

GEOGRAFIA CULTURAL DO FEMININO: ENFOQUES E PERSPECTIVAS

VOLUME 1



ORGANIZADORAS:

IVNA CAROLINNE BEZERRA MACHADO
JACQUICILANE HONORIO DE AGUIAR
JESICA WENDY BELTRÁN CHASQUI
ALEXANDRA MARIA DE OLIVEIRA





GEOGRAFIA CULTURAL DO FEMININO: ENFOQUES E PERSPECTIVAS

ORGANIZADORAS:

IVNA CAROLINNE BEZERRA MACHADO

JACQUICILANE HONORIO DE AGUIAR

JESICA WENDY BELTRÁN CHASQUI

ALEXANDRA MARIA DE OLIVEIRA

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Geografia cultural do feminino [livro eletrônico]
: enfoques e perspectivas / organização Ivna
Carolinne Bezerra Machado , Jacquicilane
Honorio de Aguiar , Jesica Wendy Beltrán
Chasqui, Alexandra Maria de Oliveira. -- 1. ed.
-- Santa Maria, RS : Arco Editores, 2021.
PDF

Vários colaboradores.
ISBN 978-65-994894-7-1

1. Ciências sociais 2. Diversidade cultural 3.
Feminilidade 4. Identidade de gênero 5. Mulheres -
Religião I. Machado, Ivna Carolinne Bezerra. II.
Aguiar, Jacquicilane Honorio de. III. Chasqui,
Jesica Wendy Beltrán. IV. Oliveira, Alexandra Maria de

21-67558

CDD-305.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Mulheres : Círculos : Sociologia 305.4

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

10.48209/978-65-994894-7-1

1ª Edição - Copyright© 2021 do/as autores/as.

CAPA

Jenniffer Karine Beltrán Chasqui.

DIAGRAMAÇÃO E PROJETO GRÁFICO

Arco Editores.

REVISÃO

Dos/as Autores/as.

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerot e Silva
– UNIDAVI/SC
<http://lattes.cnpq.br/8318350738705473>

Profa. Msc. Jesica Wendy Beltrán
-UFC- Colômbia
<http://lattes.cnpq.br/0048679279914457>

Profa. Dra Fabiane dos Santos Ramos -
UFSM- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/0003382878348789>

Dr. João Riél Manuel Nunes Vieira de
Oliveira Brito -
UAL - Lisboa- Portugal.
<http://lattes.cnpq.br/1347367542944960>

Profa. Dra. Alessandra Regina Müller
Germani -
UFFS- Passo Fundo/RS
<http://lattes.cnpq.br/7956662371295912>

Prof. Dr. Everton Bandeira Martins -
UFFS - Chapecó/SC
<http://lattes.cnpq.br/9818548065077031>

Prof. Dr. Erick Kader Callegaro Corrêa -
UFN- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/2363988112549627>

Prof. Dr. Pedro Henrique Witches - UFES
- Vitória/ES
<http://lattes.cnpq.br/3913436849859138>

Prof. Dr. Thiago Ribeiro Rafagnin -
UFOB
<http://lattes.cnpq.br/3377502960363268>

Prof. Dr. Mateus Henrique Köhler -
UFSM- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/5754140057757003>

Profa. Dra. Liziany Müller Medeiros -
UFSM- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/1486004582806497>

Prof. Dr. Camilo Darsie de Souza -
UNISC- Santa Cruz do Sul/RS
<http://lattes.cnpq.br/4407126331414>

Prof. Dr. Dioni Paulo Pastorio - UFRGS -
Porto Alegre/RS
<http://lattes.cnpq.br/7823646075456872>

Prof. Dr. Leonardo Bigolin Jantsch -
UFSM- Palmeira das Missões/RS
<http://lattes.cnpq.br/0639803965762459>

Prof. Dr. Leandro Antônio dos Santos
-UFU– Uberlândia/MG
<http://lattes.cnpq.br/4649031713685124>

Dr. Rafael Nogueira Furtado -
UFJF- Juiz de Fora/MG
<http://lattes.cnpq.br/9761786872182217>

Profa. Dra. Angelita Zimmermann -
UFSM- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/7548796037921237>

Profa. Dra. Francielle Benini Agne
Tybusch –
UFN- Santa Maria/RS
<http://lattes.cnpq.br/4400702817251869>

Agradecimentos

“As autoras agradecem o financiamento do projeto Programa CAPES/FUNCAP Proc. 88887.165948/2018-00: Apoio às Estratégias de Cooperação Científica do Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFC, bem como todo apoio do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará “

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO..... 9

INTRODUÇÃO..... 10

PARTE 1 - O FEMININO E AS RELIGIOSIDADES: CURAS, FESTAS E DEVOÇÕES POPULARES

ÁGUA: SÍMBOLO E METÁFORA DO FEMININO NO ATLÂNTICO E NO PACÍFICO.....15

Jesica Wendy Beltrán Chasqui

Ivna Carolinne Bezerra Machado

DEVOÇÃO MARIANA: IRRADIAÇÃO, CELEBRAÇÕES E ASPECTOS SIMBÓLICOS.....36

Camila de Brito Antonucci Benatti Braga

Rafael H. Teixeira-da-Silva

HEROÍNAS DA FÉ: AS SANTAS POPULARES E SUAS DEVOÇÕES SIMBÓLICO-PAISAGÍSTICAS.....48

Maria Aurislane Carneiro da Silva

BENZEDEIRAS, CURANDEIRAS E REZADEIRAS: OFÍCIOS DE INTERCESSÃO, CURA E ORAÇÃO - O SAGRADO FEMININO NA REGIÃO DO CONTESTADO.....65

Alcimara Aparecida Föetsch

Michele Roiek

SENHORA DAS ÁGUAS: A FESTA DE IEMANJÁ E OS RITUAIS SIMBÓLICOS NO ESPAÇO URBANO DE FORTALEZA.....82

Nislene do Nascimento Lopes

**PARTE 2 - O FEMININO E AS CORPOREIDADES: TERRITÓRIOS E IDENTIDADES
EM FLUXO**

**GEOGRAFICIDADES DE MULHERES NEGRAS NA OBRA OLHOS D'AGUA DE CONCEIÇÃO
EVARISTO.....100**

Lidia Marques da Silva

**PROPUESTAS METODOLÓGICAS A PARTIR DE LAS CARTOGRAFÍAS CORPORALES Y DE LA
DANZA PARA REFLEXIONAR SOBRE LOS CUERPOS-TERRITORIOS EN LAS GEOGRAFÍAS
FEMINISTAS.....117**

Valeria Ysunza

**CUERPOS, TERRITORIO E IDENTIDAD: PROYECCIONES FEMENINA STRANSEXUALES EN LA
CIUDAD DE POPAYÁN.....138**

Héctor Fabio Duarte Piedrahita

Tulio Andrés Clavijo Gallego

**SINAIS DE FEMINISMO EM BISA BIA, BISA BEL, DE ANA MARIA
MACHADO.....159**

Maria da Luz Lima Sales

Ana Clara Coimbra Calazans Maués

**PARTE 3 - O FEMININO E A TERRA: EXPERIÊNCIAS DE RESISTÊNCIA E
PRÁTICAS CULTURAIS**

**REFLEXÕES SOBRE CONSTRUÇÕES DE FALA E RELAÇÕES AFETIVAS ENTRE JOVENS
MULHERES DE ÁREAS RURAIS.....177**

Marcelo Moreira Cezar

ELAS ESTÃO EM CENA: A RESISTÊNCIA DE MULHERES CAMPONESAS NO CEARÁ....195

Maria Aline da Silva Batista

Adeliane Vieira de Oliveira

Alexandra Maria de Oliveira

Thayssllorranny Batista Reinaldo

A MANDALA DAS MULHERES: CULTURA E RESISTÊNCIA NO ACAMPAMENTO ZÉ MARIA DO TOMÉ, CEARÁ (BRASIL).....212

José Ricardo de Oliveira Cassundé

Alexandra Maria de Oliveira

Andréa Lúcia Silva Lima

Maria Aline da Silva Batista

COZINHA GEOGRÁFICA: O FEMININO COMO FUNDANTE DAS PAISAGENS ALIMENTARES.....231

Silvia Heleny Gomes da Silva

SOBRE AS ORGANIZADORAS.....248

Ivna Carolinne Bezerra Machado

Jacquicilane Honorio de Aguiar

Jesica Wendy Beltrán Chasqui

Alexandra Maria de Oliveira

APRESENTAÇÃO

Exercícios científicos radicais, como os que as Organizadoras e Colaboradores/as nos brindam nessa “Geografia Cultural do Feminino: enfoques e perspectivas”, são experimentos abertos e acolhedores. Renovam nossa hipótese de que estamos redesenhando a Dimensão Humana, pelo renascimento de uma sustentável Geografia da Natureza. Afinal, o Feminino é nossa única garantia de humanidade positiva na Terra! O que esses 13 textos nos indicam passa por esta síntese deliciosamente (saber/sabor) provocativa.

