em alguns casos, nome formal (ou digina), estes eram identificados a partir de seus zeladores ou zeladoras espirituais. Trata-se, portanto, de uma ocorrência comum entre as comunidades religiosas de matriz africana, as quais, marcadas fundamentalmente pela

oralidade, tendem se esquivar dos aspectos formais que outras denominações religiosas (cristãs, por exemplo) procuram ratificar por meio de registros documentais. Uma outra hipótese, também cabível, é a tentativa de se proteger de possíveis ataques de pessoas religiosamente intolerantes e preconceituosas.

Nesse sentido, foram mencionados a existência dos seguintes terreiros (a partir da década de 1970): do Toninho do Candomblé (Ilê Ajé Aji Poçum), da Dona Gina (Tenda Espírita Pai Joaquim de Angola), da Maria Tata, da Maria Jovanaci, da Mãe Rosa de Ogum (Tenda Espírita São Jorge), da Dona Margarida (Ilê Axé de Oyá), da Dona Nilza do Ogum, da Mãe Laura (e, após seu falecimento, da Mãe Caiá)¹⁶, da Mãe Carmem de Xangô (Roça de Omelokô Xangô Ayralecy com Iansã), da Mãe Anastácia (Centro Espírita Vó Cambinda), do Pato Benzedor, do Cido Pelota, do Chico Nunes, do Piazinha (Ilê Asé Oxum Kare), da Mãe Zulmira (Tenda Espírita São Jorge), do professor Honorato (Tenda Espírita Padre Cícero do Juazeiro), da Iyá Odecy, do Senhor Freitas e do Vanderlei (Tenda Iansã Vô Jeremias) – agora Templo de umbanda Pai Antônio D’Angola e Xangô, dirigido pelo sacerdote Anderson de Xangô.

Em conformidade com os relatos dos entrevistados, os ilês, as casas, os terreiros, as roças e as tendas mencionadas mantinham suas atividades abertas ao público. Nestes casos, pode-se falar em espaços relativamente estruturados (no sentido euclidiano do termo), com capacidade para acolher, em variado grau, um número significativo de pessoas nas cerimônias litúrgicas, como em giras, no caso da umbanda, e em xirês, no caso do candomblé. Todavia, tenho considerado, nesta pesquisa, também aqueles pequenos espaços (salas e quartos, “cantinhos” e “puxadinhos”) utilizados por dirigentes religiosos para atendimentos particulares¹⁷.

16 O referido terreiro possui o nome de N’zó de candomblé de Oxóssi Lodomí N’Kaiá. Atualmente, a casa é dirigida pela Mam’etu Katulèssanje (Luzia Aparecida Abrão).

17As proposições críticas de Muniz Sodré (2019) acerca da relativização

Esses não deixam de ser, em meu entendimento, espaços sagrados, uma vez que passam por processos de sacralização, seja por meio de ritos litúrgicos específicos, seja

pela presença de representações mítico-religiosas de origem negra (entidades e orixás reelaborados: pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, exus, encantados) ou branco-católica (São Jorge, São Cosme e Damião, São Sebastião e outros analogicamente aproveitadas) (Sodré, 2019, p. 77).

É nesse contexto que considero, como espaço sagrado, as casas de Iyá Odecy, de Pai Marcos Kalil e do Senhor Freitas, ou seja, locais onde esses sacerdotes¹⁸ de candomblé e umbanda realizam práticas religiosas, como o jogo de búzios e de cartas, e atendimentos com entidades a um público reduzido.

Contabilizados, portanto, vinte casas ou espaços religiosos, cabe dizer que o Candomblé, dada a sua complexidade litúrgica e real dependência de espaços apropriados para determinados tipos de cultos¹⁹, aparece em menor recorrência. Segundo o relato dos entrevistados, a primeira casa de can-

do espaço sagrado, ou seja, do terreiro, são muito pertinentes. São com base nelas que justifico meu posicionamento quanto à consideração dos pequenos quartos, salas e cômodos como locais litúrgicos que merecem situar na mesma dimensão dos demais terreiros. Seguem as ponderações do pesquisador: “[...] embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isso porque não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” – uma zona de interseção entre o invisível (orum) e o visível (aiê) – habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações da ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos” (Sodré, 2019, p. 77).

18 Atualmente, os referidos sacerdotes se encontram realizando algumas atividades religiosas.

19 Iniciado na nação Nagô-Vodum em Cachoeira de São Feliz, Bahia, Vodum Kpó relata a impossibilidade de se realizar hoje, no Brasil, o culto aos voduns na perspectiva de sua nação. O culto a esses seres divinos (correspondente aos orixás da nação Ketu), requer amplos espaços naturais, como pântanos, rios, cachoeiras e mata relativamente fechadas. Em Jacarezinho, Pai Toninho, após tomar suas obrigações na Casa Branca do Engenho Velho, conduziu suas atividades espirituais em consonância com a nação Ketu.

domblé, em Jacarezinho, foi o Ilê Ajé Aji Poçum, de Vodum Kpó, ainda na década de 1970. O terreiro, de nação vodum-na-gô, situava-se na Rua dos Estudantes, 122, Parque Bela Vista, ao lado do Centro de Letras, Comunicação e Artes da UENP (Antiga Faculdade de Filosofia). Desta casa, derivou-se a de seu filho Plaza, a qual fora assentada, primeiramente, na Rua Dom Fernando Taddey, 1507²⁰, Centro, e, posteriormente, na Avenida Brasil, 906, Parque Alvorada.

A casa de Candomblé mais antiga em funcionamento na região do Norte do Paraná, segundo relato dos entrevistados, é o N'zô de Candomblé de Oxóssi Lodomí N'Kaiá, situada à Rua João Carlos Elias, 240, Parque Bela Vista. É importante ressaltar, contudo, que a referida casa, sob direção de Mãe Laura (Mãe N'lê), dedicava-se, no princípio de suas atividades, ao culto às entidades de umbanda. Após ser iniciada no Candomblé de nação Angola, Mãe N'lê se dedicou, então, ao culto aos *inquices*²¹. Outros espaços religiosos ligados ao candomblé, a saber, a própria residência de alguns dirigentes, situam-se no Jardim América (Iyá Odecy) e na Rodovia Benedito Moreira, PR 431, saída para Cambará (Pai Marcos Kalil).

No que tange à umbanda, restou claro que esta constituiu, nos últimos 50 anos, a maioria das casas religiosas. As narrativas dos entrevistados indiciam, ao menos, a existência de dezessete casas ou espaços religiosos umbandistas na cidade – fato que pode ser corroborado, não exatamente em termos quantitativos, com a narrativa apresentada por Thomaz Aimone na primeira edição da obra **Jacarezinho, seus pioneiros desbravadores e os que labutaram para o progresso desta terra**, em 1975. Avento algumas hipóteses para predominân-

20 Os números dos imóveis citados nesta pesquisa certamente sofreram alterações ao longo dos anos. Para identificá-los com a maior precisão possível, contei com o apoio do Ogã Mestre Capu para, de carro, percorrermos todos os endereços, os quais, segundo ele, foram espaços dedicados às práticas religiosas de matriz africana. Muitos imóveis, em sua percepção, perderam profundamente a sua caracterização ou foram demolidos para ceder lugares às novas edificações.

21 Seres divinos equivalente aos orixás da nação Ketu.

cia desse culto e de suas respectivas casas no município no limiar do recorte temporal proposto.

A primeira delas pode estar vinculada à questão espacial. Algumas nações de candomblé, como Vodum-Nagô, de Pai Toninho²², a exemplo, exigem uma topografia natural que, na década de 1970, muito possivelmente Jacarezinho não mais comportava devido ao seu processo de urbanização e pela expansão do agronegócio, que tornou as lavouras de café em reductos de plantação de cana-de-açúcar e soja (Aimone, 1993). Outras nações, ainda que não dependentes visceralmente da terra a ponto de inviabilizar os cultos – como são os casos dos Ketu e Bantu – apresentam, no vértice de sua cosmogonia, a complexidade própria de seus ritos, que requerem, via de regra, uma multiplicidade de materiais litúrgicos (alimentos, animais, vasos, louças, vestes etc.), os quais nem sempre estavam ou estão ao alcance monetário de seus adeptos.

Por outra via, contudo, quando comparado ao candomblé, a umbanda possui uma ritualística mais simples e menos onerosa aos membros da comunidade (Prandi, 1997). Trata-se, nesse caso, de uma religiosidade que acolhe, nas giras, espíritos de caboclos, pretos-velhos, baianos, marinheiros, exus e pombogiras manifestados “nos corpos dos iniciados durante as cerimônias de transe para dançar e sobretudo orientar e curar aqueles que procuram por ajuda religiosa para a solução de seus males” (Prandi, 1997, p. 4), sobretudo os que não dispunham ou dispõem de recursos financeiros para custear a realização de trabalhos mais complexos no candomblé²³.

22 Ao se deparar com as dificuldades para conduzir o candomblé da nação Vodum-Nagô, em Jacarezinho, Pai Toninho iniciou-se, também, na nação Ketu, na Casa Branca do Engenho Velho, com Mãe Nitinha de Oxum. Com esse fundamento, iniciou outros muitos filhos de santo.

23 A este respeito é digno de nota um relato da Mãe Odecy. Quando perguntado sobre a classe social das pessoas que procuravam por trabalhos espirituais no candomblé, ela afirma que, em sua maioria, foram e são pessoas com maior poder aquisitivo. “São pessoas ricas, que têm porte, porque o pobre não tem não. O pobre chega de cara limpa e sai de cara limpa. Não é barato, filho, não é barato” (Mãe Odecy, 2021).

Ao lado de pesquisadores como Reginaldo Prandi (1997), corroboro a assertiva de que a umbanda se ajustou às transformações vivenciadas, principalmente, pelas populações urbanas pobres que buscavam alento espiritual. Talvez seja este o motivo que a fez encontrar, a partir da década de 1950, condições para se instalar em diversas regiões do Brasil, chegando, inclusive, a se propagar, vinte anos mais tarde, em cidades de pequeno porte como Jacarezinho, por exemplo. A este respeito, cumpro ressaltar que não somente as casas de umbanda, mas, sobretudo as de candomblé, instalaram-se nas periferias desse município, em visível contraste à centralidade dos templos religiosos católicos e/ou protestantes. Dos vinte terreiros (ou espaços de atendimentos) mapeados por meio dos relatos dos entrevistados, quinze se encontram em bairros periféricos.

É consenso, entre sociólogos contemporâneos, que, após o período da abolição da escravatura, a população negra brasileira foi relegada às periferias das cidades brasileiras (Panta, 2014; Silva, 2014; Sodré, 2019). As casas religiosas de matriz africana, em Jacarezinho, são, portanto, fruto desse processo de segregação urbana, tendo em vista o fato de que muitos dirigentes eram e são, em sua maioria, pessoas negras (Iyá Odecy). Vale frisar que esta segregação não se situa no nível de uma institucionalidade agenciada por qualquer ente público governamental. Trata-se, antes, de uma manifestação do racismo em sua dimensão estrutural (Almeida, 2020), pois, com “esse pano de fundo ideológico, o antigo escravo” – leia-se “povo negro jacarezinhense”, praticante de uma religião de matriz africana – “era alguém a ser afastado – e, junto com ele, as aparências de pobreza, de ‘hábitos não civilizados’” (Sodré, 2019, p. 44).

Entre vestes e oferendas: corpos (de) santos nas ruas

A geografia da cidade descortina o racismo que se naturaliza por meio da perpetuação da pobreza entre a população negra (Santos, 2017). A isto, soma-se o silenciamento das ex-

pressões religiosas de um povo que procura, (in)conscientemente, buscar estratégias para assegurar sua identidade. Nas periferias de Jacarezinho – e no centro da cidade não haveria de ser diferente – as casas de matriz africana, em sua grande maioria, não possuíam ou possuem identificação²⁴. São, em quase todos os casos, espaços comuns (casas de alvenaria, pequenos barracões no fundo dos quintais etc.) aos olhos de quem desconhece o cotidiano desta ou daquela comunidade de axé.

Fotografia 1: Ilê Axé de Oyá: Terreiro da Mãe Margarida, localizado na Avenida Getúlio Vargas, Centro. O terreiro, que é próximo à Catedral Diocesana de Jacarezinho, encontra-se situado à esquerda da rua, nos fundos, sem qualquer identificação.



Fonte: Tiago Angelo (2024).

24 Atualmente, somente o N'zô de candomblé de Oxóssi Lodomì N'Kaiá possui identificação em sua fachada.

Fotografia 2: Tenda Espírita São Jorge - terreiro da Mãe Rosa de Ogum, localizada na Rua Dom João VI, no Jardim Alves. O terreiro encontra-se à direita na imagem acima e está localizado aos fundos da casa de sua dirigente, Rosalina Duarte.



Fonte: Tiago Angelo (2024).

Fotografia 3: Roça de Omolocô Xangô Ayralecy com Iansã, situada à Rua João Chelini, Parque Bela Vista. A Roça, que se encontra à direita, sem qualquer identificação, dividia espaço com a casa de sua zeladora, Mãe Carmem de Xangô, cujo falecimento ocorreu em janeiro de 2024.



Fonte: Tiago Angelo (2024).

Ocultar a identificação do terreiro é, por parte de seus dirigentes, um meio de garantir a sobrevivência de sua expressão religiosa em um município majoritariamente branco e católico. Embora os entrevistados não tenham denunciado, explicitamente, relatos de violências contra seus terreiros – como ocorre com frequência no Rio de Janeiro, por exemplo –, é possível observar algumas manifestações do racismo em sua dimensão simbólica, que (in)tenta imprimir, silenciosamente, sobre o grupo, o apagamento de suas identidades afrorreligiosas. Esse apagamento se dá por meio controle do corpo sagrado e da disputa de um território comum: as encruzilhadas da cidade.

Tecendo considerações acerca do corpo enquanto espaço sagrado, Muniz Sodré (2019, p. 63) afirma que,

por meio da iniciação, o corpo do indivíduo torna-se lugar do Invisível. Deslocar-se pela casa ou por seus espaços naturais de habitação é, a partir daí, ampliar o território físico-interacional próprio às mais elevadas dimensões cósmicas.

Por extensão, acrescento que o deslocar do corpo iniciado pelas ruas, encruzilhadas, igrejas, comércios etc. é, na mesma perspectiva, ampliação de uma sacralidade para qual a sociedade jacarezinhense impôs, no mínimo, um distanciamento.

Durante as entrevistas, perguntei aos afrorreligiosos se eles e suas respectivas comunidades possuíam o hábito de percorrer os espaços da cidade com as vestimentas que identificam o grupo. Iyá Odecy afirmou que, entre os adeptos do Candomblé, isso foi uma prática relativamente comum:

Muitos chegaram a andar. Muitas vezes... As pessoas ficam olhando, não falam nada. Eles ficam abismados, ficam olhando. Até então, antigamente, as pessoas olhavam e não entendiam [...]. O povo tem receio (Iyá Odecy, 2021).

Na mesma direção, o ogã José Pereira da Paz registra que essa prática era, de fato, mais recorrente entre os candomblecistas do que entre os umbandistas.

Ó, eu vou dizer, assim, da umbanda não [era costume sair com roupas afro], mas do candomblé tinha alguém que saía mesmo vestido pelo menos com um turbante, umas guias. Muitos aqui gostavam de aparecer. Igual o Piazinha, principalmente, era um cara que andava com as coisas. Virava e mexia filho de santo dele andava com turbantezinho, mas um turbantinho legal, não era aquela coisa de muito pano, traje do candomblé (Paz, 2021)²⁵.

Os relatos dos entrevistados ora arrolados nos permitem observar que, embora praticantes de religiões de matriz africana, os dois grupos religiosos (candomblecistas e umbandistas) assumiam posturas diferentes quanto ao uso de trajes que os identificassem enquanto pertencentes a um grupo étnico-religioso. Ao assumir as guias, os turbantes e outros paramentos no dia a dia, os adeptos do candomblé ratificavam, na mesma via, um posicionamento de afirmação de uma identidade ancestral ante a uma sociedade majoritariamente cristã que, muito possivelmente, os enxergavam, no mínimo, como seres exóticos – para não dizer demoníacos.

Na fala de Iyá Odecy não há, obviamente, um relato explícito de que esses religiosos, que trajavam suas vestes nos mais diversos espaços sociais, sofriam preconceito abertamente. É preciso atentar, no entanto, para o fato de que, no Brasil, o racismo opera de maneira velada. Os olhos “abismados”, o “receio” e o silêncio de uma parcela da população (branca e católica) são, em síntese, frutos de uma percepção ancorada numa cosmovisão cristã para a qual esses sujeitos deveriam ser observados e postos à distância do convívio social (Sodré, 2019). O relato de Mãe Rosa de Ogum atesta a hipótese de que, silenciosa e inconscientemente, parte da população jaca-

25 José Pereira da Paz (Mestre Capu) foi entrevistado em 18/7/2021 na casa do entrevistador.

rezinhense lançou – e ainda lança – um interdito sobre os corpos do povo de santo.

A gente não saía não [vestido com roupa de axé] por causa de problema... Preconceito... Era difícil, qualquer coisa, uma roupa branca que a gente vestia aqui na frente [do terreiro] já era motivo pra falar que a gente era isso era aquilo. Vontade de sair [trajada] não faltava, mas pra evitar problema, a gente não vestia (Mãe Rosa de Ogum, 2021)²⁶.

Para além do interdito sobre o corpo, há que se falar, da mesma forma, da disputa do território para fins religiosos. Conforme posto anteriormente, a relação das religiões de matriz africana com o espaço é, em alguns casos, visceral, quando, no mínimo, importante. Não há Candomblé sem a topografia natural, assim como talvez não seja possível o culto às entidades de esquerda, na umbanda, sem a existência das encruzilhadas. E estas, com o processo franco de urbanização das cidades, como é o caso de Jacarezinho nas últimas décadas, afiguram-se em grande quantidade e não deixam de ser, portanto, espaços destinados aos trabalhos espirituais, pois a “fiscalidade da rua é apenas um dado em relação à complexidade do que está compreendido em sua espiritualidade, ou seja, sua dimensão metafísica” (Rufino, 2019, p. 109).

Os relatos de alguns entrevistados indicam que as ruas, mais especificamente as encruzilhadas, constituíram-se como espaço sagrado, logo, destinado à entrega de oferendas, sobretudo, aos exus e pombogiras. O ogã José Pereira da Paz (2021), que é daqueles que diz conhecer “o cemitério e as encruzilhadas mais de noite do que de dia”, devido à sua intensa participação nas liturgias reservadas ao Povo da Rua²⁷, possi-

26 Rosalina Duarte (Mãe Rosa de Ogum) foi entrevistada em 19/07/2021 em sua casa.

27 O conceito de “Povo da Rua” é compreendido como sendo os “referenciais identitários produzidos a partir de modos de vida afetados pelas problemáticas tangenciadas nas intersecções entre raça/gênero/classe, como também nas identificações relativas à compreensão de desvio moral pautada em uma ética cristã a serviço da ordem colonial” (Rufino, 2019, p. 111).

bilita uma leitura interessante sobre a percepção das pessoas quando se deparavam com os trabalhos espirituais despachados nesses espaços.

A maioria do pessoal cortava volta e, também, a maioria do pessoal falava... excomungava, entendeu? Mas outros respeitavam. Quando alguns respeitavam, outros já excomungavam; aquele que tinha um entendimento falava: “deixa isso quieto, isso não pertence a nós, deixa isso pra lá, não fica falando abobrinha não. Deus sabe o que faz”. Então é o seguinte, quando o pessoal descobria, assim, que eu estava indo em algum lugar que tinha um despacho na esquina, o pessoal que estava comigo que sabia que eu mexia com essas coisas, perguntava: “Ô Capoeira, aquele negócio lá o que que é?” Eu respondia: “Aquilo é uma oferenda para uma entidade, né. É uma oferenda, uma coisa que não tem nada a ver. Passa, pede licença e segue seu caminho e acabou. Nunca chuta, não excomunga, não fala nada. Só pede licença e passa” (Paz, 2021).

O estranhamento e a ojeriza dos cidadãos em relação aos trabalhos depositados nas ruas são sensações/percepções que foram apreendidas também por Mãe Rosa de Ogum e Iyá Odecy. A primeira ressalta que tudo que envolve um trabalho espiritual, em sua perspectiva afrorreligiosa, é vista como algo estranho, segundo essa entrevistada,

tudo as pessoas acham estranho. Ninguém gosta de ver um assentamento, ou um trabalho na beira do rio, seja na encruzilhada, seja debaixo de uma árvore... Eles acham estranho, porque acham que tudo é macumba [...] (Mãe Rosa de Ogum, 2021).

Iyá Odecy, por sua vez, é mais taxativa quanto ao modo como muitas pessoas se comportavam ante a uma oferenda na encruza.

As pessoas tinham horror. Tinham medo. Medo. Várias pessoas tinham medo. Eles chamavam a polícia pra gente. Depois, que foram indo conhecendo, foram vendo, foram

amenizando. Quando as pessoas viam um ebó, um despacho de Exu, de qualquer outra coisa, era um horror [...] (Iyá Odecy, 2021)²⁸.

Os relatos dos três entrevistados convergem para uma mesma direção. O modo como parte da população “enxergava” – e ainda enxerga – as manifestações atinentes às práticas religiosas de matriz africana perpassa pelo vértice do estranhamento até gerar, como se vê no relato de Iyá Odecy, um sentimento de repulsa. Tal sentimento, vale frisar, está engendrado no seio de uma cultura cristã para a qual

a rua e as suas derivações, inscritas nos ideais coloniais de civilidade do ocidente europeu, padece do assombramento do expurgo, da assepsia, do embelezamento, da ordem, da higienização, da formalidade, da repressão e das ausências de criatividade (Rufino, 2019, p. 113).

Assim, “justifica-se” (com aspas mesmo), em primeira instância, a “excomunhão” da oferenda despachada na esquina da encruza e o iminente desejo de chutá-la. “Justifica-se” o estranhamento e a sua recorrente associação à maldade, à negatividade. “Justifica-se” a necessidade de reprimir, por meio da polícia, uma prática não bem-vista, não quista nos espaços que uma parcela da população – cindida e assombrada pela ideia do pecado e da salvação (Rufino, 2019), intenta manter branca, livre de quaisquer impurezas – principalmente daquelas supostamente manipuladas nos rituais de “macumba”. Desse modo, a interdição é abertamente estendida à outra dimensão: ao espaço que, embora devesse ser indistintamente acessível e manipulável por todos os cidadãos, é agenciado por uma branquitude desejosa pela manutenção do projeto colonial em prática há cinco séculos no Brasil. Nas palavras do pesquisador Sidnei Nogueira

28 Iyá Odecy concedeu entrevista em 18/7/2021 em sua casa.

esta colonialidade é direcionada para a dessacralização ou restrição da expressão do fenômeno do sagrado na territorialidade (relação com o espaço) e da temporalidade (relação com o tempo). Aspectos esses que incidem perversamente, conforme Walsh (2008), em comunidades e movimentos ancestrais, cujas cosmovisões têm seus saberes desqualificados e seu ser confrontado, seja militar, seja pedagogicamente (Nogueira, 2020, p. 54).

Em consonância com os postulados críticos de Nogueira (2020), resta claro que o racismo religioso se retroalimenta da luta emplacada contra a ancestralidade africana que se expressa, dentre outras tantas possibilidades, por meio de um corpo silenciosamente interdito de se encobrir com as vestes que lhes são próprias. Esse corpo, vale lembrar, também é cerceado do direito de fazer uso dos espaços (sagrados), os quais não deixam de constituir, como pondera Muniz Sodré (2019), a própria extensão de quem os frequenta.

Povo santo, povo de santo: entre cruzeiros e encruzilhadas

Conforme posto anteriormente, Jacarezinho, devido ao seu contingente populacional, é uma cidade relativamente pequena comparada aos grandes centros urbanos. O provincianismo se afigura nos costumes de uma população, cujos membros facilmente se conhecem: freiras, padres, pastores, babalorixás e ialorixás são, tão logo, reconhecidos pelas funções sociais das quais se ocupam nos templos e/ou por meio dos paramentos que os permitem identificá-los quando em trânsito pela topografia da cidade.

Desta feita, os depoimentos dos entrevistados não escondem o contato entre os cristãos e o povo de santo, que se dão mesmo à distância e sob a égide do anonimato – como veremos um pouco mais à frente. É preciso ressaltar que os discursos produzidos pelos entrevistados poderiam, à guisa de uma conclusão antecipada, ensejar que as relações inter-religiosas – e inter-raciais – são marcadas por uma cordialidade mútua

entre os grupos. Vodum Kpó, a exemplo, é um sacerdote que afirmou manter, enquanto esteve em Jacarezinho, uma relação de respeito com as instituições católicas. No excerto abaixo, ele relata a percepção de alguns membros da igreja católica ante às cerimônias públicas (do candomblé) expressadas nas principais ruas da cidade.

Em relação à igreja católica, não [tinha problema]. [...] Eu fazia as águas de Oxalá²⁹. Eu carrego Guiã (Oxaguiã). Então eu fazia as águas de Oxalá na minha casa. E de madrugada eu saía com todo mundo de branco, com vela acesa. Com andor do Oxalá, com atabaque tocando, de madrugada, nas águas de Oxalá. Aí nós andávamos na cidade de Jacarezinho inteira. Quando nós passávamos em frente ao palácio do bispo [...], eles acendiam todas as luzes e iam pra janela com maior respeito, com a maior educação (Vodum Kpó, 2021).

Confirmando a versão de seu babalorixá, Iyá Odecy reitera:

Todo mundo saía na rua pra ver [as águas de Oxalá], as pessoas saíam na janela, enchiam a rua de gente pra ficar olhando nós cantarmos. O Maé tocando atabaque na frente e nós cantando as antigas. As pessoas respeitavam, ninguém nunca falou nada, nunca ninguém xingou, nunca ninguém pôs a mão (Iyá Odecy, 2021).

Outro episódio que marca o contato das religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé, com o catolicismo é a “cerimônia” da “romaria”, realizada inicialmente por Vodum Kpó e, posteriormente, por outros sacerdotes e sacerdotisas em Jacarezinho. Segundo este babalorixá, a romaria consiste no ato de levar o *yaô*³⁰ para receber a bênção de um sacerdote cristão, conforme atesta o relato abaixo:

29 As águas de Oxalá é uma cerimônia de louvor ao orixá Oxalá (Oxalufã e Oxaguiã)

30 Indivíduo recém iniciado na religião do candomblé.

Mas, no candomblé, tinha um negócio chamado romaria. A romaria, antigamente, quando você saía do *roncó*³¹, a *ekedy*³² te pegava de madrugada, todo de branco, com você careca, te levava fora da casa – você saía a primeira vez pra fora – e te levava na casa dos pais de santo pra fazer Romaria. Essa romaria começou na Bahia, onde os pais de santo começaram a querer fazer média com os padres, então começaram a levar romaria na igreja. Na igreja Católica. Eu fiz muito isso. Fiz muito aí. Fiz muito aqui em Ribeirão [Preto]. Então a gente acaba pegando aquele costume. Lá no Paraná não tinha pai de santo pra eu levar, então eu fazia romaria e levava na igreja de Oxalá, de Cristo. Lá o *yaô* batia *paó*³³, tomava bença. Eu levava na catedral (Iyá Odecy, 2021).

Conforme posto anteriormente, os relatos de Vodum Kpó e Iyá Odecy podem reforçar, em primeira instância, o “mito da democracia racial” difundido por Gilberto Freire, em **Casa Grande e Sanzala** (1989), e que fora perpetuado no imaginário coletivo de parte significativa da sociedade brasileira na contemporaneidade. No entanto, tal discurso abre margem para sua própria desconstrução na medida em que uma leitura mais atenta desses relatos nos oferecem possibilidades de contestar a ideia que paira nessa superfície discursiva.

Em primeiro lugar, há que se considerar o fato de que esse contato, por mais respeitoso que fosse aos olhos de Pai Toninho, dava-se por meio de um distanciamento. O “palácio do bispo”, com seus respectivos Padres, assistia ao cortejo das “águas de Oxalá” como quem, da casa grande, observa a senzala desfilando sua religiosidade, que, historicamente, foi vista no mínimo como exótica por muitos cristãos. Assim, é possível depreender que, em atos oficiais, a igreja assumiu uma postura em que fica evidente a sua pretensa superioridade (Vogel *et al.*, 1992, p. 33), já que, também nos rituais de roma-

31 Espaço litúrgico destinado aos ofícios sigilosos.

32 Religiosa cujo ofício é o de zelar pelo orixá incorporado.

33 Saudação religiosa em que o adepto realiza prostrado no chão batendo palmas.

ria, muitos fiéis católicos assumiram veladamente, entre si, um posicionamento de repulsa à presença dos *yaôs* em seu espaço religioso – é o que relata Iyá Odecy:

Aquelas carolas, meu filho, aquelas carolas assim que tinham antigamente, elas se revoltavam sim. Elas se revoltavam entre elas. Elas falavam que era obra do coisa ruim, do demônio, do sei o quê, sabe... Até que elas foram entendendo, foram vendo que a gente chegava toda de branco, com maior respeito, com a cabeça baixada; ficava ali, tomava a benção das pessoas mais velhas, do padre, de todas as pessoas mais velhas que estavam ali. A maioria das carolas era contra (Iyá Odecy, 2021).

Entendo, em consonância com o que apregoam Vogel *et.al.* (1992), que a presença dos afrorreligiosos no templo católico, mais precisamente na Catedral Diocesana de Jacarezinho, implica, ainda que em dimensão simbólica, disputa do lugar sagrado. Para as senhoras, as quais se refere Iyá Odecy, a igreja é um espaço exclusivo do povo santo de Deus, logo, por isso, os *yaôs* e todo povo de santo, foram, como aponta o relato da ialorixá, traduzidos como seres demoníacos, numa clara atitude de negação daquele corpo sacralizado, que, mesmo diante da ordem sociorreligiosa estabelecida, cruza as fronteiras, ingressa no tempo da religião dominante e enfrenta os constrangimentos provenientes desse ato (Vogel *et al.*, 1992). Tudo isto com o objetivo de, mesmo em um ato inconsciente, apresentar-se em espaço público, “*deixando de ser esse negotium perambulans in tenebris* ao qual gostaria de vê-lo condenado ‘a ilusão de catequese’” (Vogel *et al.*, 1992, p. 38).

O que, talvez, Vodum Kpó não tenha percebido é que a romaria, que pressupõe o encontro de duas matrizes religiosas em atos oficiais

desenvolve uma bem dosada dialética de humildade e arrogância que é o grande segredo da navegação social em contextos onde o prestígio e as posições formam uma sutil

escala de lugares, poderes e precedências, onde ninguém é, definitivamente, igual a ninguém (Vogel *et al.*, 1992, p. 38).

O sacerdote católico, bem como outras fiéis promoviam a manutenção da superioridade cristã diante do outro sujeito subalternizado: eram eles os responsáveis pelas bênçãos ao recém-iniciado – fato que, *per se*, descortina, sem nenhuma novidade, o lugar e a posição hierárquica entre ambos os grupos.

O caminho inverso também carece ser problematizado. O que pouca gente sabe – e não há de saber certamente – é que muitos religiosos, padres, leigos praticantes e até evangélicos não raro frequentaram os terreiros de umbanda e de candomblé, seja por simpatia, seja por necessidade de realizar um trabalho espiritual. O depoimento de Vodum Kpó é assertivo:

Eu recebi na minha casa muitos padres. Muitos padres. Teve uma vez que foi dançar um candomblé na minha casa, ele falou pra mim: “posso tirar a batina aqui na sua casa?”. Eu falei pra ele: “Quer uma roupa minha?”. Ele bebia, sabia? Ele bebeu tanto que dormiu lá. Então, graças a Deus, eu não tive problema com essa gente. Nem com os padres, nem com a igreja. No meu tempo também não tínhamos os evangélicos. Aqueles mexem com todo mundo (Vodum-Kpó, 2021)³⁴.

Tanto no discurso quanto na prática é interessante observar, no relato acima, que o babalorixá manteve um vínculo de muito respeito com o padre católico. Oferecer uma veste sagrada a quem não é iniciado na religião de matriz africana é, portanto, uma atitude de fervoroso acolhimento, já que nem todos, inclusive muitos adeptos do candomblé, podem trajar os panos de um sacerdote com muitos anos de iniciação na religião dos orixás. Tal fato se deu no Ilê Ajé Aji Poçum, espaço onde opera a cosmovisão negra, cuja intuição – própria

34 Antonio Vodum-Kpó (Pai Toninho) foi entrevistado em 22/06/2021, por meio do Google Meet

da ancestralidade africana – diz aos sujeitos que “o jogo [das relações], mesmo fora do poder, tem o poder de promover uma certa integração da existência, a exemplo de uma instância, quase orgânica, da vida” (Sodré, 2019, p. 146).

Pai Toninho, como se observa, procurou equalizar as relações de poder por meio de uma atitude que, nem nas mais otimistas expectativas, poder-se-ia vislumbrar o mesmo feito em uma celebração eucarística na majestosa catedral diocesana. Não obstante, tal presença católica, em um terreiro, não deveria sobrepujar as dimensões do anonimato, pois, para muitas instituições religiosas de matriz cristã, este espaço constitui, por sua própria natureza constitutiva, um interdito, um lugar a ser evitado. É o que pressupõe, também, o relato de Mãe Rosa de Ogum, que falou sobre a presença de religiosos cristãos em seu barracão à procura de atendimento espiritual.

Já atendi. Só que eu não posso citar nome. A gente atende muito por debaixo do segredo, como se fosse um confessorário, porque tem gente que vem e pede segredo, porque não quer ser visto aqui [...]. Vem muita gente, crente, católico... Tinha um que ia virar pastor... Quem vir aqui é bem recebido. A gente não tá aqui pra desejar o mal ao próximo, e nem julgar se ele é católico, espírita, crente. Não temos que criticar o que ele é. A gente tem que ajudar, dar uma mão amiga (Mãe Rosa de Ogum, 2021).

Para além dos religiosos católicos e evangélicos, é preciso frisar que uma considerável parcela da elite jacarezinhense – que presumo ser, em sua maioria, cristã – também buscava, sob o véu do sigilo, por trabalhos espirituais nas casas de candomblé e de umbanda com certa recorrência. Este ponto, inclusive, é relatado por diferentes entrevistados. Mestre Capu, a exemplo, postula que “algumas pessoas que tinham uma vida mais forte, mais leve, da alta sociedade, quando iam no terreiro, tinham vergonha de dizer que estavam lá e pediam sigilo. Não queriam que ninguém ficasse sabendo” (Mestre Capu, 2021). Iyá Odecy, por sua vez, afirma que, ainda hoje, tem

muitos clientes assim, vários... A maioria vem escondido. Se eles chegarem aqui em casa e se outra pessoa estiver sentada aqui, eles olham, viram as costas e vão embora. Depois eles voltam. [...]. Acho que eles têm receio de alguém ver eles aqui. Não querem que a cidade saiba que eles procuram casa de candomblé. [...] São pessoas ricas, que têm posse (Iyá Odecy, 2021).

A postura dos religiosos cristãos e de uma parcela da elite local nos permite entrever, mais uma vez, o modo como o racismo opera na cidade de Jacarezinho: por meio da indiferença e do anonimato. No que concerne à indiferença, mesmo que não tenha havido nenhuma forma explícita de violência ou desrespeito, conforme ponderou Vodum Kpó, vale frisar que, segundo afirmaram os demais depoentes, em nenhum momento a igreja católica promoveu ou estimulou o diálogo inter-religioso ou qualquer outro movimento que pudesse acolher, na diversidade, essa minoria religiosa atravessada historicamente pelas mais diversas formas de preconceitos – mesmo que, em várias ocasiões, algumas lideranças religiosas tivessem tido contato próximo com ela na igreja ou no próprio terreiro. Em uma sociedade estruturalmente racista, como é o caso da brasileira, é de fundamental importância que as instituições, sejam elas quais forem, assumam o compromisso de mitigar o racismo em suas múltiplas formas, sobretudo, aquela que opera no âmbito religioso (Almeida, 2020) e que tende a demonizar o outro – vide o exemplo das “carolas” citado por Iyá Odecy.

O sigilo tão solicitado aos zeladores e zeladoras de santo também não pode, em meu entendimento, ser lido como um ato de mera discrição. A elite a qual se referiram Mestre Capu e Iyá Odecy – Vodum Kpó e Mãe Rosa de Ogum não argumentaram em sentido contrário, frisa-se – se encontra, epistemologicamente, entre a cruz e a encruzilhada: neste ponto de intersecção, cujas identidades religiosas se entrecruzam, o racismo é o balizador dessa relação que exige o anonimato, pois se declarar afrorreligioso ou assumir a condição de cliente

em um terreiro pressupõe praticar uma religião da população negra – e isso já diz muito.

Tem axé no Carnaval de Rua

De 1960 a 2021, é possível notabilizar que várias agremiações carnavalescas desfilaram na Rua Paraná – local onde historicamente se concentrou os desfiles cívicos e os das escolas de samba. Neste recorte temporal, desfilaram pela passarela do samba jacarezinhense: as Escolas de Samba Humildes da Favela, Unidos do CAT, Unidos do SESC, Imperatriz da Vila, Gentil Veículos, Ouro e Prata, Passa Depressa, União de Bairros, Obatalá, Acadêmicos do Jardim São Luiz, Unidos do Morro, Unidos do Cruzeiro, Acadêmicos Capiiau, além de célebres blocos de enredo, como o Bloco do Colombo, o Pra Frente Brasil, o Bloco do Litrão e os Carrascos da Inflação.

Seja na memória coletiva de foliões mais idosos, seja por meio dos registros fotográficos que salvaguardam a história dessa festa popular na internet, resta clara a perpetuação da memória de uma elite que realizou investimentos financeiros significativos nas escolas de samba. Doutor Emmanuel Gonçalves Vieira e Jofre Elias – para citar apenas dois dentre outros – são nomes de membros de classe média que surgem com recorrência quando o assunto é o carnaval na cidade. Longe de diminuir a importância que tiveram para a manutenção dos desfiles das escolas de samba, entendo ser importante, por outra via, recuperar a participação da população afrorreligiosa, cuja relevância não pode ser ignorada, devido a sua decisiva contribuição para os festejos carnavalescos.

Isto porque, inicialmente, é preciso considerar o fato de ser o Carnaval a festa responsável, em Jacarezinho, por impulsionar diversas comunidades negras (terreiros de candomblé e umbanda, grupos de capoeira e escolas de samba) em torno de uma performance artística-cultural em que o sujeito negro assumia o protagonismo, ao levar, à Rua Paraná, a memória

ancestral africana. E foi, inclusive, o babalorixá Piazza, o primeiro a levar o candomblé para o desfile das escolas de samba na cidade. Eis o depoimento de Vodum Kpó (2021), seu orientador espiritual:

Eu escrevia algumas coisas para o Piazza, explicava do jeito que era para ele sair no carnaval, de jeito de santo. Cansou de sair. E ganhava, né?! [...] O Piazza levava o candomblé. E isso foi muito positivo.

Mãe Carmem de Xangô (2020), que também atesta a versão de Vodum Kpó, reitera que o já falecido babalorixá Piazza, em um determinado ano, “pôs de Exu à Oxalá na rua. Ele pôs todos os orixás na rua. Ele, inclusive, saiu de Oxalá”. Para além disso, a ialorixá também teceu considerações interessantes acerca da presença das mulheres de axé no carnaval de rua de Jacarezinho. Segundo ela, uma galeria de mulheres, vinculadas aos terreiros, foi a responsável por assegurar a identidade afrorreligiosa nas alas das baianas.

A ala de baiana já tinha tudo a ver com as nossas coisas do terreiro. Uma das primeiras pessoas de terreiro, que participaram do carnaval, foi a Mãe Laura, que montava a ala das baianas. Depois, veio a Mãe Oxóssi, a Mãe Caiá, eu, Luzinete, Deguinha, Angorô, Elaine, Odecy. Então era uma série de mulheres que saía na ala de baiana. Tinha ainda a Maria [Jovanaci], a finada Tata, que tinha um terreiro na Vila Scylas. Então nós éramos um grupo bem grande (Mãe Carmem de Xangô, 2020)³⁵.

Mãe Carmem complementa que a afrorreligiosidade era algo que as ligava diretamente às alas das baianas:

Para nós estava mais fácil, nós nos sentíamos bem. Nós já juntávamos as roupas... A escola de samba comprava o tecido e nós costurávamos. Tinha vez que eu comandava a ala das baianas, tinha vez que a finada Mãe Laura também

35 Maria do Carmo Craveiro (Mãe Carmem de Xangô), entrevista realizada em 10/03/2020, em sua casa.

comandava. Nós já estávamos acostumadas nesse ramo. Quando não era a festa no terreiro, nós descíamos na escola de samba, de baianas (Mãe Carmem de Xangô, 2021).

Em conformidade com as considerações de Almeida e Rocha (2020, p. 74), é evidente que, para essas mulheres, não há “distinção entre a fantasia do carnaval e sua vida cotidiana”, uma vez que “a forma com a qual cada uma delas está no mundo [...] representa uma história de luta, de superação, de resistência”. Desse modo, é possível observar que as identidades religiosas e carnavalescas se cingem, tornando-se una. Em Jacarezinho, as tias baianas do carnaval são, com maior recorrência, as mesmas mães de santo e/ou ekedys de seus respectivos terreiros, ou seja, são as mesmas mulheres que procuram assegurar, na “inscritura” de seus próprios corpos paramentados, a preservação das tradições culturais de matriz africana que nunca estiveram dissociadas no mundo místico-religioso.

Para além das personagens femininas, que contribuíram significativamente com o carnaval de rua jacarezinhense, vale lembrar que os homens, membros do terreiro, deram sua contribuição. Segundo o relato de Mestre Capu – que, vale lembrar, foi o fundador de duas escolas de samba na cidade –, os ogãs das casas de axé foram ritmistas das agremiações.

Os ogãs da Casa da Caiá desfilavam comigo, no batuque. Todos eles. O Baião saía no batuque, saímos fazer um fervo por aí... Isso ficou na história. Tem o Serginho também, que, no terreiro, faz um barulho no atabaque e que na escola de samba dava tudo o que podia. Os batuqueiros bons vinham todos do terreiro, tudo estava interligado (Paz, 2021).

Diante do exposto e em consonância com o que apregoa Clóvis Moura Filho (1988, p. 143), compreendo que o carnaval de rua de Jacarezinho foi “uma festa de integração, mas, especialmente, de um ponto de vista mais analítico, um ato de autoafirmação negra”. Isto porque, talvez somente nesta época

dos festejos, a religiosidade afro-brasileira, carregada de toda a sua ancestralidade, teve a oportunidade de deixar a periferia – onde estavam instalados grande parte dos terreiros – para ocupar o centro das atenções, na principal rua do município, a Rua Paraná. Nos dias dos desfiles, a religiosidade católica, do branco, dava vasão às representações das entidades de umbanda (Exus, Pombogiras, Pretos-Velhos) e do candomblé (Exu, Oxalá, Oxóssi, Iemanjá etc.), numa apoteótica festa em que o sagrado e o profano confirmam sua indissociabilidade.

Por esse motivo, pode-se dizer que os negros jacarezinhos não viam “o carnaval como uma simples festa, como o branco vê. Era, de certa maneira, o momento mais importante da sua vida, do ponto de vista de autoafirmação social, cultural e étnica” (Moura, 1988, p. 143). Por outra via, entretanto, não há como negar que, gradativamente, a classe média da cidade foi introjetando seus valores e, fazendo uso da potencialidade negra no trato com a matéria carnavalesca, sentiu “a necessidade de transformá-la em complemento do carnaval oficial, tradicional, convencional, colocando-a como simples objetos dessa dinâmica, em última instância: folclorizando-a” (Moura, 1988, p. 144).

Nesse sentido, justifica-se o fato de a mão de obra das baianas, que confeccionavam suas próprias indumentárias, fosse substituída pelas luxuosas fantasias adquiridas no Rio de Janeiro (Mãe Carmem de Xangô, 2021). Justifica-se, na mesma esteira, o fato de os enredos das escolas passarem, cada vez menos, a levar enredos afro-centrados à passarela do samba jacarezinhense (Vodum Kpó, 2021) para dar vasão às versões oficiais da História com a qual a elite se identificava. Embora tenha se tornado um importante atrativo turístico da região Nordeste do Paraná nas décadas de 1980 e 1990, o carnaval de rua, ao relegar a presença da população negra ao segundo plano, “descambou no colossalismo quantitativo e industrializado, manipulado pelo circuito capitalista” (Moura, 1988, p.

144). Os blogs³⁶ de memória da cidade, que reúnem algumas fotos do carnaval de Jacarezinho, dão conta de atestar a situação ora exposta: em maior recorrência, aparecem em cena as famílias brancas e/ou coletivos sociais da elite compondo a comissão de frente das escolas de samba ou, pela mesma via, figurando-se como destaque de carros alegóricos em uma festa em que, outrora, foram as tias baianas/mães de santo e os ogã/batuqueiros os grandes protagonistas.

Considerações finais

A relação entre a população da cidade – majoritariamente branca e católica – com os adeptos das religiões de matriz africana é, como se viu, no mínimo complexa e emblemática. A começar pela memória oficial, foi constatado que esta, no âmbito do discurso, silenciou a presença negra e, mais do que isto, não reconheceu sua contribuição com a cultura da cidade. Quase invisíveis nas publicações de Thomaz Aimone e Rodrigo Octávio, a memória do povo preto, engendrada por seus costumes, religiosidades e expressões culturais é, ainda hoje, ausente das narrativas que versam sobre a história da cidade de Jacarezinho – fato já constatado no capítulo anterior pelas pesquisadoras Janete Tanno e Ana Paula de Oliveira Gomes e a ser ratificado no próximo capítulo, cuja as autoras são as estudiosas Rosiney Aparecida Lopes do Vale e Mirielly Ferraça.

Sob o véu da invisibilidade, os terreiros se concentram, com maior recorrência, nas periferias da cidade – espaços que são frutos de um processo de segregação urbana, mas cuja ancestralidade afro-brasileira se encontra assentada para ser louvada e invocada para dirigir e proteger os *egbè*, ou seja, as comunidades de axé. Nessa direção, há de se impressionar o

36 O acervo fotográfico do senhor Antônio Celso Rossi que se encontra no Facebook é um desses espaços digitais onde se pode encontrar diversos registros da cidade de Jacarezinho. Com alguma recorrência, fotos do carnaval de rua são veiculadas nessa página.

pesquisador interessado nesta matéria com o número de casas religiosas de matriz africana em um território onde o catolicismo impera suntuosamente ditando, nos termos de Pierre Bourdieu (2005), o *habitus*, a ordem social das coisas. Os motivos que as levam a resistir sob as condições que foram apontadas no curso desta reflexão são mote para futuras pesquisas que ensejam abordar este tema que carece ser estudado em profundidade.

Não obstante, é evidente que o contato entre os grupos cristãos e os praticantes das religiões de matriz africana está longe de consistir em uma relação pacífica ou harmônica. Embora os entrevistados não tenham trazido relatos de violência física desferida contra as casas ou aos adeptos das religiões afro-brasileiras, restou claro, por outra via, que a violência simbólica – esta, aqui, também entendida nos termos do sociólogo francês supracitado – constituiu um ataque constante a membros das comunidades, seja por meio da restrição à manipulação dos espaços sagrados – diga-se, encruzilhadas –, seja pelo silencioso interdito lançado sobre os corpos do povo de santo que, com receio de receber críticas ou pré-julgamentos, evitou-se e evita-se fazer uso de suas vestes. Na mesma esteira, os pedidos de sigilo realizados por religiosos, leigos ou membros da elite jacarezinhense constituem, *per se*, mais uma forma de manifestação do racismo religioso latente, operado no bojo de sua dimensão simbólica (Santos, 2017).

Terra do melhor carnaval de rua “daquele tempo”, Jacarezinho é, ainda, o território onde foram assentados um número significativo de casas de axé e de dirigentes religiosos que contribuíram significativamente com o município, principalmente com a formação de uma cultura popular que se perpetua na contemporaneidade. Ainda que a narrativa oficial não reconheça a memória e, por conseguinte, a relevância de Mãe Carmem de Xangô, de Mãe Rosa de Ogum, de Iyá Odecy, de Mestre Capu, de Vodum-Kpó e de tantos outros membros das comunidades de terreiro, é urgente que as universidades, as

instituições públicas e privadas reconheçam e promovam políticas de ações afirmativas que objetivem inserir e projetar os saberes ancestrais no cotidiano da comunidade local.

Quanto a este trabalho, seu objetivo consistiu em reposicionar os discursos de uma parcela da população local no âmbito da academia, por meio da reflexão sobre uma afroreli-giosidade cuja história foi encoberta pela poeira discursiva das narrativas produzidas pela elite jacarezinhense. Mais do que isso, este capítulo objetivou demonstrar, ao leitor, que a ancestralidade negra nesta paisagem é, como reza a música de Paulo César Pinheiro (2007), “pau que ninguém arranca/ Fincado em chão de terreiro”.

Referências

AIMONE, Thomaz. **Jacarezinho, seus pioneiros desbravadores e os que labutaram para o progresso desta terra**. Jacarezinho: Gráfica Universitária, 1975.

AIMONE, Thomaz. **Jacarezinho, seus pioneiros desbravadores e os que labutaram para o progresso desta terra**. Jacarezinho: Gráfica Universitária, 1993.

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ALMEIDA, Thiago Acacio de; ROCHA, Natália de Andrade. As Baianas no Carnaval Carioca: o corpo como construção e resistência. Rio de Janeiro: **Revista Dissertar**, [S.l], v. 1, n. 34, 2020. Disponível em: <https://revistadissertar.adesa.com.br/index.php/revistadissertar/article/view/296>. Acesso em: dez. 2021.

ARAÚJO, Adalice. **Arte paranaense moderna e contemporânea: em questão 3.000 anos de arte paranaense**. 1974. 424p. Tese (Livre-docência) – Universidade Federal do Paraná. Paraná, Curitiba, 1974.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

DOUEK, Sybil Safdie. **Memória e exílio**. São Paulo. Escuta, 2003.

FREIRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1989.

GAUTHIER, Guy. **O documentário**: um outro cinema. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Campinas: Papirus, 2011.

GRECES ACADÊMICOS CAPIAU. **Entre Pierrôs e Colombinas**: memórias dos carnavais de Jacarezinho. Jacarezinho: GRECES Acadêmicos Capiáu, 2021. 1 vídeo (40:56 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3VZCTUwOdqE&t=1894s>. Acesso em: 11 set. 2021.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. *In*: **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Atica, 1988.

NAPOLITANO, Marcos. A História depois do papel. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 235-289.

PANTA, Mariana. Segregação geográfica, desigualdades raciais e migrações: Londrina como destino de fluxos migratórios mineiros e nordestinos. *In*: SILVA, Maria Nilza; PANTA, Mariana. **Território e segregação urbana**: o lugar do negro na cidade. Londrina: Eduel, 2014.

PEREIRA, Rodrigo Octávio Torres Pereira. **Jacarezinho**: súpula histórica. Acervo: Biblioteca Municipal de Jacarezinho, s.d.

PINHEIRO, Paulo César. Xangô Irôko. *In*: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/7kJIT5DsBn8wLXoaPUtCHB>. Acesso em: 14 jun. 2021.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. Tradução: Dora Rocha Flaksman. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PRANDI, Reginaldo. Coração de Pombagira. Esboços: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Arte, Santa Catarina, v. 17, n. 23, p. 141-149, 2010.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 139-158.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, James Rios de Oliveira. **Autoria e representação de personagens negras em narrativas infantojuvenis**: acervos PNBE 2011 e 2013. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras – área de Estudos Literários) - Universidade Estadual de Maringá, UEM, Maringá.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

TANNO, Janete Leiko. Patrimônio cultural dos afrodescendentes: preservação, memória e recepção. **Revista Patrimônio e Memória**, v. 14, n. 2, p. 31-48, nov. 2018. Disponível em: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/872>. Acesso em: 15 ago. 2021.

UENP OFICIAL. **Xangô, a Yá e o Terreiro**: negras histórias que se cruzam. Jacarezinho: UENP OFICIAL, 2021. 1 vídeo (13:18 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_m4h25E1JDU&t=16s. Acesso em: 9 nov. 2021.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, Flávio da Silva de. Enigma e Escândalo: a sociedade hierárquica e o sincretismo na romaria afro-brasileira. **Temas e Textos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 1-74, 1992.