Não se trata de negar uma espacialidade física, ambiental ou humana nas suas tradições reconhecidas até aqui. Trata-se de exercitar um projeto de compreensão das densidades - denominado poeticamente por Zelita Seabra, em o “Tempo de Camélia: o Espaço do Mito” – de busca da natureza sagrada; síntese existencial do que somos e podemos ser. Cristal, mel, floradas e orvalho, forjam os ritos primaveris da Virgem del Rocío, no Parque Doñana, (região da Andaluzia, sul espanhol), em festejos de Pentecostes, juntando marcas africanas, asiáticas, europeias e americanas. A cultura transborda fertilidade e exige redes de tecelagem dos conhecimentos científicos emergentes.

Por isso, esse humilde abre-alas da obra, permite lembrar o compromisso fértil da maioria dos autores com o Observatório de Paisagens Patrimoniais e Artes Latino-americanas – Rede OPPALA <http://redeoppala.blogspot.com/>. Um núcleo de investigadoras/es articulados à busca de um pensamento espacial tão criativo e profundo quanto à discussão das culturas e naturezas do Feminino. Sacralidades, Corporeidades e Ruralidades e resistências, sintetizam a primavera efervescente desses debates. São parte que traduzem, no rigor de excelentes pesquisas, o poder das múltiplas linguagens que a metáfora da festa pentecostal rocieira nos ensinou: Para ideias lidar com realidades complexas a cultura há de beber na fonte... no orvalho das representações da vida. Em nome da Rede OPPALA, nossa gratidão por essas 13 lágrimas investigativas, de fertilidade cósmica e feminina esperança.

Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Pesquisador do LEGES/UFC e da Rede OPPALA

Fortaleza-Ceará/Brasil, maio de 2021

INTRODUÇÃO

A parceria acadêmica entre as organizadoras deste edital, reunidas a partir do Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos (LEGES) e do Observatório de Paisagens Patrimoniais & Artes Latino-Americanas (Rede Oppala), tem como foco a Geografia Cultural tendo o feminino como o fio condutor, cada uma com suas especificidades e afinidades. Desta união, surge a organização do livro “A Geografia Cultural do Feminino: enfoques e perspectivas”.

Assim, ao lançar o olhar para o feminino as culturas revelam as tecnologias do imaginário, do inconsciente, seus símbolos, signos e significados. Explorar esses elementos nos ajudam a compreender essas representações simbólicas nos estudos culturais que exploram as ritualizações, o cotidiano, e suas diferentes faces. Nesse sentido, buscamos reunir estudos direcionados ao desenvolvimento de uma Geografia Cultural do feminino na América Latina, de estudos que qualifiquem a temática. Tal proposição fomenta um movimento onde a temática seja explorada em suas múltiplas formas, tanto física como simbólica, possam vislumbrar espaços, lugares, paisagens e territórios atrelados a práticas culturais, rituais, religiosas, artísticas e festivas.

Portanto, a produção desta obra teve como objetivo a busca de pesquisadores e pesquisadoras de diferentes instituições que fomentem reflexões sobre o olhar e o lugar desse feminino na América Latina. Nos deparamos com uma diversidade de temáticas que vêm enriquecendo esse nosso propósito de desvendar a multiplicidade de formas em que o foco investigativo se apresenta, desde seus simbolismos e significados, refletido em deusas e santidades, transitando por discussões de gênero e feminismos, até chegarmos às relações que as mulheres tecem com a terra, sendo elas muito diversas. O resultado desta produção é dividido em três partes: 1- Feminino e as Religiosidades: curas, festas e devoções populares; 2- Feminino e as Corporeidades: territórios e identidades em fluxo; 3- Feminino e a Terra: experiências de resistência e práticas culturais.

Na primeira parte, “**Feminino e as Religiosidades: curas, festas e devoções populares**”, aborda-se desde as raízes da devoção mariana à suas manifestações mais populares. Esta composição acolhe não só o marianismo, mas o feminino manifesto nos martírios, na busca pela cura, e nas festividades afro-latinas. Assim,

iniciamos a discussão a partir da proposição de Ivna Machado e Jesica Beltrán, ao tratarem a relação expressa entre os elementos simbólicos da água vinculados a saúde e rituais de cura ligados às práticas religiosas tanto no Brasil como no Pacífico Colombiano. Ainda seguindo a discussão entre rituais e religiosidades, Camila Benatti e Rafael Teixeira-da-Silva delineiam o caminho da irradiação mariana no mundo e os aspectos simbólicos das celebrações que envolvem o culto à virgem Maria.

Pensando na construção de uma leitura da paisagem por meio de santas populares, Aurislane Carneiro traz a comparação entre duas figuras religiosas femininas no Cariri – CE e em Curitiba – PR, onde identifica pontos e perspectivas de como vêm sendo construídas e percebidas essas paisagens a partir das heroínas da fé.

Alcimara Föetsch e Michele Roiek trazem as expressões simbólicas do sagrado feminino nos ofícios de intercessão, cura e oração. Mergulham num universo mítico e mágico das benzedeadas, curandeiras e rezadeiras, de suas plantas, altares e rituais carregados de significados e que compõem a paisagem do sagrado feminino na região do Contestado.

Em meio às águas de Iemanjá, Nislene Lopes faz um resgate das festividades afro-religiosas ao se debruçar sobre os festejos de Iemanjá na cidade de Fortaleza. Tendo como pano de fundo o crescimento urbano da cidade, ressalta os diferentes movimentos de visibilizar essa festa na capital cearense levando em consideração os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais.

Na segunda parte, **“Feminino e as Corporeidades: territórios e identidades em fluxo”**, temos como perspectiva de análise um olhar sobre as relações espaciais construídas a partir da vivência do feminino enquanto um corpo no mundo que experimenta e modifica a realidade, produzindo múltiplas formas de expressões que mostram a sociedade o seu potencial enquanto produtora de vida em seu sentido amplo, seja na arte, na dança, nas manifestações culturais, e demais linguagens artísticas que demarcam suas identidades.

Assim, a Geograficidade da produção literária de Conceição Evaristo e sua escrevivência é desvelada por Lidia Marques, ao trazer para o centro de sua pesquisa o fio condutor que interligam as mulheres negras, evidenciando como as relações étnico-raciais designam um lugar de inferioridade do corpo negro feminino, e como

a escrita de Conceição Evaristo, por outro lado, humaniza essas mulheres por meio da literatura.

Ainda no caminho da corporeidade, a abordagem de Valeria Ysunza evidencia a relação entre os corpos-territórios, suas cartografias e suas danças, a partir da perspectiva de uma geografia humanística e feminista, pensando na contribuição dos estudos do corpo e suas subjetividades enquanto disparadores que proporcionam metodologias alternativas na produção do conhecimento geográfico e interdisciplinar.

As estratégias de controle espacial e demarcação territorial a partir das relações de gênero na cidade colombiana de Popayán são abordadas por Héctor Piedrahita e Tulio Clavijo, que nos revelam em seu texto os processos vivenciados pelas transsexuais, suas origens, relações identitárias e demarcações cartográficas advindas da pressão social de discursos político-ideológicos.

Fechando a segunda parte, temos o exercício de reflexão a partir da literatura de Ana Maria Machado, explorando a partir dessa obra questões sensíveis que tocam o feminismo, o direito das mulheres e diferentes contextos históricos os quais vivenciam as três gerações das personagens principais. Assim, Maria da Luz e Ana Clara Coimbra descortinam geograficidades nas entrelinhas, aproximando-se à Geografia através de leituras com outras perspectivas.

Na terceira e última parte, **“Feminino e a Terra: experiências de resistência e práticas culturais”**, explora-se as relações que as mulheres mantêm com o espaço, seja na construção de suas relações afetivas num campo contemporâneo mais fluido, que divisam áreas com marcas culturais vindas das grandes cidades, como apresenta Marcelo Moreira, ao desconstruir as falas afetivas entre jovens mulheres no Rio Grande do Sul. Ou seja através das relações que as mulheres camponesas constroem no espaço rural, sendo elas protagonistas na resistência e luta por seus territórios camponeses ante os embates do capitalismo, na procura de promover lógicas mais sustentáveis e menos agressivas com nossa mãe terra. Esse caminho de reflexão é demonstrado pelas pesquisadoras Aline da Silva, Adeliâne Vieira, Alexandra Oliveira e Thayssllorranny Batista, através de paisagens camponesas conquistadas por mulheres.

Da nossa ligação com a terra, tendo ela como provedora de alimentos, temos em cena outras formas de expressão do feminino, como mostrado por Ricardo Cassundé,

Alexandra Oliveira, Andréa Lima e Maria Aline Batista, ao falarem das mandalas produtivas que simbolizam a natureza e o ciclo da vida. Este sistema produtivo a cargo das mulheres camponesas faz uso de seus conhecimentos ancestrais na defesa da produção de alimentos diversificados e saudáveis. Também é possível rastreá-la através das paisagens alimentares que Silvia Gomes propõe, e que se apresenta através da prática de cozinhar, num espaço outorgado historicamente as mulheres, no qual, como o expressa a autora: entre contradições sobre a liberdade e o aprisionamento da mulher na cozinha, foi-se constituindo paisagens alimentares que falam sobre lugares, histórias, conquistas de territórios, como estruturante de realidades histórico-geográficas.

Os enfoques das pesquisas sobre os femininos na Geografia Cultural abordados nesta obra não se esgotam. Revelam-nos a necessidade de um olhar mais amplo na Geografia, enquanto um campo fértil para explorar de forma permanente novos caminhos e perspectivas que culminem na produção de um novo conhecimento de maneira interdisciplinar.

PARTE 1 - O FEMININO
E AS RELIGIOSIDADES:
CURAS, FESTAS E
DEVOÇÕES POPULARES

10.48209/978-65-994894-7-2

ÁGUA: SÍMBOLO E METÁFORA DO FEMININO NO ATLÂNTICO E NO PACÍFICO

Jesica Wendy Beltrán Chasqui¹

Ivna Carolinne Bezerra Machado²

1 Doutoranda do programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Ceará, Jessi120bel@hotmail.com.
2 Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Ceará, ivna_machado@yahoo.com.br.

1. INTRODUÇÃO: AS MULHERES E AS ÁGUAS

A seguinte pesquisa estuda a partir das festas religiosas das santas padroeiras dos municípios de Chaval-Ceará, Lagoa do Piauí-Piauí – Nordeste Brasileiro; e Guapi no departamento do Cauca, Pacífico Colombiano, os elementos simbólicos da água vinculados com frequência à saúde, a cura, a purificação e a vida, os quais estão intimamente ligados às práticas religiosas das comunidades que realizam e acompanham as festividades de Nossa Senhora de Lourdes no caso do Brasil, e a Virgem da Imaculada Conceição também chamada como “*Purísima*” na Colômbia.

Deste modo, as festas religiosas e as práticas rituais dos devotos para as santas, tornam as grutas, rios e o mar como lugares sagrados que simbolizam o sagrado feminino das águas. Mas que ao mesmo tempo, estes lugares sagrados-aquáticos de visitação e ritualização, também ligam elementos metafísicos, mundos sobrenaturais e imaginários que mostram a contraposição do sagrado feminino, expondo assim espaços que ocupam os seres míticos de natureza feminina que representam o caos e o medo.

Neste sentido, nossas reflexões giram em torno, a questionar e também como um exercício de avançar nos estudos geoculturais; pondo o feminino na Geografia Cultural, como um ponto de inflexão a partir da obra pioneira de Dardel (2015): o *Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica*, que apresenta uma geografia fenomenológica, que humaniza a terra e que considera nossa natureza humana absolutamente subjetiva no olhar do espaço geográfico que nos rodeia, permitindo, dar-lhe nomes, imprimir-lhe histórias, sensações, emoções etc, com o fim de ordená-lo, domesticá-lo e usá-lo, conforme nossa visão de mundo. Assim, o homem e a terra adquirem uma lógica que “adquire a mística força das coletividades que não deixam jamais os deuses fora de seus bens” (OLIVEIRA, 2012, p. 220).

Segundo Oliveira (2012), a obra de Dardel, “generaliza para todas as escalas humanas, um conteúdo simbólico de receptividade e resistência, cuja reinvenção compreensiva precisa dialogar com a riqueza existencial na terra da condição feminina da humanidade” (p. 220). Nesse sentido, o feminino da humanidade, não é mais que uma parte fundamental da construção inicial de Dardel, que é preciso completar, com o que Oliveira (2012) tem chamado as Mulheres e as Águas.

Com o ânimo de avançar na proposta de Oliveira (2012), que nos convida a realizar o exercício de preencher esse vazio que o Dardel (2015) tem deixado para nós, as Mulheres e as Águas, vem como uma proposta de personificação das divindades e demônios que compõe esse mundo carregado de simbolismos e imaginários, que desenham paisagens culturais, e que podem ser explorados através das *Geograficidades* de homens e especialmente mulheres em relação com o feminino que os rodeia.

A *Geograficidade* segundo Dardel (2015) significa “amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta que liga o homem à terra” (2015, p. 1), dita relação ou experiência geográfica com relação as águas seja de forma física ou simbólica, que as mulheres e devotos do Pacífico sul da Colômbia, tem com sua divindade (*‘La Purissima’*) e com o meio ambiente aquático que os rodeia, caracterizado por uma extensa rede de rios; assim como a experiência simbólica da água que tem experimentado os devotos da virgem de Lourdes no Ceará e Piauí - Nordeste Brasileiro, caracterizado por habitar um ambiente semiárido; têm criado uma relação profunda com a água através de suas divindades de natureza feminina; tornando-se o palco inicial para dialogar sobre a condição feminina da terra e sua humanidade.

A diferença de Dardel (2015), a experiência das Mulheres e as Águas, não parte de compreender que os espaços carentes de água, sejam incompletos, árduos, espinhosos e obscuros, muito pelo contrário, a escassa presença física da água em lugares como Ceará e Piauí, não impede uma relação simbólica profunda com esta, tão profunda quanto como em lugares como o Pacífico sul, onde abunda os rios e água doce. A experiência da água e de sua natureza feminina, em ambas localidades é atribuída às santas padroeiras aqui estudadas e as entidades míticas, reforça significados e experiências diversas a partir da ligação das mulheres com as águas nestes espaços geográficos; sendo homem e a terra e as mulheres e as águas elementos válidos e complementares.

Desta forma, a água em comunidades que moram no semiárido (CE e PI) se torna rica simbolicamente, sorridente, sendo um “registro afetivo da alegria” que se dá através da devoção, água que cura água e que protege. Da mesma forma, a floresta úmida tropical e os rios que a serpenteiam (Pacífico sul), como sinônimo de abundância, se transforma em personagens míticas que subjazem no diabólico

e incontrolável; como veremos a continuação, nas formas em que as águas se apresentam desde um olhar de natureza feminina, mantenedora de devoções as santas, patrimônios imateriais e saberes ancestrais.

2 O IMAGINÁRIO SIMBÓLICO DO FEMININO A PARTIR DA SAÚDE

2.1 As águas nas fontes das grutas de Lourdes

A devoção mariana, está presente em diversos continentes e sob diferentes denominações e os aspectos devocionais a serem analisados podem partir de diferentes perspectivas. Neste caso, a partir da devoção a Nossa Senhora de Lourdes, que diante de suas aparições à jovem Bernadette na gruta de Massabielle na cidade de Lourdes-França em 11 de fevereiro de 1858, acreditava-se que a água da fonte localizada aos pés da gruta fazia curar os enfermos. Empenhamos assim para uma análise da devoção enquanto manutenção da vida pela saúde.

Com base nas ideias Bachelardianas temos a água como um dos elementos fundamentais da natureza que nasce nas fontes, corre pelos rios, sacia a sede, o que permite projetar essa relação entre o natural e o maternal. Desta forma, resgatamos assim que “sentimentalmente a natureza é uma projeção da mãe.” (BACHELARD, 1998, p. 120). Propomos então um primeiro exercício de análise, tendo como ponto de partida os diferentes sujeitos em sua busca pela cura.

A cura, para além de uma superação da enfermidade, entendida aqui como algo mais profundo, que pode acontecer pelo equilíbrio corporal e emocional. Neste sentido, podemos pensar em pelo menos duas perspectivas para a análise desta devoção ligada à saúde, a primeira vai considerar o sujeito que se encontra curado e busca permanentemente formas para agradecer, a segunda diz respeito ao sujeito que se encontra com alguma doença e busca incessantemente a sua cura. Porém, enquanto essa cura não vem ele será partícipe daquilo que denominamos terapêutico, suas ações fazem parte do exercício do convívio com a doença, e neste sentido o sujeito revelar-se-á a partir de suas estratégias de convivência, vistas a partir dos rituais, dos seus movimentos e de suas práticas, marcadas no espaço-tempo. As pessoas em sofrimento e aflitas tendem a buscar por ajuda, um ponto de apoio e

essas demandas podem convergir para igrejas, santuários, templos, etc.

Atentos à construção de Relph (2012, p. 27) “[...] importante compreender que é por meio de lugares que indivíduos e sociedades se relacionam com o mundo, e que essa relação tem potencial para ser ao mesmo tempo profundamente responsável e transformadora.” O autor corrobora com um ponto fundamental em nosso estudo que compreende a leitura do que denominamos de modelo devocional, composta na percepção de uma estrutura templo/santuário similar em sua irradiação, e que propicia esse processo terapêutico. De que forma? Num primeiro olhar pensar que dentro de uma estrutura dita tradicional de uma igreja católica, por exemplo, tem-se: um altar, as imagens dos santos nas paredes, uma cruz principal representando Jesus Cristo, imagens ou quadros com a representação da via sacra, uma pia batismal, bem como um mobiliário que acolha as pessoas para sentar e participar das celebrações e atividades. Mas de que forma podemos ver esse modelo devocional terapêutico em sua estrutura? Ao considerar que ao ter como um objetivo maior ser um lugar de acolhimento deverá despertar nos visitantes os melhores sentimentos como a paz, calma, conforto e suas variações subjetivas.