GESTOS, CHEIROS, SABORES E PITADAS DE LEMBRANÇAS: a cozinha como espaço de trabalho

Rosiney Aparecida Lopes do Vale
Mirielly Ferraça

Tão calada e lateral foi sempre sua [da mulher] relação com a marcialidade dos discursos estabelecidos, que os homens, paradoxalmente, qualificaram a mulher como “muito conversadeira”. E conversa não seria outra coisa que essa emaranhada mescla de níveis discursivos cujo dizer, como objeto, é o nada. Sussurrante conversa de mulheres foi criando uma cadeia inquebrantável de sabedoria por transmissão oral que nunca foi reunida em livros. “Bordado e costura do texto”, Tamara Kamenszain

Ao redor da mesa, na partilha de cheiros e sabores, mulheres conversam. Fios de narrativas femininas se encontram, emaranham-se, produzem nós. Nós formados pelo entrelaçamento de fios que discursivizam memórias, vozes que produzem eco; nós como pronome do plural que enlaça, congrega, junta, fortalece; e fortalecidas sustentam as famintas bocas cujas vidas necessitam dizer de si. A partir de entrevistas com mulheres e suas narrativas de vida, as autoras deste capítulo buscam compreender o enlace entre mulher, cozinha e trabalho. Questiona-se, sobretudo, como a cozinha e o cozinhar nos contam histórias que atravessam gerações, narrativas pessoais que desenham uma história coletiva.

“Que ainda somos mulheres negras, né?”, enfatiza uma das entrevistadas³⁷. Empresárias e moradoras de Jacarezinho/PR, são duas mulheres negras que compartilham conosco histórias de vida, narrativas permeadas pelo encontro entre cozinha e trabalho, cozinha e família, entre cozinha e o cuidado de si e do outro. Ser mulher e negra na sociedade brasileira impõe

37 Entrevistadas: Maria Tereza da Silva, a Tetê; e Claudinéia Venâncio Soares, a Néia. Ambas permitiram a divulgação de seus nomes.

considerar como questões de raça e de gênero (e de classe também) vão significar os sujeitos diferentemente, visto que esses atravessamentos produzem variadas formas de desigualdade e opressão. Assim, o olhar interseccional (França, 2017) neste trabalho é fundamental.

Como dispositivo teórico de leitura, estamos pautadas nos pressupostos da análise de discurso materialista, perspectiva que, pela tríplice aliança: linguística, marxismo e psicanálise, coloca como questão fundamental e incontornável a relação entre língua e história, atravessados pelo inconsciente. Nesse sentido, nesta proposta de leitura, considera-se a opacidade da materialidade linguística, questionando seu efeito de transparência e de evidência, perguntando pelo funcionamento discursivo, como a ideologia afeta e constitui sentidos e sujeitos. Neste artigo, consideramos também a opacidade do espaço urbano e como a cidade materializa sentidos para e por sujeitos³⁸. Assim, os espaços da casa e da rua, do público e do privado são importantes lugares para compreendermos as relações entre mulher, cozinha e trabalho. Sinalizamos, desse modo, que o espaço é atravessado pelo discurso, ou seja, ele não é um cenário à parte na constituição de sujeitos e sentidos (Rodríguez-Alcalá, 2011, 2019), mas participa do modo como os sujeitos estabelecem relações entre si e com o urbano. Eni Orlandi (2012), em **A casa e a rua: uma relação política e social**, propõe que pensemos na cidade a partir desse par que divide e organiza o urbano e as relações sociais que aí se estabelecem. Além disso, a autora sinaliza o encontro entre o corpo do sujeito e o corpo da cidade, colocando o espaço urbano como um ponto fundamental para pensarmos nas práticas sociais cotidianas.

38 Sinalizamos que em terras brasileiras a análise de discurso ganhou contornos outros. Isso se deve à aposta de diversas pesquisadoras e pesquisadores que, no desafio de dar consequência ao dispositivo discursivo-analítico, olharam para materialidades outras. Essa aposta encontra a especificidade do contexto sócio-político-ideológico brasileiro.

Nesse sentido, as políticas públicas que intervêm na cidade (ou apenas em determinadas localizações), a partir de construções ou demolições, pontes e viadutos que se erguem ligando espaços e lugares, loteamentos que se abrem, condomínios verticais e horizontais que se espalham pelo urbano, avenidas, ruas e travessas que cortam caminhos, interferem no corpo do sujeito, em seu tráfegar pela cidade, no ritmo do sujeito e no ritmo da cidade, produzindo efeitos para o modo como corpo e espaço urbano se relacionam. Tomando, dessa maneira, como centro de observação o par casa/rua, interessa-nos compreender o modo como os sujeitos são significados e se significam a partir do entrelaçamento entre o público e o privado, considerando também a interseccionalidade de classe, raça e gênero (França, 2017). Nas entrevistas, o urbano e suas divisões a partir dos espaços da casa e do trabalho se materializam com força.

É, para Michel de Certeau (1996), no cotidiano, que hábitos e histórias se cruzam. Na repetição, por vezes invisível e por vezes silenciosa, gestos e movimentos contam histórias da vida doméstica. O autor nos chama a atenção para o modo como essas tarefas tão cotidianas são repartidas no interior de determinada comunidade, apontando para o fato de que essas divisões dizem respeito ao modo de funcionamento político-social, rejeitando os dizeres que apontam para uma “essência feminina”. Discursivamente, apontamos para o funcionamento ideológico que permeia a história, para o modo como as relações de poder e de força disputam sentidos para os sujeitos e para as práticas que cada um pode e deve exercer socialmente, principalmente quando o recorte se refere aos “papéis” estabelecidos para homens e mulheres em uma sociedade cristã, monogâmica e patriarcal.

A ideologia dominante funciona produzindo a manutenção de uma certa região da memória para a mulher, reiterando certos lugares para o feminino em nossa sociedade patriarcal. Discursos sobre a mulher e sobre seus espaços de permanên-

cia e circulação se repetem e se perpetuam cotidianamente. Quando apontamos para essa memória sobre o feminino fortemente enraizada em nossas relações sociais, consideramos esse jogo complexo que é a memória, lugar de perpetuação, mas também de movência, de deslize e transformação. Comprendemos, desse modo, que não se trata de uma memória homogênea sobre a mulher e sua relação com o urbano, mas de um discurso heterogêneo, permeado por jogos de força e de poder que disputam os sentidos ao longo da história. Assim, importa considerarmos a contradição que permeia essa memória que se ergue para a mulher em nossa sociedade, apontando para a espessura do funcionamento discursivo.

Desse encontro entre mulheres, entre histórias, memórias e lembranças compartilhadas sobre a cozinha na cozinha, tecemos algumas reflexões sobre a relação mulher, cozinha, trabalho e, ainda que de forma sumária, trazemos algumas considerações acerca das implicações de ser mulher e negra, em uma sociedade fortemente marcada pelo racismo e sexismo.

As condições de produção das entrevistas e seus processos históricos

Esta pesquisa nasce da proposta de investigação delineada no projeto denominado “Naquele tempo: registrando memórias da nossa gente”, idealizado pela então Reitora da UENP, Fátima Aparecida da Cruz Padoan. Acolhido, inicialmente, pela Pró-Reitoria de Extensão e Cultura, pela Assessoria de Comunicação e pela Editora UENP, a ideia acabou seduzindo pesquisadores que, durante o período de 2019 e 2020, organizaram encontros³⁹ para leituras e discussões em conjunto, a partir de um objetivo em comum: escutar moradoras e moradores da região Norte do Paraná. Foi nesse contexto que selecionamos como tema de investigação a relação mulher, cozinha e trabalho.

39 Destacamos que as reuniões ocorreram na modalidade online.

Especificamente para este capítulo, duas mulheres participaram da entrevista, ambas negras e moradoras da cidade de Jacarezinho/PR, localidade em que, embora parte da população seja negra, avulta-se o apagamento da memória desse grupo racial. Esse apagamento, conforme explicitam Tanno e Vale (2019, p. 44), ainda prevalece na região e, portanto, nos torna reféns de uma memória única, a oficial, em detrimento das memórias dos grupos que, por terem sido dizimados (caso dos indígenas) ou por estarem fora do circuito das elites letradas (negros e populares), não encontram espaço ou não têm a ressonância devida. Nessa linha de raciocínio, as autoras esclarecem que,

aqueles que, pela primeira vez, tomam contato com a história do Paraná, impressionam-se com a divisão realizada por parte da historiografia em relação à região norte deste estado e que está diretamente ligada ao seu processo de (re)ocupação desde uma memória única deste processo, descartando as histórias e as memórias de outros habitantes da região que já estavam estabelecidos, como índios, os posseiros e os pequenos agricultores, com seus modos de exploração das terras, de maneira completamente diferente da exploração capitalista, de lucro fácil, realizada pela Companhia de Terras Norte do Paraná/Cia Melhoramentos (Tanno; Vale, 2019, p. 40).

Interessante notar o modo como questões históricas relativas à cidade de Jacarezinho entrelaçadas às vidas invisibilizadas socialmente vão se revelando no falar das entrevistadas. São lembranças que nos permitem recuperar memórias e questionamentos que servem como insumo para problematizar, por exemplo, questões como a de propriedade e a partilha de terra(s): “eu fiquei bem curiosa com a fazenda. Me conta um pouquinho mais sobre ela, de quem que era... da sua família?”, indaga uma das pesquisadoras à Tetê.

[...] não é da minha família não, a gente falava “a fazenda do meu vô”. Fazenda Califórnia é uma fazenda muito an-

tiga aqui de Jacarezinho, era uma fazenda de café. Eu lembro de criança que a gente vinha, a gente ainda brincava: “ó, o café desse lado é meu, o café desse lado...”, do lado onde a gente estava sentada, a gente falava que o café era nosso. E meu vô morou lá por muito tempo, muitos anos, e era... E tinha, assim, a colônia, né, as casinhas todas iguais e o fundo da casa dele até lá embaixo na beira do rio, que dava mais ou menos uma distância de dois quarteirões assim, da casa até lá embaixo na beira do rio. Aí ele plantava mandioca, plantava milho, café... [...] até eles venderem, né, porque daí os donos venderam a fazenda e quem comprou, aquela coisa, né?! Desmanchou todas as casas. Igual a usina, né? [Tetê se dirige à Néia, e esta confirma]. A usina era uma mini cidade ali [...] E os novos proprietários [da fazenda] mudaram a plantação do café para a cana e o maquinário né [...]. Mas meu vô faleceu morando ainda na fazenda Califórnia. Quando ele faleceu ainda morava lá. Mas aí foi todo mundo indo embora, todo mundo saindo, tanto que agora, na fazenda Califórnia, não mora mais ninguém. Deve morar um ou dois caseiros, mas as casas desmancharam tudo... Uma coisa muito triste! (Tetê, 2021).

A referência à Fazenda Califórnia dialoga com a obra **Torto arado** (2019), de Itamar Vieira Junior, vencedora do Prêmio Jabuti (2020), e Oceanos (2020). No romance, as irmãs Bibiana e Belonísia são as protagonistas de uma trágica história familiar que as une. Ao mesmo tempo que a vida de ambas é narrada, como cenário histórico, temos a descrição de abusos de poder num contexto de trabalho escravo contemporâneo em uma fazenda no sertão da Chapada Diamantina. Na passagem em destaque abaixo, Zezé (Irmão de Belonísia e Bibiana) questiona o pai (Zeca Chapéu Grande) sobre o porquê de não poderem ser donos da fazenda em que trabalham:

Um dia, meu irmão Zezé perguntou ao nosso pai o que era viver de morada. Por que não éramos também donos daquela terra, se lá havíamos nascido e trabalhado desde sempre. Por que a família Peixoto, que não morava na fazenda, era dita dona. Por que não fazíamos daquela terra nossa, já que dela vivíamos, plantávamos as sementes, co-

lhíamos o pão. Se dali retirávamos o nosso sustento (Vieira Junior, 2020, p. 185).

Ao que o pai responde:

Pedir morada é quando você não sabe para onde ir, porque não tem trabalho de onde vem. Não tem de onde tirar o sustento, apertou os olhos, olhando para a cova diante de seus pés, aí você pergunta pra quem tem e quem precisa de gente para trabalho: “Moço, o senhor me dá morada?”. De pronto seu olho se ergueu para meu irmão: “Trabalhe mais e pense menos. Seu olho não deve crescer para o que não é seu” (Vieira Junior, 2020, p. 185).

Tanto no relato de Tetê como no recorte de **Torto arado**, observamos a presença das desiguais relações de trabalho que poderiam ser lidas como trabalho escravo moderno, em que a possibilidade de morada num espaço de chão da fazenda substitui o salário ou qualquer pagamento pelo serviço prestado, como é retratado na obra de Itamar Vieira Junior. As relações de trabalho já são constitutivamente marcadas por uma relação de desigualdade. No entanto, no Brasil, há um funcionamento discursivo perverso que tenciona ainda mais essa relação dissimétrica, na qual se esconde e camufla a relação patrão x empregado, quando se defende e faz uso da expressão “como se fosse da família”. O não cumprimento de direitos trabalhistas por parte dos patrões se camufla em meio a defesa da afetividade, da amizade e da relação familiar defendida; não é incommum ouvirmos: “ela é como se fosse uma mãe para mim”, “é como se fosse membro da nossa família”. A possibilidade de moradia e alimentação nesses contextos serve como justificativa para a diminuição salarial ou, muitas vezes, acarreta o não pagamento salarial⁴⁰. Em **Torto arado**, a família de Bibiana e Belonísia aram a terra, plantam, colhem e entregam a colheita aos donos em troca do pequeno trecho de chão em que moram

40 Essa temática é muito bem retratada no filme **Que horas ela volta?** (2015), dirigido por Anna Muylaert e protagonizado por Regina Casé.

e no qual cultivam pequenas plantações de subsistência. Na entrevista, não fica muito claro como se davam as relações de trabalho na Fazenda Califórnia, mas a descrição da venda da fazenda e a necessidade de seus moradores saírem, de imediato e sem aparentes direitos, fazem ressoar essa história brasileira que permeia as relações de trabalho (bastante desiguais) no ambiente rural.

Assim, com o processo de modernização, vem também as saídas dos trabalhadores das fazendas, e com elas o aumento do desamparo à população que, antes, trabalhadora rural, passa a ocupar os espaços que lhe cabem na cidade. O emergir das memórias de nossas entrevistadas nos permite observar que a realidade ficticiamente narrada na obra supracitada traz à tona questões que povoaram suas infâncias, como pertencentes a um grupo familiar cujos parentes, assim como a família de Zé Chapéu Grande, viveram de “morada”.

E aí vem as pessoas para as periferias da cidade, porque o que eles sabiam fazer? Plantar e colher, trabalhar na roça, carpir café, carpir cana. E aí vem pra cidade, tudo aqui é comprado, tudo é... nada mais é plantado. Vai morar também numa casa que não tem terreno, não tem mais onde plantar... Eu imagino que deve ter sido muito triste... Até pros mais novos, né, porque os mais novos são sempre mais modernos, mais... Pros mais velhos, ter que sair depois de uma vida inteira morando em fazenda e criando galinha, criando porco e criando não sei o quê, deve ser muito triste (Tetê, 2021).

Em que pese a importância dessa discussão, foge do escopo deste trabalho aprofundar tais questões. Para a reflexão aqui desenvolvida, interessa-nos esse relato como elemento para a compreensão do contexto local, histórico e político da região onde moram nossas entrevistadas e como suas vidas são afetadas por essas relações. Tetê e Néia, mulheres negras da classe popular, já trabalharam em cozinhas profissionais, buffet para eventos e atualmente trabalham preparando e vendendo pratos e refeições; ambas encontraram na cozinha afeto

e trabalho, partilha e suor. Ambas guardam na lembrança e na memória uma história familiar para o cozinhar, tendo, principalmente, nas figuras maternas e paternas o ensino, a transmissão e o exemplo: o gosto pelo cozinhar.

À semelhança do que encontramos no trabalho de Certeau, Giard e Mayol (2013), a finalidade de nossa entrevista foi:

Escutar a voz de mulheres: elas falam de seu modo de cozinhar, de organizar este trabalho, de vivê-lo e de senti-lo meio de conhecer sua própria linguagem, suas palavras e até as inflexões de sua voz, até o ritmo de suas palavras.

Em um universo em que o caráter “trivial” do seu saber-fazer como cozinheira comumente não lhes torna objeto de atenção, “escutar mulheres falar”, sem a pretensão de definir ou classificar tipos de atitude, permite-nos:

Aprender delas e só delas como se representam seu papel e sua competência, se elas dão importância ao seu saber-fazer e que secreta lealdade elas investem para encontrar uma maneira pessoal de cumprir uma tarefa imposta (Certeau, Giard, Mayol, 2013, p. 222).

Tendo em vista que esta pesquisa foi desenvolvida durante o segundo ano da pandemia da Covid-19 (2021), ainda muitas restrições de contato e circulação social imperavam. Nesse sentido, enquanto uma das pesquisadoras se deslocou até o local da entrevista: a casa de uma das entrevistadas, localizada em Jacarezinho/PR, a outra participou do encontro por meio de uma videoconferência.

E foi um reaprender a fazer, donde, certamente, novas receitas começam a emergir neste mundo ora recheado por tecnologias que nos permitem juntar o que não necessariamente está próximo, mas que dá liga. Da cozinha da casa da Néia, tendo por cenário uma mesa visivelmente preparada com muita delicadeza: café, chá, suco, bolo de vó, pães, biscoitos, man-

teiga, geleia e a especialidade da casa, o bolinho de feijoadá⁴¹. Eis que a combinação de ingredientes diversos para a realização da entrevista, numa espécie de experimentar um novo saber-fazer pelas pesquisadoras, envoltas nesse ambiente de trabalho/aconchego, notas de aroma e sabor, revelou-se uma mistura consistente, um alimento nutritivo para o corpo e para a alma.

O cozinhar: memória e transmissão

No capítulo “Artes de nutrir”, presente no volume II de **A invenção do cotidiano** (Certeau, Giard, Mayol, 1996), Luce Giard atribui ao cozinhar um “alto grau de ritualização”, repetição gestual repleta de “investimento afetivo”, “lugar de prazer e de invenção”. Para a historiadora, há uma forte articulação entre o cozinhar e a mulher, não por se tratar de uma prática que significaria uma “essência” do feminino, mas, por historicamente, as divisões (desiguais) do trabalho doméstico atribuírem, quase que inevitavelmente, à mulher as tarefas destinadas aos cuidados do lar e de seus integrantes. Funcionamento histórico burguês, é preciso dizer. Na discussão desenvolvida pela autora, temos, de um lado, o reconhecimento desse lugar historicamente marcado para o feminino, reiterando sentidos, inclusive, de um saber fazer a ser transmitido, de geração em geração, por bisavós, avós, mães e tias aos demais, mas, de outro, percebemos a curiosa necessidade de olharmos para essas práticas tão cotidianas e de ver nelas criação e inventividade, lugar de desarticulação, de desarranjo (e subversão). Assim, a repetição que se desdobra pelo dia a dia, em práticas ritualizadas e, por vezes, singelas, pode deslocar-se, mover-se, dando a ver diferentes modos e maneiras de fazer, de produzir saber e conhecimento pelos sujeitos. Convenção assaltada pela invenção.

41 Em 2014, Tetê e Nêia abriram um barzinho, batizado de “Boteco da Tetê”, e a especialidade da casa, petisco de grande sucesso, era o bolinho de feijoadá.

Michel Pêcheux, em **O discurso**: estrutura ou acontecimento (2008, p. 48), aposta, ao citar a obra de Michel de Certeau, na necessidade de “se pôr na escuta das circulações cotidianas, tomadas no ordinário do sentido”; trata-se “de se colocar em posição de entender esse discurso, a maior parte das vezes silencioso, da urgência às voltas com os mecanismos de sobrevivência”. Esse interesse na “análise da linguagem ordinária” permite compreender como o discurso se constitui, se formula e circula pelo cotidiano, considerando a tensão entre repetição e deslocamento: o que permanece no cruzar dos tempos? O que produz brecha no ritual? Luce Giard, do mesmo modo, convoca-nos a “aceitar como dignas de interesse, de análise e de registro, aquelas práticas ordinárias consideradas insignificantes”. Ou seja, na proposta aqui desenhada, trata-se de ir além da leitura dos “Grandes Textos (da Ciência, do Direito, do Estado)” (Pêcheux, 2008, p. 48), e “aprender a olhar esses modos de fazer fúgidios e modestos que, muitas vezes, são o único lugar de inventividade possível do sujeito” (Giard, 1996, p. 217).

E se assim consideramos, voltamo-nos para a urgência de escutar essas vozes socialmente negligenciadas, a fim de que se tornem audíveis essas “mulheres-sujeitos”, mesmo assim no masculino, uma vez que a língua portuguesa, em sua rigidez falocêntrica, não permite a variação dessa expressão no gênero feminino: a sujeita⁴². E é nesse sentido que fermenta e cresce em nós, tal qual nos revela Grada Kilomba (2019),

42 Na versão da obra **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano para a Língua Portuguesa, Grada Kilomba, artista interdisciplinar, ao se referir ao termo “sujeito”, opta por escrevê-lo sempre em itálico, pois, esclarece a autora: “No original inglês, o termo *subject* não tem gênero. No entanto, a sua tradução corrente em português é reduzida ao gênero masculino – *o sujeito* – sem permitir variações no gênero feminino – **a sujeita** – ou nos vários gêneros LGBTQIA+ – *xs sujeitxs*” – [...]. Para Kilomba, “é importante compreender o que significa uma identidade não existir na sua própria língua, escrita ou falada, ou ser identificada como um erro. Isso revela uma problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias” (Kilomba, 2019, p.15).

por meio de um poema⁴³, epígrafe de seu livro **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano, o gosto por trazer à mesa de escrita as palavras silenciadas de quem não pode por si mesma registrar suas “escrevivências”⁴⁴. Ainda sobre o poema, Grada Kilomba o interpreta como uma espécie de resumo de toda sua história [dela]:

Esses cinco versos curtos evocam de modo bastante habilidoso uma longa história de silêncio imposto. Uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos permanecer para falar com nossas vozes [...]. É também um poema sobre resistência, sobre a nossa fome coletiva de ganhar a voz, escrever e recuperar nossa história escondida (Kilomba, 2019, p. 27).

Nesse sentido, considerando a aposta desenhada por Pêcheux (2008) e Giard (1996), esta proposta de investigação se volta: a) para o espaço da cozinha, por vezes invisibilizado, ocupado por mulheres, principalmente quando esse lugar se refere ao espaço da casa e quando falamos de mulheres negras; b) para o espaço público como lugar de trabalho, trânsito social e afetivo; c) para a captura do cotidiano pelas narrativas orais, a partir de entrevistas com mulheres como processo teórico-metodológico que possibilita escutar o social, em termos discursivos.

No capítulo “Artes de nutrir”, destacado anteriormente, Giard realiza um pequeno incursu narrando o (re)descobrir do cozinhar a partir de uma memória gestual e corporal inscrita nas lembranças familiares. Um saber fazer que se transmite e que se aprende, que atravessa o corpo, que se marca no corpo, pela linguagem: corpo-linguagem.

43 Por que escrevo? Porque eu preciso. Porque minha voz, em todos seus dialetos, tem sido calada por tempo demais (Jacob Sam-La Rose *apud* Kilomba, 2019).

44 Escrevivência é um termo cunhado pela escritora Conceição Evaristo para se referir à vida que se escreve a partir da vivência daquele que narra.

[...] meu olhar de criança viu e memorizou gestos. Meus sentidos guardaram a lembrança dos sabores, dos odores e das cores. Já me eram familiares todos esses ruídos: o borbulhar da água fervendo, o chiar da gordura derretendo, o surdo ruído de fazer a massa com as mãos. Bastaria uma receita, uma palavra indicativa, para suscitar uma estranha anminésia capaz de reativar por fragmentos antigos sabores e primitivas experiências que, sem querer, havia herdado e estavam armazenadas em mim (Giard, 1996).

Na narrativa, lembranças de cheiros, gestos e sabores retornam, como herança. Em **Casa dos saberes ancestrais**: diálogos com sabedorias indígenas, Wenceslao Machado de Oliveira Júnior (2020, p. 24) afirma que a palavra falada articula um saber que se transmite de um corpo a outro. Corpo, língua, espaço se entrelaçam: “são palavras encorpadas pelos silêncios e gestos, palavras que vibram”. Nesse sentido, a oralidade não se efetiva e não se restringe à boca, mas funciona no (des) encontro entre corpo e corpos, entre palavras e silêncios, entre língua e espaço; entre vibrações. Daniel Munduruku, escritor e professor brasileiro pertencente à etnia indígena Munduruku, destaca como a transmissão oral se assemelha a um tecido costurado através do tempo, costurado por um e por outro, numa sequência de laços: “De forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada, bricolada todo dia” (Munduruku, 2002, p. 41). No relato de Luci Giard (1996), a herança se efetiva pelo transmitir de um saber que se marca no corpo: são os gestos, a audição e o olfato sensorialmente ativados pelas lembranças de infância adormecidas. Nas entrevistas, essa memória corporal do ato de cozinhar pelos pais é relembrada, presentificada pela língua e pelo corpo que, ao explicar, repete os gestos. Saber herdado.

No que concerne à tradição oral, é importante destacarmos a importância que ela ocupa na história brasileira⁴⁵. Há al-

45 Recentemente, foi criada a Biblioteca Ailton Krenak: uma biblioteca que fala e que não pede silêncio. Trata-se de um espaço digital que reúne

guns pontos que precisamos considerar: I) a presença, em nossa constituição histórico-social, da tradição oral como forma de expressão e preservação da memória e dos saberes familiar, ancestral, genealógico e comunitário. Os Decretos Federais nº 6.040 (Brasil, 2007) e nº 8.750 (Brasil, 2016) reconhecem 28 grupos como representantes de povos e comunidades tradicionais brasileiras, incluindo, nesse grupo, povos indígenas, comunidades quilombolas, povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana, povos ciganos, pescadores artesanais, caiçaras, benzedeiros, etc., grupos em que a oralidade é fundamental para a permanência e sobrevivência de tradições religiosas, culturais e artísticas, para a perpetuação de memórias jamais registradas pela letra; II) como decorrência dessa tradição que constitui nosso país, é preciso dizer das tradições familiares que são ensinadas de geração em geração, formada pela transmissão de diferentes modalidades de saberes, desde o ensino da execução de atividades cotidianas até práticas religiosas, curativas e artísticas. Pensemos nas receitas, instruções e modo de fazer que são ensinados e passados adiante às filhas e aos filhos, às netas e aos netos, às sobrinhas e aos sobrinhos. Receitas decoradas na memória e no corpo que guarda os movimentos certos, a medida da força, o tempo para chegar no ponto certo, a pitada de não sei o quê que distingue uma receita de outra; receitas orais, que hoje ganham registro escrito; III) se, de um lado, temos uma história de transmissão oral que nos constitui enquanto brasileiros, de outro é preciso considerar também a dimensão histórico-político-ideológica que encontra essa tradição.

A obrigatoriedade da formação escolar é recente no Brasil. Nosso passado é marcado pelo não-acesso, pelos altos números de analfabetismo, pela maquiagem aplicada aos números de analfabetos funcionais, pelas interdições atravessadas por classe, gênero e raça que impediam determinados

150 horas de falas de Ailton Krenak, líder indígena e escritor brasileiro, e visa à promoção do saber oral.

grupos de adentrar o universo escolar. Interdições que parecem permanecer, visto que o acesso pleno à formação educacional (nos níveis fundamental, médio e universitário) ainda não atinge toda a população, o acesso é ainda desigual em todos os níveis educacionais, principalmente entre os grupos historicamente marginalizados. Nas histórias narradas, o não-acesso, as dificuldades de cursar o ensino superior, as urgências práticas da vida se impõem e se presentificam. Nesse contexto de exclusão e de não-acesso para determinados grupos sociais, a cozinha passa a ser um lugar de ancoragem, de realização e de reconhecimento, de trabalho e de sustento para si e para os demais, de independência. Em sua fala, Néia lembra que o pai cozinhou para fora com a ajuda da mãe; ela (Néia) leva adiante a tradição familiar e transforma a cozinha em trabalho.-

Meu nome é Néia, acabei de fazer 54 anos. Profissão que eu amo, sempre amei... Fiz magistério, que nem Tetê, tentei fazer Pedagogia, parei por causa do casamento, não dei continuidade, e me deparei com a cozinha. Mas a cozinha está na minha vida desde sempre, desde criança, porque meu pai era cozinheiro. Nós todos, os cinco filhos, aprendemos a cozinhar (Néia, 2021).

Em outro momento da entrevista, diz, muito orgulhosa, que a filha começou a fazer bolos para vender.

Do bolinho de vó, ela [Néia referindo-se à sua filha] já começou a se aperfeiçoar, fazer bolo para festa, docinhos para festa; ela faz coisas lindas! [...] Hoje ela faz bolo como ninguém! (Néia, 2021).

Esquecidas no cotidiano de vidas simples, impedidas de permanecer, muitas histórias não foram contadas, não foram registradas e, por esse motivo, é importante se voltar para essas narrativas, dando relevo e importância a essas memórias. Às netas, a tarefa de escrever histórias familiares, narrativas das avós que, não alfabetizadas, nunca puderam dizer-se pela letra;

uma história contada pelo seu avesso⁴⁶. O ponto fundamental é a necessidade de mantermos, incentivarmos e preservarmos a cultura oral, mas também pensarmos em outras formas de registro, para que memórias e saberes permaneçam.

[...] inventei de ser um autor que nunca escreveu nada, mas que está na lista de vendedores de livro entre o cara que escreveu *Sapiens* e o outro que escreveu qualquer uma dessas guerras de mundo. Um livrinho atrevido de oralidade de um sujeito que não escreve. Um jornalista me perguntou: “Quando foi que você escreveu esse livro?”, eu falei: “Nunca”. Eu juro que nunca escrevi esse livro, são três conferências feitas como este nosso encontro. Uma editora achou que tinha sentido reunir as três conferências e publicar um livro (Krenak, 2020, p. 172).

Transmissão oral familiar repleta de afetividade. As experiências corporais e afetivas (re)escritas pela língua no (des)encontro entre corpos, entre falas, cochichos e silêncios se materializam nas entrevistas coletadas. Falar do espaço da cozinha e do ato de cozinhar é, muitas vezes, um retorno às lembranças familiares, um retorno a cheiros e sabores, a gestos e expressões corporais, a luzes e sombras de um dia todo partilhado na cozinha. A língua vai significando as lembranças, simbolizadas pela linguagem, que atravessa o corpo dos sujeitos que narram.

E eu lembro que a criançada, a gente ajudava, a gente gostava de ajudar a raspar aquele couro duro do porco, daí era fogão de lenha, um fogãozinho, aquele forno de lenha que meu vô enchia de lenha. E a gente, como era criança de cidade [faz aspas com os dedos], a gente ficava: “como que vai fazer comida naquele negócio de barro lá...” E aí era encher de lenha, e vê lá se tava bom, daí punha aquela

46 Fazemos referência ao curso ministrado por Danielle Magalhães (FAPERJ) e Flávia Trocoli (FAPERJ) em setembro de 2021. Intitulado “Dos avessos das genealogias: avós, silêncio, memória e transmissão”, o curso teve por objetivo pensar sobre a reescrita da história eleita oficial pela perspectiva de mulheres, principalmente pelas netas que reescrevem a História a partir da escrita da história das avós.

leitoa inteira, enorme, pra assar. E o meu vô por ali cuidando, de vez em quando ele vinha, eu lembro que punha um pano assim em volta da tampa do forno, um pano que molhava, eu lembro que era um panão que ele molhava no balde enrolava [gesticula, representando o ato enquanto fala]. Então eu lembro, essa alquimia né, essa transformação da... e fazenda, era tudo da fazenda, era batata que minha vó plantava e juntava a mulherada, as tias, as primas pra ajudar a descascar, cortar... (Tetê, 2021).

E eu, não que eu como, eu não como carneiro, nem carneiro, nem cabrito... Essas carnes diferentes eu não... [faz expressão de ojeriza]. Mas eu achava bonito ele [o pai] fazer, ele recheava com arroz. Ele fazia um arroz com carne moída e recheava o carneiro, depois ele vinha costurando. Então, eu achava bonito ele montar e achava bonito depois de pronto, aquele troço, aquele bichão daquele tamanho em cima da mesa. E ele tinha uma facilidade de cortar aquilo, de ir fatiando aquilo, de ir servindo pras pessoas... E ele fazia questão dele ir lá pra trás do trem e ir fatiando e servindo as pessoas [gesticula o modo como seu pai fazia] (Néia, 2021).

Em ambas as lembranças rememoradas, a figura masculina institui a transmissão do saber. O pai e o avô são as referências no passado narrado para o preparo e a partilha do alimento, lugares de cuidado familiar retomados como referência, como início de um memorar para a cozinha e suas tradições. As avós, mães, tias e primas parecem comparecer mais lateralmente como aquelas que ocupam o lugar de coadjuvantes nas narrativas rememoradas, embora todas as atividades descritas não sejam de meras ajudantes. É preciso considerar dois pontos de reflexão: a) o primeiro é que o imaginário social que se constrói para os papéis a serem desempenhados no interior da família burguesa esbarra em condições outras quando se trata da vivência de famílias trabalhadoras e pobres. Embora o funcionamento ideológico que permeia as relações familiares e a distribuição das tarefas domésticas estejam inscritos no sistema patriarcal e machista social, ainda, assim, parece

que há uma maior fluidez no modo como essas divisões ocorrem no cotidiano das famílias. A necessidade de realizar as atividades de preparo das refeições para as reuniões familiares exigia que os homens participassem, muitas vezes ativamente, dessas tarefas; b) o segundo ponto que precisamos considerar é que esse destaque ocupado pelo pai e pelo avô encontra e faz ressoar os sentidos, em funcionamento no social, das divisões de gênero (principalmente) que adentram as cozinhas familiares e profissionais.

Quando situamos a discussão no âmbito social e profissional do cozinhar, percebemos que há uma divisão marcada por raça, classe e gênero que se entrecruzam, estabelecendo quem deve estar à frente de cozinhas profissionais, quem deve assinar menus e colocar seus nomes ao lado do nome do restaurante, e quem deve permanecer à frente de cozinhas menores, informais ou restaurantes de pequeno porte. Sabemos que essa é uma grande discussão que perpassa o funcionamento das ocupações chefe e cozinheira (quase sempre no feminino). Neste capítulo, embora fundamental, essa discussão não será detalhada, mas se assinala a sua importância, visto que ela diz respeito ao modo como ainda hoje há uma divisão desigual atravessada por gênero (por classe e raça) quando falamos desses espaços profissionais.

Em ambas as narrativas, o pai e o avô ocupam esse lugar de referência nuclear, enquanto as mulheres, citadas pelas figuras das avós, mães, tias e primas, ocupam também um lugar de referência para o saber-fazer, mas restrita ao espaço da cozinha, da casa e do lar. Enquanto o pai da entrevistada 2 é aquele que organiza e chefia eventos gastronômicos, sendo o protagonista da atividade de renda familiar, a mãe e demais membros familiares contribuem realizando as atividades primeiras e básicas, tanto no que diz respeito às refeições cotidianas da família, quanto no apoio do empreendimento da família: “Eu falo assim que ele era cozinheiro, mas maior cozinheiro era a minha mãe, porque muitas das vezes ele pegava os assados,

comida muito grande, então ela fazia em casa para ele levar” (Néia, 2021). Para as mulheres, as batatas:

São as mulheres que descascam as batatas, as cenouras, os nabos, as peras, as laranjas e picam a couve. Tudo que se descasca, as mulheres sabem descascar. Não é complicado fazer isso. Aprende-se desde pequena, de mãe para filha: “Querida, vem me ajudar a descascar as batatas para o jantar!” [...]. As mulheres descascam as batatas todo dia, para o almoço e para o jantar, as cenouras e também o alho. Sem problemas, sem criar problemas para si nem para o marido. As batatas, isso sim, é problema das mulheres (Giard, 1996, p. 221).

Com isso, não se quer dizer que o homem, nesse caso, estaria numa relação de oposição à mulher, ou seja, ao homem é destinado o espaço da rua e de protagonista, e à mulher o espaço da casa, mas mesmo que esses lugares se interpenetrem e se imbriquem, não sendo exclusivos a um ou a outro, ainda assim parece haver um certo predomínio de práticas exclusivas a mulheres e uma sobredeterminação ideológica de espaços sociais e simbólicos a serem ocupados. Nas entrevistas, essa relação entre mulher e o espaço da cozinha é contraditória, na medida em que às vezes se reitera esse imaginário burguês que amarra a mulher à cozinha, instituído pelo casamento como uma responsabilidade, e às vezes se refuta essa relação, reiterando que a cozinha é apenas o lugar de trabalho.

Ao contrário dela [Tetê], eu já sonhava com casamento. Engraçado, né, não sei explicar..., mas eu, desde criança, falava: quando casar, eu quero fazer comidas gostosa pro meu... Não sei se era porque minha mãe fazia isso... (Néia, 2021, grifos nossos).

Há, sabemos, uma hierarquização dos espaços. Ainda, nos lares brasileiros, quem está à frente da alimentação familiar, do preparo e organização da rotina da casa é, predominantemente, a mulher. Inclusive, a atividade de trabalho “empregada doméstica” é fundamentalmente exercida por mulheres,

tanto que a nomeação “empregado doméstico”⁴⁷ nos soa estranha, exatamente pelo seu pouco uso.

A esse respeito, oportuno lembrar a dimensão política da língua, afinal, em que pesem as suas possibilidades poéticas, ela age, fortemente, no sentido de “criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade” (Kilombola, 2019, p. 14). Por conseguinte, um olhar sobre esses aspectos não nos pode ser alheio, uma vez que “através das suas terminologias, a língua nos informa constantemente de quem é normal e de quem pode representar a verdadeira condição humana (Kilombola, 2019, p. 14).

O espaço da cozinha como lugar de trabalho

Parece haver na história uma interdição que não nos permite atrelar os afazeres domésticos e o trabalho. Tanto é que, no Brasil, somente em 2013, com a aprovação da Emenda Constitucional (EC72/2013), ampliou-se os direitos trabalhistas dos trabalhadores domésticos, sem que houvesse total equiparação aos demais direitos dos trabalhadores celetistas. A “PEC das empregadas domésticas”, como ficou conhecida, levantou muita discussão e embates, principalmente porque os “patrões” não só não concordavam com os direitos que esta-

47 Em trabalho de Ferraça (2019), foi possível ver o funcionamento contraditório entre as nomeações “dona de casa [de prostituição]” e “dono de casa [de prostituição]”. As designações se referem àqueles que gerenciam ou são proprietários de casas de prostituição localizadas no Jardim Itatinga (Campinas/SP). Se “dono de casa”, no bairro, significa apenas gerente, empresário, proprietário, o significante feminino marca, também, além de gerente, empresária e proprietária, aquela que realiza as atividades domésticas do local. Ou seja, enquanto para o homem esse lugar do “empregado doméstico” é barrado e não se realiza como prática cotidiana, o significante feminino ocupa lugares outros, como a gerência do estabelecimento, mas, curiosamente, a ela também se destina as atividades de limpeza e de cuidado do espaço, sendo seu ou não. Ainda que tenhamos deslize, divergência e contradição oriundos da própria nomeação que significa as relações sociais de trabalho diferentemente, tal fato sinaliza a permanência da mulher como referência única (e quase exclusiva) para os trabalhos domésticos.

vam sendo cobrados e exigidos (Zoppi-Fontana, 2017) pelas empregadas domésticas, como também não queriam perder os seus direitos garantidos pela informalidade da atividade.

Esse acontecimento histórico nos diz sobre os embates em torno da associação “trabalho doméstico” e “trabalho”, amplamente reconhecido pelas leis trabalhistas. Relacionado a esse fato, podemos dizer que também na esfera do privado não há o reconhecimento dos afazeres domésticos (geralmente exercido por mulheres) como trabalho: “Como canta muito bem a inspiração salutar dos quebequenses: mamãe não trabalha, ela tem muito o que fazer” (Giard, 1996). Nessa separação que funciona na e pela história, podemos dizer que os espaços da casa e da rua, embora estejam articulados, parecem se separar quando falamos de práticas femininas de ser, estar e viver na cidade, ou são significados diferentemente quando pensamos na relação homem e mulher, principalmente quando consideramos a interseccionalidade gênero, raça e classe.

Como bem lembra Mary del Piore (2013), as mulheres pobres (e negras) sempre ocuparam o espaço da rua, tendo em vista a necessidade de trabalhar ou contribuir para o sustento da família ou para sustentar ela própria, a casa e os filhos. Nesse sentido, é importante considerarmos esse processo contraditório que permeia as relações sociais, tendo em vista tanto a reiteração de discursos que dizem e determinam os lugares de permanência de trânsito para a mulher, como também o desencontro, uma organização outra da vida cotidiana e do trabalho, atravessada por questões de classe, de gênero e étnico-raciais. E, nesse ponto, para falar da relação mulher, raça e trabalho, precisamos de uma pitada de ingredientes que devem ser colhidos na história da constituição do povo brasileiro.

E são incontáveis os dissabores. Ainda que a tarefa de voltar um pouco ao passado, para entender a situação da mulher negra no mercado de trabalho, possa nos trazer um certo gosto amargo, esse é um artifício necessário para o entendi-

mento da relação que se estabelece entre a mulher e o trabalho ainda hoje

Assim, ao voltarmos um pouco no tempo e retomarmos as características da estrutura da sociedade colonial brasileira, temos, para focar apenas no que concerne à figura da mulher: de um lado, a mulher branca destinada ao papel de esposa do homem branco, com o qual irá ter filhos e a eles se dedicará:

Desse modo, seu papel é assinalado pelo ócio, sendo amada, respeitada, idealizada naquilo que esse ócio representava como suporte ideológico de uma sociedade baseada na exploração do trabalho [e da pessoa] de uma grande camada da população (Nascimento, 2021, p. 56).

De outro lado, encontra-se a mulher negra que, contrariamente à mulher branca, tem seu papel assemelhado ao do seu homem, ou seja, como força de trabalho: “Antes de mais nada, como escrava, ela é uma trabalhadora, não só nos afazeres da casa-grande [...] como também no campo, nas atividades subsidiárias do corte e do engenho” (Nascimento, 2021, p. 56). De fato, à mulher negra, em se tratando de trabalho, tudo lhe é posto com normalidade, afinal, ela seria possuidora de uma força que, em muito, poderia até superar a do homem. Nesta passagem de **Torto arado**, essa diferença fica bastante marcada:

Bati saco de milho, fiz muitos sacos de farinha, labutei dia a dia na roça que crescia verde. Se o sol fosse inclemente e, deixando um rastro de cultivo mirrado e queimado, ou se os rios se enchessem e a água comesse o que não deu tempo de colher, dava meu dia de trabalho onde precisassem dele. Quando não havia trabalho, me agarra à colheita de buriti e dendê, e seguia com Maria Cabocla e outras mulheres para a feira da cidade (Vieira Junior, 2020, p. 141).

A descrição do trabalho da personagem Belonísia diz desse imaginário sobre a mulher negra e pobre que ainda per-

manece entre nós, como algo que não se dissolveu com o tempo, mas que povoa o imaginário coletivo.

Na sociedade moderna, com o processo de industrialização, demarcado no período de 1930, observamos um maior dinamismo no que concerne à diversificação das atividades produtivas. No entanto, como não seria diferente em uma sociedade constituída de diferentes grupos étnicos, o fator racial continua a perpetuar as desigualdades, e a dinâmica do sistema econômico, ponto central da hierarquia de classes que permanece criando mecanismos e estabelecendo critérios para selecionar as pessoas que podem preencher determinados espaços. E o critério racial constitui um desses mecanismos de seleção (Nascimento, 2021). Por conseguinte, a mulher negra, considerando os lugares inferiores que lhes foram atribuídos, não estaria apta a ocupar o lugar de uma empresária, o lugar de “dona”; esse espaço não lhe caberia. Daí, talvez, a curiosidade dos olhares que precisam ver para crer:

E eu acho assim... é... as pessoas vieram porque o boteco em pouco tempo se transformou num hit, as pessoas tinham muita curiosidade de vir por conta do ambiente que era na minha casa [...]. Mas eu acho também que as pessoas vinham para ver como que eu, uma mulher negra, podia ter um...um local que mexesse tanto com as pessoas, que despertasse tanta curiosidade. Eu tenho certeza que mais de um veio pra ver o que é que estava acontecendo aqui, embora não tenha deixado nunca claro pra mim (Tetê, 2021).

À mulher negra caberia o espaço da cozinha, mas enquanto espaço separado do público, do empreendimento comercial de sucesso. Unir cozinha, talento comercial e trato com o público foi o que nossas entrevistadas fizeram, deslocando-se de um lugar que por muito tempo mantém (manteve) as mulheres negras. A desconfiança marcada no trecho em destaque reitera que imaginariamente haveria uma impossibilidade de mulheres negras gerirem o próprio negócio, serem empresárias e te-

rem sucesso, por isso o “ver para crer”. Apesar das inúmeras dificuldades relatadas por ambas, Tetê e Néia produzem outros sentidos para si e para as mulheres negras, produzindo dissidências, exercendo um protagonismo na cidade. É importante dizer que o sucesso do Boteco produziu movimento urbano, fazendo com que houvesse trânsito intenso de pessoas em uma região residencial mais afastada do centro citadino.

É bastante simbólico que o sucesso do Boteco esteja atrelado ao prato principal: bolinho de feijoada. Embora existam muitas versões para a criação, a narrativa mais aceita e reconhecida é a de que os escravizados negros tenham inventado a feijoada no Brasil devido às difíceis condições de alimentação. Trata-se de um prato produzido com partes menos nobres do porco com o feijão preto. A comida como lugar simbólico de resistência.

E aí o ato de cozinhar vai ganhando novos contornos, passando a representar um lugar de ancoragem, de reconhecimento e de identificação pessoal e profissional, unindo a necessidade à oportunidade. No caso da filha de Néia, por exemplo, enquanto aguarda inserção no mercado de trabalho na área de sua formação (Direito), põe a mão na massa, buscando outros meios para ajudar na renda familiar. Tetê também está segura de que sua capacidade de trabalho como mulher não se restringe à cozinha, conta-nos:

Então a única coisa que me... que me colocou mesmo dentro da cozinha foi a questão do boteco. E aí não sei, se não fosse a cozinha, seria outra coisa que buscava pra ter alguma forma de enriquecer o dinheirinho no final do mês. Mas eu não, eu não, eu... eu não vejo isso que eu cozinho porque sou mulher. [...] Então pra mim cozinhar agora, realmente essa... essa questão do boteco, dos bolinhos e antes disso era o básico pra eu não passar fome (Tetê, 2021).

Ao empreender, a cozinha e o ato de cozinhar deixam de ser “destino” e “essência” do feminino e passam a ser possibilidade de vida e de existência. Nessa reconfiguração, a

cozinha passa a ser espaço de luta e de possibilidades outras que desestabilizam os sentidos da tríade mulher-cozinha-lar, ressignificando essas relações ao acrescentar o trabalho como lugar de constituição da subjetividade e de identificação do sujeito, borrando a delimitação burguesa entre os espaços do público e do privado.

Seja como for, há que se destacar o potencial empreendedor dessas mulheres. O fato é que, no caso de mulheres negras, o empreendedorismo é algo que já acontece há muito tempo, como forma de garantir o sustento da família, mas somente há cerca de duas décadas começou a ser difundido no país⁴⁸.

Considerações finais

A cozinha é um espaço onde residem memórias: ingredientes que se combinam, modos de fazer, gestos precisos e certos, cheiros e sabores que relembram pratos, pessoas e lugares especiais. Na cozinha, memórias são cotidianamente reencenadas: recordações passadas sempre adiante, remontando às tradições culturais de comunidades e povos, às memórias ancestrais que passam pelo alimento, seu modo de fazer e de comer. Essas receitas repassadas adiante e o saber que se inscreve no corpo dão a ver a força da tradição oral que permeia esse ambiente e dizem da importância de sua preservação.

Nas entrevistas, percebemos como o ritual familiar de cozinhar aparece como herança, tanto pela transmissão dos gestos do corpo, dos cheiros e das combinações de ingredientes, como por uma herança histórica que se ganha, ainda que se recuse. Percebemos que há um fio que vai costurando as histórias familiares produzindo continuidade de um lado, mas quebras de outro. A cozinha, como comentado, é um lugar importante para as famílias, pois a partir dela, empreendem,

48 Sobre empreendedorismo de mulheres negras, sugerimos a leitura do texto: “Empreendedoras negras: as primeiras a começarem um negócio do zero”. Disponível em: <https://blog.firgun.com.br/empreendedoras-negras-pioneiras>. Acesso em: 10 out. 2021.

ganham a vida, conhecimento que se passa adiante para a sobrevivência daqueles que vêm depois, um fio que se cose em conjunto. No entanto, há nós nesse fio que vão produzir histórias outras, nós que vão entrelaçar esses fios em histórias de protagonismo: a (re)invenção do cotidiano. A cozinha passa a ser lugar de inscrição, de significação, espaço que permite reconhecer-se: “E eu sou feliz, quando eu tô na cozinha, eu sou feliz!” (Néia, 2021).

Referências

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães:** lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: Arole Cultural, 2019.

BRASIL. Decreto Federal nº. 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. **Diário Oficial da União:** Brasília, DF, p. 316, 08 fev. 2007. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=6040&ano=2007&ato=5b7MTQE9ENRpWTe58>. Acesso em: 18 de out. de 2021.

BRASIL. Decreto Federal nº 8.750 de 9 de maio de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União:** Brasília, DF, p. 1, 10 mai. 2016. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=8750&ano=2016&ato=8f8MzaU1EeZpWTd99>. Acesso em: 18 de out. de 2021.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano:** 2. morar, cozinhar. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

DEL PRIORE, Mary. **Conversas e histórias de mulher.** São Paulo: Planeta, 2013.

FRANÇA, Glória da Ressurreição Abreu. **Gênero, raça e colonização:** a brasilidade no olhar do discurso turístico no Brasil e na França. 2018. 363p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem e Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité,

Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/331559>. Acesso em: 23 jul. 2020.

GIARD, Luce. Capítulo X: Artes de nutrir. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 2. morar, cozinhar. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

KAMENSZAIN, Tamara. Bordado e costura do texto. Tradução de Clarisse Lyra. Disponível em: https://dtllc.fflch.usp.br/sites/dtllc.fflch.usp.br/files/Kamenszain_Bordado%20e%20costura%20do%20texto.pdf. Acesso em: 29 out. 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. Arte para suspender o céu. In: OLIVEIRA-JUNIOR, Wenceslao Machado; WUNDER, Alk. **Casa dos saberes ancestrais**: diálogos com sabedorias indígenas. Campinas: BCCL/Unicamp, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. Em busca de uma ancestralidade brasileira. In: **Fazendo escola**. Prefeitura Alvorada. Secretaria Municipal de Educação, v. 2, 2002, p. 40-42.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**: relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

OLIVEIRA-JUNIOR, Wenceslao Machado; WUNDER, Alk. **Casa dos saberes ancestrais**: diálogos com sabedorias indígenas. Campinas: BCCL/Unicamp, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. A casa e a rua: uma relação política e social. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso em Análise**: sujeito, sentido, ideologia. 2 ed. Campinas: Editora Pontes, 2012.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. 2. ed. Campinas: Pontes, 2008.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Discurso e cidade: a linguagem e a construção da 'evidência do mundo'. In: RODRIGUES, Eduardo Alves; SANTOS, Gabriel

Leopoldino dos; CASTELLO BRANCO, Luiza Katia Andrade (orgs.). **Análise de Discurso no Brasil**: pensando o impensado sempre – uma homenagem a Eni Orlandi. Campinas: Editora RG, 2011.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. Da evidência do espaço à evidência da percepção sensível: uma abordagem discursiva. In: ADORNOS, Guilherme; *et al.* (org.). **O discurso nas fronteiras do social**: uma homenagem à Suzy Lagazzi – vol. 1. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019.

TANNO, Janete; VALE, Rosiney Aparecida Lopes do. Centro de documentação e história oral: memórias, política e cidadania. In: MAIÁ, Jorge Sobral *et al.* (org.). **Estudos interdisciplinares em humanidades**: sociedade, cultura e educação. Campinas: Pontes Editores, 2019, p. 35-61.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

ZOPPI FONTANA, Mônica G. Domesticar o acontecimento. Metáforas e metonímias do trabalho doméstico. In: ZOPPI FONTANA, Mônica G.; FERRARI, Ana José Fina (orgs.). **Mulheres em discurso**: identificações de gênero e práticas de resistência – vol. 2. Campinas: Pontes Editores, 2017.