Certamente algumas questões podem variar de acordo com as características da devoção. Santuários e templos se apresentam de formas distintas, variações percebidas nos períodos festivos evidenciam as características do lugar e da devoção. Do silêncio e introspecção na pedra da gruta de Lourdes em Chaval no Ceará a festa com procissão repleta de fogos e o encerramento com uma missa mais intimista voltada para a reflexão do coletivo. Ou por algo mais festivo, como as celebrações na fazenda da Betânia em Lagoa do Piauí no Piauí, que convida os participantes para cantar e erguer os braços com muito entusiasmo.

A dinâmica festiva em Chaval consiste numa programação o novenário na pedra da Gruta (Figura 1), a reza do terço às tardes na casa de um membro da paróquia, com um andor itinerante, que após a reza do terço segue para a Gruta para o início da novena. No período de 17 a 27 de novembro a gruta recebe muitos visitantes, que costumam levar a água da fonte em garrafas. Com um público formado pelos moradores da cidade e dos distritos vizinhos há eventos paralelos como a realização de feiras colaborativas, festival gastronômico e competição de canoas.

Em Lagoa do Piauí a festa concentra-se no dia 11 de fevereiro e tem no dia anterior alguns eventos em paralelo, como uma cavalgada e uma reza do terço na gruta. Já no dia da festa a dinâmica consiste na recepção dos devotos vindos das cidades vizinhas, com a celebração de duas missas durante o período da manhã. Os fiéis aproveitam os intervalos ou até durante a missa para fazer a passagem pela gruta (Figura 1). Com uma pequena fonte entre as imagens de Nossa Senhora de Lourdes e a Santa Bernadette o ritual consiste em molhar-se com a água da fonte, com um punhado ou enchendo alguma garrafa. No espaço ao redor da gruta é possível visitar a sala de ex-votos e acender velas no veleiro.

Figura 1 - Grutas de Lourdes em Chaval (CE) e Lagoa do Piauí (PI)



Legenda: composição de imagens, lado esquerdo: Chaval (CE) - N. Sra. De Lourdes e a Santa Bernadette, criança vestida como a santidade de Lourdes, fonte ao lado da gruta. Lado direito: Lagoa do Piauí (PI) - Devotos ao redor da gruta, um casal na sala de ex-votos, gruta de Lourdes. Fonte: Machado (2020). Adaptado pelas autoras, 2021.

Ao trabalharmos com os aspectos devocionais optamos por uma postura ética, sobretudo quanto ao ser e estar em campo. Metodologicamente entendemos que o pesquisador deve estar atento às formas de abordar os sujeitos (devotos, visitantes, moradores) e perceber os momentos em que pode intervir para fazer questões, anotações e até registros de áudios, fotografias ou vídeos (OLIVEIRA; MACHADO; ROCHA, 2018). Essa abordagem nos interessa no momento de dialogar com os sujeitos a fim de saber o que o levou a determinada festividade ou àquela igreja. É preciso ter atenção, sensibilidade e muitas vezes empatia, para captar os motivos que o fizeram chegar até aquele lugar, percebendo até certo ponto os seus principais anseios.

2.2 O imaginário simbólico da saúde

No contexto cearense nos períodos de grande estiagem, como na seca de 1915, as famílias atingidas por esse fenômeno, não só climático, mas, sobretudo político-social (ANDRADE, 2005), tiveram que deixar seus lares, os retirantes tiveram que partir do interior do sertão em busca de sobrevivência na capital. E neste imaginário, a água torna-se um dos maiores símbolos dessa busca pela sobrevivência. Água como sinônimo de vida, de abundância e de riqueza. Famílias em verdadeira peregrinação na esperança de encontrar nas “terras molhadas” a oportunidade de vida. Esse entrelaçado da cultura cearense nos meandros da estiagem faz emergir evidências da capacidade humana de resistir, de buscar formas de sobreviver, seja pela adaptação ou o viver com o mínimo. Não se trata de conformismo ou aceitação dada como destino, tem-se a superação como parte de uma dinâmica de sobrevivência.

Na constituição desse imaginário da saúde, pensamos num cenário global que envolve a perspectiva de pelo menos três elementos, a saúde, as ciências médicas e a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) sob a perspectiva da religiosidade popular. A ausência da saúde se apresenta como um dos maiores males para a humanidade, que debilita e por vezes incapacita os sujeitos. Num retrospecto, na Europa dos finais do século 18 e início do século 19, as doenças eram entendidas como pestes e pragas, havia certa obscuridade e as mesmas eram vistas como uma penalidade demoníaca, ou fruto de feitiçaria e magia negra. Para Rojas (2006):

Na Europa, doenças que durante séculos foram consideradas devido a causas ‘demoníacas’ são explicadas no século XIX por meio de miasmas. Nesse contexto, a medicina social emerge, em oposição à medicina individual, inscrita em um estágio evolutivo da teoria e prática médicas³ (ROJAS, 2006, p. 229, tradução nossa)

Os elementos citados indicam uma mudança de pensamento, levados em certa medida pelos avanços nos estudos médicos e biológicos no contexto europeu. As mudanças de comportamento e práticas urbanas sofreram alterações. Costa (2014) apresenta um percurso de influências gerado pelo discurso médico higienista ocorrido

3 En Europa, las enfermedades que durante siglos se habían considerado debidas a causas ‘demoníacas’, se explican en el siglo XIX a través de los miasmas. En este marco surge La medicina social, en oposición a la individual, inscrita en una etapa evolutiva de la teoría y la práctica médica.

no início do século 19 na Europa e como se deu a irradiação deste pensamento no Brasil colonial com a chegada da família real no Rio de Janeiro.

A questão da saúde não está desconectada de questões sanitárias, também não se desconecta de políticas públicas e se constitui num sistema complexo. De que forma podemos trazer a leitura da saúde para o contexto dos santuários e a devoção mariana? Num contexto global os santuários marianos resultarão da adoção de um conjunto de características. Como o ocorrido em Lourdes a partir da sua transformação urbanística e da própria construção do santuário que aliou tanto um modelo urbanístico cristão como o modelo de cidade balneário (ORY, 2002). Nesta perspectiva:

Os elementos e desenhos comuns aos espaços cerimoniais cristãos anteriores, muitas vezes com uma história de outras religiões, são claros: posição elevada dos templos, a principal construída no local das aparições (como já aconteceu em Delfos), alcançada através de uma grande avenida processional (Babilônia, Via Sacra de Delfos, Teotihuacan ...) belas perspectivas e monumentos (tridente da Piazza Del Popolo, San Pedro ...) ⁴ (ORY, 2002, p. 14, tradução nossa).

Vê-se nas considerações o destaque para os elementos arquitetônicos e fatores urbanísticos para a compreensão e leitura de uma lógica adotada. De que forma podemos considerar a composição de um cenário terapêutico que dialogue com templos e santuários ao longo de suas construções até os tempos mais recentes? Os espaços como os santuários, templos e capelas são espaços acolhedores por excelência. Ambientes que propiciam a renovação da fé, da devoção e o estreitamento do vínculo entre o ser humano e a natureza. A ideia de aprazibilidade ganhará reforço a partir da construção de espaços abertos e arborizados, artificializados ou não, para a composição de um paisagismo como na criação de ambientes ideais para pequenas pausas, cenários com jardins ladeados por bancos e sombras, pequenos lagos ou espelhos d'água.

Embora tivéssemos citado apenas templos e santuários sob uma ótica tradicional de estrutura, numa leitura multifacetada do imaginário da saúde a composição dos

4 Los elementos y diseños comunes a los espacios ceremoniales cristianos anteriores, muchas veces con antecedentes de otras religiones, son nítidos: posición elevada de los templos, el principal construido sobre el lugar de las apariciones (como ya sucediera en Delfos), al que se llega mediante una gran avenida procesional (Babilonia, Via Sacra de Delfos, Teotihuacan...) bellas perspectivas y monumentos (tridente de Piazza Del Popolo, San Pedro).

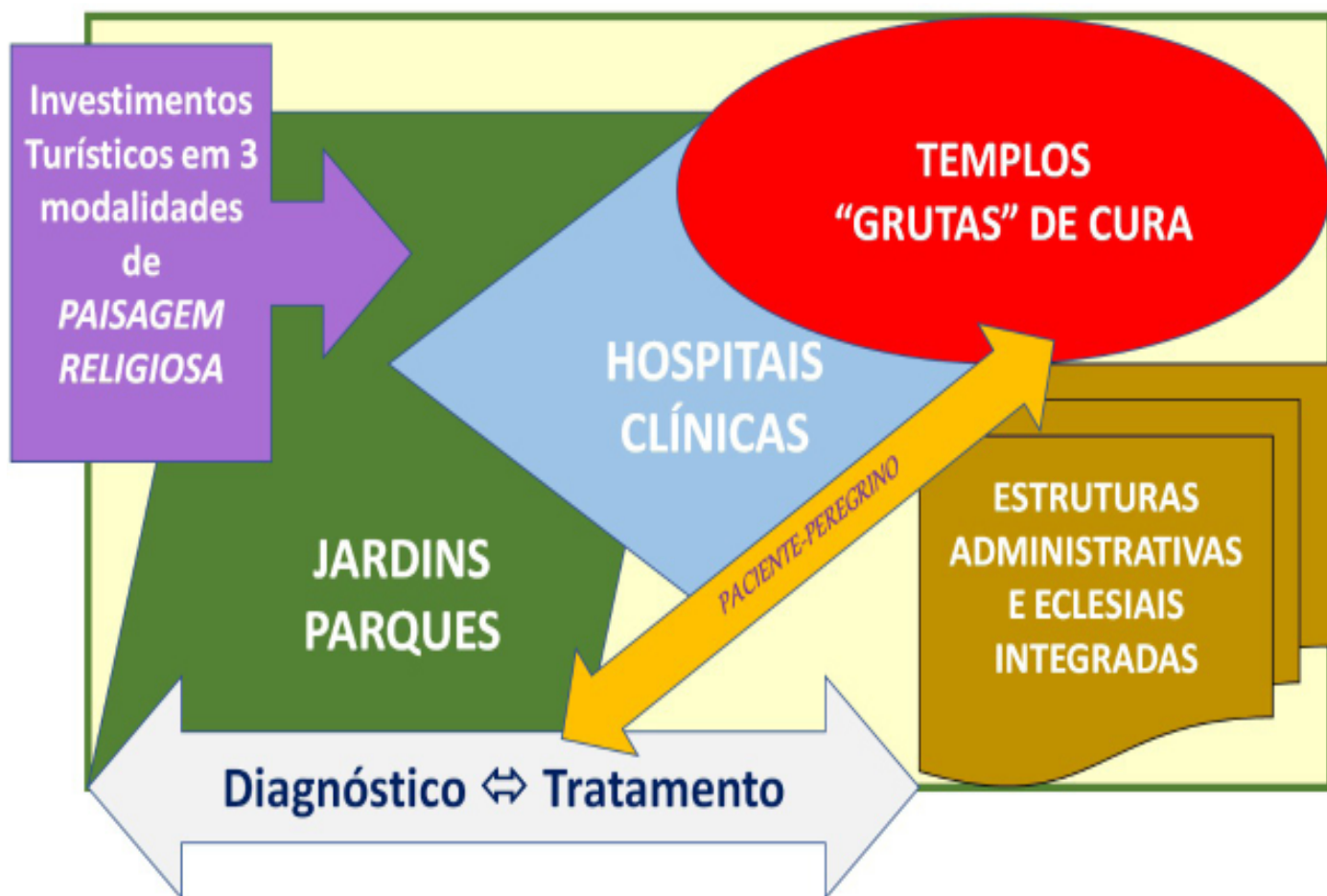
lugares simbólicos terapêuticos também se apresentam sob múltiplas formas, lidos, por exemplo, a partir de uma complexa rede de cura corpórea e espiritual; dentre elas, casas paroquiais, chácaras, fazendas e hotéis para retiros; praças, jardins, capelas em hospitais e centros comerciais; clínicas de reabilitação, tendas e tantos outros espaços públicos e privados, não necessariamente católicos ou ligados a uma religião específica, mas que permitem o estabelecimento de vínculos diretos e indiretos para a manutenção da saúde. Mendonça (2019) chama a atenção para os desafios e potencialidades à geografia da saúde, numa leitura da paisagem a partir das práticas que privilegiam o conhecimento vernacular no cenário urbano e periurbano.

Para Silva (2006, p. 51) “o imaginário é sempre desvio, divergência, apropriação, reinterpretação, releitura, desconstrução, reconstrução, e nova afirmação. [...] Todo imaginário é uma imaginação do real.” na perspectiva de se pensar o imaginário da saúde a partir das vivências, o (Esquema 1) considera 3 modalidades de paisagem religiosa que comportam o exercício do convívio. Em cada uma delas, embora tenham pontos de conexão, diferencia-se os espaços, os sujeitos I e II^{5[3]}, perpassando pelo sujeito-peregrino, a composição de diagnóstico e tratamento e as estruturas de gerenciamento.

Na modalidade **Hospitais/Clínicas** a medicina institucionalizada, composta pelo agrupamento de sujeitos I: Médicos, enfermeiros, profissionais da saúde de diversas especialidades, técnicos e auxiliares, sujeitos II: Pacientes, clientes e utentes. Em seu universo de atendimento, poderá fazer uso de exames clínicos e laboratoriais para a elaboração dos diagnósticos, como tratamento poderá encaminhar para as diversas terapias: Fisioterapia, Psicoterapia, Terapia Ocupacional e indicação de medicamentos. Para a composição dos espaços tem-se: Hospital, Unidades de Pronto Atendimento (UPA), Unidade Básica de Saúde (UBS), Posto de Saúde (PS), clínicas, laboratórios e farmácias.

5 Sujeitos I: Médicos e Profissionais da saúde de diversas especialidades, líderes. Sujeitos II: Pacientes, clientes, devotos.

Esquema 1- Modalidades para o exercício do convívio



Fonte: Machado (2020).

Na modalidade **Jardins/Parques**, a medicina alternativa/tradicional os Sujeitos I: Líderes, Entidades, Filósofo, Guia Espiritual, Xamã, Médicos e Profissionais da saúde, a partir de conversas ou reuniões em grupo capturam dos sujeitos demandantes de saúde os seus anseios. Estabelecem como tratamento diversas práticas terapêuticas, como a meditação, uso de plantas medicinais, terapias em grupo. Incorporam assim a relação homem corpo e natureza.

Neste sentido, no campo da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (PNPIC) a Medicina Tradicional Chinesa (MTC) e outras práticas são reconhecidas e implementadas no Sistema Único de Saúde (SUS). Os profissionais da saúde utilizam como meios de diagnósticos tanto os recursos da medicina institucionalizada como um olhar atento aos sujeitos de forma mais integrada. Segundo o Brasil (2015a) para o tratamento são previstos: acupuntura, práticas corporais, mentais (meditação), orientação alimentar, homeopatia, plantas

medicinais e fitoterapia, termalismo social e crenoterapia (uso de águas minerais) e medicina antroposófica (BRASIL, 2015a). Os espaços incluem hospitais e clínicas, áreas para reuniões, terraços, terreiros, casas e chácaras.

A modalidade **Templos/Grutas de cura** considera, numa realidade brasileira, as formas de manutenção e convívio a partir de práticas que envolvem crenças e devoções, não exclusivas ao catolicismo. O que constitui num grande arcabouço de sujeitos e práticas a serem exercidas. Desde os sujeitos que lideram, na figura de Padres, Pastores, Rabinos, Mães e Pais de santo e os sujeitos que demandam: fiel, devoto, crente, irmão, filho. Neste sentido, o termo diagnóstico não se aplica como os demais, mas é possível perceber as demandas por meio de conversas, confissões e testemunhos.

O conjunto de práticas, captados como tratamentos e práticas terapêuticas incluem desde o estudo, leitura da bíblia, doutrinas até participar de missas, celebrações, rituais, festas, procissão, romaria, peregrinação, meditar, mergulhar e andar a pé. Imbuídos nas perspectivas de reflexão, sacrifício, penitência, pedidos e agradecimentos. Para os espaços tem-se desde uma escala que acolhe grupos: Igreja, santuário, templo, sinagoga, terreiro, casa paroquial, até a escala individual na casa dos sujeitos com os altares e ou pequenos espaços de oração e meditação. Nesta escala têm-se os objetos como imagens de santos, velas, terços, bíblias ou livros de salmos e orações, garrafinhas com água benta, escapulários, santinhos de papel, dentre outros.

Os lugares simbólicos de cura também são carregados de elementos e ou características similares em sua composição, neste sentido elencamos alguns exemplos presentes não só nos lugares, mas como pertencentes a configurações terapêuticas; espaços - área de lazer em comum, pátios, jardins; acessórios - sinos de bambu, castiçais, búzios, incensos, imagens, terços, fitas, bíblias, livros; mobiliário – mesas, cadeiras, poltronas confortáveis, almofadas, bancos de jardim, fontes de água, estátuas, piscinas, ofurôs e bebedouros. Todas essas materialidades em sua diversidade podem ser lidos na composição de um modelo devocional terapêutico, pois propiciam momentos de oração, meditação, relaxamento, reflexão, bem como as diversas formas de buscar a cura do corpo e do espírito. Mendonça

(2019) questiona: “Qual é a geografia das alternativas em práticas e cuidados da saúde da população? Como ela está sendo desenvolvida? Quais suas dimensões e possibilidades, seus desafios?” (MENDONÇA, 2019, p. 128).