ARTES DE FAZER O ARTESANAL: a invenção do cotidiano de mulheres jacarezinhenses

Luciana de Fátima Marinho Evangelista

Na aprazível varanda de sua casa, ao som de cantos de passarinhos e rodeada por caneleiras, jaqueiras, entre outras árvores frutíferas, Eloina Diniz⁴⁹ nos recebeu para contar dos seus bordados e de seus tricôs, ao lado de seu esposo Leonino Bento. No auge dos seus 78 anos, essa senhora vive na zona rural de Jacarezinho e, em um misto de vaidade e timidez, gostou de exibir seus trabalhos, em especial, o verso perfeito de seu ponto cruz, sobre o qual fez o seguinte comentário: “Olha esse daqui: nem parece que a gente que faz, você vê só” (Eloina, 2021).

Fotografia 1: Eloina na varanda de sua casa



Fonte: Arquivo da autora (2021).

49 A entrevista com Eloina Diniz Bento e seu marido Leonino Bento foi realizada em 22/7/2021, presencialmente.

Motivos não faltavam para Eloina mostrar com orgulho suas peças. Primeiramente, porque são muitos os pré-requisitos para se obter os resultados alcançados por ela, afinal, para transformar um modelo de revista em uma produção artesanal se requer destreza com as mãos, domínio dos materiais, paciência, estudo, planejamento, tempo e cuidado. Inclusive, é importante dizer que a satisfação de nossa entrevistada se valeu, igualmente, da habilidade com os mais diversos modos do fazer artesanal, sendo famosa na sua comunidade como uma exímia costureira e tricoteira.

A sofisticação do trabalho de Eloina não nos deixa dúvidas de que o artesanato é um fazer artístico. Aliás, os usos do bordado por Rosana Paulino⁵⁰ e a visibilidade de seu trabalho em galerias e museus de grande circulação no país são exemplos de sua consagração nos *mundos da arte*⁵¹. Ademais, reconhecemos a riqueza do artesanato nas manifestações diversas da beleza, na complexidade de muitas produções, mas também nos inúmeros sentidos possíveis de serem atribuídos à prática de entrelaçar agulhas no tricô, alinhar a costura, tramar os fios de um crochê, dar forma ao barro na cerâmica etc.

Essa riqueza na produção de sentido, inclusive, encontramos de forma muito relevante na narrativa de nossas outras duas entrevistadas: Vera⁵², de 64 anos, e Maria Izabel⁵³, de 66. Ambas são residentes na cidade de Jacarezinho/PR e compartilham do orgulho de praticarem o artesanato.

50 Segundo Ana Paula Simioni (2021), Rosana Paulino, junto de outras artistas, tem promovido uma renovação nas artes têxteis, com as provocações e subversões que vem promovendo com seus bordados.

51 Ao referenciarmos os “mundos da arte”, valemo-nos da sociologia da arte de Howard Becker, a qual desmistifica o sujeito artista ao assumir a obra de arte enquanto uma produção coletiva, realizada a partir de diversos sujeitos em cooperação, convenções e nas rotinas de suas atividades (Becker, 2010, p. 54).

52 A entrevista com Vera Lúcia Filipini de Araújo foi realizada em 23/7/2021, via Google Meet.

53 Maria Izabel Marinho Evangelista concedeu a entrevista em 21/8/2021, presencialmente.

Para Vera, formada em Ciências Biológicas, o artesanato é uma forma de estar com as pessoas e transformar vidas. Afinal, a sua realização pessoal está muito mais na ação de ensinar o seu ofício para os outros do que no próprio ato de saber fazer o crochê, a cerâmica, o bordado, e explica o porquê: “Eu queria amor, sabe? Então, eu passei isso para as pessoas, o que eu não ganhei, eu passei para receber de volta, entendeu?” (Vera, 2021). Na busca pelo amor, envolve-se em várias ações, em especial, trabalhou na Associação de Artesanato em Fibras Artesanais (Comfibra)⁵⁴. Nessa oportunidade, o artesanato apareceu em sua narrativa de maneira muito singular: demonstrou encontrar maior realização no fazer para ensinar o outro do que no produzir peças em si. Atualmente, não está mais vinculada a uma associação de artesãos, porém sonha em voltar a trabalhar com práticas artesanais envolvendo comunidades nas proximidades de onde mora, na zona rural de Jacarezinho.

Maria Izabel, por seu turno, técnica em enfermagem e auxiliar de odontologia aposentada, desde muito jovem se interessou pela prática artesanal. Viveu boa parte de sua vida na parte urbana de Jacarezinho; o seu trabalho em ambientes hospitalares e clínicas a colocava em contato com sujeitos em busca da saúde, na maioria das vezes, em sofrimento. Talvez, por isso, tenha feito questão de nos dizer que nunca se dedicou a ele para ganhar dinheiro, embora tenha ganhado. Para Maria Izabel, crocheter e tricotar eram formas de socializar com a mãe, com a sogra, presentear parentes e amigos, era um tipo de trabalho que se confundia com o seu lazer, com distração e afetividade.

Maria Izabel é minha mãe. Lembro-me dela como uma mulher muito ativa, depois que se aposentou dedicou-se muito ao crochê, possivelmente seja reticente ao falar dos dias de

54 Uma iniciativa da prefeitura municipal de Jacarezinho em parceria com o SEBRAE, em 2005, tendo originado do desdobramento do projeto “Bairro que Faz”, iniciado em 2003 pelo SEBRAE - Jacarezinho. O fim do projeto é incerto, mas tudo indica que ocorreu gradativamente, tendo sido extinto com o fim da gestão da Prefeita Tina Tonet (2003-2010).

hoje sobre a prática do artesanato, porque foi acometida de uma doença que a tem impedido de produzir novas peças, mas confia que logo voltará a produzi-las, tanto que afirma: “Tudo, eu fiz, tem um para terminar ainda, tem que terminar” (Maria Izabel, 2021).

Os sentidos atribuídos ao artesanato pelas nossas entrevistadas nos permitem reconhecê-lo como arte que pode inventar o cotidiano dessas mulheres. Ao nos dedicarmos a essa invenção, damos rosto e nome a parte de uma multidão heroica, como dizia Michel de Certeau, mais especificamente nesses termos:

Este ensaio é dedicado ao homem ordinário. Herói comum. Personagem disseminada. Caminhante inumerável. [...] Este herói anônimo vem de muito longe. É um murmúrio das sociedades. [...] Trata-se de uma multidão móvel e contínua, densamente aglomerada como pano inconsútil, uma multidão de heróis quantificados que perdem nomes e rostos tornando-se linguagem móvel de cálculos e racionalidades que não pertencem a ninguém. Rios cifrados da rua (Certeau, 1998, p. 57-58).

Moradoras da cidade do interior do Norte do Paraná, as trajetórias de nossas entrevistadas são atravessadas pelo fazer artesanal; assim como na história de centenas de milhares de outras mulheres comuns, com feitos ordinários: aprenderam a cozinhar, bordar, costurar, casaram-se, tiveram filhos, trabalharam no lar e fora dele. Dizer que seus itinerários foram comuns não significa que não foram criativos, ao contrário, suas histórias são amostras do quão variável pode ser a invenção do cotidiano.

Nesse sentido, nós nos inspiramos, mais uma vez, em Michel de Certeau para considerar o artesanato uma arte do fazer, assim como falar ou cozinhar, pois essa atividade se situa em um sistema artístico (com normas, convenções sobre como fazer bordados, crochês, tricôs), o qual é apropriado/reapropriado em cada ato de fazer uma peça (escolha de ma-

teriais, combinação de cores, inovações), numa dinâmica em rede de relações (seja mediado por uma revista de crochê, por exemplo, ou em grupo que domina o saber fazer). Em outras palavras, fazemos essas ponderações, tendo em vista a seguinte passagem de Certeau:

Colocando-se na perspectiva da anunciação, objeto deste estudo, privilegia-se o ato de falar: este opera no campo de um sistema linguístico; coloca em jogo uma apropriação, ou uma reapropriação, da língua por locutores; instaura um presente relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um contrato com o outro (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações. Estas quatro características do ato enunciativo poderão encontrar-se em muitas outras práticas (caminhar, cozinhar etc.). Neste paralelo se indica ao menos uma visada [...]. Supõe que à maneira dos povos indígenas os usuários “façam uma bricolagem” com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitas metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras. Desta atividade de formigas é mister descobrir os procedimentos, as bases, os efeitos, as possibilidades (Certeau, 1998, p. 40).

Dessa maneira, assumimos que a prática artesanal se dá em um grupo social que inventa as bases e procedimentos do fazer, além de suas possibilidades e seus efeitos, os quais, no caso específico das falas de nossas entrevistadas, podem ser estruturados a partir dos seguintes eixos: artes de aprender, artes de ensinar, artes de render, artes de socializar.

A arte de aprender e ensinar

Leonino, animado com nosso interesse no trabalho de sua companheira, Eloina, no desenrolar da nossa entrevista, adiantou-se em nos convidar para ver a quantidade de revistas guardadas em um armário. Assim, deparamo-nos com algumas pilhas de revistas especializadas em bordado, das quais nossa entrevistada tirava seus moldes.

Embora as revistas tenham desempenhado um importante papel na circulação de modos de fazer artesanato entre gerações e gerações de mulheres, o aprendizado desse saber-fazer muitas vezes configura-se como uma herança familiar, ou herança coletiva. Confirma nosso pressuposto a narrativa de Eloina, quando nos revelou que aprendeu desde cedo a bordar com sua mãe e explicou: “Desde menina, a minha mãe era boa, ela fazia tudo bonito e eu sempre estava por perto e aprendi tudo. Tanto fazia aquilo tudo, como fazia tricô” (Eloina, 2021). Eloina ensinou as filhas e noras, mas quem se interessou mesmo pelo seu saber-fazer foi o neto. Quando faz essa narrativa, com empolgação, seu marido entra na conversa para afirmar: “Aquele lá é um verdadeiro artista. Você precisa ver o desenho que ele fez” (Leonino, 2021).

De maneira semelhante, Izabel também teve o artesanato como uma herança familiar, pois, segundo ela, aprendeu a costurar observando sua mãe, a Margarida, e comentou: “A minha mãe costurava, bordado não. A minha mãe costurava com perfeição. [...] Nunca entrou num corte e costura e costurava uma perfeição” (Maria Izabel, 2021). Margarida aprendeu a costurar com a mãe, que provavelmente aprendeu com sua mãe e, assim, sucessivamente, esse saber-fazer foi sendo compartilhado de geração em geração. Nesse quesito da herança familiar, nosso texto dialoga com o capítulo anterior, no qual foi demonstrado que o saber-fazer na cozinha de Tetê da Silva foi transmitido pelo pai.

Por outro lado, a construção desse saber se dava de maneira ainda mais complexa. Combinado ao saber transgeracional, somava-se a interação com mulheres fora do grupo familiar. Demonstração disso, encontramos na trajetória de Maria Izabel, afinal ganhou muito destaque, em sua narrativa, o fato de ter sido contratada e treinada, aos 14 anos, por Anita Abud para produzir peças destinadas a decorar casas e eventos na cidade. A senhora, pertencente a uma classe mais abastada, costumava promover eventos na cidade, principalmente casa-

mentos, sendo sua prestação de serviço bastante requisitada na cidade. Maiores detalhes dessa experiência foi dada por Maria Izabel nos seguintes termos:

[...] a dona Anita Abud me ensinou a fazer flor. Eu fiz flor. Eu fazia arranjo de flor. Eu fazia flor de maçã, avenca, rosa, montava rosa. Tinha boleador, cortador de folha. Tinha o fogareiro, engomava a flor, né? (Maria Izabel, 2021).

Do convívio com a sogra, minha avó Inês recebeu novos aprendizados. Tinha nítida admiração pelas habilidades da mãe de seu marido e com ela construiu vários aprendizados, conforme compartilhou:

A vó Inês fazia coisas lindas. Ela me ensinou a fazer o crochê e o tricô. Deu trabalho para aprender. Eu errava, ia lá na casa dela. [...] Ela dava risada quando eu errava, ela falava: mas Bel eu não falei para você: um [ponto] pega por baixo, o outro pega para cima, esqueceu? Eu errava um monte. Eu tenho um caderninho até hoje, eu escrevia, não sei onde está o caderninho, eu escrevia. A dona Inês ia falando para mim o jeito que fazia e eu escrevia. Escrevia para não esquecer mais da revista. Uns pontos ela inventava da cabeça dela. Ela bordava coisa mais linda. Ela fazia coisa mais linda. Boneca, não sei, isso eu não aprendi isso não. Boneca não aprendi não. Faço crochê e tricô. Aprendi a cozinhar com ela também, fazer empadão, fazer manezinho, fazer feijoada. Aprendi tudo com ela [...] (Maria Izabel, 2021).

Aprender a manusear linhas e agulhas, decorar o movimento certo com as mãos para fazer um ponto, sem dúvida não era tarefa fácil, mas, no caso da relação nora e sogra, aprender era motivo de diversão, uma forma de estabelecer laços sociais e realização com o resultado da criação.

Com o passar do tempo, despedidas foram necessárias: faleceu Margarida, faleceu Inês. Tudo o que Izabel aprendeu ficou como herança, a qual foi aprimorada nas trocas com a irmã Maria de Fátima, ou assistindo a vídeos em canais do

Youtube via televisão, por exemplo, tanto que nos contou: “Daí eu pegava modelo da televisão. Crochê eu pegava muito modelo. Coruja, vários modelos, tapete para sala, tapete para banheiro. Caminho de mesa” (Maria Izabel, 2021).

Se em Eloina e Izabel a prática artesanal era uma tradição familiar, Vera nos apresentou, a partir de suas lembranças, uma relação bem diferente com esse saber fazer. Conforme o seu relato, começou a fazer crochê aos 7 anos, a contragosto da mãe, e nos explicou:

Eu comecei o artesanato devia ter mais ou menos uns 7 anos de idade. Eu via a minha vizinha fazendo crochê e eu queria aprender, aí a minha mãe falava que eu não podia porque eu estava enrolando linha no chifre do diabo, aí eu fazia escondido, sabe? (Vera, 2021).

Para Vera, a mãe era uma pessoa “categórica”, sem instrução e muito religiosa. Essa combinação de fatores a fazia acreditar que a filha estava pecando ao se interessar pelo artesanato. Contudo, nossa entrevistada encontrou no apoio de uma vizinha, que compartilhava linhas e agulhas, a possibilidade de seguir sua vontade de aprender, porém se deparou com outras dificuldades, segundo nos relatou nestas palavras:

[...] eu conheci várias mulheres que criaram os filhos fazendo crochê, só que elas não ensinavam a gente. Então eu esticava o olho e ficava olhando: uma laçada, duas laçadas, puxa para cima e vai e vai, até eu conseguir entender o ponto, aí eu fazia os meus gabaritos, como eu fazia os meus próprios gabaritos, eu guardava na cabeça o que a mulher fez e eu jogava no papel, aí eu conseguia fazer o meu trabalho. As primeiras toalhinhas que eu fiz, as redondas ficaram quadradas e as quadradas ficaram redondas, é óbvio, né? Aí, depois, eu já tinha casado, eu resolvi que eu queria fazer tricô. Foi o mesmo problema, ninguém queria ensinar eu a fazer. Ah! Mas eu sou teimosa, eu consegui fazer e fiz. Só que o tricô não me chama muito atenção, o meu forte é o crochê. Então uma vez, uma menina que trabalhava na Santa Casa, lá em Santo Antônio, eu falei:

– Ah, eu quero aprender a fazer o ponto segredo. [Ela respondeu:] – Se é ponto segredo, eu não posso te ensinar. [Vera continua o diálogo:] – Ah! mas eu queria aprender, Antônio, me ensina. E ela não me ensinou. E ela trabalhava e fazia o crochê na folga dela, sentadinha na mesa, aí eu não estiquei o olho de novo? E eu consegui fazer o ponto segredo. Ela falava para mim que quem conseguia fazer o ponto segredo e ensinasse, esquecia o ponto, olha que desculpa mais esfarrapada, tem nada a ver, aí eu já ensinei para o monte de gente e não esqueci não [...]. E várias pessoas eu consegui ensinar, e elas a partir daí começaram a ganhar o dinheirinho delas (Vera, 2021).

Muito provavelmente, as mulheres com as quais Vera se deparou assumiam seus conhecimentos enquanto legado, algo que pudesse gerar renda e, por conseguinte, elas tinham uma série de protocolos para compartilhá-los. A experiência de Maria Izabel foi elucidativa a esse respeito: todos os acessos ao saber-fazer se deram ou porque estava em treinamento para executar tarefas de um contrato de trabalho ou por legado familiar deixado pela mãe e pela sogra. Por seu turno, Vera não se enquadrava em nenhuma dessas situações, logo, usou da astúcia para adquirir alguns aprendizados.

Ademais, em todas as entrevistas que fizemos, ficou muito evidente que a questão de gênero atravessou essa prática; com exceção do neto de Eloina, apenas mulheres estavam envolvidas nessa troca de saberes que, muitas vezes, levavam-nas a desempenhar jornadas duplas e triplas, pelas quais, não recebiam o devido valor.

A arte do fazer feminino

As entrevistas realizadas para este texto criam imagens de mulheres na máquina de costura, cozinhando, fazendo tricô, bordado e crochê. Desse trabalho resultam memórias e objetos como: tapetes, panos de prato, toalhas, cachecóis, receitas de culinária etc. O valor dessas peças é pela beleza, mas também

pelas memórias, e pelo saber-fazer que evocam, por isso estamos de acordo com a artesã Flávia Romero, quando afirmou em seu trabalho de conclusão de curso, intitulado **Você trabalha ou só faz artesanato?**: mulheres, arte (sanato) e relações de gênero, que:

O artesanato surgiu antes mesmo da separação entre útil e o belo. Cada peça produzida, pensada ou elaborada – mesmo que haja outras semelhantes a ela – é, em sua particularidade e criação, singular. Se seu destino for para uso utilitário ou decorativo, consideramos que seja uma peça cuja interação concerne no ato de toque, apreciação e utilização da mesma. [...] O artesanato é uma combinação de utilitarismo, apreciação e decoração. Conserva tradições, preserva suas tramas e acompanha a história da humanidade em seus contextos culturais. Em sua expansão, as técnicas variaram com o passar do tempo e sua feitura tem sido, portanto, reinventada. Por vezes, o que era considerado antigo retorna ao presente em forma de peças cobiçadas e desejadas. Produzida por mãos humanas, seja ela esculpida, modelada, entalhada, bordada ou tecida, não importa a técnica ou materiais utilizados, cada peça artesanal será única, trazendo em seu íntimo a sensibilidade e a impressão real ou simbólica do artesão e da artesã que a criou (Romero, 2021, p. 36).

Ao situar o artesanato entre o útil e o belo, ressaltando o valor exclusivo de cada produção, a dimensão sensível e sentimental que a constitui, Flávia Romero contribui para dimensionar os sentidos que foram produzidos em torno do fazer artesanal, por mulheres da minha família. Minha avó paterna gostava de presentear os netos e as netas com acessórios de tricô. Certa vez, confeccionou um cachecol de tricô em formato de gato para cada um de nós, e nenhum era igual ao outro, pois as peças se diferenciava nas cores, nas pedrarias. Em cada produção, atentou-se para o gosto daquele que seria presenteado para definir o tamanho, a combinação de cores e pedrarias. O tempo dedicado à idealização e confecção da peça tinha em vista a entrega do presente, o qual foi recebido com encanta-

mento por nós. O cachecol tinha a utilidade de nos aquecer e enfeitar, mas também nos fazia lembrar de nossa avó, da forma que se relacionava conosco e demonstrava afeto.

Logo, assim como Romero, reconhecemos o artesanato como arte, como afeto, como tradição, como trabalho, como socialização. Sob a perspectiva da socialização, especialmente no caso de Eloina e Maria Izabel, o artesanato ganha muito sentido no fazer junto de outras mulheres da família ou da comunidade. Já Vera experimentou a socialização de maneira diferente: precisava estar junto para “espionar” e, por consequência, aprender com outras mulheres.

Contudo, a socialização se manifestava no ato de aprender e fazer uma peça, mas também nos modos de fazê-la circular. Nesse enquadramento, o relato de Maria Izabel indicou que o destino das peças produzidas era o comércio entre conhecidos e amigos, ou serviam de presente para entes queridos, como podemos conferir nas suas palavras:

Eu costurava, eu fazia roupa para o [irmão] Jorge Luís, shorts, fazia... A minha mãe falava: “olha que caprichosa”. [...] Roupa que precisava apertar, eu apertava. Sempre dei meus tapas, né? Fazia roupa para o meu irmão, shorts, camiseta. Camiseta cavada, colocava manga não. [...] Quando me casei, eu aprendi com a dona Inês [sogra]. Aí fui para o Nordeste, fiz crochê até. Nossa senhora, que eu fiz muito bico de pano! Depois que vocês nasceram [filha e filho], não fiz crochê mais, depois fui trabalhar, não peguei mais, peguei firme agora que..., mas sempre gostei de fazer. [...] O tricô eu aprendi com a dona Inês também, eu fiz blusa para você, blusa, saia, blusa para o Victor [filho], fiz um monte de tricô. Mas quando eu aprendi o crochê mesmo, de verdade, eu não gostei mais do tricô, fiz um monte de tricô de gatinho, cachecol para criança, para vender, um monte. Mesmo trabalhando na Santa Casa, mesmo trabalhando na prefeitura. Cachecol... (Maria Izabel, 2021).

Essa circulação muito concentrada nas redes de afeto a partir de um saber fazer construído, sobretudo, com a sogra e a mãe de Maria Izabel, reforçou a conotação do artesanato como

parte de uma tradição do cuidar e pouco como uma forma de lucrar. Fazer roupas, acessórios de crochê e tricô para parentes e amigos era um modo de demonstrar afeto, prover as necessidades da família principalmente.

A conotação que encontramos nos sentidos produzidos por Maria Izabel nos remete ao capítulo “Descosturar o doméstico e a ‘Madresposa’- a busca da autonomia por meio do trabalho artesanal”, das autoras Márcia Alves da Silva e Edla Eggert, quando pensaram o artesanato a partir da noção madresposas, uma categoria explicativa da conjugação de funções da maternidade e da conjugalidade, componentes importantes na estruturação dos modos de ver e viver o feminino ainda hoje. Nesse sentido, completaram:

As mulheres (mesmo as que não exercem a maternidade concretamente) podem ser ‘mães’ de irmãos, maridos, sobrinhos, afilhados, companheiros de trabalho ou estudo, uma vez que exercem esses papéis mesmo que simbolicamente. São cuidadoras e, mesmo que a sociedade não as reconheça como tais, são mães, já que exercem, em grande parte, os papéis tradicionalmente e oficialmente relacionados com a maternidade (Silva; Eggert, 2011, p. 48).

A depender da geração, classe social, região e da etnia da mulher, a maternidade e a conjugalidade serão convencionadas de formas diferenciadas. As mulheres da elite do século XIX, por exemplo, tinham no plano ideal de sua formação a capacidade de cantar, de pintar, de ler, de cuidar da casa e de dedicar boa parte do seu tempo a consertos ou à criação de uma peça, com a agulha na mão, conforme assinala Marize Malta no artigo “Paninhos, agulhas e pespontos: a arte de bordar o esquecimento na história” (Malta, 2015, p. 7).

Por outro lado, uma mulher da classe trabalhadora, em uma cidade interiorana do Paraná, no começo do século XX, tinha de lidar com outras cobranças. Não importava muito se sabia cantar ou tocar piano, o fundamental é que ajudasse com o trabalho na roça e costurasse para os filhos. Como confir-

mação disso, temos uma entrevista de anos atrás, que nos foi concedida por Margarida de Moraes Marinho e que está disponível em Evangelista (2007). Ao falar do cotidiano e do mundo do trabalho em Jacarezinho da primeira metade do século XX, falou sobre sua mãe: “Trabalhava sozinha. Trabalho no lar. [...] Ela [mãe] costurava, fazia crochê, amanhecia fazendo roupa para nós quando tinha uma festa [...]” (2007, p. 69).

A memória de Margarida reitera o lugar do artesanato enquanto um saber-fazer que foi compartilhado de geração para geração. Além disso, o tom na atribuição de sentido para o artesanato era um pouco diferente, pois ele era reconhecido como parte das obrigações domésticas que uma mulher deveria cumprir. Em sua narrativa, Margarida, em entrevista para Evangelista (2007), lembrou que sua mãe cozinhava, costurava, cuidava da casa com o tempo, ela foi assumindo essas responsabilidades também e revelou:

Eu tinha dezoito anos, aí que eu tomei, aí eu levantava todo santo dia, levava o café para ela na cama, nós dois, eu e o Moraes nos levantávamos bem cedinho, fazia café, aí já ia para a roça, eu ficava fazendo almoço e já ia também [...], ficava fazendo almoço, carregando água, enchendo as vasilhas dos porcos de água, enchendo as vasilhas dentro de casa de água, fazia o almoço e ia para a roça. Ali pelas cinco, seis horas chegava, enchia as vasilhas dos porcos de novo e arrumava o jantar para todo mundo jantar (2007, p. 69).

Notemos que a divisão desigual de tarefas com o irmão, é apresentada de maneira naturalizada. Margarida tinha quase 80 anos quando compartilhou suas lembranças, logo, carregou consigo essa visão da obrigatoriedade de a mulher assumir os afazeres domésticos durante toda sua vida.

Podemos apreender um pouco mais sobre Margarida, a partir do olhar de Izabel sobre ela, compartilhado nestes termos:

Costurava para a São Joaquim um tempão. Era uma loja que tinha aqui. [...] Ela não comprava roupa para nós. Tudo era ela que fazia. Era perfeito. Fazia camisa para o meu pai, se mandava o alfaiate cortar a calça, ela fazia a calça. Mas ela não sabia cortar. [...] Variava. Fazia cinturado. [...] Uma vez nós fomos na missa, no catecismo com um vestido super rodado e cavado, e cavado né? não tinha manga. A irmã nos mandou embora: corta um pouco do pano aí da saia e põe na manga, tanto pano na saia. Nós não pudemos mais ficar no catecismo. Eu não queria mais ficar no catecismo. A irmã ficou muito brava. Eu falei, “ô mãe eu não vou mais no catecismo, não. Isso não é religião, não”. A minha mãe: “vai sim, menina”. “Eu não vou não, a senhora vai ver só, eu vou até a porta da igreja”. A minha mãe foi levar nós ficar na porta da igreja (Maria Izabel, 2021).

A relação de Maria Izabel com as peças confeccionadas pela mãe é muito diferente das estabelecidas na contemporaneidade. Enquanto boa parte da população jacarezinhense atual tem suas roupas e acessórios artesanais como peças peculiares em comparação àquelas que comprava no comércio, produzidas em série, no caso de Maria Izabel, suas roupas eram exclusivamente produzidas pela mãe e eram trocadas entre os irmãos.

Ainda sobre os modos de fazer o artesanato, destacamos o caso de Inês: já numa fase mais avançada da vida, produzia cachecóis, considerando o gosto dos netos e das netas, enquanto Margarida, quando mais jovem, vislumbrava-se com o ato do fazer a recepção da comunidade, ou seja, respeitar os “bons costumes” era mais importante do que seguir cores da moda e tendências. Vale ressaltar que Margarida, ao melhorar sua condição financeira, deixou de fazer roupas para a família.

A associação do artesanato com as imposições em relação ao modo de ser mulher, combinada às conquistas alcançadas pelo movimento feminista, implicaram, segundo Silva e Eggert, no seguinte:

[...] muitas mulheres, na contemporaneidade, passaram a rejeitar os aprendizados em atividades artesanais em prol da luta por um processo de emancipação feminina. Essa visão compreende o artesanato como um elemento usado na aprendizagem feminina para a manutenção das mulheres no exercício de seus papéis de *‘mãe-dresposas’* (Silva; Eggert, 2011, p. 55-56).

De fato, mirando nas histórias das gerações de mulheres que evidenciamos em nossa entrevista, nenhuma neta de Margarida e de Inês se dedicou ao fazer artesanal. Ainda que essa singularidade tenha sido observada, não podemos afirmar que isso ocorreu por uma associação consciente do artesanato a uma condição feminina. Além disso, a ausência da prática não significa exatamente uma rejeição do fazer artesanal, ao contrário, sabemos que essa tradição é bastante admirada pela família de modo geral.

Dimensionam a complexidade das formas atuais de apropriação e significação da arte do fazer artesanal, as críticas de Flávia Romero, ao problematizar as questões do senso comum que a interpelam, da seguinte maneira:

Historicamente, o artesanato tem sido relacionado a um trabalho feminino, seja por discursos que o caracterizam como *‘delicado’* conforme as atribuições de gênero, como também, símbolo de força feminina (Romero, 2021, p. 10).

Na linha desse mesmo raciocínio, completou com um relato pessoal:

Há 23 anos trabalho como artesã. Desde minha infância fui atraída pelas manualidades. Aos 12 anos já dominava crochê, tricô e pintura em pano. Todas as peças seguiam gráficos e padrões, e eu fazia questão de que ficassem “bonitas” e milimetricamente iguais ao modelo. À época, era motivo de felicidade poder comprar materiais e aprender técnicas novas. Na década de 1980, em uma casinha marrom, que compunha um conjunto de três casas de madeira simples e aconchegantes, participei de meus primeiros encontros de artesanato. A dona da casa cedia o espaço

e muitas senhoras participavam desses encontros. Neles, trocávamos habilidades, afetos e risadas. A dona da casa nos posicionava em mesas e orientava-nos individualmente às habilidades do artesanato. [...] “Ah, está pronta para casar!”, eu escutava em meio às conversas, esses e outros “elogios” sobre casamento quando eu realizava uma peça bem feita, mesmo sendo uma menina de 12 anos. E eu, ainda menina, sonhava que quando crescesse, eu seria como elas: artesã (Romero, 2021, p. 11).

A autora se posicionou de maneira crítica em relação a uma convenção que precisou encarar: a de que uma mulher deveria dominar as técnicas de cozinha, costura, crochê para ser uma boa esposa e boa cuidadora do lar, principalmente depois de casada e de ter se tornado mãe. Nesse sentido, trazemos duas importantes colocações de Romero. Na primeira, revelou:

Até hoje me questionam: “Como que fica a organização de sua casa?”; “A roupa do marido?”; “E a comida?”; “Trabalhar em casa a gente se perde nos horários, não é?”. Então eu respondo, questionando: “Por que não posso também me organizar no meu horário?”. Quem mora comigo já sabe que os serviços domésticos serão divididos. Infelizmente, em nosso convívio social, as mulheres se vangloriam em contar, numa roda de conversa, sobre a faxina que fizeram, sobre quanto tempo ficaram passando as roupas ou esfregando o azulejo do banheiro. Não gosto dessas conversas, mas fazem parte do contexto cultural que vivemos. Em contrapartida, me sinto bem em uma roda de conversas junto com linhas, agulhas, tecidos, massa de modelar e tintas. O assunto flui de maneira mais leve, mais colorida, é uma troca de afeto entre mulheres que podem, por algum tempo, se desprender das suas “responsabilidades de mulher” para se aventurar em outro mundo, que para mim é mágico (Romero, 2021, p. 50).

No convívio com outras artesãs, descobriu a sensação do pertencimento. Nessa comunidade de sentido encontrou a validação do seu modo de ver e viver o seu feminino. Com isso, o artesanato ganha o sentido de trabalho, mas também de

construção de subjetividades, com novos horizontes de expectativas se desenhando diante dessas mulheres. Apesar disso, precisamos mencionar a segunda problematização que Romero lança a partir do seu relato de experiência:

Quando me tornei mãe, aos 26 anos, após dez anos de trabalho no comércio, comecei a trabalhar com artesanato para ficar com minha filha e ter uma renda financeira. Até os dias de hoje, escuto “você trabalha ou só faz artesanato?” como se as duas atividades fossem antagônicas. Em muitos casos, pensei em responder que “trabalho muito”, mas tive receio de parecer grosseira com essa resposta. À época, trabalhava com artesanato, cuidava de duas filhas, realizava os serviços domésticos e ainda ajudava nos cuidados dos/as idosos/as da família. Por muito tempo escutei de amigas e familiares comentários que desmereciam tanto o trabalho artesanal quanto (e principalmente) o trabalho doméstico e familiar que eu realizava (Romero, 2021, p. 28).

Se não bastassem os enfrentamentos no âmbito da vida pessoal, precisou lidar com a desvalorização daquilo que escolheu para sua vida profissional. As cobranças e expectativas lançadas sobre as formas de viver das mulheres, mesmo no século XXI, reverberam no âmbito doméstico, assim como no público, sobretudo no mundo do trabalho.

Como resposta aos desafios encontrados, Flávia Romero ingressou no curso de Artes Visuais da Universidade Estadual de Maringá (UEM) e se formou com a láurea acadêmica em 2021, tendo participado, no mesmo ano, da exposição que desdobrou do projeto “Arte e identidade do artesanato de Maringá”. A sua emancipação e aprimoramento têm se realizado com as invenções que faz de suas atividades artesanais.

Dessa forma, junta-se a um grupo de pessoas que no próprio universo da arte tem lançado questionamentos e críticas a certas convenções. Prova disso, temos a produção da artista britânica Eliza Bennet (2012/2014), intitulado **A woman's work is never done** (O trabalho de uma mulher nunca acaba),

a qual se propõe a demonstrar o quanto trabalhar com agulhas não é insignificante ou simples. Acerca da produção de Ben-net, Marize Malta explicou:

Eliza se utilizou de diversos pontos de bordado, cujos efeitos sugerem as mãos calejadas de trabalhadoras braçais, promovendo um contraste entre aquilo que é considerado um típico e delicado trabalho feminino – o bordado – e o oposto, o efeito visualmente incômodo, representando o trabalho duro e mal remunerado de tantas mulheres em ocupações como costura, faxina, cozinha e cuidados com crianças. Linhas de cores rosa, bege, salmão, relacionadas à suavidade feminina, foram costuradas na pele, de modo indolor, mas com a impressão visual de incômodo, localizando a experiência estética diante da dicotomia beleza e dor, delicadeza e força, maleabilidade e dureza. O bordado endêmico sublevava a efemeridade e desgaste do têxtil, chamando atenção para a mão como suporte e acionador do próprio trabalho. A mão se transformava em paninho, um paninho de ação e denúncia poética (Malta, 2015, p. 10).

A respeito da desvalorização do artesanato, encontramos uma historicização no artigo “Bordado e transgressão: questões de gênero na arte de Rosana Paulino e Rosana Palazyan”, de Ana Paula Simioni (2010). Nele, a autora pensa o tema do artesanato sob a perspectiva da desvalorização da arte têxtil, em especial a dos bordados, nos mundos da arte, e encontra na feminização dessas práticas um eixo explicativo para a definição de que são uma produção menor. Nessa direção, ponderou que:

[...] gêneros outrora valorizados, como a tapeçaria e o bordado, centrais durante a Idade Média, passaram, ao longo da Idade Moderna, a comportar duas cargas simbólicas negativas: a do trabalho “feminino”, logo inferior, e a do trabalho manual, a cada dia mais desqualificado (Simioni, 2010, p. 5).

Para a autora, as razões para a emergência desse modo de olhar as artes têxteis, remontavam, por exemplo, a criação de hierarquias entre as academias de arte e as corporações de ofício, principalmente a partir do século XVIII, quando a formação do artista aplicado ficou associada à condição de artesão. Por outro lado, as artes aplicadas estavam atreladas ao trabalho feminino, em grande medida porque as mulheres foram impedidas de ingressar nas academias, e completou: “Em nome da pudicícia, vetou-se às mulheres o acesso aos estudos de modelo vivo, que eram monopólio de tais instituições” (Simioni, 2010, p. 4). Por consequência, as mulheres enfrentaram enormes obstáculos para encontrar espaço de atuação nos gêneros artísticos considerados superiores, ou seja, a pintura de história ou os retratos. Dessa maneira, eram legitimadas a atuarem apenas em gêneros de pouco reconhecimento, ou como explicou Simioni:

[...] Estavam aptas a apenas a criarem o que então se convencionou denominar de gêneros “menores”: as miniaturas, as pinturas em porcelana, as pinturas decorativas (vãos, esmaltes etc.), as aquarelas, as naturezas-mortas e, finalmente, toda a sorte de artes aplicadas, particularmente as tapeçarias e bordados. Assim, tais modalidades foram sendo, aos poucos, feminizadas, isto é, as obras consideradas inferiores na hierarquia dos gêneros artísticos foram sendo associadas às práticas artísticas de mulheres. Ao longo do século XIX, montou-se o seguinte círculo pernicioso: as mulheres, vistas como seres intelectualmente inferiores, eram consideradas capazes de realizar apenas uma arte feminina, ou seja, obras menos significativas do que aquelas feitas pelos homens “geniais”, como as grandes telas e/ou as esculturas históricas (Simioni, 2010, p. 5).

A autora argumenta ainda que ao longo do tempo essa situação foi modificada, sendo o trabalho de artistas americanas, dos Estados Unidos da América e do Brasil, exemplares na:

[...] capacidade de operar subversões dos sentidos tradicionalmente atrelados a tais faturas “femininas”; seus bor-

dados propiciam novas formas de olhar e de pensar, extremamente críticas às hierarquias dos gêneros (artísticos e sociais) que vigoram tanto nas práticas cotidianas, quanto nos mundos das artes (Simioni, 2010, p. 1).

A problematização, feita por Simioni, acerca do quanto a arte têxtil está associada ao trabalho feminino nos remete ao capítulo “Trabalho feminino e sexualidade”, de Margareth Rago, pois nele há levantamentos de dados sobre a produção têxtil, embora isso seja feito em outra modalidade: a da participação das mulheres na industrialização brasileira. Encontramos no texto indicadores de que a mão de obra feminina se concentrava nas indústrias de fiação e tecelagem, ao passo que a masculina era maior nos setores mais mecanizados, como metalurgia, calçados e mobiliário, e a autora complementou no texto:

Em 1894, dos 5.019 operários empregados nos estabelecimentos industriais localizados na cidade de São Paulo, 840 eram do sexo feminino e 710 eram menores, correspondendo a 16, 74% e 14,15%, respectivamente, do total do proletariado paulistano. Na indústria têxtil, encontravam-se 569 mulheres, o que equivalia a 67,62% da mão-de-obra feminina empregada nesses estabelecimentos fabris. Já em 1901, um dos primeiros levantamentos sobre a situação da indústria no estado de São Paulo constata que as mulheres representavam cerca de 49,95% do operariado têxtil, enquanto as crianças respondiam por 22,79%. Em outras palavras, 72,74% dos trabalhadores têxteis eram mulheres e crianças (Rago, 2020, p. 581).

As autoras, Simioni e Rago, não nos deixam dúvidas da vinculação do universo têxtil ao trabalho feminino, tanto na modalidade artesanal quanto na industrial. Contudo, valemo-nos das referidas discussões para demarcarmos algumas diferenças do papel do artesanato na história de nossas entrevistadas. Margarida, Inês, Maria Izabel e Vera foram ou são mulheres trabalhadoras do século XX, algumas também do XXI, que ingressaram no mercado de trabalho de uma cidade

do interior do Paraná, longe dos grandes parques industriais e fora dos circuitos expositivos consagrados de arte. Não pensaram o artesanato à luz das teorias feministas, nem demonstraram interesse em protagonizar no mundo da arte, muito menos demonstraram frustração por não terem formação acadêmica em artes. Em contrapartida, também não definiram a aprendizagem do artesanato como um pré-requisito para serem consideradas mulheres prendadas, ou algo parecido.

Certamente, as mulheres que aparecem neste texto foram atravessadas pelas questões de gênero relacionadas ao artesanato. Mas foram singulares nos modos de lidar com esses dilemas, não deram uma resposta única. Cada mulher, na invenção do seu cotidiano, criou uma apropriação do artesanato em suas vidas, inclusive, como ferramenta de emancipação e autonomia feminina.

Arte de fazer gerar renda

Mesmo que assumido como algo belo, prazeroso e terapêutico, o artesanato apareceu nas falas das depoentes como terapêutico e, acima de tudo, como uma atividade a fim de obter renda. Nessa direção, o marido de Eloina faz questão de frisar:

Ela sempre trabalhava com esse tipo de coisa, esse aí era o sustento que ela tinha para quando ela precisava comprar uma maquiagem isso e aquilo outro, era de onde ela tirava um dinheirinho para isso daí. A maquiagem dela saia nisso daí (Leonino, 2021).

Membros da igreja local e pessoas da vizinhança eram os maiores consumidores das peças de Eloina. Fazia roupas, tapetes, toalhas, estolas e muito mais. A divulgação de seu artesanato se dava de maneira espontânea, afinal ela fazia roupas para seus filhos e parentes, para sua casa. A curiosidade e o interesse daqueles que se deparavam com suas peças, mobi-

lizava a descoberta do seu saber-fazer pelas outras pessoas e, por consequência, conquistava novos clientes.

Conforme já mencionamos, as primeiras experiências de trabalho vivenciadas por Maria Izabel fizeram com que fosse chamada para produzir peças decorativas. A entrevistada mantém viva em sua memória a lembrança de uma experiência de trabalho no qual realizou a decoração de um casamento. Em suas palavras:

Uma vez eu fiz o arranjo inteirinho da igreja, da catedral. Flor de pêssego. Casamento da Maria Amélia do seu Plínio. Inteirinho, a catedral. Tecido branco, a rosa que fosse vermelho, tingia de vermelho, a rosa de rosa. Só eu que tingia. Ela me ensinou a misturar as cores, a folha queimada. Aí tingia. O arranjo inteirinho da catedral eu fiz da Maria Amélia e do seu Plínio. Mas um tempão, mais de mês. Flor por flor. Folha por folha. No casamento do seu Plínio, só eu que trabalhava, fui contratada pela dona Teresinha. Fiquei quase um mês lá, almoçava, tomava café, tudo... ia embora só de noite (Maria Izabel, 2021).

Já casada, fazer crochê e tricô assumiram duas conotações: a primeira era preencher o tempo, a segunda era uma forma de complementação de renda, de acordo com narrativas como esta

quando me casei [...], aí fui para o Nordeste, fiz crochê até. Nossa senhora, que eu fiz muito bico de pano. Depois que vocês nasceram, não fiz crochê mais, depois fui trabalhar, não peguei mais, peguei firme agora que..., mas sempre gostei de fazer (Maria Izabel, 2021).

A dimensão do artesanato enquanto trabalho é controverso nas lembranças de Izabel, embora afirme que após o nascimento dos filhos ou após o retorno ao mercado de trabalho tenha deixado de lado o crochê e o tricô, em suas memórias, aparecem narrativas de produção de peças para o filho e a filha, bem como momentos de praticar o crochê e o tricô durante as horas vagas do trabalho formal. Demonstração disso temos

quando relata sobre uma das produções preferidas, nas seguintes palavras:

Foi uma blusa de lacinho que fiz para você. Amarela. De lacinho. Me deu trabalho fazer aqueles lacinhos. Demorou para fazer, mas terminou. Lacinho e pedrinha, né? Com bordado. Trabalhando eu fiz. Levava para a clínica, fazia lá quando terminava o serviço, tinha que ficar cumprindo horário. Um dia o coordenador chegou lá, eu joguei o novelo no chão, ele saiu correndo, foi no pé do doutor. Ele falou: isso faz as coisas escondido [risos] (Maria Izabel, 2021).

Ao se dedicar ao crochê ou ao tricô nas horas ociosas do trabalho, Izabel tinha uma forma de divulgar o seu artesanato. Além disso, o uso de suas peças artesanais por amigos e parentes também era uma forma de propaganda de suas criações. Geralmente, dessas circulações surgiam alguns clientes, como nos disse:

Um falava para o outro: Ai que bonito, quem fez? A Izabel. Daí encomendava já um, quem tinha criança comprava. Fiz um monte de gatinho, enjoei até de fazer o [cachecol] de gatinho. Cachecol, até agora vendi para a [vizinha] Jorgina, o último que eu vendi. Cachecol, blusa, fazia um monte (Maria Izabel, 2021).

Talvez a prática do artesanato, enquanto uma forma de preencher o tempo ocioso, ou de fugir das preocupações do ambiente de trabalho, e mesmo da vida pessoal, seja tão forte que a lucratividade perca importância na memória de Maria Izabel. Em outras palavras, fazer crochê ou tricô não deixava de ter uma conotação terapêutica para Izabel.

Para Vera, o artesanato foi uma forma de grande realização profissional. Apesar da difícil iniciação nesse terreno, ganhou notoriedade pelo seu envolvimento com essa atividade e conquistou um cargo comissionado, como uma das coordenadoras do Comfibra, durante a gestão da prefeita que mais valorizou e investiu nessa associação de artesãos, criada em

2005. Tratou-se de uma parceria entre a prefeitura municipal de Jacarezinho e o SEBRAE, que investia na capacitação e formação de artesãos, a partir de técnicas fundamentadas na sustentabilidade. A partir do uso do barro ou da fibra de banana, moradores de Jacarezinho adquiriram um aprendizado e produziram peças que, de acordo com Vera, circulavam em exposições realizadas em grandes centros, como Rio de Janeiro, São Paulo e Curitiba. Com a mudança de gestão da prefeitura de Jacarezinho, aos poucos, o programa foi perdendo força até praticamente deixar de existir. Por outro lado, durante sua vigência, concretizou-se como uma possibilidade de ascensão social para seus membros.

Das vivências de Vera com o grupo de artesãos que coordenava, na área da cerâmica, destacamos uma na qual relembra uma atividade ocorrida no prédio do Departamento Municipal de Cultura na época do Natal:

Nós fizemos São Benedito, fizemos Jesus Cristo, fizemos Nossa Senhora Aparecida, fizemos os bois. Montamos um presépio de barro. Só que não deu tempo de queimar, é claro, pois isso leva meses, um mês, um mês e meio para poder ir para o forno. E como faltavam poucos dias para o natal, a gente não deu conta de queimar. Aí a gente montou o presépio lá e, tipo assim, trabalhamos com jornal, o teto a gente colocou saco de lixo azul e colocamos ventilador embaixo para fazê-los movimentar, para fazer de conta que era nuvem. Menina, ficou show de bola. Tiramos em primeiro lugar, em relação a produtos recicláveis, sabe? Como era uma reciclagem, a gente estava aproveitando tudo que era de reciclagem. Na época deu 500 reais para cada aluno. Eu não peguei nenhum, eu falei: não o que vocês ganharem, eu só vou administrar vocês, o que vocês estiverem fazendo de errado, eu não vou aceitar, porque eu sou assim, eu sou o bicho da goiaba (Vera, 2021).

A iniciativa reverberou nos noticiários, principalmente pela promoção de melhoria econômica. Exemplo disso foi a reportagem da **Folha de Londrina**, intitulada “Comfibra garante renda a artesãs de Jacarezinho”, quando relatou que “do-

nas de casa”, ex-cortadoras de cana e agricultoras se envolveram com um projeto social que se desdobrou em associação/cooperativa, unindo artesanato, negócio e desenvolvimento sustentável, conforme é possível ler no fragmento a seguir:

Algumas mulheres integrantes do projeto garantem renda de até salário-mínimo, somente com a confecção das peças. Além da venda de produtos em sua sede em Jacarezinho, as artesãs também participam de workshops, feiras e exposições em todo o país. [...] A Comfibra é coordenada pelo Sebrae e já ofereceu capacitação para mais de 1,5 mil mulheres de Jacarezinho. A associação que começou com projeto social chamado “Bairro que faz”, hoje tem sede própria e é responsável pela exportação de peças para todo País, além de conquistar diversos prêmios de caráter nacional como o Prêmio Top 100 Artesanato, promovido pelo Sebrae, sendo reconhecida entre as 100 melhores empresas nacionais. A Comfibra também foi aprovada pelo programa Petrobrás Fome Zero, um dos principais patrocinadores da associação, que também recebe incentivos do próprio Sebrae e da prefeitura. Outra conquista da associação é o fornecimento de peças para a loja Tok&Stok com quem mantém um contrato de 4 mil mensais, e leva o nome Comfibra para todas as filiais da empresa (Folha de Londrina, 2013).

Vera foi uma testemunha ocular do sucesso da associação, pôde acompanhar de perto a transformação na vida das pessoas e de como os resultados obtidos geraram grande procura por parte da população. Aliás, ela nos relata como que, com o tempo, a iniciativa foi ganhando adesão:

Era uma imensidão de gente. No começo era pelo rádio, a gente fez a divulgação pelo rádio. Isso assim para montar a primeira, segunda equipe. Aí depois que montou a primeira e a segunda equipe ninguém mais segurou o povo. [...] O povo procurava a gente, não era a gente que procurava o povo mais. Tanto para a fibra quanto para a cerâmica, os dois lados. O povo ia lá na estação do ofício: - “Aí tem vaga?”. A gente teve que montar turma à noite. A gente tinha turma de manhã, à tarde e à noite. Os três períodos.

Eu e o João Pedro não tinha mais vida com os filhos, né? A gente passou a ter a vida com a cerâmica. Mas como a gente sabe que tudo é para o progresso, a gente mandou firme, né? Não desistiu não (Vera, 2021).

Na forma de Vera compartilhar suas memórias com o Comfibra não nos deixa dúvidas do quanto se sentiu realizada participando dessa iniciativa. A realização e o orgulho de participar do programa em muito se deu por reconhecer a ação terapêutica do artesanato para os envolvidos com a associação.

Arte de curar

“Ó é trabalho, é trabalho. Inclusive que eu estou com a cabeça ruim. [...] passo hora aqui quieta que ninguém vem falar nada” (Eloina, 2021). Com essa afirmação, fica nítido que o artesanato toca Eloina em uma parte muito especial do seu universo subjetivo. Não nega a exigência que a atividade requer ao destacar que é um trabalho, mas, assim como Vera e Maria Izabel, encontra nele um refúgio para sua “cabeça ruim”, de alguma maneira, também assume seu artesanato como algo terapêutico.

No caso de Vera, essa resignificação do artesanato é fundamental. Mostrou-se muito sensível ao testemunho das mudanças operadas na vida das pessoas envolvidas com o Comfibra, tanto que compartilhou:

E foi uma coisa, tipo assim, muito boa. Porque lá passou gente com... gente ó, passou gente com depressão que saiu praticamente curada. Ah! Mas você não sabe! Aí como a gente pesquisa, a gente é muito curioso, acho que você percebeu que eu sou muito curiosa, o que a gente fazia? A gente pesquisava. O que a gente fazia? Eu falava assim: “Olha fulano, rala gengibre e coloca no meio do barro e amassa bem e fica amassando esse gengibre que ela vai ser uma relaxante”. Olha, o povo fazia e o povo gostava porque eles viam resultado. Tanto é que quando a pessoa terminava, via que não queria mais a cerâmica, que era

suficiente o que já aprendeu, ela passava para a fibra, ou fibra para a cerâmica (Vera, 2021).

A valorização da saúde mental na narrativa de Vera coincide com uma área do conhecimento que associa arte com a cura. Lygia Clark ficou famosa por estar entre as e os artistas que caminharam em direção ao campo psicológico (Xavier, 2019, p. 140). Tratando, especificamente do caso do artesanato, Romero (2021), por sua vez, comentou:

As práticas artesanais também são solicitadas e utilizadas para beneficiar pessoas que sofrem com depressão, ansiedade e outros problemas psicológicos. Em momentos de perdas de entes queridos/as, por exemplo, o fazer artesanal atua como um preenchimento do tempo ocioso, que trabalha com a paciência e com a concentração. Quando nos voltamos para a amplitude do fazer artesanal enquanto ressignificação de ser e estar no mundo, deparamo-nos com meios que estimulam os processos de tratamentos psicológicos a partir dos fazeres manuais (Romero, 2021, p. 37).

Ainda sobre os benefícios gerados pelo Comfibra, Vera nos explicou sobre outros ganhos com o artesanato, que seriam a superação de preconceitos e melhor interação social:

Ali tinha pessoas que sofriam preconceito, tanto racial quanto homofóbico. [...] Dentro do grupo não, porque eu não aceitava, se chegava um lá que eu sabia, que eu percebia que não era uma pessoa comum, eu chamava todo mundo no cantinho, quando essa pessoa não estava lá e comentava com eles: eu não quero isso, eu não quero aquilo, eu não quero aquilo outro (Vera, 2021).

Sendo assim, a promoção da saúde no fazer artesanal se dava não só pelo ato de estar em contato com as peças, produzindo, aprendendo, mas também pelo fato de estar junto e na superação de dramas contemporâneos, tais como: depressão, racismo, homofobia, machismo etc.

Considerações finais

O debate em torno da arte, algumas vezes, colocou a cidade de Jacarezinho na ordem do dia. A obra **Pinturas Murais de Eugênio de Proença Sigaud**, pintada no interior da catedral da cidade, rendeu várias publicações na imprensa regional e nacional, além de ter conquistado o estatuto de Patrimônio Artístico do Estado do Paraná. Da mesma maneira, reverberou nos mundos da arte a trajetória do artista Quincaju, Jucelino Biagini e Joãozinho Caldeira. O Salão de Artes Plásticas foi outra iniciativa que ganhou as páginas dos jornais, bem como atraiu artistas da região e do Estado para expor suas obras.

Em outras palavras, existiu, existe e resiste uma cena artística na cidade de Jacarezinho. Por outro lado, essa característica da cidade não engloba, no sentido de valorizar, a arte de fazer o artesanal.

Exemplos como o Comfibra, notoriamente evidenciam a potência do artesanato, o quanto ele pode promover autonomia financeira, saúde mental, afeto e sociabilidade. Mesmo narrativas circunscritas na tradição familiar, na troca ou no comércio de peças em pequeno grupo, convergem para essa constatação.

Por motivos assim, celebramos neste texto as mulheres jacarezinhenses que, na arte de fazer o artesanato, ordinariamente, inventaram o cotidiano, alinhavando fio sobre fio, de maneira cuidadosa e paciente, foram construindo as tramas de suas histórias de vida.

Referências

BECKER, Howard Saul. **Mundos da Arte**. Lisboa: Ed. Livros Horizonte, 2010.

BENNETT, Eliza. New Gallery. Eliza Bennett, 2024. Disponível em: <https://www.elizabennett.co.uk/new-gallery/d04djafht08i76icv2ce3qja2yu4jv>. Acesso em: 26 jul. 2024.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes do fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

EVANGELISTA, Luciana de Fátima Marinho. **Cafeicultura jacarezinhense: entre a História e a Memória**. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de História). Universidade Estadual do Norte do Paraná. Jacarezinho, 2007.

FOLHA DE LONDRINA. Comfibra garante renda a artesãos de Jacarezinho. Londrina. 4 dez. 2013.

MALTA, Marize. Paninhos, agulhas e pespontos: a arte de bordar o esquecimento na história. *In: Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios. Florianópolis: ANPUH, 2015.

RAGO, Margareth. Trabalho Feminino e sexualidade. *In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2020.

ROMERO, Flávia Fiorini. **Você trabalha ou só faz artesanato?: Mulheres, Arte(sanato) e Relações de Gênero**. Trabalho de conclusão de Curso (Curso de Artes Visuais) - Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2021.

SILVA, Márcia Alves da; EGGERT, Edla. Descosturar o doméstico e a ‘madresposa’ – a busca da autonomia por meio do trabalho artesanal. *In: EGGERT, Edla (org.). Processos educativos no fazer artesanal de mulheres do Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2011.

SIMIONI, Ana Paula. Bordado e transgressão: questões de gênero na arte de Rosana Paulino e Rosana Palazyan. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, Campinas, v. 2, n. 00, p. 1-20, 2010. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/proa/article/view/16429> Acesso em: 20 nov. 2021.

XAVIER, Luana Lopes. A experiência estética como ato terapêutico na obra de Lygia Clark. **Educação, Psicologia e Interfaces**, v. 3, n. 3, p. 137-155, set./dez. 2019.

ENTRE PROTEÇÃO, ABANDONO E RESISTÊNCIA: uma interpretação das memórias da escola indígena da TI Ywy Porã Guarani Nhandewa

Valdirene Barboza de Araújo Batista
David Alves Paulino

Todas as transformações ocorridas no âmbito das Ciências Humanas, Linguística e Literatura, sobretudo a partir de meados do século XX, inegavelmente, impulsionaram o reconhecimento do caráter discursivo da História, como disciplina que, por excelência, dedica-se ao estudo das ações humanas em diferentes tempos e espaços sociais.

Considerar o caráter discursivo da História como área do conhecimento significa compreender que ao lado da “história oficial” existem múltiplas histórias, memórias e identidades. Segundo Almeida (2017), a partir da década de 1970, há uma renovação da história do Brasil, sendo incorporadas diversas fontes historiográficas e a perspectiva da interdisciplinaridade no âmbito dos estudos históricos, possibilitando novos olhares para a história até então considerada oficial.

Os estudos provenientes da análise de discurso, inegavelmente, oferecem muitas contribuições aos estudos historiográficos. Isso porque leva em

conta o homem na sua história, considerando os processos e as condições de produção da linguagem, pela análise da relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam e as situações em que se produz o dizer (Orlandi, 2020, p. 16).

Observar os sujeitos falando, pela perspectiva da análise de discurso, pressupõe a compreensão de alguns elementos envolvidos no contexto sociocomunicativo: quem fala? Para quem fala? De que lugar social fala? Em quais condições fala?

Seguindo esse itinerário, todo ser humano, sujeito de linguagem, em diferentes tempos e espaços, tem o que dizer

e assim o faz por meio de textos orais, escritos, imagéticos, multimodais, nos quais materializa a sua visão sobre o seu (e de outrem) ser e estar no mundo. Nesses termos, ainda que não possamos negar a existência de fatos como a ocorrência da Primeira e Segunda Guerras Mundiais, a compreensão e interpretação que os sujeitos envolvidos nesses fatos, direta ou indiretamente, fazem deles são diversas, estando essas atreladas ao lugar social que esses indivíduos ocupam. Conforme já nos ensinou Leonardo Boff: “Cada um lê com os olhos que tem. E interpreta a partir de onde os pés pisam” (1997). O autor afirma que é necessário entendermos a visão de mundo de alguém para compreendermos o seu ponto de vista sobre os fatos, haja vista que,

a cabeça pensa a partir de onde os pés pisam. Para compreender, é essencial conhecer o lugar social de quem olha. Vale dizer: como alguém vive, com quem convive, que experiências tem, em que trabalha, que desejos alimenta, como assume os dramas da vida e da morte e que esperanças o animam (Boff, 1997).

Por essa ótica, todos os textos (verbais, não verbais, mistos, orais) que circulam em diferentes esferas sociais, independentemente dos interesses, finalidades e objetivos de sua produção, carregam em sua tessitura, em maior ou menor grau, visões sociais, culturais, históricas, políticas da sociedade em que estão inseridos. Sendo assim, registros e documentos oficiais materializam a compreensão, a interpretação e o discurso de variados sujeitos constituídos de linguagem que, ao longo dos séculos, na condição de historiadores, dedicaram-se ao estudo das ações humanas em diferentes tempos e espaços sociais.

Portanto, os documentos históricos concretizam, para além da descrição de fatos, um ponto de vista ideológico, social, político, cultural, histórico sobre o mundo do historiador/pesquisador, sobre o outro e sobre si mesmo. Esse ponto de vista se constrói em meio à sua participação em processos

interlocutivos, vivenciados diariamente na sociedade em que está inserido.

Essa percepção corrobora a necessidade de admitir a inexistência de uma única história ou identidade nacional, posto que, como pondera Michael Pollak (1989), em “Memória, esquecimento, silêncio”, as memórias estão em constante disputa, ou seja, em uma mesma sociedade, a memória oficial e a memória popular coexistem, uma não invalida a outra. E mesmo que a primeira seja de maior alcance social, isso não significa que a segunda não exista.

É nessa perspectiva, pois, que apresentamos, neste texto, uma possibilidade de interpretação das memórias de sete pessoas envolvidas no processo de implantação e funcionamento da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, única escola indígena pertencente ao Núcleo Regional de Educação de Jacarezinho/PR (NRE). O interesse pelo recolhimento dessas memórias se justifica pelo desejo que temos de, ainda que de forma limitada, compreender como pessoas indígenas e não indígenas percebem e interpretam fatos ligados à educação escolar indígena, no NRE de Jacarezinho, a partir do lugar social em que ocupam, sem desconsiderar a versão oficial que está registrada em documentos publicados pela Secretaria de Estado de Educação do Paraná (SEED).

Para tanto, foi utilizada a história oral, metodologia de pesquisa e de constituição de fontes que, como ressalta Verena Alberti (2008), permite registrar testemunhos e o acesso a “histórias dentro da história”, o que viabiliza a ampliação das possibilidades de interpretação do passado. Além das narrativas dos depoentes, os documentos oficiais são igualmente importantes para nós, posto que neles, teoricamente, está concretizado o discurso oficial acerca da educação indígena no Estado do Paraná. Como os documentos não falam por si, foi necessário interrogá-los, e fizemos isso utilizando as perguntas norteadoras da análise da configuração textual, metodologia que, segundo Maria do Rosário Longo Mortatti, intenciona

mobilizar a realização de uma análise integrada de determinados aspectos inter-relacionados que constituem o sentido de um texto, permitindo, assim, ao investigador, reconhecê-lo e interrogá-lo como “objeto singular” para “dele produzir uma leitura possível e autorizada, a partir de seus próprios objetivos, necessidades e interesses ” (Mortatti, 2000, p. 31).

Os pressupostos teóricos e metodológicos da análise de discurso, nos moldes propostos por Eni Orlandi (2020), também contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa, em especial, por tomar o discurso como seu objeto específico de análise, interessando-se pela língua/linguagem em funcionamento, para daí produzir sentidos, segundo diferentes prismas. Entendemos que tanto as narrativas dos depoentes quanto os documentos oficiais são textos que materializam discursos perpassados pelas ideologias de quem os produzem, estando também condicionados pelo lugar social que ocupam. “Consequentemente, o discurso é o lugar em que se pode observar essa relação entre língua e ideologia, compreendendo-se como a língua produz sentidos por/para os sujeitos” (Orlandi, 2020, p. 17).

Nesses termos, conforme preconiza essa mesma pesquisadora, o sentido dos textos não está posto, mas está determinado pelas posições ideológicas, as quais são colocadas em jogo no processo sócio-histórico no momento em que as palavras são proferidas. As palavras mudam de sentido dependendo da posição de quem as produziu, assim como as interpretações de certo texto também podem mudar segundo as ideologias e posição social de quem o lê. Logo, na condição de pesquisadores, tal como os depoentes, sujeitos históricos, sociais, culturais e políticos, materializamos, neste texto, orientados pelas perguntas que nortearam as entrevistas e a leitura de textos oficiais e acadêmicos, bem como condicionados pelo lugar social de onde falamos, uma possibilidade de interpretação das memórias aqui recolhidas e analisadas.

Na perspectiva de Mikhail Bakhtin, o pesquisador busca, na investigação, respostas para suas indagações na condição de sujeito do discurso que quer construir (e constrói) uma “representação sobre o mundo”. Por esse prisma, a “investigação se torna interrogação e conversa, isto é, diálogo” (Bakhtin, 2003, p. 319) com o objeto investigado, cujo objetivo principal é a construção de sentidos, que só se realiza pela compreensão.

Posto isso, para materializar nosso discurso diante do tema pesquisado, inicialmente, faremos a contextualização da trajetória de desenvolvimento de nosso projeto de pesquisa, com vistas a situar as condições de produção deste texto. Em seguida, discutiremos aspectos relacionados à implantação da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, no âmbito da educação escolar indígena, no NRE de Jacarezinho, abordando elementos relacionados aos objetivos gerais da escola, função social, organização, proposta pedagógica, entre vários outros pontos que consideramos pertinentes na esfera deste estudo. Para tanto, teremos como base, além das narrativas dos sete entrevistados, os registros feitos no Projeto Político Pedagógico dessa instituição, os documentos oficiais publicados pelo Ministério da Educação (MEC) e pela SEED, do mesmo modo que estudos acadêmicos que dialogam com o nosso tema de investigação. Por fim, apresentaremos uma interpretação das memórias aqui recolhidas para, a partir da análise das regularidades enunciativo-discursivas identificadas, produzir uma leitura possível e autorizada.

Da constituição de uma pesquisa em história oral

Com vistas a contribuir com os objetivos de publicação deste livro, conforme já mencionado, realizamos entrevistas com sete pessoas, sendo três indígenas, três não indígenas e uma que se define como indígena de coração, pois se sentiu acolhida pela cultura. Elas aceitaram compartilhar suas memórias sem ocultar seus nomes verdadeiros, a saber: Nelson

Camargo, Thaiane Raulino Sampaio, Claudinei Ribeiro Alves, Juliana de Fátima Villalva, Elizângela Coco, Suziel Alves de Oliveira Moya e Vânia Valéria Alves de Lara Araújo.

Nelson Camargo tem 50 anos, é uma liderança na TI Ywy Porã Guarani Nhandewa, atua na área da saúde como funcionário e como presidente local dessa área. Contudo, já trabalhou na escola, na área administrativa, tendo acompanhado todo o processo de implantação dessa instituição. Além disso, é vice-presidente distrital do Sul e bastante atuante na comunidade.

Thaiane Raulino Sampaio é uma jovem indígena de 25 anos, moradora da TI Ywy Porã Guarani Nhandewa. Ela já atuou como professora na educação infantil na Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, tendo ingressado no magistério indígena em 2019 e na graduação de Odontologia em 2020.

Claudinei Ribeiro Alves nasceu na aldeia Laranjinha, localizada em Santa Amélia/PR, mas foi criado em São Paulo, onde morou por 25 anos com seus pais. Desde 2004, trabalha como professor bilíngue na TI Ywy Porã Guarani Nhandewa.

Juliana de Fátima Villalva não é indígena, porém é casada com um e mora nessa aldeia há dez anos. Desde 2015, exerce a função de diretora da escola, tendo atuado como professora durante dois anos, além de também ter exercido a função de pedagoga no período em que na escola funcionava apenas a educação infantil e as séries iniciais do Ensino Fundamental.

Elizângela Coco trabalha na rede pública de ensino paranaense há 23 anos como professora de Ciências e Biologia. Entre 2009 e 2012, trabalhou no setor de Recursos Humanos do NRE de Jacarezinho na pasta de distribuição de aulas e contratação de docentes PSS. Foi nesse período que teve contato com membros dessa comunidade indígena.

Vânia Valéria Alves de Lara Araújo tem 58 anos, é formada em Educação Física e em Pedagogia. Em 2021, atuou como tutora de formação junto ao NRE de Jacarezinho, mas

já atuou na pasta da Diversidade, tendo atendido várias demandas, entre elas as relacionadas ao setor de obras. Em 2014, fez a articulação entre a comunidade indígena Ywy Porã com a SEED durante o processo de construção das novas dependências da escola, que antes era de madeira e, nesse momento, passou a ser de alvenaria.

Por fim, Suziel Alves de Oliveira Moya ocupou a pasta da Diversidade no primeiro semestre do ano letivo de 2021 no NRE de Jacarezinho. Ela é formada pela UENP em Pedagogia, com pós-graduação em Educação Especial e em Psicopedagogia; no período em que ficou responsável pela educação indígena, atuou no processo de organização das aulas remotas durante a pandemia da Covid-19.

Todas essas pessoas, em maior ou menor grau, participaram (ou ainda participam) da implantação, manutenção, organização e funcionamento da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, uma instituição que, conforme discutiremos mais adiante, é fruto de muita luta e resistência dos membros da comunidade indígena Ywy Porã (Terra Bonita) Guarani Nhandewa, localizada no município de Abatiá/PR. Conforme nos contou Thaiane e Nelson, a escola foi criada em 2005, inicialmente, de forma improvisada e como extensão da unidade escolar que havia na aldeia Laranjinha, situada em Santa Amélia, comunidade indígena em que moravam antes da retomada das terras conhecidas como aldeia Posto Velho. Para que as crianças não ficassem sem estudar, construíram um barraco de lona e bambu embaixo de árvores. No primeiro momento, conseguiram implantar a educação infantil e o ensino fundamental, séries iniciais. Em 2021, também depois de um processo de luta, foi inserido o ensino fundamental, séries finais, momento em que também se iniciou a batalha pela implantação do ensino médio, como nos contaram os entrevistados, membros dessa comunidade indígena.

A delimitação do objeto de pesquisa e a formulação das questões norteadoras de nosso projeto foram impulsionadas,

no primeiro momento, pela vivência de situações cotidianas que, de algum modo, provocavam em nós certo tipo de estranhamento no que tange à relação indígena e não indígena. A leitura precedente de documentos oficiais e as experiências tidas com professores indígenas em cursos de formação continuada promovidos pelo governo paranaense estimularam a elaboração das questões problematizadoras que nos levaram a pensar um pouco acerca dessa relação. Nas trocas de experiências oportunizadas nesses encontros formativos, notamos diferenças culturais entre professores indígenas e não indígenas, inclusive, no que tange ao papel da educação escolar na sociedade.

O contato prévio com professores indígenas evidenciou que, muitas vezes, o não indígena tem uma visão equivocada do modo de ser e estar no mundo da comunidade indígena. Ainda é possível encontrar pessoas que, por exemplo, acreditam que os indígenas vivem somente da caça e que todas as etnias andam nuas. Essa visão equivocada apareceu na narrativa do professor Claudinei; ele conta que, certa vez, um aluno de ensino médio perguntou se poderia tocá-lo para ver se era um “índio de verdade”.

Claudinei também relatou que, em cerca de 10 a 15% dos cursos promovidos pela SEED nos quais participa, sempre há colegas não indígenas que indagam sobre a realidade da aldeia e vários deles deixam transparecer a ideia de que os indígenas andam nus, moram em ocas e comem raízes. Para esse professor Guarani, tal pensamento demonstra a realidade de um Brasil que tem uma visão contraditória sobre o indígena; segundo ele, quando os indígenas compram um carro, usam telefone, possuem parabólica ou internet perdem a sua característica étnica. Em sua perspectiva, é complicado para o povo indígena entender esse contraste, posto que, em certos momentos, querem que o indígena fique “no meio do mato, longe da evolução”, conferindo-lhe o rótulo de povo atrasado. No entanto, diz Claudinei Alves (2021):

Quando a gente pula pra evolução, a gente deixa de ser índio, então, vai entender. Por isso é que está essa guerra no Brasil: os povos indígenas reivindicando seus direitos porque o povo brasileiro não sabe definir o que é índio, o que é indígena no Brasil hoje.

Esse contraste de que trata Claudinei pode, de alguma maneira, estar relacionado à imagem que foi construída na sociedade brasileira em relação aos povos indígenas ao longo do tempo. Em geral, eles são vistos como povos provenientes de uma nação aculturada e que habitavam as terras antes dos portugueses chegarem, tornando-se força de trabalho; rebeldes que foram dominados, vencidos ou mortos, como se não houvesse uma história propriamente dos indígenas, e sua gênese fosse o aportar dos navios lusos. Almeida (2017) afirma que tudo isso afeta a educação e a forma com que caracterizamos os indígenas. Daí que vem a aceitação da visão eurocêntrica em que há uma hierarquia cultural, a qual é reafirmada pela falta de voz dada aos indígenas. Na visão desse pesquisador

a pouca importância dada às atuações dos índios e o apagamento de suas identidades étnicas construíram-se paripassu com a supervalorização do desempenho dos colonizadores em narrativas eurocêntricas e preconceituosas que davam conta de responder às questões citadas (Almeida, 2017, p. 19).

Ainda sobre a constatação de Claudinei, cabe ponderar que, de acordo com Monteiro (1995), no século XIX, a visão negativa sobre o futuro dos indígenas era predominante, afirmando o seu desaparecimento em terras brasileiras. Ao pautar-se nessa ideia, era evidenciado o estereótipo atribuído aos indígenas de povo frágil e aculturado que, consequentemente, analisado à luz do evolucionismo, desapareceria se comparado às outras culturas mais “evoluídas”.

Essa visão baseada em estereótipos e constituída por um padrão imaginário, muitas vezes, conforme assinala Phábio Rocha da Silva (2014), tem sido perpetuada pelos próprios li-

vros didáticos de História que apresentam aos alunos grupos indígenas no passado, sem considerar o movimento de rupturas e permanências que compõe o cotidiano desses povos. Paralelamente a essa percepção, notamos que, em geral, nos documentos oficiais, a SEED se apresenta como uma secretaria que vem, desde 2002, implementando políticas públicas para garantir a consolidação da educação escolar indígena, por meio do Departamento da Diversidade e Direitos Humanos que, conforme consta no portal eletrônico dessa secretaria de educação, trabalha com questões ligadas à Educação do Campo, Educação Escolar Indígena, Educação das Relações Étnico-Raciais e Gênero e Diversidade Sexual. Do ponto de vista oficial, compete a esse departamento orientar os profissionais que atuam nessas áreas, fornecendo-lhes formação específica acerca de encaminhamentos teóricos, metodológicos e estruturais nas escolas.

Se de um lado os documentos oficiais consultados antes da realização das entrevistas evidenciaram o esforço da SEED para a implementação da educação escolar indígena no Estado do Paraná, de outro, vários textos produzidos por estudiosos do tema, aqui examinados, sinalizaram certas fragilidades desse processo. Exemplifica essa afirmação o documentário **Nhanderekô Eg Kanhró** - a escola indígena que temos e a escola indígena que queremos, que foi produzido pela Comissão Universidade para os Índios (CUIA), da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

O documentário apresenta falas de diferentes professores, lideranças e gestores de comunidades indígenas da região Norte do Paraná que participaram do Projeto de Extensão “Entre os saberes da escola indígena e da universidade: a comunicação audiovisual como elemento de expressão, articulação e fortalecimento da organização dos professores indígenas - Nhanderekô Eg Kanhró”. Em consonância com o título do documentário, os participantes falaram a respeito da realidade da escola indígena que eles têm e a que eles desejam. Do ponto

de vista dos depoentes, mesmo que a escola tenha sido uma conquista, de modo geral, ainda possui algumas fragilidades em relação a aspectos pedagógicos, culturais, organizacionais, estruturais, sobretudo em razão da dependência estatal.

Foram dessas percepções iniciais, pois, que surgiram algumas indagações que nortearam a elaboração da pesquisa que resultou neste texto, a saber: quantas escolas indígenas o NRE de Jacarezinho possui? Qual a concepção de escola para o indígena? Como foi construída/elaborada a proposta de educação escolar indígena no NRE de Jacarezinho? Em que medida o Estado está conseguindo implantar ações para garantir a manutenção da cultura indígena no ambiente escolar? O que representa a escola para as comunidades indígenas? Como essas comunidades recebem a proposta de educação indígena ofertada pelo Estado? Como se configura a educação indígena no Paraná? No que tange a essas questões problematizadoras, é bom lembrarmos que um projeto de pesquisa sempre tem a finalidade de produzir conhecimento e de materializar os objetivos e interesses de um determinado sujeito com relação ao objeto investigado. Se nossos objetivos e interesses em relação ao objeto investigado fossem outros, as questões norteadoras da pesquisa também seriam.

Isso dito, tais questões problematizadoras serviram de base para a elaboração do roteiro geral das entrevistas, as quais foram feitas aos indígenas e não indígenas participantes de nossa pesquisa. A partir das respostas dadas pelos depoentes e da consulta de outras fontes, como documentos oficiais e estudos acadêmicos, foram surgindo outras perguntas. As interpretações diferentes de indígenas e não indígenas em relação a um mesmo fato, igualmente, deram origem a outras indagações. De modo geral, os questionamentos feitos aos entrevistados foram os mesmos, possuindo algumas variações dependendo do lugar social ocupado por cada um deles.

Nesse sentido, importa salientar que, embora a história oral se apresente como metodologia de pesquisa propícia para

o conhecimento de experiências vividas por variados grupos sociais, os quais, na maioria das vezes, estão ocultos no plano macro das diferentes esferas da sociedade, por não ocuparem lugar de prestígio social, nossa intenção não é contrapor a história oficial e a história popular ou a “memória subterrânea” com intenção axiológica. Segundo Verena Alberti (1996, p. 9),

a grande riqueza da história oral é ela permitir investigações sobre como representações se tornam fatos – o que pressupõe um caráter ‘acontecimental’ da memória, para além de sua função de ‘significar’ o passado.

Assim, ao nos concederem as entrevistas, os sete depoentes passaram por um processo de recordação de fatos decorrentes da instalação da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé na TI Ywy Porã Guarani Nhandewa, o que possibilitou a essas pessoas a reconstrução do passado a partir do presente. E ainda que todas tenham sido submetidas a questões, na maioria das vezes, semelhantes, as respostas dadas, conforme veremos mais adiante, foram afetadas, em especial, pelo lugar social ocupado por cada uma delas, pelas relações estabelecidas entre memória e identidade cultural, bem como pela forma de perceberem a si mesmo e o outro.

Nesse sentido, “o dito”, “o não dito”, “o que poderia ser dito, mas não foi”, na forma concebida por Orlandi (2020), devem ser (e foram) considerados no processo de análise das memórias desses sujeitos. Isso porque, considerando o lugar social que esses sujeitos ocupam, poderemos perceber uma série de regularidades enunciativo-discursivas. Assim, é importante entendermos que o modo como os discursos se inscrevem histórica e ideologicamente tendem a se constituir num espaço de regularidades que se relacionam com o já dito, bem como com o que poderá vir a ser. Perceber tais regularidades permite ao pesquisador construir uma análise mais integrada do objeto analisado, apesar de todas as limitações que envolvem o processo de interpretação.

Importa lembrar que, como concebe Alberti (2008), a memória não é fixa nem oficial, ela é mutável e está interligada à constituição de um grupo. Conforme a memória vai se constituindo, a identidade cultural vai criando contornos. A memória não possui caráter imutável, pois é constituída em consonantes vozes, característica que impede a polarização entre memória oficial e memória subordinada. Outro importante aspecto a se pensar é que considerar a memória mutável significa aceitar que ela está se constituindo e avolumando a todo momento e incessantemente. O atual se torna passado e se avoluma. “A memória... não é uma faculdade de classificar recordações numa gaveta ou inscrevê-las num registro” (Bergson, 2006, p. 46). Dessa forma, a memória é mutável porque se avoluma constantemente pelos momentos atuais e precisa ser retomada, quando necessário, para responder a questões atuais. Em diferentes momentos, os depoentes usaram expressões como: “pelo o que eu me lembro”, “eu me lembro que” para responder a algumas perguntas em que precisaram retomar algo guardado na memória.

Cabe pontuar que, apesar de nosso foco principal ser a apreciação da memória individual e coletiva dos sete depoentes, a memória oficial acerca de diferentes fenômenos ligados à educação indígena em solo brasileiro, registrada em diversos documentos oficiais, sobretudo nos emitidos pela SEED, igualmente, é objeto de nosso interesse. Estudos acadêmicos cujo objeto de investigação é a educação escolar indígena, da mesma maneira, importa-nos na esfera desta pesquisa. Conforme já preconizou Verena Alberti (2008), em **Histórias dentro da História**, a sistematização de dados levantados sobre um certo tema, ao longo de uma pesquisa desenvolvida por intermédio da metodologia história oral, possibilita a articulação desses dados com as questões que deram origem a determinada pesquisa.

Dessa forma, para tentar construir uma leitura possível e autorizada do que significou (e significa) a inserção da Es-

cola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé na comunidade indígena Ywy Porã Guarani Nhandewa, no âmbito da educação escolar indígena no NRE de Jacarezinho, para os sete depoentes e para nós pesquisadores, foi necessário consultar variados documentos oficiais, estando entre eles, a Constituição Federal de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) - Lei nº 9394/1996, o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, de 1998, bem como estudos anteriores já existentes sobre o assunto, estando eles materializados em artigos, livros, dissertações e teses. Nesse caso, o que nos importa

[...] é justamente a possibilidade de comparar as diferentes versões dos entrevistados sobre o passado, tendo como ponto de partida e contraponto permanente o que as fontes já existentes dizem sobre o assunto (Alberti, 2008, p. 174).

Conforme já foi mencionado, para a análise das fontes documentais escritas, como complemento da história oral, adotamos a Análise da configuração textual, cuja expressão se refere ao estudo do:

[...] conjunto de aspectos constitutivos de determinado texto, os quais se referem: às opções temático-conteudísticas (o quê?) e estruturais-formais (como?), projetadas por um determinado sujeito (quem?), que se apresenta como autor de um discurso produzido de determinado ponto de vista e lugar social (de onde?) e momento histórico (quando?), movido por certas necessidades (por quê?) e propósitos (para quê?), visando a determinado efeito em determinado tipo de leitor (para quem?) (Mortatti, 2000, p. 31).

Lançamos mão dessa metodologia também por entendermos que ela permite considerar os aspectos sociais, históricos, políticos e ideológicos subjacentes à publicação dos documentos e estudos produzidos na esfera da educação indígena.

No que diz respeito ao modo como as entrevistas foram realizadas, em razão de a comunidade indígena Ywy Porã

Guarani Nhandewa estar fechada para visita por causa da pandemia da Covid-19, elas foram realizadas via WhatsApp. Embora, tradicionalmente, as entrevistas de história oral sejam feitas por meio de aparelho gravador, conforme aponta Samantha Castelo Branco, em “História oral: reflexões sobre aplicações e implicações”, atualmente, esse aparelho pode ser substituído por aplicativos para gravação de áudio em celular que, no caso de nossa pesquisa, foi o já mencionado WhatsApp. Conforme nos lembra Alberti (2008, p. 183), “os profissionais que trabalham com a produção e a preservação de fontes orais precisam manter-se constantemente atualizados sobre as novas tecnologias”.

No caso deste estudo, inicialmente, a intenção era realizar as entrevistas usando a plataforma de reuniões Google Meet que, no contexto pandêmico, mostrou-se como um dos recursos mais viáveis para a interação entre as pessoas. Contudo, a instabilidade no sinal da internet e a falta de acesso de alguns dos entrevistados indígenas a esse sistema global de comunicação via computador, levou-nos a optar pelo WhatsApp, já que, ficando as perguntas gravadas, à medida em que os depoentes tivessem condições de ouvi-las, poderiam respondê-las. O excesso de trabalho, ao lado de outras demandas pessoais, também foi um fator que nos afastou da escolha do Google Meet para a realização das entrevistas, em especial, com os não indígenas, em razão da dificuldade de disponibilidade de horário para realizar o encontro entre entrevistados e entrevistadores em tempo real.

É certo que a realização da entrevista via áudio de WhatsApp possa ter suas limitações, sobretudo, por não possibilitar a visão das reações faciais, gestuais e o comportamento geral dos entrevistados diante das perguntas feitas pelos entrevistadores. No entanto, a forma de interação possibilitada por esse aplicativo também é bastante interessante e permite a quem o utiliza analisar certas posturas que são passíveis de interpretações. O envio de uma resposta e o seu

imediatamente apagar o apontamento pode exemplificar esse apontamento. Essa ocorrência, sem perder de vista o seu contexto, permite-nos construir algumas interpretações. Vale lembrar que, assim como na entrevista presencial, nessa modalidade, os entrevistados também podem deixar de responder a algumas questões, desviar de seu foco principal e/ou respondê-las de forma que não esteja a contento para o(a) entrevistador(a). Tais ocorrências, da mesma maneira, podem ser objetos de análise do ponto da história oral.

Um ponto positivo é que esse procedimento possibilita ao entrevistador fazer quantas perguntas forem necessárias, posto que as indagações surgidas a partir das respostas coletadas anteriormente podem ser feitas em fluxo contínuo, evitando o deslocamento de entrevistadores e entrevistados. Apesar disso, embora as entrevistas presenciais possam demandar maior esforço de entrevistadores e entrevistados, elas podem ser muito mais ricas em termos de interação. A título de ilustração, para produzir uma etnografia sobre os Nhandewa de Ywy Porã, em seu mestrado, Letícia Fernandes realizou, em campo, entrevistas semiestruturadas, conversas espontâneas, sobretudo com o cacique, as lideranças, ex-caciques e demais membros da comunidade em questão, além de observações e acompanhamento de atividades e reuniões. No total, fez nove deslocamentos para Ywy Porã entre outubro de 2016 e abril de 2018, somando 45 dias

de permanência em campo, incluindo a participação em festividades, campeonatos de futebol, atividades interculturais, viagem ao Acampamento Terra Livre em Brasília em abril de 2017 (junto de indígenas de Ywy Porã, Pinhalzinho e Laranjinha) (Fernandes, 2018, p. 25).

Durante a entrevista com Nelson Camargo, notamos bastante preocupação da parte dele com o nosso entendimento em relação ao que estava dizendo, sempre indagando e pedindo desculpas se algo não tivesse ficado claro. Da mesma maneira, após as primeiras respostas, o indígena afirmou que havia for-

mulado e escrito suas respostas para as indagações iniciais. Em certo momento, afirmou que a entrevista via WhatsApp pode ser mais complicada, em especial por não haver questionamentos imediatos durante a conversa e também pela impossibilidade de ver o(a) entrevistador(a). Nelson também comentou a respeito da entrevista feita por Letícia Fernandes e afirmou que o fato de ela ter ido à aldeia possibilitou maior entendimento e aproximação com a comunidade indígena. Ele lembra com carinho das longas conversas que teve com a pesquisadora, em alguns momentos, chegando a amanhecer na varanda da casa apenas conversando. Seja como for, nos casos em que haja a impossibilidade do encontro presencial, como foi no contexto pandêmico, a pesquisa via WhatsApp pode ser uma boa opção.

Dessa forma, para desenvolver nossa pesquisa de cunho temático, inicialmente, apresentamos a proposta de investigação ao professor indígena Claudinei Ribeiro Alves da TI Ywy Porã Guarani Nhandewa e à tutora de formação do NRE de Jacarezinho Vânia Valéria Alves de Lara Araújo, professora não indígena. A nossa aproximação com ambos se deu na esfera do Grupo de Estudos Formadores em Ação, um curso de formação continuada promovido pela SEED em toda a rede paranaense de ensino, por meio das plataformas Google Meet e Google Classroom, com início da primeira turma no segundo semestre de 2020.

Os dois professores, prontamente, dispuseram-se a colaborar com a pesquisa, tanto na condição de entrevistados como na de mediadores no processo de aproximação com os demais indígenas participantes desta investigação. O contato com Elizângela se deu na esfera da educação básica, onde entrevistadora e entrevistada exercem o cargo de professoras do quadro efetivo da rede paranaense de ensino. Já a entrevista com Suziel Moya foi uma sugestão dos membros da banca de arguição do projeto “Naquele tempo”, ocorrida no início do mês de setembro de 2021, em razão de essa docente ter trabalhado com a educação indígena no NRE de Jacarezinho em período

mais atual, uma vez que o contato das outras duas depoentes com a comunidade indígena em questão não seria tão recente. Convém ponderar que as experiências vivenciadas pelas três depoentes não indígenas foram igualmente importantes na esfera de nossa pesquisa, em especial pela visão singular que cada uma demonstrou ter acerca da educação indígena no NRE de Jacarezinho, bem como pelas regularidades observadas por nós em suas narrativas.

Quanto ao período de realização das entrevistas, como já descrito, o impasse diante da escolha de um procedimento mais adequado, no primeiro momento, dificultou e atrasou a sua realização, sobretudo, porque não seria possível fazê-las presencialmente, forma que, como já foi salientado, é mais viável e satisfatória na esfera desse tipo de pesquisa. Em decorrência disso, a partir do primeiro contato com os dois entrevistados nos meses finais de 2020, a primeira entrevista só teve início em julho de 2021. No total, foram três meses de entrevistas, sendo que algumas foram mais longas e outras mais rápidas, dependendo do desdobramento das perguntas feitas. A entrevista feita com Nelson foi a que mais teve desdobramentos; além de questões específicas relacionadas à implantação, organização e funcionamento da escola Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, em sua narrativa, também tratou de questões culturais, religiosas, políticas e históricas relacionadas à comunidade indígena.

Da mesma maneira, convém pontuar que, com alguns entrevistados, foi possível manter um fluxo contínuo de conversa, com outros, houve intervalos maiores entre os questionamentos feitos e as respostas dadas. Isso ocorreu, conforme já foi justificado, em razão de problemas de acesso à internet, da demanda excessiva de trabalho e de estudo, assim como de outras questões de ordem pessoal. Tanto os entrevistados quanto os entrevistadores foram afetados por tais adversidades, as quais foram apontadas pelos depoentes ao justificarem o atraso no envio das respostas. Cabe ponderar que os obstácu-

los com a internet afetaram muito mais os membros da comunidade indígena. Thaiane, por exemplo, chegou a ficar 45 dias sem responder às últimas questões feitas para ela, em razão, principalmente, da falta de internet, como a própria depoente justifica. Vale pontuar que a estudante indígena respondeu a todas as indagações que lhe foram feitas no momento que isso foi possível.

Por fim, para a realização das entrevistas, foram criados sete grupos de WhatsApp, ou seja, um para cada depoente, formado pelos entrevistadores e pelo(a) entrevistado(a). O fluxo das entrevistas foi norteado pela disponibilidade de tempo de cada um para responder às perguntas, bem como pelo desdobramento das questões, o que, como também já foi pontuado, não se deu da mesma maneira com todos os entrevistados. Entretanto, todas as entrevistas foram muito significativas, oferecendo elementos que nos permitiram produzir uma leitura possível do que significou (e ainda significa) a implantação da escola Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé na terra indígena Ywy Porã Guarani Nhandewa.

A implantação da escola Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé no contexto da educação escolar indígena no NRE de Jacarezinho

A etnografia sobre os Nhandewa da TI Ywy Porã, construída por Letícia Fernandes (2018), as memórias dos sete depoentes, somadas com a história da educação indígena em território brasileiro nos permitem interpretar que a implantação da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, nessa comunidade indígena, é marcada fortemente por um movimento constante de luta e de resistência. A escola se configura como espaço físico e simbólico que permite lutar pela garantia de direitos registrados em leis, das quais são exemplos a Constituição Federal, de 1988, e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), de 1996, e de

manutenção da identidade cultural de um povo que, embora consciente da impossibilidade de não ser afetado pela cultura do outro, em especial pela do não indígena, na medida do possível, procura se manter fiel às suas raízes religiosas, culturais e linguísticas.

Nas narrativas de Claudinei e de Juliana, os documentos oficiais são citados com certa frequência para justificar a forma como o trabalho pedagógico está organizado nessa instituição. Além dessas duas leis, os dois entrevistados também referenciam a **Base Nacional Comum Curricular** (BNCC) e o **Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena** (RCNEI). Ao Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola é atribuída uma singular importância, posto que, como documento que define a identidade da escola, conforme salienta Claudinei, ter registrado nele os propósitos educacionais dessa comunidade indígena permitem a ela lutar junto ao NRE de Jacarezinho e à SEED por seus direitos.

Sobre isso, convém dar luz aos depoimentos das não indígenas Vânia e Elizângela: em alguns momentos de suas falas, relataram que as lideranças indígenas não demoravam para fazer reclamações caso entendessem que seus direitos tivessem sido ultrajados. Segundo Elizângela, em determinadas situações, seguiam em comitiva em direção ao NRE e só saíam de lá depois de ter o problema resolvido. Muitas vezes, as queixas também são levadas por eles diretamente à SEED. Nesse sentido, percebemos a importância dada à escrita como prática discursiva social que possibilita a conquista de direitos constitucionais. Essa constatação é interessante porque pode ampliar a nossa visão sobre os povos indígenas: tradicionalmente, eles são vistos pelo não indígena como uma nação que valoriza a oralidade em detrimento da escrita.

Ao falar sobre a importância da escola para a TI Ywy Porã, Nelson, em diferentes momentos da entrevista, deixa clara a importância dessa instituição para as crianças indígenas, pois é nela que terão condições de conhecer e de preservar

a cultura, a religião, a língua materna e os valores identitários, mantendo e fortalecendo-os como uma comunidade. Nelson entende a importância de as crianças chegarem à universidade para que possam, mais tarde, cuidar de seu povo e garantir os seus direitos. Tal visão nos permite dialogar com algumas observações feitas por Monteiro (1995), em especial quando afirma que, nos últimos anos, houve um otimismo em relação à existência da cultura e dos povos indígenas, partindo deles a principal voz para afirmar sua sobrevivência e seus direitos.

Lynn Mario T. Menezes de Souza, no artigo “Uma outra história, a escrita indígena no Brasil”, afirma que, apesar de a escrita ter sempre estado presente nas culturas indígenas em terras brasileiras na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens, foi nas duas últimas décadas que floresceu a chamada escrita indígena, hoje, concebida como um conjunto de textos alfabéticos escritos por autores indígenas. De acordo com esse mesmo pesquisador, essa valorização da escrita e o reconhecimento de seu poder estão justamente ligados ao fato de que essa prática de linguagem passou a ser vista “como uma ferramenta importante para o resgate de suas culturas e de suas identidades, ameaçadas pela sociedade envolvente” (Souza, 2006).

A educação escolar indígena em território brasileiro deverá ser bilíngue e intercultural, como orienta a LDB (1996):

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

- I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;
- II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias (Brasil, 1996, p. 31).

Tais orientações são usadas, como já foi salientado, para justificar o trabalho pedagógico desenvolvido na TI Ywy Porã. Além de referenciar os documentos oficiais aqui já citados, amparando-se em artigos da Constituição, por exemplo, o professor Claudinei, em alguns momentos, enviou-nos prints com trechos dos documentos referenciados para fundamentar a sua fala.

Visando a atender ao que está dito nos documentos oficiais, nas últimas décadas, a SEED implementou variadas ações para ampliar e aprimorar a oferta de educação escolar indígena no Estado do Paraná, por meio do Departamento da Diversidade e Direitos Humanos, em cuja pasta Vânia e Suziel já atuaram. Ao relatar suas experiências com a comunidade indígena de Ywy Porã, Elizângela lembra que esse departamento foi muito ativo durante a gestão do então governador Roberto Requião⁵⁵. Em seu governo, foi produzida uma série de materiais com vistas a orientar a educação escolar indígena nesse Estado, do qual é exemplo o caderno temático **Educação Escolar Indígena**, publicação na qual está escrito que um dos princípios da SEED naquele momento seria o respeito e o atendimento à diversidade. Na seção “Como nasceu esta publicação coletiva”, é possível encontrar a seguinte passagem:

Através da Coordenação da Educação Escolar Indígena, reativada nesta gestão, são implementadas políticas que atendem aproximadamente 2.600 alunos indígenas de Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio, das etnias Kaingang, Guarani, Xokleng e descendentes da etnia Xetá, em 19 Terras Indígenas. Ao todo, são 29 escolas indígenas, territorializadas em 18 municípios no Estado do Paraná.

Dentre os desafios postos para o desenvolvimento da Educação Escolar Indígena no Estado do Paraná, está a elaboração de material pedagógico específico, propiciando a disseminação de saberes que apontem para o perfil preten-

55 Roberto Requião governou o Estado do Paraná nos seguintes períodos: 1.º - 15 de março de 1991 a 31 de março de 1994; 2.º - 1º de janeiro de 2003 a 5 de setembro de 2006; 3.ª - 1º de janeiro de 2007 a 1º de abril de 2010.

dido à essa modalidade de ensino: de qualidade, laica e diferenciada, que respeite e fortaleça os costumes, tradições, língua, processos próprios de aprendizagem e reconheça as organizações sociais dos povos indígenas. Contemplando diferentes áreas (Línguas, Arte, História...), como desdobramento das ações realizadas em 2005 e 2006 por essa Coordenação, organizou-se o Caderno Temático Educação Escolar Indígena – Coletânea de Textos: uma rica e original coletânea de reflexões (gentilmente cedidas pelos autores) acerca da interculturalidade, do atendimento e entendimento da diferença e da diversidade, da compreensão de que as sociedades indígenas compartilham elementos básicos que são comuns a todas elas e que as diferenciam da sociedade não-indígena.

Enfim, com essa Coletânea de Textos, voltada para a Educação Escolar Indígena, pretende-se propiciar visibilidade à diversidade cultural e sociolingüística das comunidades indígenas situadas no Paraná, bem como possibilitar acesso às pesquisas desenvolvidas sobre a temática (Paraná, 2006, p. 11).

A longa citação se faz necessária porque lança luz à memória oficial acerca da educação escolar indígena em perspectiva histórica, cujo discurso vai ao encontro do movimento que segue em direção à proteção oficial dos povos indígenas, pelo menos, do ponto de vista teórico.

Além das publicações próprias, na esfera das orientações pedagógicas, a SEED apresenta como documento norteador da educação escolar indígena o já mencionado **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**, popularmente conhecido pelos envolvidos nesse processo pela sua sigla RCNEI. Datado de 1998, esse documento foi publicado pelo Ministério da Educação e do Desporto, quando Fernando Henrique Cardoso era presidente do Brasil e Paulo Renato Souza, o ministro da educação. Constituído de 339 páginas, o documento apresenta-se como proposta para minimizar as contradições entre as leis e o ensino indígena na prática, auxiliando os agentes educacionais a desenvolver um trabalho educativo que esteja em conformidade com as necessidades das comunidades

indígenas. Daí a necessidade de as instituições estaduais e municipais de educação considerarem as culturas indígenas como uma vasta e divergente expressão, despojando do preconceito em considerar a cultura brasileira como homogênea.

Composto de um único volume, de acordo com o documento, sua construção foi elaborada com a participação de educadores indígenas e não indígenas. A obra está estruturada em duas partes: a primeira é intitulada como “Para começo de conversa” e diz respeito aos fundamentos teóricos, conceituais, políticos e culturais em relação às expressões culturais das diversas comunidades indígenas; a segunda parte é nomeada de “Ajudando a construir os currículos das escolas indígenas”, na qual, grosso modo, trata de materiais, referências e opções para se trabalhar ações em projetos pedagógicos das escolas indígenas.

Logo nas primeiras páginas é apontado que as leis que regulamentam a educação indígena vêm sofrendo grandes avanços, porém, não ignoram as contradições desse processo, conforme podemos ler no trecho que segue:

Se existem hoje leis bastante favoráveis quanto ao reconhecimento da necessidade de uma educação específica, diferenciada e de qualidade para as populações indígenas, na prática, entretanto, há enormes conflitos e contradições a serem superados (Brasil, 1998, p. 11).

Para enfrentar esses conflitos, o MEC construiu o RC-NEI, cuja intenção é:

Servir de base para que cada escola indígena construa o seu próprio referencial de análise e avaliação do que nela está sendo feito e, ao mesmo tempo, elabore um planejamento adequado para o que nela se quer realizar (Brasil, 1998, p. 13).

Fica explícito que a proposta do documento não é normatizar o ensino e aprendizagem, pelo menos do ponto de vista intencional, mas criar possibilidades de formar e propor ba-

ses para um ensino que dê ênfase à cultura específica de cada comunidade. Além disso, o documento se propõe a contribuir para a elaboração de projetos que beneficiem a cultura específica de cada aldeia e de uma formação de profissionais capazes de atuar nessas escolas.

Atualmente, a SEED mantém diferentes hiperlinks em seu site oficial, os quais direcionam os navegadores para portais que abordam campos específicos da educação. É na Escola Digital, destinada ao professor, que está concentrado o material que vem sendo produzido por essa secretaria nas últimas décadas. Nele, é possível encontrar hiperlinks que conduzem a publicações bem férteis sobre o tema, produzidas em diferentes suportes, formatos, gêneros textuais e linguagens: artigos, livros, filmes, vídeos, sites, orientações pedagógicas. No portal, o RCNEI, documento bastante citado por Claudinei e Juliana, e o caderno temático **Educação Escolar Indígena**, publicado pela SEED em 2006, são apresentados como documentos que abordam as ideias básicas e sugestões de trabalho para o conjunto das áreas do conhecimento e para cada ciclo escolar das escolas indígenas inseridas no Ensino Fundamental na rede de ensino paranaense. Também é feita uma descrição das terras e dos povos indígenas presentes nesse Estado.

No portal eletrônico da SEED, igualmente, há um hiperlink que direciona para o campo do aluno. Ali, o estudante poderá ter acesso a informações específicas acerca das modalidades educação profissional, jovens e adultos, escola de campo, especial e indígena. Na esfera dessa última, também são trazidas informações referentes às comunidades indígenas presentes no Paraná sobre aspectos culturais: hábitos, costumes e usos, sobre as terras indígenas, porém de forma mais contida. Cabe informar que nessa página há um hiperlink em que o estudante é conduzido para a Escola Digital, destinada ao Professor, sendo assim, poderá acessar todo o material destinado aos docentes sobre a educação escolar indígena.

Na página destinada ao estudante, consta que, no Paraná, em 2021, residiam cerca de 8.000 indígenas, sendo eles pertencentes ao grupo Jê da etnia Kaingang e do grupo Tupi-guarani da etnia Guarani. De acordo com tais informações, a SEED atende cerca de 25% dessa população, o que equivale a mais de 2.000 indígenas. Inclui ainda a informação de que o Estado do Paraná possui 27 escolas em áreas indígenas, sendo 21 municipais, quatro federais e duas estaduais. Segundo o site, em 2021, dos 2.035 alunos indígenas, 1.482 estavam cursando de 1ª a 4ª série; 223 estavam na pré-escola; 120 cursavam de 5ª a 8ª séries; 60 estavam matriculados no ensino médio; e 25 indígenas frequentavam cursos superiores. O Estado ainda informa que dos 150 professores atuantes nessas escolas, havia 83 kaingangs e guaranis.

Quanto às orientações acerca de como deve funcionar a educação escolar indígena nesse Estado, visando atender aos preceitos constitucionais, à BNCC (2018) e aos princípios orientadores da educação básica brasileira, constantes na LDB (1996), na Escola Digital, na página do professor, é possível ler que essa modalidade deve ocorrer em instituições educacionais pertencentes a essas terras e culturas, o que faz com que elas tenham uma realidade singular e, por isso, requerem uma pedagogia própria, em que haja respeito com as singularidades étnico-cultural de cada povo ou comunidade e formação específica de seus professores. Daí que a SEED reconhece a necessidade de as escolas indígenas estarem estruturadas com normas e ordenamentos jurídicos próprios. Essa secretaria orienta que, nessas instituições, o ensino deve ser intercultural e bilíngue, com foco na valorização plena das culturas dos povos indígenas e na afirmação e manutenção de sua diversidade étnica, tal como propõem os documentos oficiais nacionais.

É nesse contexto, pois, que a Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiopé, num esforço coletivo de membros da TI Ywy Porã, vem se fortalecendo como espaço institucional de luta e resistência em prol da manutenção das

raízes da identidade cultural dessa comunidade. Na perspectiva de Fernandes (2018), com a qual concordamos, por meio da escola, os Nhandewa vêm se apropriando criticamente dos conhecimentos e tecnologias dos não indígenas para fortalecer o *nanderekó* (nosso modo de vida). Essa apropriação dialoga com o movimento antropofágico modernista da década de 1920, no que diz respeito à “devoração” das culturas e das técnicas importadas para reelaborar, com autonomia, a sua produção artística a partir do redescobrimento e valorização da identidade cultural, social, histórica e linguística nacional.

No caso dos Guarani Nhandewa da TI Ywy Porã/Posto Velho, retomando as palavras de Letícia Fernandes:

[Eles] têm buscado tanto a aquisição de conhecimentos dos não índios, tidos como indispensáveis nas lutas por direitos, como a aproximação com aspectos tradicionais, através do diálogo com determinadas famílias e anciãos sobre os costumes, práticas tradicionais de plantio, mitos, cosmologia, etc (2018, p. 97).

A importância exercida pelo PPP para os entrevistados indígenas pode ser um exemplo de como a apropriação do discurso do não indígena pode favorecer e fortalecer as comunidades indígenas. Nas últimas décadas, o PPP se oficializou como documento definidor da identidade escolar em território nacional, sendo objeto de discussão de diferentes pesquisadores, como Vasconcellos (2009). No site da SEED, são disponibilizados vários documentos que orientam a sua construção no chão das instituições escolares, reforçando sua importância para a indicação de caminhos para um ensino de qualidade. Destarte, precisa ser um documento vivo, cuja elaboração deve envolver toda a comunidade escolar. Neles, os objetivos, as metas e todas as ações a serem realizadas na e pelas instituições escolares devem estar detalhadas. Além disso, deve ser construído com base nos documentos legislativos oficiais acerca do sistema educacional, bem como estar pautado nas necessidades, propósitos e expectativas da comunidade escolar.

Não raro é possível encontrarmos estudos acadêmicos que discutem as fragilidades observadas no processo de construção e implementação do PPP na realidade das escolas não indígenas. As nossas vivências sinalizam que, nem sempre, ele é concebido sob uma perspectiva democrática, posto que, na maioria das vezes, não há a promoção do envolvimento de todas as instâncias colegiadas (alunos, pais, professores, funcionários e comunidade) em seu processo de construção, implementação e avaliação. Esse quadro é diferente do que observamos nos relatos dos sete entrevistados, bem como na análise da configuração textual do PPP da escola Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, o que, certamente, tem sido um diferencial no processo de luta pelos direitos educacionais dessa comunidade.