Do ponto de vista da religiosidade popular, filtradas pelo catolicismo, precisamos compreender as diferentes motivações que levam os sujeitos às suas práticas religiosas, o universo de rituais que constitui o exercício do convívio. Apontamos assim para uma leitura desse modelo devocional terapêutico mariano escrito no espaço-tempo.

3. PAISAGENS SONORO-FEMININAS: UMA GEOGRAFICIDADE AQUÁTICA QUE SE TECE NO PACÍFICO

Pensar a paisagem sonoro-feminina, a partir das festividades religiosas, significa vincular a música, os sons e canto proveniente das mulheres afropacíficas, que se apresentam com força em ritos e festividades em todo o litoral Pacífico colombiano, e que guardam características únicas, como resultado da diáspora africana que ficou nesta região; deste modo, se destaca o elemento sonoro como constituinte de paisagens sonoras de um determinado lugar (FURLANETTO, 2016, p. 363).

Neste sentido, vai ser considerado os cantos de *arrullos* e *alabaos*, de tradição feminina no Pacífico, impresso em ritos e festejos como as *Balsas* do Rio Guapi, em homenagem a virgem da Imaculada Conceição ou ‘*La Puríssima*’ como recriadores de paisagens sonoras. Onde o papel da mulher afro, como recriadora da cultura afropacífica é fundamental, sendo possível explorar através da festividade religiosa da ‘*La Purissima*’ e os cânticos rituais, o vínculo com o elemento água tanto físico, simbólico e metafórico que denotam sua *geograficidade*.

3.1 La Purissima: a água e sua relação como o feminino

A festa religiosa das Balsadas pelo rio Guapi-departamento do Cauca, consiste numa romaria aquática da Virgem da Imaculada Conceição, também chamada por seus habitantes como ‘*La Purissima*’, onde se leva a santa num pequeno barco de madeira iluminado com centenas de lâmpadas a noite do 7 de dezembro, as embarcações ou santuários flutuantes que percorrem o rio Guapi, vão acompanhados pelos sons dos

tambores e cantos de *arrullos* das mulheres que vão adorando a virgem, como forma de devoção a esta.

Estas romarias por água, também se realiza por terra no seguinte dia (8 de dezembro), que é quando se comemora o dia oficial da santa, o qual significa para os fiéis, por um lado, a purificação de todo pecado, já que a água que corre pelo rio lava e limpa, simbolizando a pureza do feminino. Por outro lado, a romaria por terra que complementa este ritual, significa a combinação entre água e terra, dois elementos atribuídos ao feminino, que em seu conjunto são geradores de vida, sendo essas as características que representa a '*Purísima*'.

A '*Purísima*' também é para seus fiéis a protetora das águas, pois conta a lenda que as '*balsadas*' pelo rio Guapi, se originaram desde 1969, quando por todo o litoral Pacífico caucano e nariñense que pertencia ao episcopado de Quito costumavam percorrer o litoral em romaria, transportando a imagem da virgem, e que numa de tantas romarias, houve uma tempestade e o vento obrigou a uma das embarcações a entrar por um braço do rio que os levou a Guapi. Os navegantes levaram a virgem à igreja e a população fez boas-vindas à santa com orações, cantos e loas e a tempestade parou. Ao dia seguinte foram pegar a imagem à igreja para continuar a romaria, mas a imagem estava muito pesada, e os habitantes de Guapi olharam este fato como milagroso, assim decidiram comprar imagem, os navegantes acertaram e decidiram pagar seu peso em ouro, mas quando foram pesar a imagem, esta estava leve e a imagem pesou menos do que se esperava.

Devido a esta lenda, sê-lhe confere poderes a virgem, os quais estão ligados a acalmar fenômenos naturais, como maremotos e inundações, fenômenos comuns nestes lugares rodeados por água, assim o expressa Esperanza Cuero habitante de Guapi:

Há uma história, não tão longa, eu me lembro ainda, que houve um maremoto aqui, eu era ainda menina, com meu pai e minha mãe, e água subiu, já se ia a trasbordar a muralha, e água subiu até lá, e tiraram a virgem da igreja, e a virgem se partiu, mas baixou a água. (entrevista 6 de dezembro de 2019, tradução nossa).⁶

6 Hay una historia, que no es tan lejana, yo me acuerdo todavía, que hubo un maremoto acá, yo era todavía muchacha con mi papá y mi mamá, y el agua se subió ya se iba a asomar en la muralla, y el agua se subió hasta allá, y sacaron la virgen de la iglesia y la virgen se partió, pero de una vez bajo el agua (entrevista 6 de diciembre de 2019).

Esta história evidencia como a virgem e as águas, se inscreve num movimento devocional do feminino, significando para seus devotos proteção, purificação, limpeza e vida.

3.2 Geograficidade afrofemenina

A relação que os habitantes têm criado com a *'La Purísima'* não só se limita a devoção e significados que lhe tem conferido, senão também como as mulheres afro se relacionam com ela. Assim, os cantos de *arrullos* e *alabaos* interpretado tradicionalmente por mulheres que acompanhados por instrumentos de percussão como tambores e marimbas, transmitem a sabedoria ancestral, que revela a relação entre a mulher do pacífico com seu entorno natural rodeado por uma extensa rede hídrica.

Os *arrullos* e *alabaos*, são cantos que nascem na colônia espanhola, o primeiro usado para adorar os santos católicos, para os enterros fúnebres dos infantes e também são usados como canções infantis que celebram a vida; o segundo, é “resultado de um processo de sincretismo musical praticado pelas primeiras gerações de escravos que chegaram ao Pacífico colombiano no século XVI” (PINILLA, 2017, p. 156, tradução nossa)⁷, que tinham como função conduzir a alma a África, representando um canto de liberdade.

Na atualidade, os *alabaos* são usados para ritos fúnebres, este cântico de lamento, tem a função de fazer suportável a dor produzida pela morte de um ser querido, apesar que em alguns lugares do Pacífico, como em Chocó são usados para adorar os santos e pedir-lhes que intercedam ante um favor. Estes cantos tem um formato responsorial, onde se destaca a voz de uma líder e um coro que responde, mantendo a estrutura básica dos romances e cantos litúrgicos, sendo hoje cantos próprios das comunidades afrodescendentes (PINILLA, 2017, p. 154), que celebram tanto a vida como a morte, pois “O que nós transmitimos através destas manifestações é nossa cotidianidade, desde que se nasce até que se morre. (Aura Helena González, seminário da rede de manifestações patrimoniais da Colômbia, realizado em 21 de julho de 2020, tradução nossa).⁸

7 “resultado de un proceso de sincretismo musical practicado por las primeras generaciones de esclavos que llegaron al Pacífico colombiano en el siglo XVI” (PINILLA, 2017, p. 156).

8 Lo que nosotros trasmitimos a través de estas manifestaciones es nuestra cotidianidad desde que se nace hasta que se muere. Aura Helena González, (Conversatorio red de manifestaciones patrimoniales de Colombia, realizado 21 de julio de 2020)

Por outra parte, é importante destacar que as cantoras dimensionam um papel muito importante na comunidade:

Ser a cantora significa ser a produtora da memória e dos costumes de um povo. O canto em tempos de escravidão era a fuga, não só de mulheres, senão também dos homens, do domínio do amo. Nas plantações, nos rios, na cozinha, nos trabalhos que se desempenhava o negro escravo, a música estava presente: mas quase sempre as mulheres eram as cantoras. Atualmente alguma das letras recopiladas estão ligadas a momentos específicos da cotidianidade, velórios e enterros ou matrimônios de um membro da comunidade, em algumas ocasiões se comemora as festas religiosas com procissões acompanhadas de cantos ao santo, em outras se improvisa os cantos ao longo da travessia pelos rios ou mares (ROMERO, et. al. 2009, p. 73, tradução nossa).⁹

Pois bem, como afirma Romero na citação anterior, o canto tradicional do Pacífico, é o reflexo da *Geograficidade* das mulheres afro do Pacífico, pois em suas interpretações contam histórias de sua vida cotidiana, de seus ancestrais, sua relação com os santos, de suas experiências com o espaço geográfico, que tem lugar principalmente nos rios e nos mangues, lavando roupas nas margens ou coletando moluscos nas raízes dos manguezais.

Os cantos de *arrullos* e *alabaos*, são considerados patrimônio imaterial, o qual se compõe por vozes femininas, que também podem ser acompanhados por danças, as quais diante do olhar ocidental poderia ser inapropriado, já que transforma a dor num símbolo complexo de festejo (ARANGO, 2014). Da mesma forma, os *arrullos* usados para adorar os santos, como '*La Purísima*', que acompanhados por instrumentos musicais e danças, algo comum nestas cerimônias e ritos religiosos no Pacífico, em ocasiões são vistas como profanos, devido a que mostram um cenário onde a comunidade se reúne para cantar, dançar e ingerir bebidas alcoólicas seja para despedir uma alma o adorar um santo, mas é a forma como tanto homens como mulheres vivenciam seu mundo religioso.

9 Ser la cantora significa ser productora de la memoria y las costumbres de un pueblo. El canto en tiempos de esclavitud era el escape, no solo de las mujeres, sino también de los hombres, del yugo del amo. En los plantíos, en los ríos, en la cocina, en cada labor que desempeña el negro esclavizado, la música estaba presente: pero casi siempre las mujeres eran las cantoras. Actualmente alguna de las letras recopiladas está ligadas a momentos específicos de la cotidianidad, velorios y entierros o matrimonios de un miembro de la comunidad, en algunas ocasiones se celebra las fiestas religiosas con procesiones acompañadas de cantos al santo, en otras se improvisan los cantos a lo largo de la travesía por los ríos y mares (ROMERO, et. al. 2009, p. 73)

Por outra parte, o canto das mulheres vincula os sons da água para afinação e inspiração melódica, por exemplo, Dona Pastora Riascos, afirma que os melhores sons são quando o rio está caudaloso:

Porque todas as águas, que vão para dentro vão caudalosas, vão com força, mas já, as que vão para abaixo, não. Essas vão sem força e isso é o que é. São as melhores melodias. Eu tenho todos os “golpes” das ondas em meus cantos, em meus arredores, onde caminho. (Gestora cultural de Tumaco, entrevista extraída do documentário: ‘Sonidos del Agua, músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacifico sur’, 2013, tradução nossa).¹⁰

A *Geograficidade* que se pode encontrar nas palavras de Dona Pastora, é amostra da importância do meio aquático, especialmente os rios, no qual as mulheres do Pacífico vivem, experimentam e percebem, vinculando os rios e seus sons nas formas particulares de seus cantos, sendo o rio o lugar onde se encontram com suas comadres, onde remam com seus filhos, nadam, onde extraem água para tomar banho e cozinhar. É daí, do rio, onde os cantos se produzem como o manifesta Elana Valencia:

Os cantos se usam para namorar, para dizer indiretas, para enviar mensagens, e os cantos das mulheres pelo geral quando baixamos o rio, bom, nós não levamos instrumentos, levamos nossa voz e nossos remos. (Gestora cultural Buenaventura, entrevista extraída do documentário: ‘Sonidos del Agua, músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacifico sur’, 2013, tradução nossa).¹¹

Os cantos provenientes das cantoras, transmitem os ‘golpes’ da água, aprendidos com a experiência de navegar os rios, remando com seus canaletes (remos), que a sua vez desenham paisagens, na medida que contam através de cantos e letras sobre a riqueza natural, social, religiosa e cultural que produzem as mulheres afro, como produto dessa experiência ambiental. Deste modo, “um compositor escreve suas músicas inspirado muitas vezes nas experiências individuais ou coletivas de sua comunidade o povo” (CASTRO, 2009, p. 7, tradução nossa)¹², como no caso da

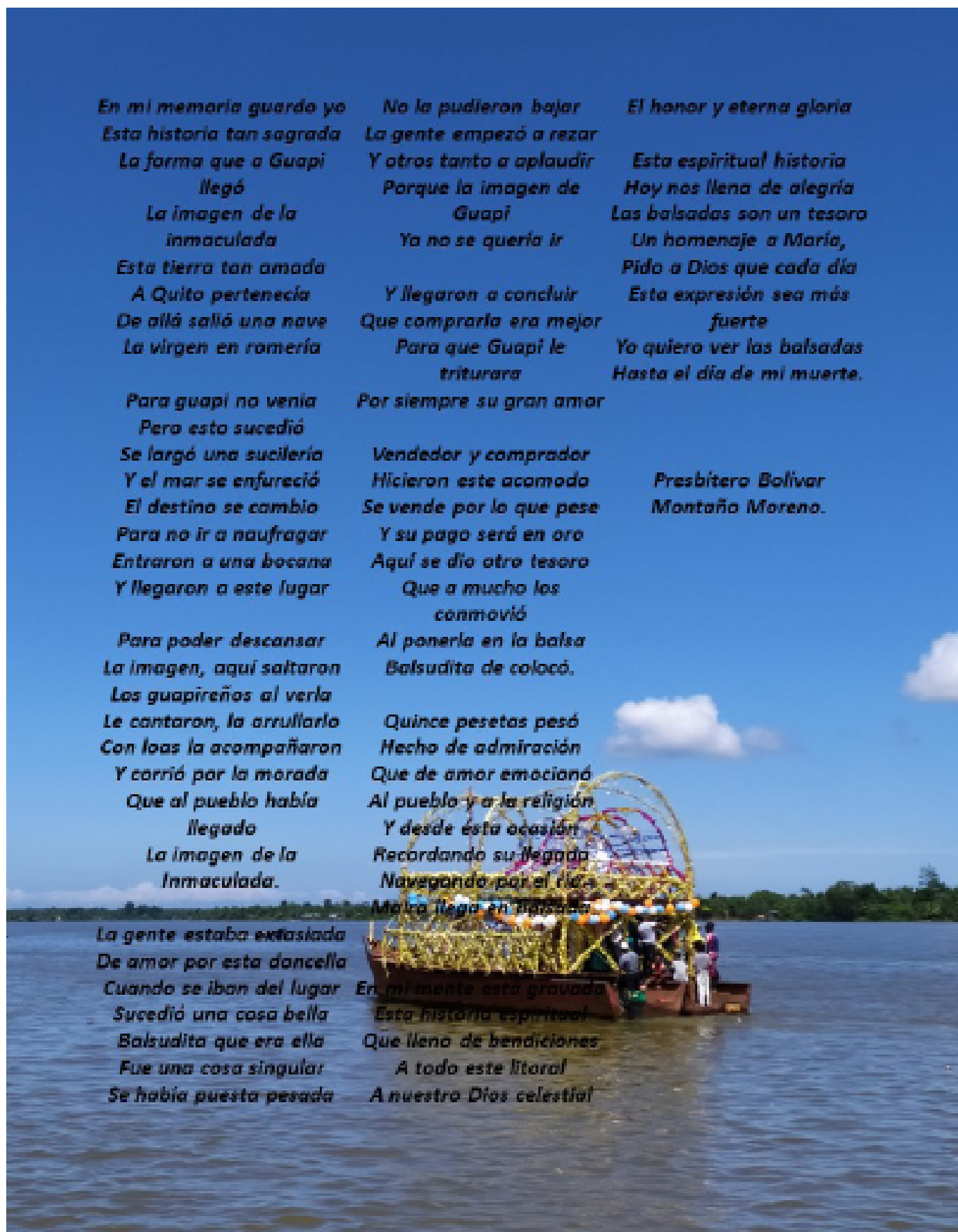
10 Porque todas las aguas que van pa’ dentro van caudalosas, van con golpe, pero ya las que van pa’ bajo no. Esas van sin fuerza y eso es lo que es. Son las melodías mejores. Yo tengo todos los golpes de las olas en mis cantos, en mis alrededores, donde ando. (Gestora cultural de Tumaco, entrevista extraída del documental: Sonidos del Agua, músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacifico sur, 2013)

11 Los cantos se utilizan para enamoramientos, para echar sátiras, para enviar razones, y los cantos de las mujeres por lo general cuando bajamos por el río, pues no llevamos un instrumento más que nuestra voz y nuestros canaletes. (Gestora cultural de Tumaco, entrevista extraída del documental: Sonidos del Agua, músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacifico sur, 2013)

12 Un compositor escribe sus músicas inspirado muchas veces en las experiencias individuales y colectivas de su comunidad o pueblo (CASTRO, 2009, p. 7).

poesia de *arullos* e *alabaos*. Por exemplo, a composição poética do seguinte *arullo* que conta a história da 'Purísima' e o povo de Guapi:

Figura 2 - Arrullo a la *Purísima*



Fonte: acervo das autoras, 2021.

O canto e a poética das letras dos *arrullos* e *alabaos*, inscrito nas vozes femininas, definem as paisagens sonoras, já que através do som que produzem as águas, das paisagens de florestas exuberantes do Pacífico e das vivências que as mulheres tem com o espaço geográfico criam os sons, as letras e formas particulares de cantar e interpretar. Sendo os lugares onde obtém estas experiências diferentes á dos homens, pois os espaços de colinas e montanhas, onde se apresenta com mais força a floresta profunda, onde habitam os seres míticos lhe corresponde aos homens, e é proibido para as mulheres.