Composto de 620 páginas, o PPP dessa escola segue o guia proposto pela SEED para a elaboração desse documento, o qual deve estar constituído de três partes, sendo elas: 1. Marco situacional: diz respeito à identificação e ao diagnóstico da realidade escolar; 2. Marco conceitual: no qual devem ser apresentados os princípios didático-pedagógicos; 3. Marco operacional: parte em que deve ser apresentado o planejamento das ações da escola. No documento, é possível ler que sua construção parte da identificação e do registro da memória histórica da instituição de ensino e permite o planejamento de ações a curto, médio e longo prazo, de forma a subsidiar e avaliar a prática pedagógica. Ele expressa a autonomia e a identidade da instituição, sendo essa amparada pelas legislações vigentes, pelas necessidades da escola pública e pelos direitos garantidos constitucionalmente a toda população.

Conforme consta no PPP de 2020, nessa instituição, há uma diretora, no caso, uma de nossas entrevistadas, Juliana de Fátima Villalva; também há uma professora pedagoga e sete professores. No total, há treze alunos na educação infantil e fundamental, cujos estudos se realizam em três salas de aula, em que têm um quadro negro e carteiras. Além dessas, há uma

cozinha, um pátio e dois sanitários. Contudo, não possui uma sala de professores nem quadra esportiva. Há uma biblioteca com livros de literatura infantil, um cantinho da leitura e dicionários ilustrados, mas não há materiais pedagógicos produzidos na língua materna, fato que incomoda os entrevistados indígenas. A escola não possui laboratórios nem computadores. As aulas são de cinquenta minutos, tendo início, no período matutino, às 7h30 e término às 12h. Já no vespertino elas acontecem das 13h às 17h10.

Letícia Fernandes relata que, durante o período em que desenvolveu seu estudo junto aos Nhandewa, os cargos constantes na escola eram ocupados por pessoas de núcleos familiares distintos; havia três professores não indígenas contratados, os quais residiam em municípios vizinhos e uma indígena da aldeia Laranjinha que ministrava aulas de Educação Física. A pesquisadora diz que, embora fosse sobrinha do Cacique, a sua contratação se justifica pela falta de profissionais residentes da TI Ywy Porã. Além disso, pontua a procura pela formação superior por parte de jovens dessa comunidade, em especial, por cursos de Pedagogia. Vale lembrar, por exemplo, que Thaiane faz Odontologia, mas já cursou o Magistério Indígena.

Sobre a contratação dos profissionais que trabalham na aldeia, importa informar que nenhum desses cargos são efetivos, sendo todos contratados por intermédio do Processo Seletivo Simplificado (PSS), realizado pela SEED. Sobre essa questão, convém lembrar que a decisão acerca de qual professor poderá lecionar na aldeia é do Cacique, como também é dele a decisão sobre quem poderá dirigir a escola. Vânia relatou que, para um professor não indígena lecionar na aldeia, é necessário ter a carta de anuência emitida pelo Cacique, caso contrário não estará habilitado a exercer essa função. A direção também é uma indicação do Cacique. Segundo Elizângela Coco (2021): “podia ser o último da lista, se o Cacique quisesse, esse seria o contratado”.

Esse fato demonstra certo respeito por parte da SEED pelas singularidades da comunidade indígena, uma vez que os diretores das escolas não indígenas não possuem essa mesma autonomia. Do mesmo modo, pode causar estranhamento por parte de profissionais não indígenas, já que o princípio básico para a distribuição de aulas na esfera do PSS é a classificação. Elizângela não nega esse estranhamento, conforme podemos ler na transcrição de sua narrativa:

Lá era extremamente diferente, porque na escola normal a contratação de um professor como é que funciona? Nós seguíamos criteriosamente uma lista. Como que o professor é classificado? Pelo tempo de serviço, títulos, pós, enfim... sai e o professor faz a inscrição dele on-line. Sai a lista de classificação e quando é necessário, a gente fazia a chamada desses professores quando tinha aula livre para poder fazer a contratação. Nós éramos extremamente cobrados na questão de seguir essa lista. Só que lá não [...]. Lá o critério era outro, o critério para trabalhar na escola era ter a carta de anuência do Cacique. Podia ser o último da lista, se o Cacique quisesse, esse que seria o contratado. Na época, eu questionei muito a SEED sobre isso, porque enquanto eu era responsável pelo PSS, eu tinha todo o cuidado [...] (Elizângela, 2021).

O fato de o Estado exigir rigor no processo de distribuição de aulas por parte da equipe responsável por esse setor, certamente, justifica o estranhamento causado em Elizângela no primeiro momento em que teve contato com as singularidades do processo de distribuição de aulas na escola indígena. Já Vânia afirma que, para entender esse critério, é necessário conhecer a fundo a cultura indígena. Ao falar sobre o assunto, Nelson defende a importância de os indígenas escolherem os profissionais que atuarão na aldeia, pois, muito mais do que o salário, a motivação para trabalhar ali deve ser o respeito e a simpatia com a cultura da comunidade, sendo necessário estar ciente das particularidades da escola e de como se dá seu funcionamento. Em suas palavras:

Na verdade, a prioridade são dos nossos indígenas, né? Aí... o qual a liderança acha que ele tem o perfil para atuar dentro da sala de aula. A questão lá de fora, quando não se tem o indígena na área específica aí a gente vê um professor de fora, mas que seja do consentimento da liderança também e do Cacique. Não vai pegando qualquer professor lá de fora ou qualquer pessoa indica a pessoa. A gente tem que saber quem é quem também. Não é porque não é indígena e passou em primeiro lugar no PSS que a gente está pegando... não... a gente vai avaliar a pessoa também, né? Assim, aqui dentro da comunidade, ela funciona... não é só na escola...ela funciona na área da saúde também (Nelson, 2021).

Sobre a estrutura física da escola, é pertinente pontuar a insatisfação demonstrada pelos depoentes indígenas em relação a ela. Embora reconheçam que a construção da escola na comunidade é uma grande conquista, tendo eles esperado 10 anos pela construção do prédio novo, entendem que ainda não atende às necessidades das crianças. Nelson e Thaiane, por exemplo, pontuam que falta uma quadra esportiva e materiais didáticos adequados. Vânia também reconhece que sempre há o que fazer para melhorar e destaca o papel dessa TI no processo de construção do novo prédio escolar no momento em que atuou no setor de obras do NRE de Jacarezinho. Ela narra que a empresa para a qual foi concedida a licitação para construir a escola de alvenaria não conseguiu cumprir o contrato firmado com a SEED. Por conta disso, a construção foi interrompida, o que atrasou por volta de dois anos a construção da escola. Nesse período, houve intensa mobilização por parte dos Nhandewa.

No PPP, a TI Ywy Porã é identificada como uma comunidade carente, cujo total de habitantes é de 70 pessoas aproximadamente. Consideram o espaço de mata onde moram pequeno, sendo esse, por volta de dois hectares de terra, o que equivale a um alqueire paulista, ou seja, 24.200 metros quadrados de terra conquistados por eles; segundo o documento, por meio de um acordo feito com os agricultores

da região. De acordo com as memórias dos entrevistados, a comunidade passou a fazer parte da jurisdição do NRE de Jacarezinho em 2005, momento em que houve a retomada da área conhecida como Posto Velho. Cerca de vinte famílias indígenas participaram do processo de retomada dessas terras que pertenciam a eles. Nelson, ao falar sobre esse assunto, diz que, no passado, os indígenas que moravam na TI Posto Velho foram levados para a TI Laranjinha, localizada em Santa Amélia, devido a uma epidemia local. Com a saída dos indígenas, essas terras foram ocupadas por fazendeiros, situação que os levou a se sentirem enganados.

Fernandes (2018) afirma que os primeiros anos de retomada foram marcados por tensões e pela iminência de conflitos. A pesquisadora afirma que a comunidade enfrentou muitos problemas, estando entre eles a falta de assistência à saúde, a alimentação precária, os problemas com o abastecimento de água e as moradias inadequadas. A falta de água aparece no PPP como um fator prejudicial à higienização da escola. Além dessas dificuldades, Fernandes (2008) preconiza que os Nhandewa tiveram de enfrentar as ameaças de fazendeiros e hostilidades da população local. Em suas palavras:

De acordo com depoimentos dos indígenas, logo após a entrada na terra, os fazendeiros contrataram jagunços armados que ameaçavam e intimidavam os indígenas acampados. Estes circulavam de moto em alta velocidade em frente ao acampamento, soltavam rojões e impediam o trânsito dos indígenas pela estrada principal. Nos primeiros dias, temendo ações violentas, os indígenas evitavam circular pelo local. Conforme uma das lideranças de Ywy Porã, devido as tensões constantes foi necessária a intervenção do MPF e PF para manter a segurança dos Nhandewa. Para findar os conflitos foi estabelecido um acordo junto ao MPF em que os indígenas poderiam permanecer na terra, mas não poderiam adentrar novas áreas, devendo permanecer nos 7,5 hectares de terras onde estabeleceram suas casas, e aguardar neste pequeno território, o moroso processo de demarcação. As tensões da retomada foram

relatadas em jornais locais e descritos por pesquisadores que estiveram junto ao grupo. Dentre elas, a pesquisadora Rosângela Célia Faustino, que esteve em Ywy Porã no início de 2006 a qual relata que os proprietários além de cortarem o abastecimento de luz e água, fizeram um acordo para não contratar mão de obra indígena em suas propriedades (Fernandes, 2018, p. 100).

A pesquisadora também pontua que o acesso à educação foi dificultado, tendo as crianças e jovens indígenas, que frequentavam as escolas do município de Santa Amélia, sido impedidas de usar o transporte escolar. Contudo, informa que tal impedimento já não ocorre em contexto atual, e vários jovens de Ywy Porã estão empregados em estufas de legumes localizadas na região.

Apesar disso, no PPP de 2020, está escrito que as famílias dessa comunidade não possuem emprego fixo, posto que os agricultores raramente oferecem trabalho a eles em razão de a terra onde residem estar passando por processo político de demarcação. Daí que muitos fazem pequenas plantações de mandioca, abóbora, batata, inhame, banana, mamão e uma horta, cujas sementes, muitas vezes, são adquiridas por meio de doações. Algumas delas vivem de uma cesta básica composta de itens básicos que, às vezes, é fornecida pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e de doações esporádicas recebidas de certas entidades. Sobre as condições precárias vivenciadas pela comunidade, podemos ler no PPP:

As roupas e calçados são conseguidas [sic] a partir de doações, as moradias são precárias chove muito dentro das casas, devido à escassez do sapé, pela falta de plantação do mesmo e pelo pouco espaço de terra que eles vivem. Posuem água encanada na escola, mas muito precária nas residências nem toda casa tem água encanada, as minas são descobertas, pois não tem madeira suficiente para construir uma tampa, temos luz elétrica (PPP, 2020, p. 16-17).

No que se refere aos aspectos pedagógicos, o PPP está fundamentado na linha da pedagogia histórico-crítica da educação, pautando-se nos conceitos de Lev Vygotsky, perspectiva teórica que fundamenta as Diretrizes Curriculares Estaduais no momento em que Roberto Requião governou o Estado do Paraná. O documento demonstra preocupação em atuar com práticas pedagógicas para o desenvolvimento intelectual, pessoal e das potencialidades dos alunos. Dessa forma, a escola se propõe a ter o papel de contribuir para o desenvolvimento da construção do ser psicológico e racional, direcionando o ensino para as etapas intelectuais ainda não incorporadas pelos estudantes. Seguem os objetivos gerais da instituição:

1. Ampliar a oferta de educação básica intercultural na Educação Infantil e Ensino Fundamental.
2. Organizar o trabalho pedagógico de acordo com a realidade cultural da escola com amparo da Lei nº 11.645/08.
3. Priorizar o ensino da Língua Indígena(s) como língua de construção e transmissão de conhecimento.
4. Ampliar as possibilidades e apressar as mudanças que se fazem necessárias dentro e fora da escola.
5. Criar mecanismo garantindo a formação global para os envolvidos no processo educacional como forma de capacitá-los para trabalhar a cultura local.
6. Trabalhar conteúdos Extracurriculares considerando as relações, problemas específicos da comunidade local à qual presta serviços.
7. Conceber a escola como pólo cultural, onde o conhecimento já sistematizado pela comunidade seja socializado e trabalhado de forma não fragmentada.
8. Trabalhar a realidade, proporcionando a ampliação de reuniões, debate com os alunos e a comunidade as principais questões locais, culturais, regionais e nacionais.
9. Direcionar o aluno a ver e pensar a realidade como um todo, como maneira de transformá-la para melhor.
10. Trabalhar a cultura e a religiosidade na escola.
11. Trabalhar a arte indígena.
12. Intercâmbio Cultural entre as Etnias (PPP, 2020, p. 11).

As narrativas dos depoentes sinalizam que, aos poucos, os Nhandewa vêm conseguindo atingir seus objetivos, a julgar pelas conquistas obtidas ao longo dos anos. O processo de luta e resistência decorrente da implantação de uma escola própria na comunidade ilustra essa afirmação.

Em conformidade com o que está escrito no já referenciado PPP, quando passaram a ocupar as terras do antigo Posto Velho, em 5 de dezembro de 2005, os indígenas sentiram a necessidade de ter uma escola própria, de fácil acesso e perto de suas moradias. Como não tinham escola, no primeiro momento, os estudantes deveriam ser deslocados para o município de Santa Amélia para estudarem na Escola Tudyja Nhanderu. Foi a partir dessa necessidade que a comunidade construiu uma escola improvisada na própria aldeia, “a princípio numa antiga tulha de café e posteriormente num barracão de madeira construído pela própria comunidade” (Fernandes, 2018, p. 109). A intenção, como o nome da escola, era homenagear o Txamoi e Cacique Nicolau Marcolino, que tinha como nome sagrado Awa Tiropé, significando aquele que prevê o amadurecimento próspero de uma lavoura. Nimboeaty significa, no Guarani, lugar de ensino e Mborowitxa quer dizer uma homenagem à autoridade maior de uma comunidade. Conforme consta no documento, Nicolau foi liderança Guarani e viveu na Terra Indígena Laranjinha, tendo sido o primeiro cacique a fazer menção acerca da retomada do Posto Velho, e sonhava com isso.

Importa informar que os primeiros atendimentos à comunidade escolar indígena Guarani foram realizados pela Secretaria Municipal de Santa Amélia. Nesse período, os professores eram os próprios indígenas, que trabalhavam com Educação Infantil e Ensino Fundamental. Com o tempo, a comunidade se mobilizou em prol da estadualização da escola, processo que englobou frequentes reuniões e encaminhamentos de documentos às autoridades competentes da Secretaria de Estado da Educação. Conforme consta no PPP, um dos argumentos para a estadualização da escola é o fato de a cultura

indígena ser patrimônio cultural da nação brasileira, devendo o sistema educacional estar organizado para a educação em direitos humanos e respeito às diferenças culturais. Assim, após muito empenho de todos, com base em preceitos legais, entre os quais os constantes na Resolução nº 1402/08 de 31 de janeiro de 2003, na LDB nº 9394/96, nas Deliberações nºs 03/98, 04/99, 01/00 e 02/05 do Conselho Estadual de Educação, e no Parecer nº 1129/08 da Coordenação de Estrutura e Funcionamento, assinado pelo então Governador do Estado, Roberto Requião, a instituição passou a denominar-se oficialmente Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mborowitxa Awa Tiropé Educação Infantil e Ensino Fundamental.

Portanto, conforme é reconhecido por Vânia (2021), a escola é uma conquista da comunidade, fruto de muita luta e esforço coletivo. No que tange à ideia de coletividade, está evidente que o PPP se deu a partir da participação ativa da comunidade, o que é uma proposição tanto da SEED quanto dos especialistas na temática. A diretora Juliana explicita que o documento foi feito com a participação do Cacique, das lideranças, da comunidade e de agentes envolvidos no processo de escolarização. O professor Claudinei salienta que o PPP é renovado todo ano em conformidade com os resultados das lutas indígenas. No documento, há o relato da realização de uma sondagem com as famílias, momento em que são indagados sobre o que esperam da escola e do processo de ensino de seus filhos e, a partir do resultado, inicia-se o trabalho com os estudantes. Sobre isso, podemos ler no já citado PPP:

E entendemos que não compete à equipe Pedagógica assumir o papel de guardião do projeto político pedagógico da escola, em especial, do cumprimento de sua programação. Isto é tarefa de todos! Uma vez que o projeto é de todos. Se não está havendo envolvimento, é preciso rever o grupo (2020, p. 62).

De acordo com Letícia Fernandes, há divergências entre as famílias e lideranças no que concerne ao que deverá ser

ensinado, incidindo, inclusive, em disputas políticas, uma vez que “enquanto para algumas famílias, a escola deveria ensinar apenas o conhecimento dos não índios, para outras, ela deveria ser o *locus* privilegiado da cultura” (2018, p. 97). Paralelamente, consta no PPP que, pelo baixo grau da escolaridade dos pais, a assistência deles em relação ao ensino dos filhos se torna prejudicada, ficando para escola o cargo de conscientizá-los e formá-los para o exercício da cidadania. Nesse cenário, os saberes dos mais velhos possuem um papel de primazia. Na fala do indígena Nelson (2021), fica muito clara a importância das lideranças para a constituição e funcionamento da escola: “a liderança que faz a sondagem do que é melhor para a escola”. Ele salienta que a proposta de ensino feita pelo governo deve ser adaptada para atender à cultura e à necessidade educacional da comunidade, sendo as atividades elaboradas pelos professores a partir de consulta aos mais velhos e seguindo o calendário da cultura Guarani. Portanto, as matérias do currículo da base comum são vinculadas ao modo de ser e estar no mundo da comunidade.

Nesses termos, atendendo a legislação vigente, assim como as normas da SEED e do Estado, o calendário escolar é elaborado anualmente e está organizado para cumprir no mínimo 200 dias letivos, tal como as escolas não indígenas. Seguindo as orientações da Lei 9.394/1996, as atividades oferecidas às crianças intencionam promover a afirmação cultural, o desenvolvimento da cidade onde moram, o trabalho com a higiene e a saúde. Conforme salienta Claudinei (2021), com base nos documentos oficiais, o ensino é bilíngue e intercultural. Ao lado do estudo da língua materna Guarani Nhandewa, os estudantes têm acesso aos conteúdos científicos dispostos no currículo proposto pela **Base Nacional Comum Curricular**: Arte, Ciências, Educação Física, Ensino Religioso, Geografia, História, Língua Portuguesa e Matemática.

De acordo com o que está registrado no PPP:

[a] Educação infantil indígena parte dos pressupostos de que não há diferença qualitativa entre educação não formal e formal, pois prepara para a aquisição da leitura, escrita e do cálculo, bem como a aquisição de conhecimentos sobre a natureza e seus costumes e religião (2020, p. 77).

Sobre o ensino religioso, consta no PPP que esse é trabalhado na escola na língua materna Guaraní Nhandewa, como forma de resistência e manutenção da cultura dessa comunidade. Juliana (2021) diz que “tudo que envolve a cultura, ela é citada, ela é falada, ela é explicada, toda dentro da casa de reza”.

Os vocábulos “religião” e “casa de reza” são constantemente citados nas falas dos entrevistados. Quando questionada sobre a importância da casa de reza para sua aldeia, Thaiane nos diz:

A casa de reza representa muito para nossa vida, para os povos indígenas. A casa de reza é muito importante e ela passa a ser a nossa segunda casa, desde que a gente começa a frequentar, desde pequeno, ir lá em um lugar sagrado. Ela é uma casa sagrada, onde a gente se encontra para realizar os cânticos e as rezas, então, além de ela ser nossa segunda casa, ela traz muito conhecimento para nós, para nossas vidas e isso não vem de hoje; isso vem desde nossos ancestrais, nossas futuras gerações e as gerações que virão ainda, só darão continuidade, porque os nossos ancestrais já vinham realizando as funções de nos ensinar e ensinar que é um lugar sagrado que, além de tudo isso que ela nos representa, ela também adquire sabedoria para as crianças [...]. A casa de reza sempre foi e sempre será a nossa segunda casa (Thaiane, 2021).

A casa de reza é, para os Nhandewa entrevistados, a segunda casa. No documentário produzido pela UEL, Claudinei (2021) afirma que antes não havia escola, apenas a casa de reza e que era atribuído a ela o papel de instituição formadora, na qual os ensinamentos religiosos e as expressões culturais locais eram ensinados para os mais novos. A religião, sendo um aspecto importante para a aldeia, não podia deixar de ser

trabalhada na escola, dentro do Guarani, e vinculada aos dois locais simultaneamente. A religiosidade está incluída nos conteúdos ensinados na escola, como nos aponta Claudinei (2021) ao utilizar a metáfora da árvore. Segundo ele, ao estudá-la, o professor indígena não se detém apenas ao conhecimento científico. Para além de suas propriedades científicas, ela é uma demonstração do poder de Deus no mundo. Do mesmo modo, as crianças são ensinadas acerca da necessidade de cuidar e proteger a natureza, posto que, ao destruí-la, ocorre a destruição do próprio homem. Assim, a aula conglomerava assuntos de ciência, botânica, religiosidade e meio ambiente. Importa informar que, segundo Claudinei (2021), o que é levado da casa de reza para a escola são os valores ali aprendidos; não são feitos rituais religiosos na escola. Segundo ele, isso nem é permitido pelo Estado.

Vale lembrar que as escolas indígenas também participam das avaliações externas promovidas pela SEED e pelo MEC, considerando os mesmos critérios avaliativos a que são submetidas as escolas não indígenas. Em geral, indígenas e não indígenas concordam que os estudantes das escolas indígenas devem participar dessas avaliações, uma vez que precisam estar preparados para as exigências da sociedade letrada. Desse modo, terão condições de afirmar sua sobrevivência e seus direitos dentro e fora da aldeia.

Das regularidades enunciativo-discursivas: por uma tentativa de conclusão

Para produzir uma leitura possível e autorizada do que pode significar a implantação da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé, única escola indígena pertencente ao NRE de Jacarezinho, faz-se necessário observar as regularidades enunciativo-discursivas sinalizadas nas memórias oficial, acadêmica e dos sujeitos indígenas e não indígenas, as quais se constituem como nosso objeto de estudo.

Nesse processo, é crucial, tal como propõe Orlandi (2020), que consideremos os textos aos quais tivemos acesso ao longo de nossa investigação, como produtos de linguagem, estando todos eles mergulhados numa história e afetados pelos processos e pelas condições de produção da linguagem.

Dito isso, a análise discursiva dessas memórias nos permitiu ligar a implantação da escola em questão ao movimento de incorporação dos estudos historiográficos no discurso oficial. Em geral, muitas das ações governamentais se pautaram em pesquisas provenientes de áreas do conhecimento, das quais são exemplos as Ciências Humanas, a Linguística e a Literatura. Conforme já pontuado em tópicos anteriores, como afirma Almeida (2017), a partir da década de 1970, houve a valorização das histórias populares, o que levou ao questionamento da história oficial contada até então. Nesse cenário, as culturas indígenas deixam de ser compreendidas como pertencentes a um processo de extinção, mas que têm características próprias e que, por isso, devem ser respeitadas e sobreviver em meio à cultura do não indígena. Nesse movimento, nasce um sentimento de otimismo de que trata Monteiro (1995) e de valorização de suas peculiaridades, cujas nuances são perceptíveis no meio acadêmico e na esfera governamental.

Daí que surge um movimento de proteção oficial do povo indígena que, no contexto educacional, está materializada na Constituição Federal, de 1988, e ratificada na LDB/1996, e demais documentos oficiais que tratam dessa temática, os quais dão às comunidades indígenas o direito a uma educação escolar bilíngue e intercultural, possibilitando a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências, com total acesso aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não indígenas.

Tal discurso protetivo pode ser observado em diferentes textos e materiais disponibilizados pela SEED em seu portal eletrônico aos professores, alunos e demais interessados. Nes-

ses materiais, de forma explícita ou implícita, essa secretaria se apresenta como uma instituição que vem trabalhando para colocar em prática as normatizações materializadas nos documentos legislativos nacionais. Por meio do departamento de Diversidade e de Direitos Humanos, o governo estaria desenvolvendo políticas públicas com vistas a acolher e garantir educação de qualidade aos cerca de 8.000 indígenas que moram no Paraná, na esfera das 27 escolas indígenas ali existentes, as quais atendem por volta de 25% dessa população. Cabe notar que, dessas escolas, somente duas pertencem ao Estado, estando a Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé entre elas, sendo 21 municipais e quatro federais, conforme já mencionado no tópico anterior.

O discurso protetivo adotado pelo Estado também pode ser vislumbrado na autonomia tutelada dada às comunidades indígenas para conduzir suas escolas, as quais gozam de certos privilégios não concedidos na mesma medida para as comunidades escolares não indígenas. A carta de anuência outorgada pelo Cacique aos profissionais PSS que atuam junto aos Nhandewa ilustra essa constatação. A diferença no processo de distribuição de aulas, na esfera do PSS, para as escolas indígenas e não indígenas, certamente, impulsionou o sentimento de estranheza causado em Elizângela no primeiro momento em que teve contato com essa peculiaridade que foge da normatização preconizada pelo Estado para a escola do não indígena. Conforme depoimento de Elizângela (2021), a SEED exigia bastante rigor no processo de distribuição de aula das escolas não indígenas, cujo critério principal era a lista de classificação final.

Ainda que Elizângela tenha nos falado abertamente acerca desse estranhamento inicial em relação a certas singularidades da organização estrutural da escola indígena em questão, chama a atenção o receio das três depoentes não indígenas em relatar fatos que vão nessa mesma direção. Notamos certa preocupação na escolha das palavras e a constante retomada

do que foi dito para evitar mal-entendidos quando uma ou outra observa, por exemplo, que os indígenas têm um tempo diferente do não indígena para lidar com certas demandas escolares, do mesmo modo que a forma de compreender determinadas normatizações propostas pela SEED pode gerar certos conflitos.

Do nosso ponto de vista, esse receio e a procura por palavras que vão ao encontro do politicamente correto está ligado ao movimento de otimismo e de valorização do modo de ser e de estar no mundo das comunidades indígenas oficializado no discurso da SEED. Ainda que não tenha nada de errado em sentir algum tipo de estranhamento em relação à cultura do outro, considerando a posição social ocupada pelas depoentes, o que elas podem vir a dizer sobre o indígena, em certa medida, pode estar afetado por tudo o que já foi dito no âmbito educacional sobre os povos indígenas. É o que Orlandi chama de esquecimento ideológico, que trata “da instância do inconsciente e resulta do modo pelo qual somos afetados pela ideologia” (2020, p. 35). Essa pesquisadora diz que o discurso se explicita em “regularidades pela sua referência a uma ou outra formação discursiva que, por sua vez, ganha sentido porque deriva de um jogo definido pela formação ideológica dominante naquela conjuntura” (Orlandi, 2020, p. 63).

Nesse sentido, manifestar algum tipo de estranhamento ou discordância de aspectos relacionados ao funcionamento estrutural ou pedagógico da escola indígena pode causar desconforto, haja vista tal discurso seguir em direção contrária ao movimento de proteção e de otimismo que se deu no Paraná em relação às comunidades indígenas. Por outro lado, na condição de não indígenas, as depoentes também são afetadas por outras ideologias, além de estarem subordinadas a outros preceitos regulatórios na esfera da administração pública que, na escola não indígena, deve estar orientada pela honestidade, imparcialidade, legalidade e lealdade. Não respeitar a ordem de classificação do PSS pode parecer estranho a quem pre-

cisa seguir tais princípios na esfera da administração pública. Nesse contexto, cabe retomar os apontamentos de Vânia (2021) quando diz que alguns colegas têm dificuldade para entender as demandas indígenas, pois apenas quem conhece a fundo essa cultura consegue entender as concessões feitas pela SEED.

Todavia, é importante salientar que, embora seja perceptível esse movimento em prol da proteção indígena, ele é paradoxal, pois há, ao mesmo tempo, certo abandono por parte do Estado. Isso fica explícito no PPP da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé e nas narrativas dos indígenas e das não indígenas, uma vez que as conquistas dos Nhandewa no âmbito educacional são muito mais fruto do protagonismo dessa comunidade do que concessão do governo. Em certa altura da entrevista, Vânia (2021) relata: “essa proposta da educação escolar indígena integrada à SEED é uma luta deles mesmos, como eles mesmos sempre fizeram essa reivindicação e é uma conquista dos indígenas...”. Também vale a pena retomar a fala de Nelson (2021) quando diz que a gênese da escola ocorreu debaixo de uma árvore, tendo depois surgido a vontade e a necessidade de repensar aquele contexto. Tal fato impulsionou a busca por seus direitos para a construção de uma escola que expressasse os seus interesses e manifestações culturais. O fruto da luta indígena, na visão de Nelson, pode ser comparado à sensação de um enraizamento, em que a plantação da árvore, depois de semeada, começa a dar frutos.

A autonomia dada aos Nhandewa para trabalhar com os conteúdos dispostos na BNCC (2018) em consonância com as especificidades culturais dessa comunidade indígena, certamente, favorece o contentamento manifestado nas falas de Claudinei, Nelson e Juliana em relação ao que é ensinado na escola. Contudo, o mesmo não ocorre no que se refere à sua estrutura física, como nos diz Nelson (2021):

Nossa escola ainda não tem um espaço... o espaço da escola é muito limitado, né? Ainda para nossas crianças fica preso... fica aprisionado no espaço que nós temos ali... pequenininho... não tem uma quadra de esporte, não tem nada para exercer, só fica trancado, falta bastante coisa para chegar a ser uma escola mesmo, já não digo até no diferenciado específico, mas para chegar igual as outras [...]

Nelson também reclama da qualidade da merenda e do material didático oferecido aos estudantes; Claudinei fala da necessidade de se ter maior liberdade em relação ao calendário escolar. Aparentemente, tudo o que demanda maior esforço em termos financeiros parece ser mais moroso por parte da SEED. As queixas trazidas a nós pelos Nhandewa dialogam com as que são apontadas pelas demais comunidades indígenas da região Norte do Paraná participantes do já mencionado documentário intitulado **Nhaderekô Eg Kanhró** - a escola indígena que temos e a escola indígena que queremos, que foi produzido pela Comissão Universidade para os Índios (CUIA), da UEL, no qual relatam as fragilidades das escolas indígenas paranaenses, especialmente naquilo que dependem do não indígena.

É nesse movimento dialético de proteção e abandono que os Nhandewa da TI Ywy Porã vêm se apropriando da escola, uma invenção do não indígena, como espaço físico e simbólico de preservação de suas raízes identitárias. A expressão preservação da cultura é muito recorrente nas narrativas de todos os depoentes, os quais legitimam a escola indígena como instituição com características diferentes das do não indígena. Isso se materializa na forma de ensinar o conteúdo científico que, na aldeia, é adaptado à cultura e à realidade indígena, seguindo o calendário dos Guarani Nhandewa e respeitando os valores aprendidos na casa de reza e os recebidos dos mais velhos.

Dessa forma, a escola contribui para a constituição e a formação da identidade cultural dos Guarani Nhandewa, pois é também ali que as crianças terão acesso aos saberes considerados importantes e necessários para elas, segundo a visão do

Cacique, das lideranças e do Txamoi. Vânia (2021) considera importante o valor dado por eles à tradição e à ancestralidade. Assim ela diz: “A valorização que eles dão a sua cultura e passam isso tão sabiamente para os seus filhos... o quanto valorizam os mais velhos... essa valorização, essa comunicação com o Deus que eles têm...”.

Ainda que possam haver divergências em relação ao papel da escola na aldeia, como identificou Fernandes (2018), notamos que a escola, nos moldes como está organizada, é valorizada e aceita por todos os indígenas entrevistados. Quando questionado se há algum tipo de resistência por parte das crianças indígenas em relação ao que é ensinado, Nelson (2021) responde que o aluno “já nasce com o espírito da aceitação” e a negação não ocorre, não que ele se lembre.

Assim, na esfera do microcosmo da TI Ywy Porã, a instituição escolar é funcional e benéfica aos cidadãos indígenas, posto que nessa sociedade de menor extensão territorial, constituída de setenta pessoas aproximadamente, as práticas escolares fazem sentido para os estudantes e para toda a comunidade, haja vista o intenso diálogo estabelecido com a identidade cultural e religiosa, da mesma forma que com a prática social de quem ali estuda.

Nesse microcosmo, as instituições têm seu papel definido para a contribuição e transmissão dos aspectos culturais da aldeia, sendo a escola uma delas. Sobre essa instituição, Nelson (2021) diz: “A escola, hoje, representa um apoio para minha comunidade”. Ela é um apoio para a comunidade, pois adequou os conteúdos que partem de uma base nacional, em um país de uma gigantesca multiplicidade cultural, para uma cultura particular. A escola indígena cumpre o seu papel de ser uma extensão da cultura da aldeia, fazendo parte de um todo coeso. Por conseguinte, não há uma crítica ao modelo educacional ali vivenciado, pois esse vai ao encontro dos interesses e necessidades dos habitantes dessa TI.

Apesar disso, chama a atenção um apontamento feito por Thaiane quando a questionamos acerca das diferenças entre as escolas não indígena e a indígena:

Pelo fato que as experiências que a gente acaba tendo com a escola indígena e a não indígena são experiências diferentes uma da outra, trazendo bastante diferenças e, de uma certa forma, ela acaba acarretando os alunos, né? Porque a gente vive na aldeia, a gente vive uma experiência e lá fora é diferente, então é onde a gente tem que se adaptar para poder viver juntamente com os outros alunos. São experiências muito diferentes uma da outra e, que de certa forma, a gente tem que aprender a lidar com as diferenças. Fora da aldeia, a gente se depara com muita coisa. Um exemplo: quando a gente vai para a faculdade, lá é totalmente diferente da aldeia e da escola pública. Ela já tem um certo peso maior, né? Em questão da gente se dedicar, em tudo, tudo, tudo. Então, são diferenças muito grandes. A escola indígena, assim, é mais voltada [...] em questão da cultura, né? Existem outras disciplinas, mas eu acho que a educação indígena, às vezes, acaba sendo um pouco mais fraca, sabe? E, no meu ponto de vista, ela tinha que se igualar à educação lá fora, porque quando a gente vai estudar lá fora é totalmente diferente. Então, assim, muitos alunos acabam sofrendo por causa disso, sabe? Pelo ensino ser um pouco mais fraco [...] (Thaiane, 2021).

Em nossa interpretação, o olhar de Thaiane reflete a perspectiva de um estrangeiro analisando a sua própria cultura e o lugar de onde veio. Estrangeiro não no sentido literal da palavra, mas no sentido de ter absorvido e tido contato com outras realidades. Tendo essa possibilidade, a cada vez que regressa à sua aldeia, olha para ela com um olhar diferente de quando saiu. Thaiane é uma estudante universitária que estudou em escola não indígena e indígena. Ao sair da aldeia para cursar a universidade de Odontologia na UEL, entrou em contato com realidades culturais diferentes das de seu microcosmo, o que permitiu olhar sua própria cultura pela visão de um estrangeiro, fato que lhe permite questionar e problematizar o ensino

da escola indígena, bem como lançar luz ao choque cultural causado nos alunos indígenas quando passam a fazer parte do sistema universitário.

Isso não quer dizer que Thaiane tenha abandonado sua cultura ou que esteja valorizando a cultura do não indígena em detrimento da sua. Pelo contrário, ela se sente parte da aldeia, mas também absorveu aspectos da cultura de outrem, possibilitando-lhe a formulação de críticas e hipóteses para analisar a escola de sua aldeia, certamente, considerando os conhecimentos prévios que a universidade, atualmente, exige dela.

Esse apontamento feito por Thaiane reitera o caráter mutável da memória; na medida em que os sujeitos vão entrando em contato com outras formações discursivas, a memória vai se constituindo e, por consequência, a identidade cultural vai criando novos contornos. Tal contato é o que, aparentemente, os Nhandewa querem protelar com vistas a tentar salvaguardar as características identitárias de seu povo. Daí que os mais velhos querem cada vez mais adiar a ida dos estudantes para a cidade para que não tenham contato com drogas, bebidas alcoólicas e demais comportamentos que possam desviá-los da cultura e da religião dos Nhandewa. Nelson não esconde esse desejo e afirma ser por isso que lutam para que os jovens indígenas possam cursar o ensino médio na aldeia. Tal desejo também fica materializado no uso recorrente de palavras, como: “manter”, “continuidade”, “preservação”, quando os indígenas se referem à casa de reza e à escola.

Esse movimento de resistência consolidado na constituição da escola dos Guarani Nhandewa segue em direção à etnografia dessa comunidade indígena feita por Letícia Fernandes. Para a pesquisadora, as prioridades desse grupo, desde o momento em que retomaram a aldeia Posto Velho, “têm sido a demarcação da terra, o resgate cultural, a formação política de seus jovens e a ampliação do parentesco” (2018, p. 8). Apesar desse movimento em prol da manutenção das raízes identitárias, as narrativas dos indígenas, igualmente, evidenciam

a consciência de que algumas práticas culturais irão se perder e outras serão incorporadas. Todavia, o que puderem manter, eles manterão, indo ao encontro do direito constitucional que lhes permite, por meio da instituição escolar, recuperar suas memórias históricas, reafirmar suas identidades étnicas e valorizar suas línguas e ciências.

Referências

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2008.

ALBERTI, Verena. O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado. Disponível em: https://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/869.pdf. Acesso em: 10 jun. 2021.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 18-38 2017.

AMARAL, Wagner Roberto *et al.* **Nhaderekô Eg Kanhró** - a escola indígena que temos e a escola indígena que queremos. Londrina: Cuia – UEL, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=YIe-Kkx_G2w. Acesso em: 10 mai. 2021. (Material didático ou instrucional - audiovisual).

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Introdução e tradução do russo de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 307-335. (Coleção biblioteca universal).

BERGSON, Henri. **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 184 p.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha, a metáfora da condição humana**. 40. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BRANCO, Samantha Castelo. história oral: reflexões sobre aplicações e implicações. **Revista Novos Rumos**

Sociológicos. vol. 8, n. 13, jan./jul., 2020. Disponível em: [HTTPS://DOI.ORG/10.15210/NORUS.V8I13.18488](https://doi.org/10.15210/norus.v8i13.18488). Acesso em: 24 abr. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/>. Acesso em: 10 ago. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Lei nº 9.394. Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 22 nov. 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República - Casa civil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 ago. de 2020.

BRASIL. Constituição. Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível em: https://www.ufmg.br/copeve/Arquivos/2018/fiei_programa_ufmg2019.pdf. Acesso em: 14 abr. de 2021.

FERNANDES, Letícia. **Nossos guerreiros continuarão**: etnografia sobre os Nhandewa de Ywy Porã (Abatiá - PR). 2018. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2018.

MONTEIRO, Jonh Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís D. Benzi. **A temática indígena na escola**. Brasília: [s. n.], 1995. cap. 9, p. 198-221.

MORTATTI, Maria do Rosário Longo. **Os sentidos da alfabetização**: São Paulo/1876-1994. São Paulo: Editora UNESP, 2000. (Encycopaideia)

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 13. ed. Campinas: Pontes, 2020.

PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação e do Esporte. Educação escolar indígena. Escola Digital, 2024. Disponível

em: https://professor.escoladigital.pr.gov.br/educacao_escolar_indigena. Acesso em: 2 ago. 2024.

PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. A educação indígena - Alunos. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/portal/estaticas/alunos/alunos_indigena.php Acesso em: 9 de nov. 2021

PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. Escola Digital – Professor. Educação escolar indígena. Disponível em: https://professor.escoladigital.pr.gov.br/educacao_escolar_indigena . Acesso em: 9 de nov. 2021.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *In: Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO (PPP). **Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé**. Secretaria de Educação do Estado do Paraná (SEED), Abatiá, 2020.

SILVA, Phábio Rocha. A (in)visibilidade indígena no livro didático de história do Ensino médio. Disponível em: http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400212166_ARQUIVO_Phabio_Rocha.pdf. Acesso em: 20 ago. 2021.

SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. Povos indígenas no Brasil. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Uma_outra_hist%C3%B3ria,_a_escrita_ind%C3%ADgena_no_Brasil. Acesso em: 20 de out. 2021.

TEKO PYAU: o complexo cultural guarani entre a memória e o agora

Ana Caroline Goulart
Elionai Tapedju

Mba'e rodju roaywu: o que viemos narrar

Iniciar um texto que compõe um livro sobre história oral exige de nós um olhar sensível às palavras, ao sutil desvio daquilo que se espera que o outro diga, ou ainda, uma escuta atenta do que diz o silêncio, já que “o silêncio tem razões bastante complexas” (Pollak, 1989, p. 4). Partilhamos da sensibilidade do educador Jorge Larrosa Bondía (2002, p. 21) que toma a palavra como produtora de sentido e pensamento, reconhecendo o seu agenciamento:

Creio que fazemos coisas com as palavras e, também, que as palavras fazem coisas conosco [...] tem a ver com as palavras o modo como nos colocamos diante de nós mesmos, diante dos outros e diante do mundo em que vivemos.

Pensar o fundamento da palavra é o que fez o xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015) no livro **A queda do céu**, escrito com o antropólogo Bruce Albert. A narrativa yanomami foi se desenhando com sons e contornos de convite à escuta das palavras indígenas, rememorando uma indagação que o acompanhava no passado “Será que os brancos possuem palavras de verdade? Será que podem se tornar nossos amigos?” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390). Para os povos Guarani⁵⁶ a palavra é ritualizada e se manifesta na reza, nos sonhos, na

56 Em 1953, na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, foi definida uma convenção para a grafia dos etnônimos brasileiros, ficando definido que será grafado com letra inicial maiúscula quando a referência for aos povos (Guarani) e com letra minúscula quando se referir a substantivos comuns (arte guarani). O mesmo vale para o plural e o singular, permanecendo no singular a etnia, exemplo: Os Guarani.

nomeação ritual da criança, no canto. É o processo da “cosmificação da palavra” (Chamorro, 2008).

As palavras já ditas em outros momentos da história nos direciona ao que precisamos ver e ouvir, sobretudo quando nos encontramos com as palavras que definiram uma memória hegemônica, as palavras que professaram uma fé como verdadeira, enquanto silenciavam as palavras cantadas em linguagem nativa e a palavra que retira do outro sua inventiva capacidade de (re)existir.

Em termos de pertencimento nacional ou regional, as palavras, dotadas de sentido e intenção, compõem discursos, compõem memórias, passam a narrar um tempo, seja o tempo já passado, seja o tempo vindouro. Na região Norte do Paraná uma palavra tem sido utilizada para referenciar a identidade e memória local: o pioneiro.

Entre as décadas de 1920 e 1950, com o movimento Paranista e as ações da Companhia de Terras Norte do Paraná, era enaltecida uma alegoria ideológica regional com as representações da *Terra da Promissão* e do *Eldorado Cafeeiro* (Tomazi, 1997). Essas narrativas estabeleciam o mito do desenvolvimento que instalou no imaginário social a noção de modernização e progresso como ideais que definiam a identidade de um povo e que valorizava sua história por meio de seus heróis míticos – os pioneiros, desbravadores e sujeitos do trabalho, que habitavam as terras do interior (Batistella, 2012). No Paranismo ia se fundando o mito de origem – o “norte pioneiro”, visto como uma região “sem escravidão, sem negro, sem português, e sem índio” (Martins, p. 71 *apud* Motta, 1994)⁵⁷. Um mito que, naquele momento, foi essencial para gerar a pertença e promover a identificação com os considerados novos heróis. De algum modo, ele serviu para ocultar e legitimar a exploração e vio-

57 Vale lembrar que seis anos depois da obra **Um Brasil diferente**, de Wilson Martins, o também Paranista Romário Martins, apresentou uma perspectiva relativista sobre os povos indígenas no Paraná, muito embora tenha sido uma abordagem essencialista (Martins, 1995; Batistella, 2012; Motta, 1994).

lência cometida pelos setores empresariais de colonização, já que a identidade local havia sido consolidada e o princípio do progresso abrilhantava os olhos da população⁵⁸. No entanto, uma identidade coletiva não é sinônimo de harmonia, mais do que isso, é um campo de disputa, de uma partilha desigual que incorre em “luta material e simbólica” (Canclini, 1994).

Na contramão da colonialidade do saber (Lander, 2005) que circulava em livros sobre a História do Paraná, historiadores e antropólogos documentavam registros arqueológicos (Chmyz, 1968; Motta, 1994), narrativas mitológicas (Nimuen-dajú, 1987; Baldus, 1937) que colocavam em cena as dinâmicas culturais indígenas que datam de muito antes da presença europeia e que, com esses, e entre outros indígenas, vivenciavam diferentes processos de interação. Atualmente a disputa se refaz a partir de um movimento “de dentro” com o acesso dos povos indígenas⁵⁹ ao ensino superior. A partir do campo acadêmico, deslocam saberes, movimentam estruturas e reorganizam os conhecimentos num longo processo decolonial (Baniwa, 2019), narrando possibilidades atuais e futuras da reescrita e do reconhecimento das epistemologias indígenas que há séculos sustentam suas sociedades.

Nesse contexto de narrativas hegemônicas e narrativas insurgentes que vão sendo tecidas em contextos, e por agentes diversos, é que a metodologia da história oral se revela “un ejercicio colectivo de desalienación” (Rivera, 1987, p. 20), aproximando-se de memórias subterrâneas de minorias polí-

58 As frentes de expansão patrocinadas pela Companhia de Terras emplacaram uma ofensiva contra os povos Kaingang, Guarani e, mais violentamente, contra os Xetá (Motta, 1994; Tommasino, 1999; Silva, 1998). Estabeleceu-se a partir dessa narrativa mítica uma memória a partir de cima.

59 É importante esclarecer que o termo “povos indígenas” contempla a variedade organizacional político-cultural existente entre as diversas etnias e suas parcialidades, enquanto o termo “tribo” não condiz com a totalidade da organização política e social, já que diferentes estruturas políticas foram identificadas, sendo esse termo uma definição reducionista da política indígena (Fausto, 2000; Clastres, 2012). Do mesmo modo, o termo “índio” passa por generalizações que devem ser evitadas, priorizando a denominação étnica do povo em questão (Baniwa, 2006; Collet, Paladino, Russo, 2014).

ticas (Pollak, 1989), sem, no entanto, cair no equívoco de que ela “dê voz” aos grupos não hegemônicos e, sem insistir na dicotomia de dominantes e dominados (Albert, 2008). Por meio da história oral nos posicionamos frente às palavras que fundamentam a história e a continuidade de um povo, recolocando-nos no mundo a partir de outras palavras, de sentidos outros e, necessariamente, de uma nova possibilidade de narrar a vida e de ouvir a si e os outros.

É pela importância da agência da palavra que o presente texto será dividido com alguns subtítulos no idioma Guarani Nhandewa e em português, além de acionar conceitos tradicionais para explicar a dinâmica cultural. Não se trata, porém, de meras traduções, mais do que isso, queremos refutar o reducionismo de “sociedades da oralidade e sem escrita” ou da também questionada oposição “pesquisador x informante-objeto”⁶⁰, pois aquele que informa é destituído de agência e o “objeto” se constitui como ser inanimado⁶¹. Ao contrário dessas já ultrapassadas abordagens o que se apresentará é a articulação de experiências e saberes compartilhados por um acadêmico-professor Guarani Nhandewa e uma antropóloga-professora não guarani que, sem se conhecerem pessoalmente, dialogam, escutam e escrevem sobre as dinâmicas religiosas no complexo guarani Nhandewa do Tekoá Naraí⁶², localizada na região Nordeste do Paraná, no município de Santa Amélia.

De conversas virtuais ao longo de 2020 no Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI-UENP) e no

60 Essa máxima é contestada há tempos na antropologia. Mais recentemente, aproximadamente na década de 1970, a chamada “guinada ontológica” enfatiza a mudança no fazer antropológico.

61 Excetuando, certamente, a abordagem antropológica que identifica o poder de ação e sentido do objeto quando associado à cultura material, como faz Alfred Gell em **Arte e Agência** (2018).

62 Para se referirem ao espaço habitado, os Guarani utilizam o conceito Tekoá, onde podem experienciar seu modo de vida. O Tekoá Naraí ou Terra Indígena Laranjinha – denominação atribuída por margear o rio de mesmo nome – constitui, com outras duas terras guarani, uma unidade sociológica, em que o trânsito interaldeão demarca sentidos próprios às extensões territoriais que ligam uma área à outra (Ramos, 2008).

Grupo de Pesquisa Preservação dos Bens Culturais: História, Memória, Identidades e Educação Patrimonial, é que se aventou a possibilidade de escrevermos juntos um capítulo. Escrever de modo colaborativo de diferentes campos epistêmicos e culturais é um empenho antropológico necessário à escrita acadêmica na tentativa de tecer novas possibilidades de escuta, diálogo e observações. Todas as entrevistas foram realizadas presencialmente pelo autor Nhandewa que se movia entre um sujeito-entrevistador a um sujeito-narrador.

A partir do discorrido sobre palavras, memórias e história oral, propomos a aproximação com as palavras de quatro narradores: o padre *ywypany*⁶³, o Txamoi (líder espiritual), o fiel protestante Nhandewa e a médica Nhandewa. As entrevistas foram elaboradas a partir do entrelaçamento da espiritualidade tradicional à medicina híbrida (Fóller, 2004), ou seja, o encontro entre a medicina tradicional e a medicina ocidental. Propomos esse recorte para analisar algumas complexidades na dinâmica cultural guarani que esperamos ser valiosas àquelas que iniciam suas aproximações com a cultura indígena e mais especialmente com os Guarani Nhandewa. Ademais, é preciso que a pluralidade histórica de nossa região reverbere.

Padre Nelson, o único representante religioso *ywypany*, assumiu a paróquia da cidade, em janeiro de 2021, e sua aproximação com os Guarani ainda tem sido distanciada, considerando o contexto de pandemia, tendo realizado apenas algumas visitas a pedido de uma fiel. Ao longo de sua formação sacerdotal não teve nenhum contato com os povos indígenas e com pastorais indígenas ou indigenistas.

Buscamos pelo representante religioso principal do Tekoá, o Txamoi Nilson – Jaguará Mirim. Atualmente, ele luta pela reforma da *Oy gwatsu* (a casa grande), que é onde ocorrem os rituais religiosos guarani. A sua luta é para que sejam reativados importantes rituais que só podem ser realizados

63 Terminologia utilizada para se referir ao não indígena. *Ywy* = terra; *pany* = bicho. Os não indígenas gostavam e gostam de invadir as terras indígenas e, então, passaram a ser chamados de bichos da terra.

nesse espaço. Jaguará Mirim passou muito tempo fora do Tekoá e retornou com a missão de ser o Txamoi, missão essa que o assustou, mas acatou.

Outro narrador foi Mário Jacintho, um fiel batizado e ex-cooperador da Congregação Cristã no Brasil. Além de sua vida religiosa cristã, Mário já foi chefe de posto da FUNAI⁶⁴, cacique, filho de uma das mais poderosas *djaryi kwery* (velhas sábias) que o Tekoá Naraí já teve, além de neto de rezadores. Mário Jacintho é uma grande liderança dentro e fora do Tekoá e foi um dos principais articuladores para a construção da igreja da Congregação Cristã no Brasil na aldeia.

Filha de Mário Jacintho, a atual médica do posto de saúde do Tekoá, Valéria Jacintho, também nos narrou sua experiência como médica, refletindo sobre as noções de corpo, saúde e doença a partir da perspectiva ocidental e guarani. Valéria percorreu um longo caminho de resistência entre os *ywypory* na Universidade, disputando espaço e alcançando o sonho que a guiou por toda a caminhada: diminuir o sofrimento do seu povo.

As narrativas descortinaram um novo momento que chamaremos de *Teko Pyau* (nova cultura)⁶⁵. Na epistemologia guarani, o *Teko Pyau* é acionado para explicar as invenções culturais que ocorrem a partir das relações interculturais e interétnicas. Atualmente, os próprios Guarani nomeiam a ação do tempo sobre a cultura e de modo muito similar ao que a Antropologia vem realizando ao considerar que: “nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação que os homens lhe atribuem” (Sahlins, 2003, p. 170), e nesse movimento se faz a permanência na mudança, o que se alia à compreensão de Roy Wagner sobre a invenção da cultura; para ele

64 Posição administrativa que não tem ligação com a de um cacique.

65 Não nos concentramos em fazer mais um registro dos aspectos rituais tradicionais ou compreensão das conversões, pois essas duas possibilidades de encontro com os Guarani já foram consideradas em pesquisas anteriores.

[...] todo entendimento de outra cultura é um experimento com a nossa própria [sendo assim]. Essa invenção, por sua vez, faz parte do fenômeno mais geral da criatividade humana – transforma a mera pressuposição da cultura numa arte criativa (Wagner, 2010, p. 12).

Em suma, não há como compreender as palavras indígenas sem antes compreender noções de cultura situadas na história. Nesse sentido, partimos da compreensão de que a organização cultural se altera conforme as dinâmicas econômicas e políticas, que atualmente se diferem daquele contexto de contato e integração. Não é de nosso interesse colocar o movimento de inventividade guarani à sombra dos movimentos inventivos ocidentais, mas buscamos compreender o *Teko Pyau* a partir das interações, rejeições e apropriações, situando historicamente o complexo cultural guarani e todos os agentes que o compõe.

Diferentes perspectivas foram elaboradas sobre a identidade religiosa guarani, oscilando entre a observação de viajantes e jesuítas, que a demonizava e a leitura antropológica que a sistematizava em suas etnografias. Sobre a investida de padres em aldeamento próximo ao Rio Paranapanema, o Padre Antônio Ruiz Montoya registrou o seguinte em seu livro intitulado **A conquista espiritual**: “[...] Em seus discursos deram os padres aos gentios a razão de sua vinda, que era a de fazê-los filhos de Deus e libertá-los da escravidão do demônio” (Montoya, 1997, p. 39).

Já os escritos de Curt Nimuendajú (1987) proporcionaram o registro de mitos e rituais que são fundamentais para a constituição da pessoa Guarani, seguido pela narrativa de Egon Schaden (1974), que se referiu à organização social guarani e a um início de aculturação a partir de aspectos religiosos. Ao retomar mitos registrados por antropólogos e viajantes, Hélène Clastres (1978) elaborou um estudo denso sobre a composição de uma profecia guarani, o que, num período mais

recente, também foi de interesse de Bartomeu Meliá (1990). Nas pesquisas que datam entre 2001 a 2011, Valéria Barros se dedicou a pensar no avanço das religiões cristãs e nas narrativas de guaranização que atribuem novos sentidos a essas relações religiosas. As pesquisas de Barros foram realizadas junto aos Guarani Nhandewa, do Tekoá Naraí. Feita essa breve explanação sobre o texto, as palavras dos narradores se colocam em movimento.

***Tekoá Naraí – Tekowe oĩ Nhanderu ete kwery, te'yi kwery*⁶⁶**

Tekowe é algo que o Txamoí sempre tá dizendo. Vivemos em dois mundos, o mundo dos espíritos e o mundo dos homens de carne e osso. Vivemos com deuses que podem se revelar e têm os que não se revelam, como, por exemplo, o anã (diabo, satanás, são os que vivem entre nós)
Elionai Tapedju - Relato oral (2021).

Aproximando-se da entrada do Tekoá é possível avistar uma placa oficial de identificação do território indígena que contabiliza 291 hectares, onde habitam setenta famílias que ocupam diferentes áreas de trabalho, como na saúde, na educação, na agricultura dentro e fora da aldeia. No Tekoá as famílias contam com atendimento médico e odontológico ofertado por uma equipe integralmente guarani que atua no posto de saúde da aldeia. Em 2021 a equipe de saúde ficou completa com a chegada da recém-formada em Medicina, Valéria Jacintho ⁶⁷ (2021) , que comemora:

É uma vitória. Tudo o que eu queria era poder contribuir um pouco com nosso povo, pelo menos dar um atendimento diferenciado. A gente entende nosso povo, a gente sabe como conversar, como entender, como ouvir.

66 Tekoá Naraí - Entre lugares, deuses e pessoas.

67 Valéria Lourenço Jacintho foi entrevistada em 19 de agosto de 2021, presencialmente, em sua própria casa.

A compreensão cultural exposta por Valéria já sugere mudanças fundamentais nos processos de tratamento e de prevenção.

Localizada mais ao centro da aldeia fica a Escola Estadual Indígena Cacique Tudja Nhanderu, que oferta educação infantil e ensino fundamental completo. Diferente da identidade profissional encontrada no posto de saúde, a escola conta com uma massiva presença de profissionais não indígenas. Para cursar o ensino médio, os Guarani se deslocam diariamente até a cidade de Santa Amélia – que fica há aproximadamente a três quilômetros de distância – utilizando o ônibus disponibilizado pelo município. Os Guarani frequentam diferentes cursos em universidades estaduais do Paraná, por meio do Vestibular dos Povos Indígenas⁶⁸, sobretudo na UENP.

Distribuem-se pelo Tekoá outros espaços de sociabilidade que contemplam a vida política, o trabalho, as festividades e a religiosidade, como escritório, igrejas, cadeia e os barracões onde guardam ferramentas de trabalho comunitário. As reuniões e interações políticas que são promovidas por lideranças ocorrem no escritório que fica localizado nas imediações da escola. A configuração política na aldeia é composta por um cacique, um vice-cacique, lideranças, associação dos moradores do Tekoá, contendo presidente, vice-presidente, tesoureiro e conselheiros. A equipe de lideranças não conta com a presença de mulheres, mas a articulação feminina é intensa na Associação das Mulheres.

A figura política do cacique está atrelada ao conhecimento do *Nhandereko* (jeito de ser Guarani) e à sabedoria ancestral, que o orientará na liderança guarani. Para se tornar um cacique é preciso passar pela aceitação e escolha da comunidade. No entanto, nos relatos proferidos pelo cacique em reuniões

68 O Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná surge após o sancionamento da Lei 13.134/2001 no governo de Jaime Lerner, que instituiu três vagas destinadas aos povos indígenas habitantes do Paraná. No governo de Roberto Requião, em 2006, essa Lei foi alterada pela Lei 14.995, passando de três para seis vagas destinadas aos indígenas residentes no Paraná.

e em momentos informais existe a preocupação em enfatizar que todos são lideranças perante a comunidade. A respeito do poder entre os povos indígenas, alguns viajantes os definiam como povos “sem poder, sem lei, sem rei”. Essa máxima alude à singular organização política – distorcida pelos europeus – que dispensava o poder coercitivo e atribuía ao líder político, o cacique, poderes associados à manutenção da coesão social, generosidade e o poder da oralidade (Clastres, 2012)⁶⁹.

Os *Txamoi kwery* (velhos sábios) fazem parte de reuniões políticas, sendo os conselheiros com maior sabedoria entre os Guarani, escolher quem é liderança é apenas uma parte burocrática que precisa ter em uma sociedade composta por leis. O Txamoi, por sua vez, sempre ocupou um lugar de muito prestígio, associado à vida espiritual, material e política, fato já observado por Nimuendajú (1987): a base do conhecimento para o povo Nhandewa são os mais velhos, os transmissores do *Nhandereko*. Essa transmissão do *Nhandereko* é parte fundamental do processo de composição da pessoa guarani, principalmente na *Oy Gwatsu*, onde o Txamoi e a Djaryi são os líderes espirituais e onde são compartilhados os conhecimentos da vivência guarani.

Estão instaladas no Tekoá duas igrejas, uma evangélica e uma católica. A igreja da Congregação Cristã no Brasil foi edificada no início da década de 1990, a partir de um desejo emanado pelos Guarani e contou com doações externas e internas para que pudesse ser finalizada (Barros, 2003). Mário Jacintho foi fundamental nesse processo e relembra:

Depois de batizado eu mandei erguer uma Congregação grande aqui na aldeia que foi feita perto da irmã Lídia. Onde o Vadinho mora tem um pé de cedro, se não me engano aquele cedro era o tronco do *kurusu*, da cruz que

69 Pierre Clastres ressalta a alteração de sentido da chefia em períodos de guerra e paz, existindo determinações mais absolutas em períodos da guerra e, posteriormente, esse status seria dissolvido, restabelecendo a ordem anterior.

foi fincada ali, o cedro brotou e formou aquela árvore. Vê bem, mandei erguer a igreja ali (Mário Jacintho, 2021) ⁷⁰.

Mário se refere à *kurusu* – à cruz – que é incorporada à lógica espiritual guarani a partir dos contatos inter-religiosos, mas com novas significações, passando por uma “indigenização da cruz” (Fausto, 2005), que é interpretada como a garantia de sustentação da terra. O movimento da narrativa de Mário nos faz perceber a importância da sacralidade do espaço escolhido para o estabelecimento da nova igreja, sobretudo ao identificar na pesquisa de Barros (2003) que a Congregação se fortalece no Tekoá num contexto de desagregação social e afastamento da religiosidade tradicional. As raízes guarani, firmadas em outros tempos com o cedro e *kurusu*, fundamentariam o estabelecimento da igreja e, com mais intensidade, seria possível gerar outra forma de sustentação da terra. Nem somente guarani, nem totalmente cristã.

No ano de 2002, foi construída a Capela Nossa Senhora de Guadalupe, vinculada à Paróquia São José, de Santa Amélia, sendo uma iniciativa dos *ywyropy*, como afirmam os Guarani. A adesão ao catolicismo não é tão expressiva, com missas realizadas na última terça-feira do mês e com sacerdotes não guarani responsáveis por todos os momentos rituais. Barros (2003) identificou que o senso de pertencimento, o protagonismo guarani e os laços de reciprocidade eram possíveis na Congregação, enquanto no catolicismo as interações seriam mais distanciadas. Isso tem sido observado pelo Padre Nelson, que com uma abordagem cuidadosa de quem ainda está se aproximando da realidade guarani, o pároco sinaliza a intenção de organizar uma pastoral indígena na tentativa de aproximar famílias guarani e igreja católica, como nos reportou:

Se querem se batizar, vamos fazer um trabalho de explicar o que é o batismo católico para que possam batizar seus

70 Mário Jacintho foi entrevistado em 10 de julho de 2021 em sua própria casa.

filhos ou se batizar, mas que seja de forma consciente e não imposto, como às vezes outros irmãos de outras determinações fazem (Padre Nelson, 2021)⁷¹.

Sem mencionar diretamente quais seriam essas determinações, é possível que Padre Nelson estivesse se referindo à organização regimental da Congregação que, por se amparar numa lógica mais burocrática de organização religiosa, estabelece um compromisso mais rígido com seus fiéis.

Dos lugares sagrados no Tekoá tem ainda a *Oy gwatsu* – casa grande – lugar de espiritualidade tradicional guarani e que precisa ser reconstruída, pois, com o tempo, sua estrutura de madeira de sapé foi cedendo. Na casa grande, a religião guarani é organizada por Txamoi e rezadores que manipulam objetos rituais, como colares, cuias, *mbaracá*⁷² e *takwa*⁷³, estabelecendo a ligação com o sagrado de um modo que o Txamoi Jaguará Mirim diz ser “uma cultura pura”, já que na *Oy gwatsu* vão descalços, utilizando objetos rituais naturais, enquanto que na religião dos *ywyropy* é preciso ir de terno, gravata e precisam ainda pagar a igreja. Até o final de 2021, as atividades religiosas tradicionais estão suspensas, pois é necessário reconstruir a casa de reza; de acordo com Jaguará Mirim (2021), “uma terra indígena não é nada sem a *Oy gwatsu*. Não dá pra fazer nada sem ela”.

De acordo com Barros (2011), na década de 1980, aconteciam rituais semanais na casa grande, os quais eram orientados a partir do mito da criação do mundo. Cherú, pai dos gêmeos Jekokáu e Kutsuvi, eram os deuses que constantemente visitavam os Guarani; eles orientavam, puniam e recompensavam. Essas mensagens eram transmitidas por intermédio das *ñandecy* (a mãe) Lica e Júlia que, para incorporar os deuses, precisavam cumprir uma série de

71 Nelson Gualiume foi entrevistado em 4 de junho de 2021, presencialmente, em sua casa.

72 Chocalho manipulado somente por homens nos períodos rituais.

73 Bastão rítmico manipulado somente por mulheres nos períodos rituais.

restrições⁷⁴. Na casa grande foram presenciadas inúmeras manifestações sagradas que aparecem nas narrativas registradas por Tommasino (1990) e Barros (2003; 2011), as quais são rememoradas em nossas entrevistas.

Durante o período de pesquisa de Barros (2003), as missas aconteciam a cada quinze dias, e quase vinte anos depois ocorrem mensalmente. Por outro lado, a vinculação à Congregação se manteve e os rituais de *mongarai*⁷⁵ deixaram de acontecer ainda na década de 2000.

Ao nomear as coisas, os Guarani atribuem marcadores relacionados ao modo de ser – *teko* – e ao belo – *porã*. Terminologias como *teko porã*⁷⁶ ou *reko porã* são acionadas para explicar um modo de vida idealizado e almejado constantemente. Considerando que “a história é formada por estruturas de significação” (Sahlins, 2000, p. 139), esses conceitos guarani permanecem e passam a explicar os novos contextos culturais, tal como ocorre com a explicação sobre a religiosidade cristã na aldeia.

Nomear as coisas a partir do adjetivo *porã* não significa ignorar o contexto do passado e do presente, tão violentos em relação aos povos indígenas. É a palavra movimentando significados, fabricando consciências e orientando ações na busca pela *Yvy marã e'ỹ* – Terra sem males. Trata-se de um profetismo guarani registrado por pesquisadores que atuaram com os Guarani em diferentes tempos históricos. Contudo, os sentidos atribuídos à *Yvy marã e'ỹ* é sempre oscilante. Nimuendajú (1987) identificou a narrativa da Terra Sem Mal entre os Apapocuva que a associavam “para além mar”, orientando inúmeras empreitadas de deslocamentos guarani nessa busca. Em análise de relatos jesuíticos e de viajantes, Hélène Clastres

74 Entre as restrições estavam (e estão) as relações sexuais, a alimentação gordurosa, a ingestão de carnes e as bebidas alcoólicas.

75 Ritual de nomeação da pessoa guarani que costuma acontecer na infância. É nesse momento que a pessoa com maior poder espiritual recebe a visão do nome a ser dado para a criança no idioma dos Guarani. Esse momento tem sido chamado de “crisma”.

76 Bom modo de ser/viver.

identificava que “O pensamento da Terra Sem Mal não se reduz, portanto, ao pensamento de um Alhures estritamente espacial. Trata-se de pensar um Outro do homem, absolutamente de coerção: homem-Deus” (Clastres, 1978, p. 68). Ao referenciar a obra mais antiga de sistematização da língua guarani, o **Tesoro de la lengua Guaraní**, de Antonio Ruiz Montoya, escrito em 1639, Meliá (1981) identifica que o sentido atribuído à *Yvy marã e'ỹ* era econômico e ecológico.

Essas concepções, embora variantes, não devem ser compreendidas como excludentes, mas sim complementares. A Terra Sem Mal passa a ser percebida a partir do econômico e do espiritual, já que veremos, nas palavras dos narradores, que a pessoa Guarani é um “ser espiritual”, mas é também um ser no mundo. Os tratamentos de cura no espaço da casa de reza e no posto de saúde representam a complementaridade na vida guarani, assim como a força espiritual – cristã e tradicional – e a busca pela formação universitária com intencionalidade coletiva indicam essa complexidade da Terra Sem Mal. Prepara-se o espírito para o corpo resistir e, então, se alcançar a potência da Terra Sem Mal em terra e para além dela.

Sonhos, incorporações e “conversões”: a dinamicidade do sagrado guarani na elaboração do *teko porã* e do *teko pyau*

Na empreitada da busca pela Terra Sem Mal é preciso ainda lidar com outro espaço de trânsitos e relações: a cidade. Na cidade, além do acesso à educação, os Guarani também circulam para desempenhar outras atividades: o trabalho, o lazer e os encontros religiosos, por exemplo. Existe uma ambiguidade nos sentidos que os povos indígenas atribuem à cidade, identificando que nela coexistem as potencialidades – de um lado, propiciam as interações e os serviços essenciais como educação e trabalho; de outro, os perigos, como violência, drogas, prostituição – que seriam desagregadores do grupo étnico (Andrello, 2006). A ambiguidade urbana e o controle dos usos

e das circulações pelas cidades foram mencionados por Mário Jacintho que, ao ser indagado sobre as motivações que transformaram a dinâmica religiosa tradicional, retrata as aproximações da seguinte maneira:

Nossa aldeia, além de ser muito pequena, fica praticamente dentro de um município. Isso é ruim, não só para nossa comunidade, é ruim para todas as comunidades. Aquelas comunidades que estão muito perto da área urbana não é muito legal. Contribui muito para haver uma certa integração e nisso a tendência é cada dia mais ir absorvendo [...], hoje perdemos muito (Mário Jacintho, 2021).

Perde-se algo para adquirir outros modos e comportamentos diferentes daqueles apreciados pelos Guarani. Esse é um dos desafios que aparece em diferentes momentos nas palavras guarani: a preocupação com o *deixar de ser*. Essa é uma sensação compartilhada por muitos indígenas de diferentes regiões, mas

o que parece, entretanto, é que não se acaba nunca de virar branco; e que os índios não acabam de acabar; [...] E parece também que virar branco à moda dos índios não é exatamente a mesma coisa que virar índio à moda dos brancos (Viveiros de Castro, 2005, p. 17).

Essa provocação do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é percebida nas palavras do próprio Mário (2021) que, ao longo da entrevista, afirmava: “O povo mais organizado são os povos indígenas, não tem outra sociedade além de nós que saiba melhor que nós sobre organização em comunidade, em clã, em todos os sentidos”. Estar na cidade é o encontro com a alteridade, se reconhecer e reconhecer o outro. Por mais que se entenda a cidade como uma continuidade da Terra Indígena em termos de mobilidade é preciso considerar algumas situações. Primeiro, a cidade distancia a pessoa guarani do *Tekoá*, do *Teko*, do *Nhandereko*, ficando mais vulnerável às investidas urbanas. Segundo, é preciso compreender o que tem fun-

damentado a “alma” da cidade desde o seu surgimento, qual narrativa tem atribuído uma identidade às suas ruas, prédios e monumentos. A questão já não é mais se o indígena está na cidade, mas de que modo a cidade o recebe, de que modo a cidade educa sua gente. Pensar a cidade a partir de um aprofundamento na epistemologia indígena é um caminho possível para o seu replanejamento.

Foi exatamente a preocupação com a sociabilidade urbana que motivou Mário a acompanhar os filhos no deslocamento para a cidade de Londrina quando ingressaram na universidade, evidenciando a seguinte preocupação:

Como alguns de meus filhos já estavam preparados para fazer o vestibular, resolvemos ir todos para Londrina, e eu resolvi os acompanhar para não ficarem sozinhos na cidade. A cidade, ela vai engolindo as pessoas [...]. Eu fui acompanhar meus filhos para os estudos dele. Eu não considero que a gente saiu da aldeia pra ir embora, a gente saiu por uma causa, um motivo, principalmente para o estudo (Mário Jacintho, 2021).

Como dito anteriormente, estar na cidade é se distanciar do *nhandereko*, é correr o risco de se perder como pessoa guarani, como quando Mário afirma que “a cidade, ela vai engolindo as pessoas”. É o que vivenciou Valéria, a médica guarani e filha de Mário, que nessa época de mudança para a cidade ingressou no curso de Medicina na UEL:

Foi uma situação bastante difícil, muito sofrimento sair da sua terra e ir morar na cidade, é horrível morar na cidade. Aqui é paz, tem necessidade, mas aqui está entre os parentes, amigos, na cidade não, você tem que caminhar sozinho mesmo, depois vai fazendo amizades, conhecendo pessoas que lutam pela causa, mas não é fácil (Valéria Jacintho, 2021).

Valéria sintetiza uma situação muito comum entre os acadêmicos indígenas que precisam morar na cidade durante a graduação. Os períodos de férias ou feriados acabam pro-

longando o tempo na aldeia, longe da cidade (Goulart, 2014). Como quem devora pessoas, a cidade era percebida como um fardo e o retorno à aldeia simbolizava uma possibilidade de voltar a ser pessoa.

Esse movimento realizado pelo núcleo familiar acompanhado da preocupação de Mário em afirmar que nunca saiu da aldeia, e que seu deslocamento foi motivado pelos estudos dos filhos, remete à mobilidade guarani denominada *Oguatá*. Hélène Clastres (1978) identifica a centralidade do profetismo guarani na orientação de caminhadas incessantes na busca pela Terra Sem Mal, onde poderiam desfrutar do bem viver. Os deslocamentos eram estimulados por personalidades religiosas, os *karaí*, que pelo poder da palavra convenciam grandes grupos a migrar para outro espaço, dificultando os projetos jesuíticos de catequização. Atualmente, com a fixação dos Guarani em aldeamentos, o deslocamento permanece por meio da rede de sociabilidade interaldeã estabelecida entre as terras mais próximas em que é possível identificar a existência de laços de parentesco. Não é raro encontrar entre os Guarani experiências de mudanças de terra indígena ou de períodos morando na cidade motivados por trabalho ou estudo.

Ainda que se distanciem do território e que temporariamente deixem as atividades religiosas, a relação com o espiritual não cessa. Mário, ainda criança, foi com os pais para Laranjinha após sua mãe, Dona Laura, receber seu guia espiritual, *Jekokau*, que alertava o pai de Mário sobre a necessidade de retorno à Terra Indígena:

Quando houve essa necessidade dos meus pais voltarem...é até interessante, porque foi a pedido de um guia. Ele já faz parte da tradição. Como minha mãe tinha uma facilidade para se comunicar com os espíritos, ela tinha essa facilidade para receber o guia espiritual. Ela recebeu esse guia fora da aldeia e ele, através dela, fez o pedido ao meu pai, que era pra ele trazer ela de volta para o povo dela porque precisava dar continuidade à religião que já estava sendo esquecida (Mário Jacintho, 2021).

Situação semelhante aconteceu com o Txamoi, que aos catorze anos foi para cidade de São Paulo em busca de trabalho, onde permaneceu por vinte anos. Nesse período se aproximou de uma vertente evangélica, passou a frequentar os cultos e se batizou. No entanto, a estadia em São Paulo e os cultos foram interrompidos por um sonho que o impeliu a fazer o caminho de volta à *Tekoá*. Nesse sonho era alertado:

Eu tive uma visão lá em São Paulo. O Cherú aparecia em sonho me dizendo que eu tinha que voltar para a aldeia, mas na época eu ganhava bem e não vim. Mas teve uma época que Cherú falou “você vai ter que ir”, aí voltei. Eu fui crente da Congregação, aí o Cherú veio e falou: “olha, você não pode ser crente dos *ywyropy* não, tem que ser crente da nossa religião”. Mas aí eu falei: “Cherú, como eu vou fazer? Eu nunca rezei. Não tô preparado pra isso”. Aí ele me disse num sonho: “eu tenho um presente pra você, vou te dar uma reza”. Aí, naquele momento, eu peguei aquela reza e comecei a rezar. Graças ao Cherú que me deu força eu tô até hoje rezando pelo meu povo (Txamoi Nilson, 2021)⁷⁷.

Por mais que a casa de reza seja fundamental para os momentos rituais, o sonho se faz uma instituição dinâmica e fluida, enquanto os deuses (ou guias) reconhecem o espírito e corpo habitado em outros territórios. Mesmo não estando em seu *Tekoá*, Dona Laura não deixou de sonhar e continuou sendo corpo-mensagem aos demais, assim como Jaguará Mirim recebeu o sonho que mudou sua vida, mesmo sendo um evangélico convertido. Ambos acataram as orientações em períodos diferentes, e quando tudo parecia ter acabado, era reiniciado:

Ele (o guia espiritual) precisava dela aqui para dar continuidade ao mongaraí, porque tinha a necessidade de orientar o povo, porque o povo estava sofrendo, crismar as crianças para dar o nome em nosso idioma e outras coisas

⁷⁷ Nilson Norato foi entrevistado em 15 de junho de 2021, presencialmente, em sua própria casa.

que seria para dias melhores para a comunidade na época (Mário Jacintho, 2021).

Mário se refere ao *mongaraí* que ocorre na casa de reza, onde o txamoi ou a djaryi conduzem o ritual de nomeação das crianças indígenas, considerando o espírito de cada um. Nesse momento, tanto os sonhos como a incorporação são essenciais, não estando ao alcance de qualquer pessoa.

Nimuendajú (1987) já indicava que os sonhos enviados aos Guaraní os faziam permanecer, sair ou voltar a algum lugar. Os sonhos seriam o caminho de encontro ao sagrado, é pelo sonho que se recebe os cantos – potência criativa e divina da palavra –; o sonho sugere perigo ou demandas. Ao observar a experiência do sonho entre os avá-guarani de Ocoy, Denize Refatti registra que “os sonhos compreendem um conjunto de atividades que produzem impacto na vida cotidiana” (2015, p. 26), situando-os no campo do que chamou de experiência onírica. Para Ailton Krenak, o sonho é “uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada” (Krenak, 2019, p. 32).

Essa dinamicidade religiosa guarani que se apresenta há tempos no Tekoá Naraí descortina um cenário plural. A agência religiosa guarani fica evidente no protestantismo; algo que assume maior relevância quando, na literatura antropológica, observamos a presença de lideranças religiosas tradicionais em processo de conversão não excludente, isto é, não há refutação da cosmologia e ritualização guarani. Essa noção de conversão – talvez deslocada e ainda insuficiente para dar conta das relações indígenas com o sagrado cristão – expressa um movimento dialético, como Wiik (2010) identificou entre os “índios crentes” Xokleng que, do lugar de convertidos, passaram a agentes de conversão do próprio protestantismo.

Contrastivamente, a organização católica não possibilita aos fiéis guarani uma posição ativa no gerenciamento da religião e da instituição na aldeia. Já na religiosidade tradicional é possível perceber que atualmente existe uma horizontalidade

entre os agentes religiosos tradicionais, já que os rituais e o *nhandereko* exigem uma atuação de reciprocidade.

Essa complexidade religiosa pode ser interpretada aparentemente como “aculturação”, no entanto, Mário Jacintho não compartilha dessa distorção, ressaltando:

Nós precisamos saber a grande importância também de ter dentro de nós essa essência de ser índio, a essência de ser índio não podemos perder. É nossa nação, não podemos menosprezar isso. Nada dos nossos costumes, do bem estar, vai impedir a rejeição de Deus de nossa alma. Deus não quer que você sirva ele com medo dele. Deus não é isso, Deus é amor. Imagina se Deus não fosse assim, ele está levando o planeta na palma da mão dele... porque Deus é amor, o amor de Deus é tão profundo que não tem como explicar. Nós somos fundamentais para manter nossas raízes, nossos costumes sem ter medo de nada. Não precisamos ter medo (Mário Jacintho, 2021).

A fé de Mário não deve ser compreendida como uma fé evangélica somente, mas ela tem raízes outras e o medo de não ser mais um Guarani Nhandewa não lhe cabe, já que essa não é uma possibilidade. O *Teko Porã* vai então se constituindo na pluralidade do sagrado que é capaz de articular diferentes palavras de fé a fim de resguardar a coletividade guarani, estabelecendo o *Teko Pyau*, em que a diferença não é excluída, mas somada e consumida até que assuma um novo teor.

***Teko Pyau* - O entrelaçamento do tradicional e do ocidental nas práticas de cura**

O movimento das memórias guarani tem alicerçado as ações institucionais no *Tekoá* e fora dela, seja na política, na escola ou na saúde, as concepções contemporâneas tecidas nesses diferentes campos são reforçadas pela memória cultural e política. A agencialidade da memória guarani pautada na espiritualidade possibilita a elaboração do *Teko Pyau*. Como dito anteriormente, esse termo se refere a uma nova cultura –

não no sentido de deixar de ser, mas no sentido de reinventar para continuar sendo. Desse modo, o *Teko Pyau* se apresenta como a materialidade da potência da narrativa ancestral que impele os Guarani do tempo presente a se moverem no mundo a partir de outras estratégias, demonstrando que “do vínculo com o passado se extrai a força para formação da identidade” (Bosi, 2004, p. 16).

Em outros tempos os projetos coloniais de aldeamento e catequização avançavam sobre os Guarani e estes avançavam com seus referenciais espirituais como potência opositora e de reafirmação étnica. O aspecto religioso pode não estar visível por meio dos rituais e do funcionamento da casa de reza de modo temporário, mas ele é o orientador do *Oguatá* – a caminhada guarani. Atualmente, os projetos nacionais são outros e outra é a forma de organização guarani, isto é, “quando se volta para o passado é para buscar nele o que se relaciona com suas preocupações atuais” (Bosi, 2006, p. 76).

Ingressar na universidade tem sido uma dessas estratégias, pois não se trata somente da realização de um sonho individual, mas também desponta como projeto coletivo (Amaral, 2010; Goulart, 2014). No Tekoá Naraí todos os profissionais do posto de saúde são Guarani que se formaram em universidades públicas por meio do vestibular indígena existente no Estado. Uma dessas profissionais é Valéria Jacintho, filha de Mário Jacintho, nosso outro narrador.

Após enfrentar inúmeros obstáculos na universidade desde 2002 – em seu primeiro ano de ingresso –, Valéria assumiu o cargo de médica no posto de saúde da aldeia. As percepções sobre as dificuldades encontradas pelos Guarani no atendimento à saúde foi um dos fatores que levou a nossa narradora ao curso de Medicina:

Tem bastante caso aqui que a gente presenciou...de lá na cidade, em Santa Amélia, o quanto os indígenas sofriam, não eram bem atendidos e, às vezes, nem queriam ir porque sabiam que não seriam atendidos. Aí lançavam mão da

nossa cultura tradicional, as medicações que nossos mais velhos têm o conhecimento. Muito do nosso povo usava esses conhecimentos e não buscavam lá fora por medo de sofrer preconceito (Valéria Jacintho, 2021).

Na concepção Nhandewa existem dois tipos de enfermidades, as que são espirituais e as que não são. Quando o espírito é acometido de algum mal, o tratamento será feito na casa grande sob a proteção dos deuses e mediação do Txamoi, quando é algo físico, é tratado com remédios e tratamentos do *ywypany*, que podem ser acessados no posto de saúde que existe na aldeia. No entanto, por mais que existam diferentes lugares para o tratamento, o cuidado da alma e do corpo é parte de uma complementaridade. De acordo com a epistemologia guarani, o *nhe'e* – alma – os conduz ao bom caminho, garantindo a saúde espiritual e física, ou seja, a doença também está atrelada a uma construção social. Para Valéria isso aparece do seguinte modo:

A gente precisa ter nosso lado espiritual ligado ao nosso lado material para termos uma saúde inteira. Essa correria do não indígena no capitalismo faz as pessoas correr demais, não tem tempo pra nada e nessa correria a gente se desliga do lado espiritual e aí começam a aparecer as doenças. Se não tem o lado espiritual fortalecendo você nunca vai tirar da natureza o que traz saúde pra gente (Valéria Jacintho, 2021).

Uma narrativa muito próxima a essa é a de Mário Jacintho, que ao se referir à sua vinculação com a Congregação Cristã no Brasil aponta o seguinte:

[...] a religião que vem fazer um trabalho social dentro da comunidade e além desse trabalho vai preparando o ser humano para uma vida espiritual. Não tem como você caminhar bem materialmente se as coisas divinas não vão bem em sua vida. O material e o espiritual são duas faces. Já viu um pássaro voar só com uma asa? Isso é uma coisa que se refere à humanidade, o ser humano não está aqui

por acaso, nós somos diferentes, então para as coisas caminharem bem tem que estar o material e espiritual caminhando juntos (Mário Jacintho, 2021).

Nota-se que a relação entre espiritualidade, vínculo religioso, saúde e economia são elementos de equilíbrio entre os Guarani. Quando Mário se refere ao aspecto material e espiritual está se referindo também à Terra Sem Mal, que deve garantir materialmente a vida guarani, o que lhe assegurará saúde, mas isso só será viável se o material estiver alinhado ao espiritual. Essa materialidade também aparece na narrativa de Valéria, que se refere ao modo de vida capitalista que orienta os modos de produzir e de consumir, sendo controlado pelo tempo. Esse modo de vida estaria diretamente ligado ao adoecimento do corpo e da alma, pois as forças que garantem a sobrevivência estariam em desequilíbrio.

Davi Kopenawa, ao observar a “paixão pela mercadoria” que os não indígenas possuem, aciona a potência destrutiva que essa paixão contém. Possuir mercadorias é uma das premissas do capital, e na ontologia nhandewa, kopenawa e de outros povos indígenas, essa premissa gera desequilíbrio, já que as palavras sagradas ancestrais que alimentam a alma são substituídas pelas palavras da mercadoria:

[...] as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra [...], seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite [...]. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios (Albert; Kopenawa, 2015, p. 407).

Davi Kopenawa compreende que essa substituição de palavras e sentidos incorreu no adoecimento da terra e, consequentemente, do corpo humano e da alma, tão dependentes das mercadorias, de uma vida material destituída de espiritualidade. Quando a palavra ancestral é ocultada, os referenciais não indígenas se sobressaem. Isso ocorre, por exemplo, no campo

da saúde, quando se observa na narrativa do Txamoi a preferência guarani pela medicina ocidental à medicina tradicional: “esqueceram muito, não procuram muito remédio nosso, é mais médico”.

O medo e a vergonha como resultado de um projeto colonial garantem à palavra ocidental mais legitimidade, sendo a palavra do médico ocidental mais confiável que a do médico-xamã. Maj-Liz Fóller (2004) ressalta a colonialidade do poder no campo da saúde, estabelecendo uma relação assimétrica entre concepções de corpo-saúde-doença que são elaboradas por indígenas e não indígenas. Fóller (2004) também observa que a busca pela medicina do não indígena é crescente, mas que deve ser problematizada a partir de fatores ideológicos e ecológicos, não somente os fatores biomédicos. Essa pretensa superioridade se expressa também na relação entre médico e paciente, submetendo o paciente indígena às prescrições que auxiliam somente o funcionamento do corpo.

Nesse caso, a intermedicalidade desponta como a possibilidade de entrelaçamento da medicina ocidental e da etnomedicina (Fóller, 2004). Essa possibilidade tem sua importância e aparece como uma preocupação de Valéria (2021), ao identificar que, “geralmente, a medicina do não indígena trata a doença, são remédios e mais remédios, mas que não tratam o seu lado espiritual e aí você não consegue curar o paciente e o paciente não consegue se curar”. Isto é, para os Guarani, a concepção de saúde e doença ultrapassa a lista de patologias identificadas pela biomedicina e, para uma cura completa, essa diferença precisa ser considerada.

Ao rememorar a importância do tratamento tradicional, o Txamoi se lembra de uma situação de uma época em que ainda não ocupava esse importante lugar em seu Tekoá: “O médico não achava a doença, fazia exame e não achava nada. Aí fez o ritual e ele foi melhorando”. Mário Jacintho também se recorda de operações realizadas por Cherú com a mediação de sua mãe e ressalta a eficácia do que viu:

Eu vi ele operar um membro da comunidade que jogava bola, machucou o joelho e não sarava, não conseguia nem trabalhar. Aí o Cherú deitou ele perto da cruz, o Cherú veio rezando, colocou a mão na perna dele e começou ficar cheia de espuma a mão. Ele sarou (Mário Jacintho, 2021).

A cura física do indivíduo era apenas um momento do processo ritual vivenciado com Cherú, a cura coletiva era outra etapa e, talvez, a mais significativa aos olhos e sentidos de todos, já que Cherú garantia a vida física, material e espiritual, como ocorria em rituais do *mongaraí*, lembrado por Mário:

Ele [Cherú] pediu pra estender o lençol no pé da cruz e antes de subir lá, ela [sua mãe] rezou fora, dançou, pulou, chacoalhou a roupa, um vestidinho que ela tinha e não caiu nada. Aí ela subiu no lençol, ela foi tremendo e as sementes começaram a cair no pé dela (Mário Jacintho, 2021).

Observa-se nessas memórias a materialidade do imaterial, a recuperação física que ocorre por meio das palavras de cura e a existência mágica das sementes que representam a sobrevivência material. É o corpo existindo a partir do poder divino. Essas memórias de cura estão presentes nas narrativas de muitos moradores do Tekoá, por mais que possam atribuir maior segurança à medicina ocidental, a eficácia da medicina tradicional permanece presente. Como observado pelas falas do Txamoi e de Mário, o encontro com os “guias” na casa grande proporcionava aos Guarani um acolhimento espiritual e material, por isso é grande o desejo do Txamoi em reerguer a casa grande.

Essa concepção de cura e existência é concebida pela médica guarani Valéria Jacintho como fundamental para qualquer prática médica numa Terra Indígena. Está expresso nas palavras de Valéria um desejo em construir uma medicina híbrida (Fóller, 2004), ou seja, uma medicina de encontros culturais, estabelecendo um diálogo horizontal com a medicina tradicional no cuidado da saúde guarani:

Sobre a medicina tradicional, eu tenho bastante desejo de incluir no tratamento. Para nós Guarani – o guarani é muito espiritualizado –, precisamos estar em constante ligação com nosso lado espiritual porque tudo está relacionado, o espiritual, o físico e isso gera saúde. A partir do momento em que a gente se desliga do lado espiritual, a gente perde essa conexão e o corpo fica doente. Eu tenho muita vontade de trabalhar com a medicina tradicional, mas ao mesmo tempo eu percebo que muitos preferem a medicina do não indígena. Quando eu posso, eu prescrevo, indico algumas ervas medicinais (Valéria Jacintho, 2021).

A presença de Valéria no Tekoá promove uma rearticulação de sentidos atribuídos ao corpo-saúde-doença, já que a medicina aprendida na universidade começa a se entrelaçar com a medicina tradicional, mobilizando memórias ancestrais de cura que orientam sua prática médica. Nesse sentido, o *Teko Pyau* em nada se assemelha à noção de aculturação, de branqueamento, de diluição étnica, o *Teko Pyau* é o modo guarani de adiar o fim do mundo.

Considerações finais

Narrar histórias dentro da história, como nos prova Verena Alberti (2008), é ir ao encontro das muitas possibilidades de existir, sobretudo quando as retóricas das perdas tomam dimensões quase absolutas. Perde-se de um mundo que vai cada vez mais sendo devorado pelo capital, pela destruição ambiental, pela ganância de terra e minérios, pela intolerância. Notícia-se o “fim do mundo”, “a queda do céu”, as palavras indígenas ressoam e educam, alertam e nos convidam à mudança.

As palavras dos Guarani nos indicam que a complexa articulação cultural, que há séculos (re)elaboram, está sob o controle de sua ancestralidade, movendo os passos dos mais novos, que se apoderam de espaços de poder. O tempo dedicado a lembrar, a narrar e a ansiar por mudança nos coloca mais próximos de uma realidade guarani no Nordeste do Paraná,

ainda desconhecida por muitos de seus habitantes. “Existem indígenas no Paraná?”; “existem aldeias aqui?”; “já estão aculturados”; “a cultura está se perdendo”; “são apenas descendentes de índios”; essas são algumas narrativas que ouvimos pelas ruas das cidades do Paraná, a região pioneira que desconhece ou ignora a pluralidade de seu passado e de seu presente.

A construção da memória coletiva paranaense, desconhecendo as presenças e culturas Kaingang, Guaraní e Xetá, reproduziu uma visão eurocêntrica da história, moldada por relações de poder e por uma narrativa única. Por isso, é urgente adentrar as histórias que compõem a História do Paraná para que possamos questionar as tão pessimistas interpretações sobre a cultura guaraní e perceber que em sua complexidade – que está para além do que nos é visível – existem insistências culturais que a história oral nos ajuda a perceber, ampliando o campo de escuta e de observação.

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALBERTI, Verena. Fontes orais: História dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes orais**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 155-202.

AMARAL, Wagner Roberto do. **As trajetórias dos estudantes indígenas nas universidades estaduais do Paraná: sujeitos e pertencimentos**. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio**. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1937.

BANIWA, Gersem Luciano dos Santos. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil

de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

BANIWA, Gersem Luciano. Antropologia colonial no caminho da Antropologia indígena. *In: Dossiê intelectuais e lideranças étnicas no campo da Antropologia – interculturalidade na Universidade brasileira. Revista Novos Olhares Sociais*, v. 2, n. 1, UFRB, 2019.

BARROS, Valéria Esteves Nascimento. **Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR**. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

BARROS, Valéria Esteves Nascimento. **Mito e história nas narrativas dos Guarani da bacia do Paranapanema**. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

BATISTELLA, Alessandro. O Paranismo e a invenção da identidade paranaense. *In: Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados, v. 06, n. 11, jan./jun. 2012.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, 2002.

BOSI, Ecleia. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 13. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOSI, Ecleia. **O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

CANCLINI, Néstor García. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, Iphan, n. 23, p. 95-115, 1994.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, Yvy Araguayje: fundamentos da palavra guarani**, Dourados: Editora UFGD, 2008.

CHMYZ, Igor. Novas perspectivas da arqueologia Guarani no estado do Paraná. **Pesquisas, antropologia**, n. 18, p. 171-189, 1968.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo, Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo, Cosac Naify, 2012.

COLLET, Célia; PALADINO, Mariana.; RUSSO, Kelly. **Quebrando preconceitos**: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced, 2014.

FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FÓLLER, Maj-Lis. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. *In*: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza. (orgs.). **Saúde dos povos indígenas**: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004. p. 129-148.

GOULART, Ana Caroline. **Experimentar, contestar e refazer-se**: caminhos de sonhos e enfrentamentos percorridos por acadêmicos Kaingang e Guaraní na Universidade Estadual de Londrina – PR. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

LANDER, Edgardo; CASTRO-GÓMES, Santiago. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MELIA, Bartomeu. El “modo de ser” Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 24, p. 1-24, 1981.

MELIA, Bartomeu. A terra sem mal dos Guaraní – economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, 1990.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed. 1997.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. Maringá: EDUEM, 1994.

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec, 1987.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro. v. 2, n. 3, 1989.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Venh Jykre e Ke Ha HanKe: Permanência e mudança do sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

REFATTI, Denize. **Os sonhos e os caminhos do nhe'e: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-Guarani de Ocoy**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

RIVERA, Cusicanqui Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Revista Temas Sociales**, La Paz, n. 11, 1987.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção, parte II. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, abr. 1997.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

TOMAZI, Nelson. **Norte do Paraná: história e fantasmagorias**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1997.

TOMMASINO, Kimiye. **Os Kaingang e os Guarani no Paraná: Inimigos Míticos no Passado, Aliados Políticos no Presente**. Artigo apresentado na 18ª Reunião da ABA/1992 – Belo Horizonte/MG, 12 a 15 de abril de 1992.

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

WIIK, Flávio Braune. “Somos índios crentes”: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os Xokleng (Jê) de Santa Catarina. **Revista Tellus**, ano 10, n. 19, 2010.

PRÁTICAS DE CURA: memórias em torno do benzimento no município de Jacarezinho

Tiago Angelo

Luciana de Fátima Marinho Evangelista

Eu tinha 30 anos quando meu vô apareceu pra mim e falou que era para eu começar a benzer, porque ele tava sofrendo muito lá onde ele tava. Então ele passou pra mim o que ele sabia. Um dia, eu tava fazendo o almoço para as crianças, ele falou pra mim: “oia, minha fia, você com tanta luz e eu sem nenhuma, se você começar a benzer, daqui pra frente, eu vou parar de sofrê e você vai continuar com o benzimento pra frente.” Aí eu fui benzendo o povo, graças a Deus, foi miorando, foi chegando em casa, pra mim benzer, pra mim atender eles, e, graças a Deus, eu estou até hoje, e não vou largar até, graças a Deus, a hora que Deus me chamar.

Maria Aparecida da Silva Araújo, 2020.

A autora desse relato é a senhora Maria Aparecida da Silva Araújo. Benzedeira, mãe de cinco filhos, bisavó, aposentada do trabalho rural, brasileira nascida em Rancharia, no interior de São Paulo, em 1946. Ela viveu quase a totalidade da vida em Jacarezinho, município do Nordeste do Paraná, onde a fé cristã institucionalizada – os representantes oficiais da fé em Deus, a igreja – e a religiosidade popular, sincrética, enraizada na sociedade, são parte importante da história, assim como de outros municípios, país afora, constituídos das mesmas paisagens antrópicas, tradições e identidades.

Em Jacarezinho, ainda se preservam costumes, valores e religiosidades que, com o curso dos anos, podem esmaecer. Por isso, este capítulo é dedicado às memórias das benzedei-ras, benzedores e curandeiros. Reconhecemos esses sujeitos sociais silenciados na memória coletiva e, quando não, censurados pelas igrejas e pela sociedade. Entendemos essa censura

pelo fato de eles fluírem da tradição religiosa popular, ainda que a religiosidade dos brasileiros seja marcadamente sincrética pela imposição ou pelo acolhimento das diversas religiões, rituais e culturas do mundo. A escolha emergiu do desejo de evidenciar memórias e resguardá-las, buscando garantir, ao futuro, algum retrato dessas histórias que também se inscrevem em cada um de nós.

Inclusive, nossa própria história é atravessada por experiências com práticas de cura. Luciana Evangelista se lembra bem da bisavó paterna com o terço na mão, o qual mergulhava em um copo d'água, gesto sempre acompanhado de uma oração sussurrada, pouco compreendida, mas que entoava o benzimento de terceiros, ou da própria Luciana quando era acometida de febres ou enfermidades que custavam a sarar.

Por outro lado, quando criança, Tiago Angelo se recorda de dona Mafalda Posseti e dos benzimentos dela. Essas práticas o libertaram de pesadelos recorrentes durante o sono, nos quais apareciam monstros para atormentá-lo. Os monstros sumiram para sempre. Depois disso, ficaram apenas algumas poucas memórias do medo que o fazia acordar durante a madrugada para buscar o quarto dos pais, sem acordá-los, com o travesseiro debaixo do braço, para dormir seguro ao lado da cama, no tapete que havia no chão.

Desse mesmo tempo, Tiago se lembra dos benzimentos que recebia de dona Cida (Maria Aparecida da Silva Araújo), que o virava de ponta-cabeça para benzê-lo de quebranto, ventre virado, lombriga assustada e mau-olhado. A busca por alento levava os pais dele a essas mulheres. Tantos outros brasileiros, por tantos outros problemas e dificuldades, seguiram o mesmo curso, batendo nestas e em outras portas à procura de cura, quando não havia atendimento médico possível ou já desenganados da medicina convencional.

Experiências como essas não são raras na localidade. São muitas as mulheres e os homens conhecidos no município por suas práticas de curas. Sem a pretensão de esgotar as suas

existências em um inventário, citamos alguns nomes conhecidos: dona Cida, dona Mafalda, Antônio Pato, dona Santa, dona Mariinha, dona Dita, dona Benedita Baiana, dona Lazinha, Tião Marreteiro, seu Joaquim, dona Maria Prima, seu Zé, dona Natália, seu Dito, Pedro Verde, seu Rodolfo, dona Mariinha do Papagaio, seu Joaquim Cutia e muitos outros.

Infundáveis são as histórias em torno da atuação desses sujeitos. Porém, em Jacarezinho, suas memórias não são tão celebradas ou têm o reconhecimento merecido. Em contrapartida, as experiências vivenciadas em outras localidades podem ser inspiradoras, como as analisadas por Taisa Lewitzkia, as quais pertencem às benzedeiras da região Centro Sul do Paraná, possuindo até uma organização: o Movimento Aprendizizes da Sabedoria (MASA). Sobre elas, a autora discorre na dissertação **A vida das benzedeiras**: caminhos e movimento:

A vitalidade das benzedeiras em tecer relações entre diversos sujeitos que participam de forma direta e indireta na produção e reprodução do ofício tradicional de cura demonstra que o ofício de benzedeira não se encontra em extinção, pelo contrário, a organização, enquanto movimento social, tem ampliado substancialmente os espaços e formas de produção e transmissão dos conhecimentos tradicionais de cura. Neste contexto, a apropriação de ferramentas organizativas, assim como conhecimentos de outros coletivos sociais contribui para atualização constante das práticas das benzedeiras, que se mostram importantes tanto para suas comunidades quanto para sujeitos externos, que, a partir da experiência das benzedeiras, cada vez mais buscam se aproximar do MASA para aprender com elas o ofício de cuidar da vida (Levitzkia, 2019, p. 232).

Na esteira dessa tendência contemporânea em valorizar as benzedeiras e benzedores, podemos elencar a validação das práticas de cura até mesmo nos estudos científicos. Convergem, nessa direção, pesquisas na área da antropologia da saúde, que têm legitimado essa prática por assumi-las como

saberes e fazeres milenares. Demonstração disso, encontramos no estudo intitulado **Antropologia da saúde e da doença**: contribuições para a construção de novas práticas em saúde, no qual se ponderou:

Durante décadas e até à atualidade, a medicina científica conviveu do lado de práticas populares de cura, tentando impor seu saber como o único capaz de explicar a etiologia e cura para as enfermidades. Portanto, médicos, intelectuais e cientistas conviviam, muitas vezes, de forma pouco harmoniosa com práticas populares dos pajés, benzedeiras, homeopatas, boticários, feiticheiros, barbeiros, parteiras, sangradores, espíritas, práticas estas consideradas como "charlatanismo" pelos médicos. A medicina acadêmica de tradição europeia que se constrói a partir de meados do século XVIII e que se baseia no racionalismo e na observação era algo bastante "novo" se comparado às outras práticas de cura, as quais se baseavam nas tradições culturais e na experiência empírica da população (Santos *et al.*, 2012, p. 12).

Ao reconhecer o caráter milenar das práticas de cura e evidenciar seu convívio de décadas com a medicina científica, Santos *et al.* (2012) colocam em questão e posicionam-se contra a hierarquia que se tentou estabelecer entre essas modalidades de promoção da saúde. Comunga dessa perspectiva a tese de Nikelen Acosta de Witter, intitulada **Males e epidemias**: sofredores, governantes e curadores no Sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX). Para a autora:

A diferenciação entre os médicos diplomados e seus concorrentes faz parte de uma longa luta da medicina científica. Mas embora possamos colocar seu início em séculos anteriores, não podemos apontar o seu final antes de, pelo menos, meados do século XX. Assim, mesmo para os curadores de outrora, as diferenças podiam ser obscuras ou se exporem ao sabor de divergências terapêuticas que eram comuns mesmo entre aqueles formados dentro de uma mesma tradição, inclusive a acadêmica. Ou seja,

não somente as práticas curativas religiosas, populares ou mágicas eram múltiplas, mas a própria medicina institucionalizada. Quando ocorriam os embates, as acusações de charlatão não pareciam limitar-se apenas aos que não possuíam título. O charlatão era o outro! Assim, o termo correto para designar esta tradição seria também plural, isto é, medicinas, como alguns autores propõem (Witter, 2007, p. 197).

O trabalho de Witter concentra-se nos modos de se promover saúde no Sul do Brasil, durante uma epidemia de cólera no século XIX. A partir das questões levantadas pela autora, constatamos que, para pensar as práticas de cura, é preciso considerar, por exemplo: programas de saúde pública; conhecimento científico acumulado; a influência de saberes outros, como dos povos originários ou africanos; recursos humanos e materiais; sistema de crenças e valores aplicados na busca de cura de enfermidades.

A partir da combinação desses e de outros fatores, nas práticas milenares de cura, as benzedoiras e os benzedores foram construindo diversos modos de socialização e de representações nos imaginários sociais. Dá indício dessa variedade, a quantidade de nomes que recebem em cada região do Brasil, conforme podemos conferir no levantamento de Levitzkia:

No Brasil, as nomeações variam regionalmente: curandeira e rezadeira no Nordeste (SANTOS, 2009), raizeira no Cerrado (ATUCH, 2006), mateiras e doutor de ossos na Amazônia (RIBEIRO, 2011) e assim por diante, tendo uma compreensão semelhante em todo país acerca da identidade da parteira (MAGDALENA, 2011) – como apresentado no Livro da Parteira Tradicional publicado pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2012), que aborda a presença do ofício em todo o país. Sendo que o termo benzedeira é recorrente em diversas regiões brasileiras e os imaginários sociais associam o ofício a mulheres idosas (HOFFMAN-N-HOROCHOVSKI, 2007) que benzem com água, ervas e orações [...] (Levitzkia, 2019, p. 145).

Não temos dúvidas de que se fôssemos ampliar para o caso latino-americano, chegaríamos a inúmeras outras representações e nomeações. Do mesmo modo, sabemos que, no século XX, o universo de atuação das benzedeiras se alterou muito, tanto que, atualmente, há anúncios na internet, divulgando cursos online de iniciação ao benzimento. Apesar disso, chamamos para a nossa discussão, o trabalho de Caroline Lipreri Andreolla e Cristine Fortes Lia, as quais apresentam alguns parâmetros, ainda válidos, para uma definição geral da prática de benzimento, nos seguintes termos:

O universo de atuação das benzedeiras é amplo. Prestam auxílio a pessoas e a animais, podendo, ainda, benzer artefatos, como roupas ou brinquedos. Essa interação com a comunidade, no entanto, nem sempre é bem-vista. Disputas com poderes locais e religiões institucionalizadas podem despertar atenção negativa sobre as práticas de benzer, o que intimida algumas pessoas a falar sobre o assunto. Nesse sentido, se identificam as tensões estabelecidas dentro do catolicismo popular. As curas são reconhecidas pela comunidade, mas deslegitimadas pela igreja. Apesar de toda a relevância social, se observa a fragilidade da perpetuação do saber. A dinâmica da vida contemporânea, a urbanização e o aumento da escolaridade são fatores, entre outros, que impedem a manutenção dessa prática de benzer (Andreolla; Fortes, 2018, p. 163).

Feitas essas considerações, ressaltamos que nosso estudo se concentra nas práticas de curas em Jacarezinho, ao longo do século XX, para problematizarmos questões como o sincretismo, a intolerância religiosa, a promoção da saúde, as relações de gênero, as memórias de cura, a descoberta do dom.

Conscientes de que o protagonismo das benzedeiras e benzedores em Jacarezinho tem suas singularidades justamente pelas contingências impostas pelo espaço-tempo, cabe problematizarmos aspectos da história local que interagem com o benzimento e fizeram dele uma prática de cura compartilhada

por parte da população do município que desafiou as convenções do catolicismo institucional, perpetuou saberes e fazeres milenares, assimilou outras religiosidades e deu visibilidade à atuação de sujeitos sociais outros, configurando-se em um legado vivo por guardar, na sua prática, elementos das memórias coletivas e/ou individuais, algo importante de ser compartilhado com as gerações futuras.

Religião e religiosidade em Jacarezinho

De acordo com o historiador das religiões, Ivan Manoel, os conceitos de religião e de religiosidade se distinguem em suas respectivas significações. Nesse aspecto, ponderou que historicamente as igrejas foram se configurando, nas suas palavras: “ [em] canal de manifestação da religiosidade; entretanto, devemos reconhecer que nem sempre a religiosidade se manifesta por meio de religiões institucionalizadas” (Manoel, 2007, p. 107).

Estabelecer essa diferença é fundamental para nossa compreensão sobre as práticas de cura vivenciadas por católicos e não católicos em Jacarezinho, uma vez que, segundo o especialista:

Por religião, entendo o conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, cujo objeto e objetivo é fazer a ponte de ligação entre o sagrado e o profano, o caminho de reaproximação entre criatura e criador, o Homem e Deus. Não por acaso, os sumos sacerdotes da maioria das igrejas, também são denominados Sumos Pontífices, os Supremos Construtores da Ponte Sagrada. É evidente que essa conceituação se refere ao campo religioso monoteísta do mundo ocidental – não me atreveria adentrar sequer o Oriente Médio, por não conhecer a religião islâmica o suficiente, quanto mais o Extremo Oriente e as religiões africanas. Assim, me restrinjo ao cristianismo e alguns tópicos do Antigo Testamento, o que já não é pouca coisa (Manoel, 2007, p. 107).

Do ponto de vista do conceito de religião, definido de maneira situada no cristianismo, podemos afirmar que, em Jacarezinho, a história da instauração do catolicismo converge para a própria história da cidade. Já no final do século XIX, antes mesmo da fundação do município (1900) e da criação do bispado (1926), a instituição já se fazia presente com propriedade de terras e edificação de igreja na localidade (Evangelista, 2020).

A memória dessa presença é muito cultuada pela própria igreja. Demonstração disso é a página oficial da diocese, na internet, que se ocupa de perpetuar a memória e divulgar as ações da igreja católica na cidade e região. Nesse ambiente virtual, encontramos informações de toda ordem, desde notícias do Vaticano e do bispado até o histórico e a estrutura da diocese. Igualmente, nessa página, são divulgados os desdobramentos da igreja católica em outras instituições e iniciativas, das quais destacamos: a Mitra Diocesana; a Rádio Educadora; o Mosteiro Preciosíssimo Sangue; o Colégio Imaculada Conceição; o Santuário de Schoenstatt; as comunidades terapêuticas - Comunidade de Assistência de Dependentes de Drogas (CADD) e Comunidade Feminina de Assistência às Dependentes de Drogas (COFADD).

Na própria materialidade da cidade, constatamos a força do catolicismo, pois transitando pelas ruas principais, facilmente nos deparamos com um edifício dessa instituição. Vale dizer que um sujeito que caminhe por Jacarezinho hoje irá encontrar a ramificação da igreja pelos quatro cantos da cidade, considerando as paróquias existentes: Paróquia São Pedro Apóstolo (1963); Paróquia São José Operário (1970); Paróquia Sagrado Coração de Jesus (1986); Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (1995).

Além delas, no município, encontra-se a Mitra Diocesana, conhecida como “Palácio do Bispo”, uma edificação monumental que se destaca pela sua arquitetura e seus elementos decorativos, situado no cruzamento de duas avenidas

principais do centro urbano. Por sua vez, a Catedral Diocesana Imaculada Conceição e São Sebastião se configura como um realce na paisagem jacarezinhense, podendo ser vista dos mais diferentes pontos da cidade (Evangelista, 2020). Embora com menor visibilidade, os demais templos também se situam em localização privilegiada nos bairros de Jacarezinho.

Ao chamarmos a atenção da materialidade, entramos em uma seara que conjuga a dimensão da religião e da religiosidade. Isto porque, geralmente, há normas e dogmas que orientam a construção de um templo, o que é próprio da religião. Por outro lado, é possível manifestar a religiosidade a partir da materialidade, tendo em vista que, segundo Ivan Manoel:

A religiosidade, na sua condição de característica exclusivamente humana, revela um atributo humano de busca do sagrado, sem especificar o que seja esse sagrado, tanto como fuga, quanto como explicação para o real vivido, ou ainda mesmo para negociações e entendimentos com a ou as divindades na procura de resoluções de problemas cotidianos. Esse atributo humano não está referido a nenhuma religião específica, e é um domínio mais pertinente aos antropólogos e psicanalistas do que ao historiador. Por essa razão, as práticas da religiosidade, muitas vezes entendidas como bruxaria, feitiçaria, “espiritismo”, nada mais são do que manifestações não institucionalizadas da religiosidade e exatamente por isso são sincréticas, livres e além de qualquer ortodoxia dominante (Manoel, 2007, p. 107).

Com base nessa definição, constatamos que a manifestação da religiosidade institucionalizada pelo catolicismo é altamente validada pelos moradores do município, como acontece em nível nacional. Segundo os dados oficiais do último censo do IBGE (2010), dos 39.121 habitantes da cidade de Jacarezinho, 29.033 se declararam fiéis da Igreja Católica Apostólica Romana, enquanto apenas 7.310 se declaram evangélicos e 523 espíritas. No documento, não é mencionado o número de pessoas que se declaram religiosas de matriz africana.

De 2010 para a atualidade, esses números podem ter mudado, nem por isso esses quase 75% da população que se declaram católicos deixam de ser um indício da legitimação do catolicismo na localidade. Contudo, não entendemos que esses dados oficiais correspondam à manifestação real da fé da comunidade, pois ponderamos que o sujeito declarado católico pode acreditar no catolicismo, mas assumir diferentes formas de crença e mesmo não professar fé alguma.

Diante dessa preeminência católica no município, encontramos na acepção de memória subterrânea⁷⁸, desenvolvida por Michael Pollak, uma boa chave de leitura para pensarmos a história e a memória das manifestações religiosas do catolicismo popular, em especial, as práticas de cura, bem como as crenças em outras religiões, ou mesmo em nenhuma.

Essa condição subterrânea em muito se explica pelo preconceito e pela intolerância religiosa. Notícias de ataques a terreiros de umbanda e de candomblé ou comentários discriminatórios sobre as práticas de cura são recorrentes, mesmo em pleno século XXI. Ainda assim, a procura por benzedeadas e benzedores, até hoje, é recorrente e feita por sujeitos diversos nas suas classes, gênero, raça e crenças. Isso porque, muitas vezes, até os desconfiados, preconceituosos ou afortunados podem ter no benzimento a última esperança de cura.

Apesar da discriminação, muitas das práticas de curas, principalmente a sua ritualização, dialogam com o catolicismo institucional. Essa interação tem consequência na performance de benzedeadas devotas do catolicismo: as orações, a água benta, o terço, os gestos, quase tudo lembra o ato de benzer de

78 A partir do estudo de casos considerados lembranças proibidas, como os crimes estalinistas, indizíveis, como os dos deportados, ou vergonhosas, como os recrutados à força, Pollack destaca que “A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor” (1989, p. 6).

um padre. Segundo Vânia Costa Gomes Inácio, em seu estudo sobre benzedeadas e parteiras no Vale do Ivaí, as razões para esse modo de olhar reticente ao benzimento podem ser historicizadas da seguinte forma:

Nas práticas de rezar, benzer e curar pela natureza, as plantas passam a ser utilizadas por rezadores e rezadoras não apenas na fabricação de remédios, mas para rituais de rezas e benzeduras, principalmente quando essas práticas têm suas origens no catolicismo. Os ritos fazem parte das atividades católicas, dos textos bíblicos e das técnicas para fortalecimento das ações e da confirmação da fé. As missas católicas estão repletas de ritos, as datas sagradas são comemoradas por meio de ritos, e os sacramentos, balizados por rituais que reforçam o momento de fé. [...] Essa ritualização foi transferida para as práticas de benzimentos realizadas por pessoas que concebem seus conhecimentos como um dom, pois utilizam rezas e produtos do campo para fazer chás, raizagens, garrafadas e outros remédios naturais, importantes para a prática da cura de males diversos. A relação entre religião e benzimentos é muito antiga, remonta ao período do Brasil colonial, em que a mistura entre indígenas, negros e europeus, associada à formação do catolicismo no país, criou uma religiosidade popular latente. Ocorre que, com as transformações do tempo e a hierarquização da igreja católica, muitas dessas práticas passaram a ser demonizadas pelo catolicismo oficial (Inácio, 2020, p. 63).

No caso jacarezinhense, o catolicismo oficial, hoje em dia, não necessariamente demoniza a benzedura; isso não significa dizer, contudo, que essa prática compõe o quadro de memórias consagradas oficialmente pela igreja católica, ao contrário, são bastante invisibilizadas.

Apesar disso, o benzedor Antônio da Silva – o Pato (1938 - 2012) – foi um fenômeno social em Jacarezinho. Com seu benzimento, atraiu pessoas de diversas partes do Brasil, interveio na economia e na geografia da cidade, ao tornar os arredores da casa dele, um lugar conhecido como Patolândia.

A busca em massa pelo atendimento espiritual gerou a necessidade de uma estrutura para atender às pessoas que buscavam ajuda. Dessa forma, surgiram, na localidade, barracas de camelôs que vendiam quase tudo: artigos religiosos, brinquedos, utensílios de cozinha, enfeites para casa e remédios caseiros. Havia também bares e restaurantes, leitos em pousadas e hotéis. A localidade, na década de 1990, chegou a contar com time de futebol, além da escola de samba Unidos da Patolândia, que desfilou no carnaval de Jacarezinho.

Nesse sentido, o fenômeno Pato foi tão potente que subverteu o protagonismo católico institucional na geografia da cidade. Se antes os eixos centrais do município eram ocupados por templos católicos, a performance de Pato tornou a margem, a periferia, em espaço central, lugar de passagem e de aglomeração de pessoas. A esse respeito, a notícia repercutiu no jornal **O Estado do Paraná**, em 1995:

Anualmente são milhares que se deslocam de lugares distantes e até de países vizinhos como a Bolívia. O afluxo de centenas de pessoas todos os dias transforma a rotina de Vila Setti, um bairro operário de Jacarezinho. Nas proximidades de uma modesta casa de madeira onde Antônio Silva, conhecido por Pato, atende ao público, nasceu um promissor comércio de alimentos e bugigangas, dando origem ao nome de “Patolândia” para definir o local (O Estado do Paraná, 1995, p. 12).

Importa avaliar as disputas em torno dessa “geografia da religião”, porque, conforme elucidou Maurice Halbwachs, as “pedras da cidade” perpassam pelos transeuntes de uma localidade e desempenham um papel na constituição da memória coletiva. Inclusive, estamos de acordo com esse autor de que “as imagens habituais do mundo exterior são inseparáveis do nosso eu” (Halbwachs, 1990, p. 91). Sobre essa perspectiva, argumentou:

O equilíbrio mental decorre em boa parte e, primeiro, pelo fato de que os objetos materiais com os quais estamos em contato diário mudam pouco, e nos oferecem uma imagem de permanência e estabilidade. É como se fosse uma sociedade silenciosa e imóvel, estranha à nossa agitação e às nossas mudanças de humor que nos dá uma sensação de ordem e de quietude (Halbwachs, 1990, p. 91).

Em contrapartida, o fenômeno Pato quebrou a ordem e a quietude em torno da religiosidade em Jacarezinho, não só do ponto de vista da “geografia da cidade”, mas na criação de novas formas de crer e de professar a fé na localidade. Antes e depois dele, muitas mulheres e homens se envolveram com a prática de cura em Jacarezinho. Mas, sem dúvida, ele se destacou pela fama e pela capacidade de atrair multidões.

Fotografia 1: Antônio Pato, mãe e filho, em registro fotográfico realizado na Patolândia. Ao fundo, barracas de camelôs da localidade e a cidade de Jacarezinho.



Fonte: Arquivo da Família (s.d.).

O fenômeno Antônio da Silva (o Pato)

Filho de Brazilino Américo da Silva e Amélia Lúcia dos Santos, que também era benzedeira, Pato é um dos dez filhos do casal que veio do Estado de São Paulo, na década de 1950, para morar em Jacarezinho. Assim como Pato, muitas benzedeadas e benzedores têm essa prática herdada. A esse respeito, encontramos no estudo de Taisa Lewitzkia a seguinte apreciação:

As benzedeadas inscrevem-se na categoria de povos e comunidades tradicionais devido ao seu modo de vida, associado a um território caminhado, experienciado e conhecido, em que os conhecimentos tradicionais de cura são produzidos e reproduzidos culturalmente. Ana Maria explica que “benzedeadas e benzedor” é uma “cultura antiga”, que se filia em um regime de conhecimento que traduz uma forma de ser e estar no mundo, com características próprias que resultam do acúmulo das gerações passadas e dos processos de atualização levados adiante pelas detentoras de ofícios tradicionais. Sendo comum entre as benzedeadas que estas tenham herdado de seus ancestrais o ofício de cura (Lewitzkia, 2019, p. 144).

Não temos muitas informações sobre a ancestralidade de Pato, seu contato com as culturas afrodescendente ou indígena. O que sabemos de sua biografia é que, na cidade, trabalhou tempos como saqueiro, profissão que só deixou no fim dos anos 1980 para viver a história para a qual acreditava ter vindo ao mundo. Foi em virtude dessa função que adquiriu a alcunha pela qual ficou mais conhecido: Pato. Conforme narrou a Antônio: “O apelido meu foi o seguinte. Eu trabalhava no serviço de sacaria, sabe, e eu não sei andar ligeiro, eu ando devagarinho. Então o apelido de Pato é por causa disso daí, porque eu não sei caminhar depressa” (Pato, 2005)⁷⁹.

79 Antônio Pato concedeu entrevista a Antonio Donizeti Fernandes em 21 de janeiro de 2005, presencialmente.

Fotografia 2: Exemplo de pessoas de todas as partes do mundo que vieram atrás das bênçãos de Antônio Pato.



Fonte: Arquivo da família (s.d.).

“Ele dizia que havia recebido um chamado”, lembrava seu Salvador Marcelino (1928-2021), amigo de Pato. Seu Salvador viu de perto toda a trajetória de Pato, pois possuía com a mulher, dona Maria Joana de Lima Silva, no período de maior fluxo de pessoas em busca de atendimento, uma pousada na rua Almirante Tamandaré, na Vila Setti, a uma quadra da casa do benzedor.

Um dos motivos de orgulho do amigo de Pato era ter conhecido milhares de pessoas de todas as partes do Brasil e vindas de outros países, como Coréia, Estados Unidos, Argentina e Paraguai. “Médicos dormiam no chão de casa, vieram até freiras, pessoas do mundo inteiro”, recordava seu Salvador (2012)⁸⁰. Ele se lembrava ainda de pessoas que morreram ali na comunidade: “Muita gente morreu aqui, nas pousadas, também durante a viagem. Vinha muita gente doente e, às vezes, as pessoas não aguentavam” (Salvador Marcelino, 2012). Uma recordação viva do casal era da passagem de coreanos pela pousada. “Eles não diziam uma palavra em português, acordavam cedo já comendo cenoura. Eles me beijavam, beijavam,

⁸⁰ Salvador Marcelino foi entrevistado em 3 de março de 2012, presencialmente.

pra dizer que a comida estava gostosa”, comentou dona Joana (2012). Ela ainda se recordou: “Eles trouxeram muito dinheiro para aquela comunidade, ajudaram muito” (2012)⁸¹.

Mesmo depois de se mudar do bairro, Salvador continuava a visitar o amigo. Ele partilhava que, de quando em quando, recebia ligação para levar peças de roupa que ficaram sob seus cuidados depois da passagem de clientes pela pousada dele.

Muitos deixaram roupas comigo e me ligavam para levá-las para benzer. Uma mulher de Mato Grosso dizia que, quando ele benzia as roupas aqui, ela sentia a melhora. Sempre me retornava para falar: “seu Salvador, o senhor foi tal hora levar minhas roupas para benzer”; ela sabia até o horário (Salvador Marcelino, 2012).

O fim do período de grande busca pelos atendimentos de Antônio Pato ocorreu por volta de 1998. Segundo um depoimento do benzedor, concedido à historiadora Patrícia Batista Depizzol (2011), o fato pode ser explicado: “Não é a fé das pessoas que está se acabando é o custo das viagens que faz com que não tenha tanto movimento mais”. A filha Vera Lúcia tem outra versão: “Muitas pessoas prejudicaram meu pai, dizendo que tudo ali era dele. Outras pessoas diziam que eram funcionários dele, isso foi prejudicando o pai” (2012). Ela disse que o movimento intenso aconteceu por uns sete ou oito anos e que era praticamente 24 horas por dia. “Não tinha dia, nem hora para os atendimentos” (Vera Lúcia, 2012)⁸².

Tendo em vista o fenômeno social em que se transformou a prática de cura de Pato, o silêncio em torno da sua memória é ensurdecador, além de pouco condizente com as conquistas de valorização dos benzedores e benzedeadas, inclusive, no que tange à política do Estado do Paraná que tem, no seu corpus legislativo, aprovada a Lei Estadual das Benzedeadas, nº 19.689, que regulamentou:

81 Maria Joana de Lima Silva concedeu entrevista em 3 de março de 2012, presencialmente.

82 Vera Lúcia foi entrevistada em 2 de março de 2012, presencialmente.

Art 1º. Declara Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Paraná os saberes, conhecimentos e práticas tradicionais de saúde dos ofícios tradicionais de saúde popular e cura religiosa dos benzedeiros e benzedeadas, costureiros, costureiras de rendidura e machucadura, massagistas tradicionais, rezadeiras, remedieiros e parteiras do Estado do Paraná, em atendimento ao disposto nos arts. 215 e 216 da Constituição Federal e no art. 191 da Constituição Estadual (Paraná, 2018, p. 1).

Vale, igualmente, mencionar os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, referenciados na Lei Estadual, pois asseguram o seguinte:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. [...]

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

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

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

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Brasil, 1988).

Soma-se a esses parâmetros legais e agravam a pouca valorização de Pato e outras benzedeadas e outros benzedores, o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, o qual instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, bem como o Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016, que instituiu o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais.

O sincretismo e a discriminação

Uma casa simples de madeira era o ambiente no qual vivia o benzedor Antônio da Silva – o Pato. Os quadros de santos católicos, o certificado de filiação em Centro de umbanda Rosa Branca, diploma de honra ao mérito por serviços prestados à umbanda e certidão de participação em outros eventos correlacionados ficavam nas paredes. Havia dois altares conservados pelo curandeiro durante a vida. Santos da igreja católica dividiam a mesma mesa com orixás da religião afro. Infelizmente esse local não existe mais. Embora Pato tenha sido um fenômeno social em Jacarezinho, não há, ainda, um espaço dedicado à divulgação e à preservação de seus pertences.

O benzedor, como acentuou a filha Vera Lúcia, considerava-se católico, apesar de a prática de curandeirismo não ser aceita pela igreja. “Meu pai trazia no peito uma medalha de Nossa Senhora e um escapulário” (Vera Lúcia, 2012). Ela disse que Pato se afastou da igreja, pois os padres não aceitavam o que ele fazia, mas revela: “Veio até bispo procurar atendimento de meu pai. Outra vez, vieram freiras” (Vera Lúcia, 2012).

O sentimento de pertença ao catolicismo também foi manifestado pelo próprio Pato, em entrevista concedida ao sociólogo Antonio Donizeti, quando foi categórico: “A minha religião é a Católica” (Pato, 2005).

O sincretismo religioso não foi exclusividade do benzedor Antônio Pato, é recorrente quando se trata de benzeduras. A esse respeito, a pesquisadora Vânia Inácio nos fornece a historicidade e as matrizes que normalmente compõem esse sincretismo:

O sincretismo religioso brasileiro é fruto da junção da cultura africana, indígena e europeia, o qual desencadeou numa prática ritualística de busca da cura da alma e do corpo pela natureza. As atividades relacionadas à manipulação de ervas medicinais, rituais de curandeiria, trabalho com barro e gorduras vegetais e animais são intensas por

todo o país. Por conta disso, os benzedores e as benzedei-
ras são muito respeitados e passam a ser tratados como
lideranças em suas comunidades, pelo fato de as pessoas
ligarem a cura por eles trazida à própria vida deles, ou seja,
curador e cura passam a ter o mesmo sentido para aque-
les que creem em seus benzimentos e suas rezas (Inácio,
2020, p. 62).

É o sincretismo, portanto, que faz desse saber-fazer uma
prática milenar. Apesar disso, os conhecimentos reunidos no
ritual do benzimento nem sempre são validados, pelo contrá-
rio, seus praticantes são alvos de perseguição e de preconceito,
conforme elucida Vânia Inácio:

Apesar da importância do trabalho das benzedei-
ras em que viviam ou ainda vivem, até para os povoados
circunvizinhos, em várias regiões do Brasil, elas foram – e
ainda são –, muitas vezes, perseguidas pela igreja católica,
por realizarem práticas religiosas condenadas pela insti-
tuição, por estarem ligadas às culturas indígena e africana.
Assim, muitas mulheres que benziavam e curavam, por meio
de rezas e ervas, praticavam o dom como missão recebida
por Deus de forma discreta ou escondida, o que evitava um
conflito com seus líderes religiosos (Inácio, 2020, p. 68).

Afina-se às ponderações acerca dessas perseguições o
estudo de Antonio Carlos Duarte de Carvalho. A partir das
análises realizadas por ele a respeito dos processos-crime en-
volvendo pessoas acusadas e, por vezes, condenadas por “Prá-
tica de Curandeirismo e Exercício Ilegal de Profissões Ligadas
à Área da Saúde (medicina, odontologia, farmácia, enferma-
gem)”, evidenciamos que não só a igreja, mas também o Es-
tado indiciaram e, provavelmente, vitimizaram praticantes de
uma medicina, por ele, não autorizada ou reconhecida (Carva-
lho, 2006, p. 72). De acordo com Carvalho, nos anos 30 e 40
do século XX, ocorreu uma perseguição à prática do curandei-
rismo, principalmente, em São Paulo. Todavia, esse cenário
passou por mudanças a partir da década de 1950, momento em
que a sociedade brasileira modificou o seu olhar em relação a

esses “crimes”, o que surtiu efeito nas decisões da polícia e da Justiça.

Se nas décadas de 30 e 40 a perseguição às práticas foi estimulada pelo Estado e pelas entidades representativas dos médicos principalmente, a partir da década de 50 ela diminui e isto se reflete na atuação da polícia. Com relação à Justiça, no entanto, muitos dos procedimentos adotados após 1940, são mantidos na década de 50 o que, aparentemente, contribui para o aumento do atrito entre as duas instituições (Carvalho, 2006, p. 90).

Se o estudo de Carvalho se referiu a situações da primeira metade do século XX, o de Taisa Lewitzki, por sua vez, demonstrou que, mesmo na contemporaneidade, as benzedeiras são colocadas em situações de constrangimentos pela comunidade médica:

Muitas benzedeiras, portanto, foram e são coagidas por realizar a prática do benzimento através de mecanismos de ameaças, difamações e constrangimentos públicos, pela ação de profissionais de saúde e governos locais. Todavia, as benzedeiras reafirmam o papel que exercem como promotoras de saúde, contribuindo diretamente para o sistema público, uma vez que atendem inúmeras pessoas de forma gratuita e eficaz, além de atender enfermidades em geral, elas curam malefícios que não são alcançados pela medicina hegemônica (Lewitzki, 2019, p. 193).

Não temos notícias de benzedeiras e benzedores fichados na polícia ou agredidos por membros da igreja católica em Jacarezinho. Os depoimentos dos entrevistados sinalizam experiências divergentes. Maria Aparecida da Silva (2020), por exemplo, relata ter sido acolhida por essa instituição; essa perspectiva ficou evidente quando afirmou: “Eu sou do Sagrado Coração de Jesus, mas o padre falou que não tinha importância eu benzê. Falou que não tinha importância”. A experiência de Maria Aparecida é singular, haja vista o afastamento de Antônio Pato da igreja, o que indica que as relações entre

benzedoras e instituições nem sempre foram harmônicas na cidade.

Por sua vez, as imprensas nacional e estadual não se furtaram ao julgamento e à perseguição a Antônio Pato. De maneira velada ou não, títulos e reportagens tendenciosos buscaram macular a reputação do benzedor, impingindo sobre sua figura a marca da suspeita, por meio da intencionalidade do discurso, como se lê na manchete do jornal **O Estado do Paraná** (1995, p. 12): “Pato: curandeiro ou impostor?”.

É importante compreender que o título revela um tipo condenável de imprensa, haja vista o enunciado, portador de um sentido instável, que pode ser decifrado de maneira negativa pelo destinatário influenciado pelo contexto. Sobre essa mesma perspectiva, observa-se um fragmento da reportagem:

Todos os dias com mais fluência nos finais de semana – um batalhão de desesperados aporta em Jacarezinho, no Norte Pioneiro do Paraná, à busca de uma última chance para a cura de seus males. São na maioria das vezes pessoas pobres, com pouco grau de instrução, trazem na bagagem a esperança da cura e muita fé de que voltarão às suas casas livres de doenças que os atormentam. [...] Quem promete muito nada faz. Diz o ditado popular. Isto pode estar acontecendo com Antônio da Silva, o “Pato”. Ele afirma curar Aids, câncer e úlcera em menos de três segundos. Na realidade, nem todos que o procuram informam ter encontrado a cura (O Estado do Paraná, 1995, p. 12).

No jornal **Folha de São Paulo**, na mesma esteira, o jornalista Álvaro Pereira Júnior, repórter enviado especialmente a Jacarezinho, escreveu:

Antonio da Silva, o “Pato”, pratica em Jacarezinho (PR) uma medicina espiritual de viés francamente mercantil. Em volta do casebre onde atende, cerca de 70 barracquinhas, em clima de quermesse, vendem bebidas, lanches e todo tipo de quinquilharia paraguaia. Na casa do “operador”, o clima comercial também predomina. Logo ao sair da sala da bênção, os doentes são abordados por parentes

de “Pato” que oferecem, entre outros itens, frasquinhos com “óleo benzido” (R\$ 4) e latas de “pomada benzida” (R\$ 5). [...] “Pato” não faz cortes. Só passa um algodão sobre o local indicado pelo doente. Depois coloca o chumaco em um vidro com álcool. O kit algodão/álcool também está à venda: R\$ 0,70 (Júnior, 1995).

Num quadro distante da objetividade e da ética, podemos observar que os fragmentos denotam parcialidade no discurso jornalístico, negando ao leitor a informação problematizada e o contraditório, contribuindo para afirmar uma falsa verdade, de interesses escusos.

O benzimento e a promoção da saúde

Segundo Vânia Inácio, em virtude do importante trabalho realizado pelas benzedeiras na cidade de Rebouças (PR), foi aprovado um projeto de lei pela Câmara de Vereadores que considera as benzedeiras do município como profissionais da saúde, com direito à criação da carteirinha de benzedeiras, para que possam ser acompanhadas pelos profissionais da Saúde na Família e, dessa maneira, realizarem suas práticas de cura (Inácio, 2020).

Sem dúvida, essa foi uma grande conquista para esses sujeitos sociais que foram fundamentais na promoção da saúde, até porque somente a partir da Lei Orgânica nº 8.080/1990 é que a saúde ficou reconhecida como um direito fundamental do ser humano, sendo dever do Estado criar as condições para: “a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes” (Brasil, 1990). Trata-se de uma lei de aprimoramento do que já estava previsto na Constituição Federal, de 1988, ou seja, a criação do SUS – Sistema Único de Saúde. Até então estava em vigência o modelo: “médico assistencialista, privatista, hospitalocêntrico centrado na doença e não na coletividade” (Oliveira Filho, 2018, p. 44).

Na falta do Estado, eram as benzedadeiras a única alternativa para muitos sujeitos, principalmente para aqueles que se encontravam na marginalidade. A esse respeito, Vânia Inácio discorre:

A ausência de médicos e hospitais e as precárias condições financeiras das famílias fizeram com que se buscasse na prática empírica das benzeduras a cura para as doenças do cotidiano. Os primeiros hospitais da região que abrangem os municípios em que a pesquisa foi realizada foram fundados na década de 1960, com médicos que atendiam, em sua maioria, como clínicos gerais, poucos com formação específica. Com a chegada da saúde pública após a década de 1990, os hospitais e médicos se tornaram mais presentes na vida das pessoas, pela facilidade de acesso ao atendimento à saúde pública. As benzedadeiras, no entanto, continuaram presentes na vida das famílias, que vão ao médico, buscam a medicina e fazem os tratamentos científicos, porém, paralelamente, tratam-se com as benzedadeiras que acompanham, com chás e rezas, as enfermidades do dia a dia. Enquanto as cidades não contavam com assistência médica e hospitalar, as doenças e os nascimentos indicavam a presença das benzedadeiras, em razão das práticas de cura e de cuidados que orientavam as relações dessas mulheres com as sociedades e culturas. Elas não aparecem nos documentos historiográficos que existem sobre a região, não exerceram funções políticas ou administrativas nas comunidades e cidades em que viveram, mas estão presentes na vida das pessoas devido ao conhecimento empírico que dominam e praticam, por meio de rezas e benzimentos; dos chás e das ervas que oferecem para as pessoas; e das chamadas garrafadas, ainda muito comuns entre as benzedadeiras, que se tornaram respeitadas por isso (Inácio, 2020, p. 65).

Sabemos, contudo, que, mesmo existindo a oferta de sistema de saúde, é recorrente a convivência do uso de medicina e práticas de curas no enfrentamento de enfermidades. Por outro lado, as constatações de Vânia Inácio no Vale do Ivaí coincidem com os relatos de benzedadeiras em Jacarezinho. De

acordo com Lourdes Angelo, 67 anos, natural de Água do Li-geiro, na Barra do Jacaré, a situação na região era a seguinte:

Antigamente não tinha médico. A gente morava distante da cidade, a gente morava em sítio e não tinha médico. Então as mães antigamente só corriam em benzedor, em curador, e eu fui em muitos desde criança. Não ia em médico. Não tinha como. A minha família inteira corria atrás de benzedoras, minha mãe, meus irmãos, todos levavam pra benzer. Minha família era em 11 e tudo ia em benzedoras. Eu acredito que benzedor, benzedoras, através de Deus, é médico, porque eles dão o remédio certo só com as palavras que eles falam. Eu acredito (Lourdes Angelo, 2021).

Reiteramos que, mesmo em situações existindo contextos históricos nos quais, muitas vezes, as benzedoras foram as únicas alternativas de promoção da saúde para grande parcela da população brasileira, isso não significa dizer que essa procura se justificava apenas pela ausência de hospitais. As melhorias trazidas pelo SUS não significaram a negação das curas físicas e espirituais trazidas pelas benzedoras. Nesse sentido, Vânia Inácio ponderou:

Ainda, atualmente, as velhas senhoras continuam ativas em suas funções de cuidar de outras pessoas. Benzem, rezam, dão conselho e estão muito presentes na vida dos que ainda as procuram em busca de algum tipo de socorro (Inácio, 2020, p. 88).

Por perspectivas semelhantes, Santos *et al* asseguraram que, se por um lado, a medicina científica, muitas vezes, tentou se impor diante das práticas de cura populares, contraditoriamente, de outro lado, momentos de trocas foram estabelecidos, conforme podemos conferir:

A medicina científica sempre se apresentou como detentora do monopólio do saber médico, tentando desautorizar práticas populares de agentes como benzedoras, parteiras, curandeiros, feiticeiras, dentre outros. Todavia, médicos diplomados e agentes de cura popular apesar de convive-

rem de forma pouco harmoniosa – cada um dentro de suas limitações – também interagem enquanto saber e prática. Atualmente, apesar da grande intolerância por parte de muitos profissionais da saúde os quais ainda conservam o modelo biomédico no exercício de suas atividades cotidianas, as terapêuticas populares, mágico religiosas, permanecem vivas nas raízes dos mais variados povos, afinal quem nunca recorreu ao chá de erva-doce ou do boldo a fim de aliviar problemas digestivos ou intestinais? Ou quem nunca recorre à espiritualidade quando têm algum problema seja de ordem física, psíquica ou emocional? Claramente, vivemos e recriamos crenças e tradições milenares de acordo com o contexto cultural e social em que estamos inseridos (Santos *et al.*, 2012, p. 18).

As lembranças narradas por Lourdes Angelo, igualmente, colaboram na desconstrução de uma separação entre comunidade médica e benzedeadas. Nesse sentido, convergem com Santos quando este indicou a procura por benzimento até por médicos acometidos por doenças, ao nos relatar sobre suas recordações da mocidade.

Depois que eu fiquei mocinha, a gente ia muito na Dita Baiana, dona Benedita Baiana, era na fazenda São Geraldo, a gente era vizinho dela. Vinha doutor lá de Santo Antônio da Platina. Naquele tempo, era o doutor Alício Dias dos Reis, que foi prefeito de Santo Antônio. Doutor Élio de Santo Antônio. Eles vinham tudo na casa dela buscar benzimento. E eram médicos. Por isso que estou falando pra você que benzedor a gente tinha que confiar, ter fé. Debaixo de Deus é eles. O benzedor não deveria acabar. Eu não sei se era o povo que era de muita fé na época, porque eu tinha uma dor de escadeira que eu peguei problema na coluna, que o próprio doutor Emmanuel falou pra mim que eu ia ter de conviver com aquela dor que era na coluna e não tinha jeito. E dona Dita Baiana me benzeu, e eu deitada na cama que não tava nem andando. Eu tava deitada na cama que eu não conseguia fazer os afazer de casa. E ela me benzeu e mandou a neta dela lá na beira da represa catar aquele Anil Estrelado, ferveu com a folha do feijão guandu, fez três banhos, três dias seguidos, nunca

mais voltou a minha dor na coluna. Eu não estava andando mais. A primeira vez, ela me benzeu na cama. O segundo e o terceiro benzimento, eu fui na casa dela andando. Hoje em dia, ninguém mais tem essa sabedoria. Vão tudo nas farmácias atrás desses remédios químicos que acaba com a saúde da gente. Se você vê o bem que faz um benzedor, se você crê, pode acreditar que eu acredito (Lourdes Angelo, 2021).

Na fala de Lourdes, é nítida a sua consciência da importância dos benzedores e benzedoras na sociedade. Crença e conhecimento medicinal se misturam em uma prática que testemunha o alcance da cura na vida de muitas pessoas, inclusive, na dela.

Na defesa de Lourdes, o benzedor não pode entrar em extinção, ele é poderoso, está abaixo apenas de Deus. Diante dessa bonita descrição sobre a prática de benzimento, lamentamos que, nos dicionários de língua portuguesa, tão fundamentais no processo de escolarização e que carregam consigo o significado certo/verdadeiro das palavras, os verbetes benzedora/e benzedor sejam construídos de modo preconceituoso, apresentando definições como:

a) s. f. mulher que benze as pessoas fazendo-lhes acreditar que as livra de doenças ou de feitiços, bruxa, feitiçeira. F. Benzer (Aulete, s.d.);

b) 1 Que ou aquele que pretende curar doenças, afastar o mal, defender ou proteger de feitiços etc. por meio de benzeduras; benzedor, benzilhão, curandeiro. 2 Que ou aquele que pratica bruxaria ou feitiçaria; que ou aquele que é bruxo; feitiçeiro (Michaelis, 2015).

A descoberta do dom

De acordo com os seus familiares, Pato recebeu o dom da cura ainda criança, possivelmente, com 7 anos, quando, ao ver a mãe doente, uma luz teria tomado seus sentidos e dito

como ele deveria agir para curá-la, e ele seguiu as orientações. Depois dessa passagem, não parou mais. Outro fato ainda é lembrado sobre visões que teriam confirmado a sua vocação espiritual. Salvador (2012) dizia:

O Pato falava de uma imagem que teria aparecido para ele num riozinho. E ele perguntou, mentalmente, se deveria fazer aquilo, e a imagem respondeu que era um dever dele. Antônio dizia sempre que fazer o que ele fazia era uma obrigação.

Pato relembra esse fato mencionado por Salvador na passagem que segue:

Eu, com a idade de 18 anos, minha mãe sentiu mal, teve uma dor muito grande lá, e os médicos não achavam aquela dor que ela tinha. Morava no sítio. E nisso apareceu uma luz pra mim que eu tinha de fazer assim, é assim, assim e assim. Falei com ela. Ela me disse: de jeito nenhum. Eu vou no médico. Você é novo demais da conta. Deve ser coisa da sua cabeça. Passou uma semana ou duas. Tornou a voltar (Pato, 2005).

Interessante observar que, na lembrança sobre a descoberta de seu dom, está vivo o fato de ter compartilhado a experiência dele com a mãe, que também era benzedeira. Por outro lado, importa ressaltar que Pato fugiu um pouco à regra, considerando que, de acordo com Vânia Inácio, o benzimento não é uma prática exclusivamente feminina, porém, historicamente, o protagonismo feminino é evidente. Ademais, esse protagonismo se deu pela dedicação em curar pessoas, já que movidas pela crença de que lhes foram concedidos dons de Deus. Desse modo, assumem essa missão não como uma profissão, mas um dom a ser exercido com amor, sem busca de recompensas (Inácio, 2020, p. 61).

Maria Aparecida da Silva Araújo, a respeito da descoberta do seu dom, compartilhou conosco o seguinte:

Desde quando eu tinha 10 anos, já tinha esse dom pra benzer. A criançada ficava doente, eu já ponhava a mão assim na cabeça delas, benzia, sabe!? A minha mãe, a finada mãe sempre falava: “Essa menina vai ser benzedeira ainda”. Das meninas que saiu mais assim foi eu. Então ela tinha aquela fé que eu iria ser benzedeira. Desde criança, eu era bem diferente das outras. Eu tinha 30 anos quando meu vô apareceu pra mim e falou que era para eu começar a benzer, porque ele tava sofrendo muito lá onde ele tava. Então ele passou pra mim o que ele sabia. Um dia, eu tava fazendo o almoço para as crianças, ele falou pra mim: “oia, minha fia, você com tanta luz e eu sem nenhuma, se você começar a benzer, daqui pra frente, eu vou parar de sofrê e você vai continuar com o benzimento pra frente. Aí eu fui benzendo o povo, graças a Deus, foi miorando, foi chegando em casa, pra mim benzer, pra mim atender eles, e, graças a Deus, eu estou até hoje, e não vou largar até, graças a Deus, a hora que Deus me chamar (Araújo, 2020)⁸³.

Notemos que, segundo o relato de Maria Aparecida, o desenvolvimento de seu dom também estava associado à lembrança de uma interação com um familiar que também era benzedor, semelhante às memórias de Pato. Por consequência, reconhecemos a conotação de que o dom da cura é concedido enquanto uma herança familiar, em muitos casos.

83 Maria Aparecida da Silva foi entrevistada em 6 de outubro de 2020, presencialmente.

Fotografia 3: Maria Aparecida da Silva, durante benzimento na casa onde mora em Jacarezinho/PR.



Fonte: Arquivo dos autores (2019).

No mais, segundo Maria Aparecida, esse dom trouxe melhorias em sua vida. Sobre isso, ela falou:

Depois que eu comecei a benzer, eu peguei até mais saúde. Eu ficava mais no hospital do que em casa antes de eu benzer. Porque eu já fui muito doente, Tiago. Nossa Senhora, eu já fiquei oito meses sem saber, porque eu tive recaída de dieta, tudo isso daí. E, graças a Deus, Deus me deu vida, e, graças a Deus, eu vou continuar, se Deus quiser. Eu tenho muita fé. Eu tenho muita fé com Nossa Senhora Aparecida e fé com todos os santinhos, com nosso Senhor Jesus Cristo e Nossa Senhora, todas as santa e São Sebastião, que têm me ajudado muito (Araújo, 2020).

O ritual do benzimento

Familiares e amigos relembrou que Pato cumpria um breve ritual antes de começar seus trabalhos diários. “Ele passava pelo altar na sala, fazia uma oração em silêncio, colocava as mãos sobre os pés de Nossa Senhora, só depois seguia para seu quarto para realizar seus atendimentos”, lembra Vera Lúcia (2012).

Fotografias 4 e 5: Altares de Antônio Pato na casa onde realizava os benzimentos, após sua morte em março de 2012.



Fonte: Arquivo dos autores (2012).

Seu Salvador comentava que, para os benzimentos, a pessoa tinha de tomar banho de alecrim. Já para as roupas, era preciso aspergir a água sobre as peças. “A pessoa tinha de tomar banho de alecrim, que funcionava como uma anestesia, segundo o Pato, para a cirurgia que ele fazia” (Salvador Marcelino, 2012). Ele ainda acrescentou: “Eu tinha um caldeirão

de 20 litros onde eu colocava o alecrim para ferver na água e, depois de esfriar, colocava em garrafas de plástico para que as pessoas tomassem o banho. Cada banho tinha um preço” (Salvador Marcelino, 2012).

Quanto às orações que fazia, temos o registro de uma cujo título é “Oração pela cura”, que dizia:

Em o nome de Jesus, eu oro pelas águas do Batismo, para fluírem por entre todas as gerações até as raízes de minha árvore genealógica. Que o sangue de Jesus, curador e purificador, possa fluir através de todas as gerações, tocando, curando e purificando. Eu coloco a cruz de Jesus diante de todas as gerações que antecederam a mim e a minha família e quebro a transferência das forças supressoras da vida que operam em mim e através de mim. Amém (Pato, s.d.).

Depois do benzimento, era recomendada a seguinte oração: “Meu Senhor, meu Deus, eu te agradeço de todo o meu coração por este bem que estou recebendo de seu Antônio” (Pato, s.d.). Acompanhavam essa oração a recomendação de se rezar uma Ave Maria e um Pai Nosso, e a seguinte mentalização: “Com meu pensamento puro e positivo, eu vou conseguir a cura que eu tanto preciso e vou ser muito feliz por esta graça ter alcançado” (Pato, s.d.).

O ritual tinha procedimentos a serem cumpridos nos dias seguintes ao benzimento, sendo estas as orientações:

Não comer carne de porco, ovo, cebola, pimenta, repolho, peixe e não carregar peso durante os três primeiros dias depois do benzimento. No terceiro dia depois do benzimento, jogar o produto do vidro fora dizendo: vai doença, vai para o fundo do golfo do mar. De costas não olhar para trás. Que você seja feliz Antônio da Silva (Pato, s.d.).

Maria Aparecida também tem seu ritual de benzimento. Semelhante a Pato, ao se posicionar diante do altar, é instalado o seu cerimonial, de acordo com o que nos disse, nestes termos:

Então depois que eu termino de benzê, eu venho no artá daí eu rezo pra Nossa Senhora. Que Jesus e Nossa Senhora que abençoe essa pessoa, dá muita saúde pra eis, felicidade, que tira todos esses problemas que a pessoa tá. Que a mão de Deus ponha em cima da minha mão, que a mão de Jesus e Nossa Senhora, que há de curar essas pessoas, com o poder de Deus e nossa Senhora que têm muito poder para tirar tudo isso (Araújo, 2020).

Para Lewitzki, no ritual de benzimento, o altar possui um lugar central. Nele, concentram-se as velas, os santos, os terços, os quadros e os objetos de toda ordem que, de alguma maneira, relacionam-se com a benzedeira e sua fé. Independentemente dessa centralidade, toda a casa de benzedeira faz parte do processo, sendo ela descrita da seguinte maneira:

Espaço de produção e reprodução da prática do benzimento em que se destaca a relação do ofício de benzedeira com a estrutura da residência. Observando, para tanto, a importância da cozinha como espaço de sociabilidade, a centralidade do altar como lugar ritual e o quintal como manifestação de conhecimentos tradicionais associados ao território das benzedeadas. Espaços da casa que concretizam e representam a diversidade de crenças, trocas, conhecimentos e práticas associados ao benzimento (Lewitzki, 2019, p. 50).

Memória de cura

“Tinha uma mulher de Curitiba, que trazia a mãe doente. A senhora chegava aqui em Jacarezinho quase sem conseguir andar, muito mal mesmo; depois de benzer, saía boa de lá, andando normal, sem sentir nada”, dizia, sem entender, seu Salvador (2012). Esposa dele, dona Joana (2012), mesmo sem compartilhar da mesma crença, dizia: “A fé daquelas pessoas que vinham era tão grande que acho que valia, porque senão as pessoas não viriam por tanto tempo”. Ela ressaltou que “O Pato teve um carisma muito grande, as pessoas queriam ficar perto dele”. Salvador (2012) destacou: “Ele só queria fazer o

bem. Ele só pensava em ajudar as pessoas, se sentia feliz em ajudar os necessitados e dizia que isso era algo de Deus”.

Vera Lúcia recorda fatos que coincidem com o momento no qual, possivelmente, seu pai, Antônio da Silva – Pato, tenha decidido seguir o caminho do benzimento.

Eu fiquei muito tempo doente. Parecia que tinha um bicho em minha cabeça. Fui desenganada pelos médicos, tive crises que me fizeram encolher sobre a cama e pesar 25kg. Então meu pai prometeu a Deus que, se ele pudesse me curar, abandonaria todos os prazeres da vida dele para se dedicar a isso. Depois que ele me benzeu, fui curada e cheguei a pesar uns 150 kg. Tive até de fazer cirurgia de redução do estômago. Foi Deus e Jesus, depois meu pai que me salvou (Vera Lúcia, 2012).

Da mesma maneira, Lourdes Angelo compartilhou uma memória de cura vivida por ela:

Quando eu estava com uns 14 anos, eu tinha uma ferideira no corpo que não tinha onde sair ferida nas minhas pernas. Aquelas bolhas. E minha mãe já estava enjoada de dar remédio pra mim. Aí teve um dia que eu fui trabalhar. Cheguei no serviço, eu na casa de uma vizinha pra tirar medida para um vestido, o pai tinha comprado um tecido para eu fazer um vestido, e desmaiei. E ela me disse que, se não me segura, eu teria quebrado todos os dentes, pois ia cair de bruço. E a mãe levou eu nesse tal de Aparício, em Santo Antônio. Ele fez uma receita de remédio pra mim. Meu pai comprou os remédios. Até hoje não arruína mais nada em mim. Precisa de ver. Eu sou diabética, machuco, vou lavar roupa, esfolo a mão, nada arruína (Lourdes Angelo, 2021).

Considerações finais

Pensar as benzedadeiras e benzedores em Jacarezinho significa lançar questões sobre as práticas de cura, atravessadas pela história do catolicismo institucional e popular, bem como

a história da promoção da saúde, de modo circunscrito a uma cidade interiorana do Sul do Brasil republicano.

A partir das memórias investigadas, confrontadas a estudos de outros lugares e épocas, diagnosticamos a ausência de situações de constrangimento e perseguição muito drásticas. Diferentemente do que acontece com religiões de matrizes africanas, não há muita dificuldade em assumir ou praticar o benzimento.

No mais, evidenciamos o número significativo de benzedores e benzedoras, tendo inclusive ocorrido, na localidade, o fenômeno social que foi a atuação de Pato. Por isso, registramos a urgência de ações de valorização da memória desses sujeitos. Afinal, as práticas de cura, por meio de benzeduras, são manifestações religiosas do catolicismo popular que vêm ganhando estatuto de patrimônio cultural. Isso aconteceu, principalmente, depois da criação do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

A crença e o ritual de cura devem ser tomados como elementos da cultura material e imaterial que manifestam sociabilidades e saberes de membros de uma dada comunidade. Nessa linha de raciocínio, asseveramos que as práticas de benzimento relacionadas ao catolicismo popular, com todas as suas singularidades, constituem celebrações compartilhadas por parte da população de Jacarezinho, a qual desafiou as convenções do catolicismo institucional, assimilou outras religiosidades e deu visibilidade à atuação de sujeitos sociais outros, configurando-se em um legado vivo por guardar, na sua prática, elementos das memórias coletivas e/ou individuais, muitas vezes subterâneas, mas que deveriam ser compartilhadas com as gerações futuras.

Referências

ANDREOLLA, Caroline Lipreri; LIA, Cristine Fortes. Catolicismo popular em Fazenda Souza: a prática das benzedeadas como patrimônio cultural In: **METIS: história & cultura**, v. 17, n. 34, p. 147-166, jan./jun. 2018.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 20 nov. 2021.

BRASIL. Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8080.htm. Acesso em: 20 nov. 2021.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 20 nov. 2021.

BRASIL. Decreto nº 8.750, de 09 de maio de 2016. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2016/decreto/d8750.htm. Acesso em: 20 nov. 2021.

BRASIL. Decreto nº 3551/2000. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 20 nov. 2021.

BENZEDEIRA. Aulete. **Dicionário Online de Português**. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital Ltda, s.d. Disponível em: <https://aulete.com.br/benzedeira>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BENZEDEIRO. Michaelis. **Dicionário Online de Português**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2015. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/benzedeiro/>. Acesso em: 20 nov. 2021.

CARVALHO, Antonio Carlos Duarte de. Réus e vítimas no processo-crime por práticas de curandeirismo. In: **Patrimônio e Memória**, Assis, v. 2, n. 1, 2006.

DEPIZZOL, Patrícia Batista. O curandeiro “Pato”: ascensão e decadência da prática de religiosidade popular no Norte do Paraná e suas imbricações com a Diocese de Jacarezinho.

Rev. Brasileira de História das Religiões, Maringá, v. III, n. 9, jan. 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: 20 nov. 2021.

DIOCESE DE JACAREZINHO. A Diocese. Disponível em: <https://diocesejacarezinho.org/diocese/a-diocese/>. Acesso em: 20 nov. 2021.

EVANGELISTA, Luciana de Fátima Marinho. **Arte para ser vista e admirada**: pintura mural de Eugênio de Proença Sigaud na catedral de Jacarezinho, Paraná. Tese (doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições vértice, 1990.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. População. **População no último censo**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/jacarezinho/panorama>. Acesso em: 26 jul. 2024.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Jacarezinho - Panorama**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/jacarezinho/panorama>. Acesso em: 20 nov. 2021.

INÁCIO, Vânia Costa Gomes. **Parteiras e benzedadeiras**: saberes e fazeres de mulheres na região do Vale do Ivaí, Paraná (1960-1990). 2020. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, 2020.

LEWITZKI, Taisa. **A vida das benzedadeiras**: caminhos e movimentos. Dissertação (mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Paraná-PR, 2019.

MANOEL, Ivan Aparecido. História, religião e religiosidade. *In: Revista de Cultura teológica*, v. 15, n. 59, abr./jun. 2007.

O ESTADO DO PARANÁ. Pato: curandeiro ou impostor?. Santo Antônio da Platina. 1995, p. 12. Arquivo da Biblioteca Pública do Paraná.

OLIVEIRA FILHO, José Firmino de. **Saúde, História e Direitos**: apontamentos sobre a história da saúde pública no

Brasil. Monografia (graduação em Sociologia). Universidade Federal do Maranhão, São Bernardo - MA, 2018.

PARANÁ (Estado). **Lei n. 19.689/2018**. Declara Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Paraná os saberes, conhecimentos e práticas tradicionais de saúde dos ofícios [...]. Curitiba: Palácio do Governo, 2018. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/pr/lei-ordinaria-n-19689-2018-parana-declara-patrimonio-cultural-imaterial-do-estado-do-parana-os-saberes-conhecimentos-e-praticas-tradicionais-de-saude-dos-oficios-tradicionais-de-saude-popular-e-cura-religiosa>. Acesso em: 20 nov. 2021.

PATO, Antônio. Oração datilografada. Folha avulsa. s.d., Acervo do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UENP.

PEREIRA JÚNIOR, Álvaro. ‘Pato’ monta 70 barraquinhas. São Paulo, 1995. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/6/18/cotidiano/6.html>. Acesso em: 20 nov. 2021.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

SANTOS, Alessandra Carla Baia dos. *et al.* Antropologia da saúde e da doença: contribuições para a construção de novas práticas em saúde. **Rev. NUFEN**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 11-21, dez. 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912012000200003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 4 set. 2021.

WITTER, Nikelen Acosta. **Males e epidemias**: sofredores, governantes e curadores no sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX). Tese (doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007.

DIFERENTES HISTÓRIAS, UMA MESMA LUTA: breve análise da sociedade rural do norte paranaense entre 1960 e 1980 a partir do relato de três contemporâneos

Maria Aparecida de Fátima Miguel

Este último capítulo apresenta diferentes histórias por meio da transcrição, análise e contextualização histórica das falas de três entrevistados: Chico, Antônio e Leonilda. Todos viveram na zona rural da região Nordeste do Paraná (mais conhecida como “Norte Pioneiro”), entre as décadas de 1960 e 1980, ocupando distintos papéis na estrutura da sociedade daquela época.

Nesse sentido, em síntese, o primeiro passou toda a vida no campo e hoje trava uma luta pelo reconhecimento de seu direito aos ganhos que lhe foram negados ao longo de décadas de trabalho. Antônio, por sua vez, é representante do êxodo rural e, assim, da experiência de mobilidade espacial. Por fim, as falas de Leonilda retratam a dinâmica do sistema de colônia, sua estrutura, especificidades e possibilidades.

As entrevistas, realizadas entre junho e julho de 2021, foram direcionadas no sentido de abordar as experiências com a família, o trabalho e a religião, eixos fundamentais para compreensão e contextualização das vivências dos entrevistados. Estes, em conversas de aproximadamente uma hora, tiveram a liberdade para desenvolver, a seu critério, cada tópico introduzido pela entrevistadora, estendendo o diálogo conforme julgaram necessário.

O objetivo desta pesquisa foi trazer à tona memórias, a fim de compreender de que forma os entrevistados se encaixavam na tessitura social do “Norte Pioneiro” nas referidas décadas. Buscou-se identificar, de um lado, suas lutas e barreiras e, de outro, possibilidades e conquistas, além de resgatar costumes e tradições rurais.

Justifica este estudo a necessidade de preservar a história e a memória da região abordada. Considerando-se o recorte temporal realizado, é privilégio e, ao mesmo tempo, urgência do pesquisador poder contar com documentos vivos, quais sejam as falas dos entrevistados, que hoje se encontram em idade avançada.

A metodologia utilizada é, assim, a história oral, por meio da qual as entrevistas constituem fontes para a compreensão do passado. A partir da transcrição das falas gravadas – a qual respeita as variações linguísticas dos participantes –, os discursos foram analisados, comentados e contextualizados com base na discussão bibliográfica apresentada.

A escolha dos participantes considerou, fundamentalmente, a diversidade de suas histórias, previamente conhecidas pela pesquisadora, ainda que de forma superficial. Todos os entrevistados participaram de forma voluntária e autorizaram, por escrito, a divulgação do conteúdo dos registros realizados.

A ocupação da região Nordeste Paranaense

Para compreender as histórias de vida dos entrevistados nesta pesquisa, é importante conhecer as linhas gerais que marcam a sociedade rural do Norte do Paraná nas décadas de 1950 e 1960, a fim de situá-los historicamente. Isso significa ter noções sobre a geografia, os tipos de propriedade rural e a sua produção econômica, os trabalhadores e os regimes de trabalho a que estavam vinculados, a hierarquia social dessa estrutura e, por fim, alguns eventos centrais que ajudaram a definir os rumos socioeconômicos da referida região.

A ocupação do território da região Nordeste do Paraná se inicia na segunda metade do século XIX, delimitada pelo Estado de São Paulo a leste e o Rio Tibagi. Destacam-se, nessa faixa territorial, as cidades de Cornélio Procopio e Jacarezinho. A partir dos anos 1930, coloniza-se o Norte Novo, região que abriga as cidades de Maringá e Londrina. Por fim, na década

de 1950, a região do Norte Novíssimo recebe sua efetiva colonização, dando origem a cidades como Cianorte e Umuarama e encerrando os grandes movimentos de ocupação na região⁸⁴.

Para os fins deste estudo, destaca-se a ocupação do então chamado “Norte Pioneiro”. Esta, de acordo com Muller (2001), ocorreu no início da década de 1860, por meio da ação de fazendeiros paulistas atraídos pelo solo da terra roxa, considerado bastante fértil. Esse primeiro momento migratório é caracterizado pela ocupação espontânea, não sendo orientada de forma sistemática pelo Estado ou por empresas privadas.

Um segundo momento relevante nesse sentido está relacionado à Estrada de Ferro Sorocabana, que chegou a Ourinhos no ano de 1908, assegurando o desenvolvimento de Jacarezinho (1900) e Cambará (1904) e promovendo a penetração populacional a oeste do Vale do Tibagi (Mussalam, 1974).

Mesmo com as dificuldades logísticas em relação ao acesso das terras da Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP) na referida região, as florestas tropicais de Bandeirantes e de Cornélio Procópio, fundadas em 1921 e 1924, respectivamente, foram desmatadas (Kohlhepp, 2014), dando lugar a grandes plantações de café, de acordo com a tradição agrícola paulista, e sucedendo fundações prévias como os núcleos de Jacarezinho (1900) e de Cambará (1904) (Muller, 2001).

Somente nos anos 1930, porém, é que se verifica a sua colonização intensiva, capitaneada pela ação privada da Parana Plantations. Constituída por capital britânico, essa empresa recebeu concessões para parcelar e vender terras, de uma extensa região, que vai de Jataizinho até Umuarama. A região adquirida pela companhia pertencia ao Estado à época

84 O conceito de ocupação foi utilizado no sentido da colonização da região a partir de movimentos migratórios, de várias origens, a partir do século XIX, quando já existia, politicamente, a Província do Paraná (1853). O referido termo não busca, de forma alguma, negar a ocupação prévia do território pelos povos indígenas que habitavam anteriormente as localidades mencionadas. Igualmente, considera-se a presença dos jesuítas no século XVII, quando instalaram suas missões na Província de Guaíra, região sob domínio espanhol.

e correspondia a 515 mil alqueires paulistas (12.643 km²) (Mussalam, 1974).

A Parana Plantations passou por um processo de divisão e deu origem a novas companhias: CTNP e Paraná-São Paulo. Cabia a essas duas instituições a responsabilidade de empreender como contrapartida pelo contrato de compra das terras selado junto ao Estado. Enquanto a primeira ficou incumbida de lotear os terrenos adquiridos, a segunda se encarregou da ampliação das estradas de ferro existentes no seu local de atuação, isto é, a extensa faixa de terra sob sua gerência.

Nos anos 1930, portanto, em busca de resolver tais questões logísticas, a Paraná-São Paulo comprou a companhia ferroviária existente e, em seguida, empreendeu rapidamente a construção de novas vias férreas, favorecendo o crescimento da região e permitindo novos fluxos migratórios (Muller, 2001).

Apesar dessa atuação no “Norte Pioneiro”, observa-se que o impacto da companhia foi ainda mais decisivo nas regiões do Norte Novo e Norte Novíssimo, onde contribuiu diretamente para a fundação e desenvolvimento inicial de cidades como Londrina, Maringá, Cianorte e Umuarama, exemplos, não exclusivos, mas notórios do êxito colonizador da CTNP.

Importa, para a compreensão deste tópico, observar que se formava uma nova sociedade, com traços do que já ocorria na expansão da cafeicultura paulista, mas portadora de peculiaridades, especialmente pela ação colonizadora privada, orientada e sistematizada.

As relações de trabalho no campo

A fim de entender as dinâmicas de trabalho na região estudada, é de suma importância conhecer as formas de contrato utilizadas, que eram várias e representavam diferentes níveis de rendimento e posicionamento na hierarquia social para os respectivos trabalhadores. Nesse sentido, apresenta-se uma

síntese das principais modalidades reconhecidas por Kohlhepp (2014) em seu profundo estudo sobre a colonização da região Nordeste Paranaense:

a) “volante” ou “camarada””: como o primeiro termo sugere, trata-se de um trabalhador com grande mobilidade, uma vez que migra de plantação em plantação à procura de trabalho. Geralmente jovens, são contratados temporariamente para a colheita do café e do algodão, realizada em prazos curtos. O conjunto de volantes recebe o nome de “turma”, grupos de 10 a 15 trabalhadores coordenados por um líder. Sua remuneração é baixa e varia conforme a produtividade diária. Habitam os patrimônios – pequenos povoamentos entre cidades – ou as regiões metropolitanas e trabalham também como diaristas em atividades agrárias variadas;

b) trabalhador rural ou “colono”: com moradia fixa no sítio ou na fazenda, recebe uma casa simples para sua habitação. Com sua família, o colono administra determinada quantidade de cafeeiros, atividade pela qual recebe um salário, sobre o qual incidem descontos pelo aluguel da sua casa. Isso atrai o colono à possibilidade de plantar culturas intermediárias, para o próprio sustento, entre os carregadores de café que ainda não estão em produção. Essa produção, no entanto, não pertence totalmente ao colono, que deve fornecer parte dela ao proprietário da terra por seu uso no formato de arrendamento. Os contratos variam e podem definir valores entre 20% e 50% em geral;

c) parceiro ou arrendatário: este, por meio de um contrato oral ou escrito, arrenda propriedades de portes diversos a fim de explorar o solo por um período determinado. Geralmente utilizam mão de obra conhecida e trabalham em associações familiares. O grau de participação do parceiro na exploração da atividade econômica determina sua denominação: “meeiro” (mais comum na cafeicultura), “terceiro”, “quartista”. Na maior parte dos casos, os recursos estruturais – benfeitorias, ferramentas, entre outros – pertencem ao proprietário e são

cedidos para uso do parceiro. Suas condições de vida são consideravelmente melhores que as de outros grupos de trabalhadores rurais. Assim, muitos arrendatários chegaram a adquirir suas próprias terras;

d) empreiteiro: forma de contrato típica da região pioneira, consiste no trabalho do sub-empregador. Este é responsável pelo primeiro estágio da produção cafeeira, que compreende o período de aproximadamente quatro anos. Os contratos, porém, podem chegar a seis, caso o empreiteiro seja responsável por derrubar a mata, construir estradas, poços, além de usar ferramentas e outros meios materiais próprios. Quanto mais longo o contrato fosse, maior era o rendimento para o empreiteiro, geralmente contabilizado pela quantidade de colheitas a receber negociada. Há, portanto, diferentes níveis de rendimento para esse tipo de contrato.

e) proprietário de terra: dividem-se, basicamente, entre grandes, médios e pequenos proprietários, sendo o porte da sua propriedade, em geral, indicativo de suas dinâmicas sociais. Nesse sentido, os primeiros costumam viver nas grandes cidades, auxiliados pelos administradores, responsáveis pela gestão de suas propriedades. Médios e pequenos proprietários, por sua vez, moram em cidades próximas, deslocando-se diariamente, ou mesmo nas próprias terras e contam com o trabalho de parceiros ou colonos para o desenvolvimento das atividades produtivas.

No caso das pequenas e médias propriedades, Kohlhepp (2014) afirma que raramente se contratava mão de obra adicional, do tipo volante. Isso se justifica na medida que a família do proprietário e as famílias de colonos contratadas, ali domiciliadas, assumiam a maior parte do trabalho.

Outra atividade produtiva dos colonos consiste no uso de pequenos pedaços de terras, desfavoráveis ao plantio do café, para utilização agrária e para manutenção de animais como porcos e vacas. Tendo em vista que, geralmente, são terras mais distantes de sua moradia, é comum que o colono pre-

fira plantações paralelas ao café, posto que estas estão mais próximas. Também o permanente risco de geadas permitiu a generalizada expansão das plantações paralelas, caracterizadas pelo plantio intensivo de alimentos básicos (Kohlhepp, 2014).

Com as mudanças na legislação sobre salários, a partir da segunda metade dos anos 1960, que definiram o salário mínimo mensal, o uso das culturas intermediárias foi afetado. Garantiu-se ao colono o direito de não ter abatido em seu salário a parte do arrendamento das rendas da plantação paralela. E ainda que o proprietário não tenha plantado qualquer muda de café, ele mantém a renda da colheita das referidas plantações (Kohlhepp, 2014).

É claro que, mesmo existindo uma legislação em evolução quanto aos direitos dos trabalhadores rurais, mantinha-se a dependência total ao proprietário da terra, o que se acentuava nos casos de médias e grandes propriedades. Em busca da maior comissão possível, tais estabelecimentos contavam com vigias que fiscalizavam a produção (Kohlhepp, 2014).

Kohlhepp também (2014) desenvolveu um esquema da estrutura social agrária nas áreas de cultivo de café no Norte do Paraná, traçando uma hierarquia entre os trabalhadores rurais, divididos em três classes:

a) classe alta: os pequenos, médios (sítios) e grandes proprietários (fazendas), com ou sem legitimação jurídica (posseiros), seguidos pelos administradores desses estabelecimentos;

b) classe média: arrendatários, que podem ser empreiteiros (classe média alta) ou parceiros (classe média baixa);

c) classe baixa: na parte superior desse estrato, os colonos (trabalhadores rurais), que podem estar submetidos diretamente a proprietários ou arrendatários; na parte inferior, os trabalhadores migrantes (volante, camarada), que pode ser um diarista (boia-fria) ou um trabalhador temporário, contratado individualmente ou em conjunto como turma.

Verificam-se, a partir desta seção, a complexidade e variedade dos contratos de trabalho realizados na emergente região do Nordeste Paranaense. Já havia traços hierárquicos bem definidos nas regiões de exploração agrícola, atividade dominante, mas não exclusiva, já que também se desenvolvia a pecuária. Formavam-se grupos sociais interdependentes, com diferentes graus de mobilidade social, distribuídos entre os segmentos apresentados no esquema acima.

Seu Chico: uma vida no campo e a luta pela terra

A história do Seu Chico da Silva⁸⁵ é, sem dúvida, muito forte, intrigante e riquíssima para os estudiosos da luta pelo direito à terra e ao trabalho. Trata-se de um homem que dedicou quase trinta anos de sua vida ao trabalho numa única fazenda e, cinquenta anos após o início dessas atividades, afirma não ter recebido sequer um centavo por sua contribuição.

Para compreender sua experiência, é fundamental considerar seu papel de desbravador. Numa região em que as terras chegavam a medir mais de dois mil alqueires, Chico assumiu a função de administrador quando o terreno, após sucessivas vendas e divisões, possuía mais de 140 alqueires, aproximadamente 3,4 quilômetros quadrados (Silva, 2021).

Essa área sob sua responsabilidade ainda era composta pela mata nativa, imprópria tanto para a lavoura quanto para a criação de gado. Sua missão, explica o entrevistado, era limpar o terreno, prepará-lo para a criação do gado por meio do plantio do pasto e, ainda, gerenciar a produção bovina, que constituía a principal atividade econômica do dono das terras.

Tal situação, nitidamente, é algo improvável para uma única pessoa, considerando-se as referidas proporções. Desinteressado em contratar mais pessoas para o empreendimento, o que representaria um aumento de custos, o proprietário auto-

85 O nome verdadeiro deste entrevistado foi substituído, uma vez que sua delicada situação, marcada por importantes litígios em andamento, poderia ser exposta de forma prejudicial.

rizou Chico a convocar interessados nas atividades de limpeza e plantio do pasto. Em troca desses serviços, receberiam uma parte da terra para produzir – agricultura e criação de animais – para si e sua família (Silva, 2021).

Vale ressaltar que não havia qualquer proposta de retribuição financeira pelos trabalhos mencionados, tanto para os interessados quanto para Chico. Este, por outro lado, podia, conforme deliberação do fazendeiro, receber parte da produção dessas famílias, o que nunca aconteceu: não por recusa destes, mas porque Chico sempre esteve ciente da extrema dificuldade em que viviam naquelas terras e, assim, preferia poupá-los de tais expensas (Silva, 2021).

A situação dele, que era uma espécie de encarregado, nunca foi de abundância de recursos: pelo contrário, para gerenciar a fazenda, cuidando de sua estrutura e do gado, a vida ali foi de muitos sacrifícios, pois vivia apenas do que produzia para si, sem salários. Assim, além de cuidar da extensa fazenda sozinho, precisava encontrar tempo e disposição para produzir seus próprios alimentos. O pleno conhecimento dessa penosa realidade fez com que Chico, conforme seu relato, num ato de constante empatia, não cobrasse dessas famílias a parte que lhe era garantida pelo fazendeiro (Silva, 2021).

Consterna o entrevistado o fato de que todo o seu trabalho não tenha sido recompensado com o passar das décadas. Sua esperança sempre foi a de que, sendo vendidas as terras, o proprietário o indenizasse com parte do valor arrecadado. Além da terra em que trabalhou por tanto tempo, sobre a qual tinha seus direitos, Chico sempre esteve ciente da necessidade da justa retribuição financeira. Até o momento isso não aconteceu, mesmo com as várias tentativas de negociação com o proprietário (Silva, 2021).

Os motivos para a difícil resolução são vários, mas um dos principais é o fato de o fazendeiro não concordar com os valores oferecidos pela terra nas propostas de compra que recebe, relutando em vendê-la. Já em relação ao próprio Chico,

diante das várias tentativas de contato que fez, com o intuito de negociar seus direitos, o proprietário chegou a bloquear o número telefônico no sentido de evitar comunicações futuras (Silva, 2021).

São várias as partes atuantes nessa luta que já atravessa décadas: o proprietário; o Seu Chico; compradores interessados na terra; o Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), responsável pelo cadastro nacional de imóveis rurais, pela administração das terras da União e pela condução do programa de Reforma Agrária.

Atualmente, a terra onde vive o entrevistado faz parte de um assentamento do Incra, ou seja, trata-se de um conjunto de unidades agrícolas independentes, instaladas pelo instituto em terras que antes pertenciam a um único proprietário (Brasil, 2020). Tais unidades são oferecidas a famílias que não teriam condições de adquirir e manter um imóvel rural de outra forma, que é justamente a situação do entrevistado.

O uso da terra no assentamento tem a finalidade exclusiva do próprio sustento, devendo ser utilizada apenas a mão de obra familiar. Só é permitida a comercialização da produção quando relacionadas às políticas de aquisição de alimentos da agricultura familiar, ou seja, quando são adquiridos pelo poder público a fim de fornecer a escolas, unidades de saúde públicas e entidades de assistência social credenciadas (Brasil, 2020).

Os assentados também não podem alugar, arrendar, vender ou doar as terras até que tenham a escritura em seus próprios nomes. Até este momento, portanto, a terra permanece vinculada ao próprio Incra. Tal condição permite que a referida comunidade tenha acesso a crédito, assistência técnica, infraestrutura e outros benefícios oferecidos pelo instituto.

Seu Chico afirma ter procurado o apoio do Incra, que esclareceu sobre a necessidade de buscar resolver os imbróglis trabalhistas pela via jurídica. Assim, a questão sobre receber a propriedade das terras em que trabalhou pode ser gerenciada pela referida instituição, enquanto a luta pelo reconhecimento

do trabalho exercido cabe à Justiça, por meio da atuação de um procurador (Silva, 2021).

Mesmo com a intervenção do Incra nas referidas terras, o entrevistado ainda não tem as escrituras em seu nome, o que se deve a segundas dificuldades administrativas relacionadas a mudanças de gestão e políticas: Seu Chico conta que foram várias as trocas de figuras centrais nos processos relacionados à documentação da terra, algumas com resultados bastante prejudiciais. Nesse sentido, relata o ir e vir das decisões, que ora favorecem, ora prejudicam o andamento dos respectivos processos, cujos documentos são armazenados pelo entrevistado.

A história do Seu Chico é, assim, a do homem preso à terra, o que não se deve ao mero apreço pelo trabalho rural: ele julgava não haver outras perspectivas profissionais em seu horizonte. De origem muito simples, sua vida foi marcada pela atividade de pioneirismo ao desbravar e gerenciar grandes porções de terras, além da necessidade premente de produzir para o seu próprio sustento.

Os contratos de trabalho a que aderiu são de difícil definição, uma vez que seu relato não é tão preciso quanto aos detalhes desse aspecto: suas responsabilidades misturavam as de um administrador, pois gerenciava a produção a mando de um patrão, e um empreiteiro, pois assumiu as terras com o objetivo de prepará-la para exploração agropecuária. Todavia, é nítido que sua trajetória profissional, conforme relatado, foi marcada pelo tratamento abusivo de proprietários de terra, que se recusavam a pagar salários pelas atividades exercidas, aproveitando-se de sua vulnerabilidade.

Conforme relatado, mais do que cuidar da parte operacional da fazenda, Seu Chico era encarregado de conseguir mão de obra de famílias interessadas na exploração das terras sob sua responsabilidade. Sua luta, hoje, é pelo reconhecimento das quase três décadas de serviço prestado. Nesse sentido, é certo que a ausência de contratos formais, escritos, dificulta a comprovação de sua trajetória, o que, associada à sua situação

de vulnerabilidade social, faz do entrevistado uma parte frágil na complexa rede de interesses entre proprietários de terra, Estado e trabalhadores rurais.

Seu Antônio: do campo para a cidade

Seu Antônio Sobrant, hoje com 91 anos, narrou e comentou a sua trajetória de vida, abordando especialmente os aspectos sociais, de costumes e profissionais que o impactaram tanto no campo quanto na cidade. Nasceu próximo a Cambará, na área rural de Santo Antônio da Platina, para onde nunca mais retornou. Sua criação ocorreu na região de Cornélio Procopio, onde chegou aos sete anos. Ali morou numa colônia perto da Fazenda São João, onde também residiu. Na colônia, suas memórias apontam a realização frequente de bailes e misas, que ocorriam no espaço da sede.

Os bailes, frequentados pelo entrevistado aos finais de semana, são lembrados como aqueles de “sanfona e violão”, que embalavam os namoros da época. Aliás, Antônio afirma ter sido um namorado: “As muié falavam que eu era bonito. Até hoje falam!” (Sobrant, 2021). Um desses namoros evoluiu para casamento com a filha do dono do sítio. O violão, que tem em casa até hoje, chegou a tentar tocar, mas desistiu. Diz que não conseguiu evoluir no instrumento: “Larguei pra lá... Tocar uma coisa só não é bom” (Sobrant, 2021). As festas religiosas, por sua vez, embora comuns, não o atraíam tanto: só ia se necessário às procissões.

Sua infância e juventude foram marcadas pelo trabalho de lavoura e pela vida no campo. Nesse período, trabalhou sob diversas modalidades. O Sr. Antônio cita que foi colono, trabalhou bastante na agricultura de meação e, além desses contratos, exerceu serviços sob remuneração diária: “Trabalhei bastante com a meia no sítio do João de Pádua. [...] na fazenda do Arthur era por pé de café. Uma mixaria: dez réis, cinco réis” (Sobrant, 2021). Independentemente do sistema de trabalho,

era comum a escassez dos recursos financeiros gerados no seio da lavoura: “Só ganhava pra comer” (Sobrant, 2021).

Os alimentos, quando não obtidos na própria produção da fazenda, eram comprados na venda mais próxima. As cestas não traziam nada além do básico e os compradores tinham que arcar com o custo elevado dos produtos da venda: “era o que tinha por perto. Tinha que encarar”. Se os preços eram altos, ao menos a qualidade dos alimentos agradava: “eram bons... Usava gordura de porco, não usava óleo” (Sobrant, 2021), comenta.

Não pôde estudar. Embora houvesse escolas nas fazendas, o trabalho consumia todo o seu tempo. Seu Antônio lamenta a impossibilidade de conciliar o penoso trabalho e os estudos:

Você teve sorte que seus pais colocaram vocês só pra estudar, porque trabalhar e estudar cansa demais. Eu trabalhei muito pra comer... Aí ficava cansado, não conseguia. Carpir café o dia todo... não é brincadeira (Sobrant, 2021).

Outra tradição, desta vez no âmbito da religiosidade, é lembrada pelo entrevistado: a atividade das benzedeiras. Segundo Antônio, eram muitas, mas hoje já morreram todas. Atendiam casos que “só benzedor cura, médico não cura”. Chegou a visitar curandeiras “de primeira, quando tinha uma boa, eu ia”. Segundo ele, boa era a que tinha mais fé: “essa cura melhor”. Por outro lado, havia aquelas que faziam “muito trabaio errado, então a benzeção não valia nada. [...] Ela trabalhava do lado esquerdo, do lado direito. Na mesma hora que tava benzendo, tava fazendo feitiço”. Hoje, reforça o entrevistado, morreram todas: “Cabou. A fé não tem mais” (Sobrant, 2021).

Além das benzedeiras, Seu Antônio fala das curandeiras, que faziam as chamadas garrafadas e, tal como as primeiras, já morreram. Tratavam, segundo ele, várias doenças, entre elas os “reumatismos”. Quanto à eficácia desses tratamentos, diz

que “Algumas saravam, outras não. Mas sarou bastante com essas garrafadas” (Sobrant, 2021).

Após anos na lavoura, mudou-se para Cornélio Procópio, onde trabalhou em atividades urbanas. Exercendo as funções de ensacador e desembarcador em empresas como o IBC (Instituto Brasileiro do Café) e a Sanbra (Sociedade Algodoeira do Nordeste Brasileiro), a remuneração melhorou: “Trabalhei nas firmas. [...] Ganhava bem...” (Sobrant, 2021). A Sanbra, naquele momento, afirma, processava principalmente algodão, soja e milho. Mas não é só o dinheiro que marcou positivamente esse novo tempo do ainda jovem Antônio: “Naquele tempo, da juventude, todos trabalhavam muito. Aguentavam bastante trabalho” (Sobrant, 2021). O vigor físico é tratado com nostalgia e, ao comparar a sua saúde de outrora com a de hoje, momento que sente fraqueza nas pernas, constata: “Prestava pra alguma coisa. [...] Era rico e não sabia!” (Sobrant, 2021).

Quando trabalhou em uma cooperativa, lembra que o transporte era realizado pelo sindicato. As condições de trabalho eram, portanto, melhores que as do campo. Mesmo com mais recursos financeiros, novamente não pôde estudar, uma vez que precisava “tratar das crianças”.

Outra evolução relatada foi a presença de tecnologias que ainda eram ausentes na época das fazendas, entre elas o rádio. Foi por meio dele que Antônio pôde ouvir clássicos sertanejos: “Jacó e Jacozinho, Pedro Bento e Zé da Estrada, Liu e Léo, Tonico e Tinoco, Zilo e Zalo, Zico e Zeca...” (Sobrant, 2021). A música é, para ele, uma distração, mas na atualidade está desanimado.

Embora tenha certa dificuldade para lembrar detalhes de eventos ou contextos específicos, notam-se, em sua fala, a saudade do vigor jovial, as certezas das dificuldades enfrentadas no trabalho rural e o sentimento de conquista de melhores condições de vida quando passou a residir na cidade.

Sua condição de assalariado em empresas de grande porte, ainda que em funções pouco especializadas, na parte mais

baixa da hierarquia salarial, representou um avanço no sentido da segurança jurídica do seu trabalho. O registro formal nessas empresas foi fundamental para a sua futura aposentadoria, que é mais dificilmente obtida para aqueles que ficaram mais tempo no exercício da lavoura. Além disso, a crescente urbanização em Cornélio Procopio nos anos 1970 é o motivo para a apreciação de condições materiais mais agradáveis. Sua história é a de muitos e, portanto, representativa, especialmente quanto ao fenômeno do êxodo rural. Este marcou o Brasil da década de 1970, não sendo o Paraná uma exceção: a Revolução Verde direcionou as culturas para a produção em larga escala, realizada por meio de técnicas de manejo e de produção inéditas. Destacaram-se, nesse sentido, o uso intensivo de agrotóxicos e insumos, a mecanização e a monocultura de plantas híbridas (Octaviano, 2010). Esse contexto afetou diretamente os pequenos produtores, uma vez que o Estado priorizou o crédito agrícola com subsídios para a grande produção agrícola (Moreira, 2000).

Em geral, um tom de lamentação cruza seu calmo e enxuto discurso, que não aprofundou nenhum tópico específico, mas retrata bem, de um lado, os costumes e as condições da vida rural nos anos 1950 e 1960 e, de outro, a vida na cidade nos anos de 1970 e 1980. As falas de Seu Antônio oferecem, assim, a perspectiva de alguém que viveu longos períodos no campo e na cidade e, portanto, tem os subsídios necessários para comparar as duas realidades a partir de suas memórias.

Dona Leonilda: da colônia à sede

Dona Leonilda tem 70 anos, nasceu na região rural do Norte do Estado do Paraná e cresceu, com seus três irmãos, em várias fazendas, acompanhando as constantes mudanças de seu pai na busca por melhores condições de trabalho. Foi com esse intuito que seus pais haviam recém-chegado do Estado de São Paulo à época do nascimento da entrevistada. Suas

experiências na infância e na juventude trazem um rico relato sobre os modos de vida, cultura material, tradições culturais e estruturas sociais da referida região entre as décadas de 1950 e 1970, especialmente. Ao ser questionada sobre suas experiências com educação formal, Dona Leonilda lamenta ter estudado apenas até o primeiro ano: “Nem terminei, né? Muito pouco. [...] A gente tinha que trabalhar na roça” (Fazolin, 2021). Esses estudos foram realizados em duas fazendas: Santa Irene e São Miguel.

A entrevistada diz que aprendeu a somar sozinha, “na cabeça”, o que a ajudou a vender coisas no pequeno comércio informal que chegou a realizar eventualmente, mas gostaria de ter “estudado pelo menos até a quarta série [...]” (Fazolin, 2021). Contudo, isso não foi possível: os pais trabalhavam na roça e precisavam dos filhos para ajudar tanto na lavoura quanto no trabalho de casa. Sua mãe, Maria Francisca, morreu relativamente jovem: ao que lembra, deveria ter aproximadamente 50 anos. Ciente do fim da vida e preocupada com os rumos da filha, à época com menos de 20 anos, orientou que Dona Leonilda se casasse: “[...] queria deixar eu meio amparada” (Fazolin, 2021).

Ao enfatizar que sua mãe era jovem, a entrevistada compara a diferença entre a expectativa de vida entre os tempos de sua juventude e a de hoje: “[...] porque hoje em dia, e eu, se eu tivesse cinquenta anos, eu era moça de tudo ainda, né?” (Fazolin, 2021). As lembranças dos primeiros anos de vida, embora afirme recordar-se de pouca coisa, trazem diversas referências: nasceu na fazenda da Cachoeira, indo para Ribeirão do Pinhal; mudou-se para Fazenda Santa Cruz ao lado de Nova Fátima, “indo lá para Congonhinhas” (Fazolin, 2021).

Nesta fazenda, as lembranças são mais vívidas: brincava com o primo de “[...] estudar, mas estudar de mentirinha” (Fazolin, 2021) e buscava milho na roça com os irmãos, que eram quatro, para fazer pamonha. Dona Leonilda afirma que àquele momento já se entendia “[...] por gente, assim, que eu já

sabia das coisas” (Fazolin, 2021). Enfatiza a brincadeira com o primo de ir à escola, o que ainda não ocorria de fato, entre outros motivos, porque eram muito pequenos. Este trecho do relato sugere a valoração positiva dos estudos, uma vez que eram tema de brincadeira e, portanto, pode ser caracterizada como atividade agradável.

Quando perguntada sobre alguma lembrança marcante da infância e da convivência com os irmãos, a entrevistada menciona as responsabilidades precoces por eles enfrentadas:

Tinha minha irmã que cuidava da casa. Quando a gente ia lá nessa fazenda que a gente morava perto de Nova Fátima, nós ia trabalhar lá também e eu era pequena. Nós ia pra trazer mamão pra cozinhar pros porco. Aquele sofrimento de arrastar aquele carrinho de morro acima... era muita pobreza. Muito sofrimento, mas té ali nós comia bem, porque o pai plantava a planta. Nós não precisava buscar na cidade, nós tirava tudo da roça do nosso sustento... a gordura era do porco (Fazolin, 2021).

Apesar das dificuldades, a alimentação era garantida por meio da agricultura e da criação de animais na própria fazenda em que o pai era responsável por cuidar do cultivo do café. Era a Fazenda Ibitê, onde “[...] o café que ele tocava, podia plantar arroz, plantar feijão...” (Fazolin, 2021). Em família, além dos irmãos, também sua avó ajudava: com ela,

[...] carpia a carreira tudo de arroz. Nós criava tudo pra tirar o matinho, depois o meu pai com meus irmão carpia em volta do pé de café. Assim era no meio também: plantava feijão, plantava milho. Tudo no meio do cafezal que meu pai tocava (Fazolin, 2021).

Os alimentos eram suficientes “[...] pra encher a barriga” (Fazolin, 2021), mas, enfatiza Leonilda, nem sempre foi assim. Entre uma fazenda e outra, as realidades mudavam. Enquanto na Ibitê o cultivo para próprio consumo permitia suficiência e diversidade dos alimentos – chuchu, abóbora, pimentão, quia-

bo –, na Fazenda Cachoeira as dificuldades eram muito maiores. Como ainda era muito nova, as memórias da época têm origem nas histórias que o irmão contava:

A minha irmã, essa minha irmã mais velha, ponhava água pra ferver, a água secava não sei quantas vezes no fogo e não tinha comida pra cozinhar. Porque o meu irmão tinha que ir lá na sede dessa fazenda com a minha mãe pra poder pegar os alimento no armazém. E era muita gente, era uma fila muito grande. Quando ele chegava em casa, depois das dez horas da noite, eu com meu irmão já tinha ido dormir com fome, chorando de fome. E a minha mãe com meu irmão não tinha chegado ainda. Então é aonde que nós passou, passamos fome lá, fome, muita fome (Fazolin, 2021).

Percebe-se, aqui, a nítida diferença entre a possibilidade de cultivo para consumo próprio, com a liberdade oferecida pela natureza em relação à diversidade de culturas, e a dependência dos alimentos disponibilizados no armazém. A necessidade de comprar os alimentos da própria fazenda reforçava uma situação de desigualdade nas relações de poder entre os donos da fazenda e os seus funcionários, que ali se endividavam e só podiam sair após saldarem os débitos contraídos:

Meu pai queria mudar de lá, arrumar um serviço tão bom, mas num deu pra ele mudar, porque ele devia um restinho de... ele devia um resto de conta na fazenda. E a minha mãe tinha ficado doente. E ele devia resto de conta que a minha mãe gastou com ela e daí eles não deixou. Meu pai teve que perder aquela vaga de serviço em outra fazenda e não deixou ele sair (Fazolin, 2021).

Dona Leonilda comenta que seu pai “[...] não ganhava nem um centavo por pé de café. Trabalhava de graça para poder ter a planta”, isto é, cultivar o que fosse possível. A melhora das condições de vida só veio com a mudança para a Fazenda Ibitê. Além dos alimentos já citados, ali puderam criar porcos, tomar o leite desnatado – a fazenda produzia manteiga, então utilizava a nata para essa finalidade – e o leite dos cabritos que

eram da própria família. Ajudava o fato de que não era preciso buscar a carne no açougue. O arroz também era produto local, rústico e beneficiado por eles mesmos, o que significa uma pequena, mas sempre importante economia: “[...] não é um arroz polido, mas pelo menos nós não passava fome, né? Passava fome, não” (Fazolin, 2021). A entrevistada relata as constantes mudanças de fazenda: seu pai sempre buscava lugares melhores para trabalhar. Por vezes, os contratos eram por tempo determinado, como na Fazenda Jardim: “Só um contrato de seis mês só pra fazer a colheita de café. Acabou com ele de café, os seis mês, meu pai teve que mudar”, explica.

Apesar dos deslocamentos, as más condições de moradia eram uma constante: “Da Cachoeira do Silva não era bom, na Ibitê a minha casa era muito ruim. Aquela uma lá da.... perto da Santa Cruz que eu não lembro direito. Ai nós mudou... As casa não era boa não” (Fazolin, 2021). Para Dona Leonilda, colônia era sinônimo de más condições estruturais: a água era buscada longe de casa, às vezes na própria mina; quando tinha uma torneira, era para todos.

Para ir à igreja, o caminho era feito a pé, “[...] no meio dos carreador, do cafezal, morrendo de medo. Com um lampião de querosene aceso. Com vidro pra tampar o lampião, pro fogo não cair, não cabá”. Vale mencionar que a igreja frequentada pela entrevistada era a Congregação Cristã no Brasil. Uma entre as suas duas primeiras casas de oração, a qual, inclusive, foi instalada na cidade de Santo Antônio da Platina, no Paraná (Congregação Cristã no Brasil, 2021).

Quando precisavam buscar alimentos nas vendas, que eram muitos e ficavam à beira da estrada, nem sempre era fácil: “A estrada era de chão. Se chovesse, o caminhão não rodava e nem o carro também” (Fazolin, 2021). Os deslocamentos eram feitos a pé na maior parte do tempo, o que expunha aquelas pessoas aos efeitos do tempo: “A gente, as blusa, a gente quase morria de frio. Não tinha uma blusa, um casaco que nem tem hoje. As mulheres de saco de açúcar, da cana de açúcar,

saco de açúcar. Então a gente sofria, sofria...” (Fazolin, 2021).

Dentro de casa, a cama era de cavalete, feita com tábuas, e o colchão era de palha. Ainda não tinham geladeira,

Porque não tinha energia. Se tivesse energia, não tinha dinheiro pra comprar geladeira. Aí secava o toicinho no sol, os couro. É assim que fazia. Fritava, guardava na lata aquela carne, que tinha que tomar muito cuidado pra não estragar (Fazolin, 2021).

O trabalho na roça era penoso e não era algo eventual para a entrevistada: “Trabalhei muito... doente, caí na roça, com saco de café nas costas. Na última viagem do caminhão, eu pisei num buraco cheio de folha de café e eu... o saco tava nas costas, eu machuquei as costas” (Fazolin, 2021). O constante carregar de objetos pesados exigiu tratamento cirúrgico anos depois, o que não foi obtido com facilidade, uma vez que demandou constantes deslocamentos a cidades maiores, capazes de promover o atendimento especializado necessário.

Os momentos bons eram as festas de casamento: “Parente casava, muita festa, comidaiada, baile. [...] Matava porco, assava carne, fazia macarronada, aí... aí que nós gostava [...]” (Fazolin, 2021). Outras diversões eram o rádio e as apresentações dos famosos artistas que nele tocavam. Sobre o primeiro, seu tamanho impressionava: “[...] parecia um caixote da abelha de tão grande que era!” (Fazolin, 2021). O alto custo e a dificuldade para obtenção de um desses aparelhos também permanecem na memória da entrevistada, pois era preciso “[...] se ralar muito pra juntar o dinheiro pra comprar aquilo lá!” (Fazolin, 2021). Liu e Léo, diz Dona Leonilda, costumavam se apresentar no circo em Nova Fátima, onde ia “nem que fosse pra ver pelo burquinho do pano [...]” (Fazolin, 2021).

Além dessas festividades, a entrevistada menciona as festas de padroeiro – que nem sempre podiam ser frequentadas em função da longa distância entre a fazenda e a cidade –, as procissões em geral e a Folia de Reis, lembrada com destaque para ao palhaço e a dança catira.

As memórias da vida adulta, naturalmente, são mais ricas e trazem detalhes sobre a organização e estrutura das fazendas. Em São Francisco, onde hoje se encontra a mata de mesmo nome, Dona Leonilda se casou e lá viveu com seu marido, à época construtor. Nota-se, em seu relato, que se tratava de uma fazenda de grande porte:

Depois já tinha a casa do meu marido, que eu fui morar nela também, que ele também tomava conta de tudo do material da fazenda, que ele era construtor. Daí tinha uma casa... era uma outra casa pareada com a minha, que aquela era o motorista da fazenda. Então, ali tinha só os motorista, ali morava só a gente que tinha profissão naquela sede. Cada um tinha a tua profissão, começava pelo administrador lá, que é o contador lá. Então essas quatro residências eram tudo empregado que tinha padrão. Aí lá embaixo tinha colônia, que morava nas colônias, eu morei na colônia quando eu era moça. Depois que eu casei, eu fui morar na sede (Fazolin, 2021).

O casamento com alguém que detinha um ofício mais especializado em relação ao trabalho de agricultor permitiu uma evolução nas condições da Dona Leonilda, que deixou de morar na colônia, passando a dividir a sede com outros funcionários. Lá havia uma escola, que chegou a ser frequentada por um de seus filhos. A fazenda também contava com torneios esportivos e festas religiosas, permitindo ampla socialização em seu interior, sem a necessidade de grandes deslocamentos.

Por morar na sede, pôde usufruir de luz elétrica antes dos moradores da colônia, que usaram lamparina por mais tempo. Outro avanço foi o uso de fogão econômico, uma versão mais moderna do fogão à lenha, que dispensava a tradicional construção com tijolos: “[...] a fazenda deu um fogão econômico pra cada empregado que morava lá em cima pra não estragar as casa” (Fazolin, 2021). Sua estrutura é em metal e até hoje é considerado um item valioso, especialmente em casas de campo, por seu charme vintage e por oferecer uma experiência peculiar àqueles que nele cozinham.

Esse conjunto de condições foi apreciado e coloca a São Francisco à frente das outras fazendas em que morou. A sua terceira casa foi ali – a primeira foi na colônia, a segunda, uma mais simples, já na sede, trazem boas memórias: a cerca em balaústre, as calçadas, a proximidade com os jardins e o pomar, a caixa d’água, tão grande que “dá até pra nadar lá dentro”. Àquele momento, sua família tinha seus próprios animais: criavam porcos e galinhas. Além disso, podiam beber o leite das vacas que pertenciam aos patrões.

Ao ser perguntada sobre sua opinião em relação ao fato de que os fazendeiros pudessem explorar porções de terras tão grandes, enquanto os colonos sofriam e passavam por constantes privações, a entrevistada foi enfática:

Eu não acho justo de jeito nenhum, porque enquanto os rico come do bom e do mió, quando nós comia aquela comidinha, que nem eu falo, o arroz tinha que socar até no pilão, até vim a colheita... pra modo de guardar aquele arroz, secar e guardar nas tuia. Nuns caixotão... e pra, depois, levar lá pra beneficiar, pra nós ter comida pra comer. Não é justo, porque... que diferença que eles fazem só porque eles tem dinheiro? Só porque nós é pobre, nós tinha que comer aquele pouco de comida, muita polenta (Fazolin, 2021).

Pelo exercício de atividades rurais ao longo de sua vida, Dona Leonilda conseguiu se aposentar em 2006, dez anos após a aposentadoria de seu marido. Permaneceram na Fazenda São Francisco por mais alguns anos e, em seguida, foram morar na área urbana de Cornélio Procópio. Gosta muito da casa em que vive e, quando lembra das condições da infância, diz que se sente num palácio. Seu companheiro é hoje falecido e ela já solicitou ao INSS o recebimento da devida pensão, que é aguardada na esperança de obter uma justa e nova melhoria em suas condições de vida.

Considerações finais

Os relatos de Chico, Antônio e Leonilda trazem as peculiaridades relacionadas aos espaços que cada um ocupou na estrutura da sociedade rural do “Norte Pioneiro” entre os anos de 1960 e 1980 especialmente. Ao retratar suas experiências com a família, o trabalho e a religião, suas falas, entrelaçadas e corroboradas pela historiografia, constituem ricos recursos para a construção da memória dessa região.

O relato de Chico é, sem dúvida, o mais dramático entre os três: sua história é a de um fio que se estende por décadas e, entre vários nós, muitos permanecem atados. Sua fala é a de alguém inconformado com os desdobramentos da luta pela terra e pelo reconhecimento de serviços prestados ininterruptamente por décadas. Os eventos por ele relatados, mais do que em relação aos outros entrevistados, conseguem falar tanto da história do tempo presente quanto dos eventos passados, contribuindo, assim, para o registro de uma situação atual no Nordeste Paranaense, uma vez que Seu Chico é um entre vários ali assentados.

A história de Seu Antônio, por sua vez, representa a mobilidade espacial, acompanhada pela mobilidade social: a ida do campo para a cidade é, para este entrevistado, o grande marco para a conquista de melhores condições sociais. Estas eram, porém, limitadas por fatores muito comuns àqueles que cresceram na dependência do trabalho rural: o difícil acesso à educação e a condição de chefe de família, responsável pela manutenção da casa e pelo sustento dos filhos. Suas memórias sobre a vida no campo trazem a diversidade das modalidades de trabalho disponíveis à época: buscava-se sempre o melhor rendimento conforme as ofertas disponíveis, mas nem sempre eram bons os resultados ou muitas as possibilidades de escolha.

Por último, mas não menos importante, o relato de Dona Leonilda representa uma tradicional linha de eventos do universo rural do Nordeste Paranaense: o passar dos anos, da in-

fância à vida adulta, no seio das colônias e fazendas em geral, onde trabalhou desde cedo, enfrentando muitas dificuldades ao lado de seus irmãos, que constantemente se mudavam por conta da busca contínua por melhores condições de trabalho para seu pai. Foi na própria colônia que a entrevistada conheceu o seu futuro marido, à época funcionário da fazenda, com quem pôde, por meio do matrimônio, garantir a independência em relação a seus pais e desfrutar, progressivamente, de melhores condições materiais.

O conjunto de histórias aqui apresentado é resultado do esforço da preservação da história e da memória do Norte Paranaense. Trata-se, naturalmente, de um pequeno recorte, todavia representativo de distintas realidades que compunham o grande quadro da sociedade do Norte do Paraná entre os anos de 1960 e 1980.

Verificou-se, com esta pesquisa, um cenário composto por diferentes histórias e vivências, mas que apontam para uma mesma luta: a subsistência pessoal e a dos núcleos familiares, para a qual se impunha uma série de obstáculos comuns. Eram estes, especialmente: a simplicidade das condições materiais; a dificuldade de acesso à educação formal; a precariedade dos contratos de trabalho e da remuneração; a relação desigual e muitas vezes abusiva entre proprietários de terra e trabalhadores rurais.

Esse conjunto de elementos compõe um cenário de rigidez das estruturas sociais que pôde ser mais ou menos rompida por meio de movimentos como o êxodo rural, no caso de Antônio, e do casamento, no caso de Leonilda, ao passo que Chico ainda busca avançar no sentido do reconhecimento jurídico do que pode constituir o produto de décadas de trabalho no campo.

Por fim, espera-se que este texto incentive a escrita de outros com o mesmo recorte temático, a fim de complementar a historiografia existente, enriquecendo os conhecimentos sobre a história da colonização do Nordeste do Paraná.

Referências

- BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Assentamentos**. Brasília: Reforma Agrária, 28 jan. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/assentamentos>. Acesso em: 15 jul. 2020.
- CONGREGAÇÃO Cristã do Brasil. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. 2021. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Congrega%C3%A7%C3%A3o_Crist%C3%A3_no_Brasil&oldid=61872263. Acesso em: 19 jul. 2021.
- KOHLHEPP, Gerd; SOETHE, Paulo Astor (orgs.). **Colonização agrária no Norte do Paraná: processos geoeconômicos e sociogeográficos de desenvolvimento de uma zona subtropical do Brasil sob a influência da plantação de café**. Tradução: Daniel Martineschen *et al.* Maringá: Eduem, 2014. DOI: 10.7476/9788576286554. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/yvqhq>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- MOREIRA, Roberto José. Críticas ambientalistas à Revolução Verde. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 35-52, out. 2000. Disponível em: <https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/176>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- MÜLLER, Nice Lecocq. Contribuição ao estudo do Norte do Paraná. **Revista Geografia**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 89-118, jan./jun. 2001.
- MUSSALAM, René. **Norte pioneiro do Paraná: formação e crescimento através dos censos**. 1974. 176 f. Dissertação - (Mestrado em História Demográfica), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1974. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24708?show=full>. Acesso em: 20 jul. 2021.
- OCTAVIANO, Carolina. Muito além da tecnologia: os impactos da Revolução Verde. **ComCiência**, Campinas, n. 120, 2010. Disponível em http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-76542010000600006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20 jul. 2021.

SOBRE OS AUTORES

Ana Paula de Oliveira Gomes é licenciada em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP) e possui especialização em Cidade educadora: território, intersectorialidade e transdisciplinaridade pela Escola do Parlamento de São Paulo. Atua como professora na rede de ensino básico na cidade de São Paulo e como certificadora ESG Racial pela EDUCAFRO Brasil.

E-mail: apo.uenp2018historia@gmail.com

Ana Caroline Goulart é doutoranda em Ciências Sociais (UNESP), mestre em Antropologia Social (UFPR) e graduada em Ciências Sociais (UEL). É docente de Sociologia na educação básica e também atua como educadora popular.

E-mail: caroline.goulart@unesp.br

David Alves Paulino é graduado em Letras Português/Inglês e em Filosofia pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). É Mestre na área de Estudos Literários pelo programa de Letras da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Atua como professor na rede pública de São Paulo.

E-mail: davidfiloalves@gmail.com

Elionai Tapedjú é do povo Guarani, residente na Terra Indígena Laranjinha, em Santa Amélia, Paraná. Atua como professor de Língua Guarani na Escola Estadual Indígena Cacique Tujá Nhanderú e é membro da liderança dessa terra indígena. Possui Magistério Indígena Bilíngue e cursa licenciatura em História na Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP).

E-mail: elionaitapedju10@gmail.com

James Rios possui graduação em Letras Português e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). É mestre em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) e doutorando do Programa de Pós-graduação em Letras, Estudos Literários, pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). É membro do Conselho de Cultura do Estado do Paraná e Omo Ifá do Ilê Iwure Asè Èsù (Casa da Boa Sorte - Londrina - PR).
E-mail: james@uenp.edu.br

Janete Leiko Tanno é historiadora e professora adjunta do Colegiado de História da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Possui mestrado e doutorado em História pela Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, *campus* de Assis. Coordena o Centro de Documentação Histórica (CEDHIS) da mesma instituição e é líder do grupo de pesquisa Preservação dos bens culturais: história, memória, identidade e educação patrimonial.
E-mail: janeteleiko@uenp.edu.br

Luciana de Fátima Marinho Evangelista é historiadora e professora do Departamento de Educação da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, *campus* de Assis. É doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).
E-mail: luciana.fm.evangelista@unesp.br

Maria Aparecida Miguel é graduada em Letras Anglo-Portuguesas pela FAFICOP. Possui mestrado e doutorado em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp). Atua como professora titular da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP).
E-mail: mariamiguel@uenp.edu.br

Mirielly Ferraça é docente no Departamento de Literatura e Linguística (Dellin) e no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É bacharel em Comunicação Social (Unipar), graduada e mestre em Letras (Unioeste) e doutora em Linguística (Unicamp).
E-mail: miriellyferraca@gmail.com

Rosiney Aparecida Lopes do Valle possui doutorado em Educação pela Unesp, é professora dos cursos de Letras da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP) e Coordenadora Geral do Núcleo de Apoio e Assistência ao Estudante (NAE/UENP). É membro da Comissão Universidade para os Indígenas, da Comissão de Acompanhamento de Ações Afirmativas e da Comissão de Heteroidentificação da UENP.
E-mail: rosineyvale@uenp.edu.br

Tiago Angelo é graduado em Jornalismo pela Faculdade do Norte Pioneiro (Fanorpi) e licenciado em Letras e Literatura pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), com pós-graduação em Estudos Linguísticos e Literários pela mesma instituição. Atua nas áreas de assessoria de comunicação, de produção cinematográfica, artística, documentais e institucionais. É artista plástico, fotógrafo, designer e violeiro.
E-mail: badu.angelo7@gmail.com

Valdirene Barboza de Araújo Batista é mestra e doutora em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho (UNESP), na área de Literatura e Vida Social. Atua como professora na rede de ensino estadual do Paraná e professora colaboradora do Centro de Letras, Comunicação e Artes da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), *campus* de Jacarezinho.
E-mail: valdirenebab@gmail.com