Pelo qual, a experiência das mulheres se dá num contexto das bordas dos rios, nos manguezais, na casa, na cozinha, lugares “onde o feminino está controlado e a mulher pode desenvolver seu papel como geradora de vida através da produção de alimentos cozinhados” (CAMACHO, 2004, p. 89, tradução nossa)¹³, por isto, se proíbe às mulheres habitar ou visitar a floresta ou montanhas, já que é aí onde a domesticação do espaço pelo homem termina, e se dá lugar a um lugar habitado por seres sobrenaturais, em sua maioria de natureza feminina, vegetal, selvagem e fria, como a ‘Madre monte’ (CAMACHO, 2004).

Nesta ordem, o feminino localizado em espaços domesticados se pode controlar, onde as mulheres adquirem sua experiência como o espaço geográfico que foi destinado para elas, e que se reflete nos cantos que aludem a experienciar estes espaços domesticados, como é o rio.

Estes espaços que se lhe tem concedido a mulher afropacífica, estar representado no arquétipo da mãe (NEUMANN, 1999) no inconsciente coletivo da comunidade, determinando um ordenamento espacial dos lugares que as mulheres devem habitar, assim como tem influenciado nos cantos que elas interpretam.

Segundo Neumann (1999) o feminino marcado na mãe, se pode interpretar através de imagens simbólicas que envolvem várias figuras e que se pode difundir através de hábitos, ritos, lendas e religiões. Desta forma a figura da mãe bondosa, protetora e fértil se pode encontrar na figura da ‘*Purissima*’, assim como nos cantos de *arrullos* usados para adorá-la, cantos que celebram a da vida. Por outra parte, podemos dizer, que a figura mística ‘mana’ (NEUMANN, 1999) se pode encontrar nos cantos de *alabaos* que acompanham o rito da morte; e na figura desse feminino que

13 “donde lo femenino está controlado y la mujer puede desarrollar su papel como generadora de vida y a través de la producción de alimentos cocinados” (CAMACHO, 2004, p. 89)

habita a floresta ou montanha, destrutivo, obscuro e demoníaco representado nas imagens de entidades míticas e sobrenaturais, como a 'Madre monte' e a 'Tunda'.

Esta riqueza musical feminina, determina paisagens sonoro-femininos localizados nos espaços domesticados, assim como a influência do feminino na comunidade do Pacífico molda paisagens físico-naturais que vincula o feminino demoníaco á montanha e o feminino protetor aos rios, sendo as águas uma parte essencial para a constituição destas paisagens.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A água como símbolo e metáfora percorre os caminhos de uma *geograficidade* de natureza feminina, que extrapola as ações e está presente nos mitos, símbolos e ritos. A abundância das águas no Pacífico está entrelaçada no imaginário das comunidades, nas vivências e experiências, que se expressam nos cânticos de lamentos, por vezes de adoração aos santos e outras como canto de liberdade. Na arte do cantar e do participar, que criam paisagens sonoras femininas, que falam muito sobre o que significa para uma mulher negra viver rodeada por água, que ao mesmo tempo desvenda entidades de um feminino bondoso e diabólico que configura o espaço geográfico.

Em contrapartida, com entrada pelo Atlântico, nas porções interioranas de clima semiárido, a água por vezes é escassa, mas a relação que estabelecem com sua presença, lidos no imaginário simbólico da saúde é sinônimo de riqueza, vida, fertilidade e saúde. Constitui paisagens religiosas sob um modelo devocional terapêutico. Vários caminhos se cruzam entre o feminino e a terra, começando por entender, que o feminino está além do depósito da fertilidade, sendo participe de uma diversidade de universos, cosmovisões, símbolos e significados, que dizem muito das experiências particulares de homens e mulheres em seu contanto com o espaço geográfico.

Neste sentido, os oceanos se conectam e transbordam em suas paisagens, sejam sonoras, religiosas, míticas e místicas. Tendo aqui um caminho geográfico de discussões para se pensar o feminino nas leituras geográficas.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no nordeste**. 7.ed. São Paulo: Cortez Editora, 2005.

ARANGO, Ana. Cuerpos endurecidos y cuerpos protegidos. Prácticas y rituales en el orden corporal de los niños afrodescendientes del Pacífico colombiano. **Revista Espacios Transnacionales**, n. 3, p. 26-38, 2014. Disponível em: <http://espaciostransnacionales.org/wp-content/uploads/2015/03/2-Cuerpos-endurecidos.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2021.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Coleção Tópicos.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Política nacional de práticas integrativas e complementares no SUS**: atitude de ampliação de acesso. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2015a. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_praticas_integrativas_complementares_2ed.pdf. Acesso em: 22 mar. 2018.

CAMACHO, J. Silencios elocuentes, vocês emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. *In*: PARDO, Mauricio; MOSQUERA, Claudia; RAMIREZ, Maria. (org.). **Panorama afrocolombiana, estudios sociales en el Pacífico**. Bogota: Instituto Colombiano de antropologia e historia-Icanh, Universidad nacional de Colombia, 2004.

CASTRO, De Daniel. Geografia e música: a dupla face de uma relação. **Revista Espaço e Cultura**, Universidade Estadual de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, n.26, p. 7-18, 2009. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/%20espacoecultura/article/view/3551>. Acesso em: 25 fev. 2021.

COSTA, Maria Clélia Lustosa. **O discurso higienista e a ordem urbana**. Fortaleza: Imprensa universitária, 2014.

DARDEL. E. **O homem e a terra, natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2015.

FURLANETTO, Beatriz. Paisagem sonora: uma composição geomusical. *In*: DOZENA, A. (org.). **Geografia e Música, diálogos**. Natal: EDUFRN, 2016, p. 349-371.

MENDONÇA, Francisco. Tradição e modernidade nos cuidados com a saúde humana: Desafios e potencialidades à geografia da saúde. *In*: GURGEL, Helen; BELLE, Nayara (org.). **Geografia e saúde: teoria e método na atualidade**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2019, p. 117-140.

NEUMANN, Eric. **A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. Tradução: Fernando Pedraza de Maros e Maria Silva Mourao Netto, 6 ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

OLIVEIRA, Christian. **Caminhos da festa ao patrimônio geoeeducacional: como educar sem encenar geografia?**, Fortaleza: EDUFC, 2012.

OLIVEIRA, Christian; MACHADO, Ivna; ROCHA, Marcos. Caminhos do simbolismo: passos da pesquisa de campo na geografia cultural. **GeoTextos**, [S. l.; s. n.], v. 14, n. 2, dez. 2018. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/26366>. Acesso em: 10 jan. 2019.

ORY, Vicente Bielza De. La influencia ideológica en el urbanismo de Lourdes: de la pequeña ciudad-mercado a la capital religiosa. **Scripta Vetera**, v. 137, p. 1–17, 2002. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sv-137.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2017.

PINILLA, Andrea, B. Alabaos y conflicto en el Chocó: noticias de supervivencia y reinención. **Revista Encuentros**, n. 15-3, p. 152-169, 2017. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6205205>. Acesso em: 25 fev. 2021.

RELPH, Edward. Reflexões Sobre a Emergência, Aspectos e Essência de lugar. *In*: MARANDOLA JR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012.

ROJAS, Luisa Iñiguez. Salud y bienestar humano en la geografía de América Latina. *In*: Geraiges de Lemos, Amalia Inés; Silveira, María Laura; Arroyo, Mónica. **Questões territoriais na América Latina**. Buenos Aires: Clacso, 2006.

ROMERO, Carolina; CASTAÑEDA, Felipe; POSADA, Martha; VIVAS, Nohemy; LEAL, Norma; ALVAEZ, Juana; GIRALDO, Jorge. **XIII Festival de música del Pacífico: Petronio Álvarez, memorias de una fiesta pacífica**. Cali: Alcaldía Santiago de Cali, 2009.

SILVA, Juremir Machado da. **As tecnologias do imaginário**. 2. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2006.

10.48209/978-65-994894-7-3

DEVOÇÃO MARIANA: IRRADIAÇÃO, CELEBRAÇÕES E ASPECTOS SIMBÓLICOS

Camila Benatti¹⁴
Rafael H. Teixeira-da-Silva¹⁵

14 Professora Adjunta do Curso de Turismo da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Ceará, E-mail: camila.benatti@uems.br

15 Pós-Doutorando (PNPD/CAPES) do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais, Doutor em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), E-mail: rafahts@hotmail.com

1. INTRODUÇÃO

Os rituais e as celebrações religiosas estão no entremear dos laços de pertença e identidade dos devotos com o lugar e com o que é divino, em uma relação de fé, devoção e sacralização. Pensar as festividades religiosas sob essa dimensão é pensar também a devoção que essas consagram, que no caso deste estudo está direcionada para a fé devocional mariana.

A devoção mariana diz respeito ao culto à Virgem Maria, que, ao longo dos anos, vem se perpetuando cada vez mais na vida e nas práticas religiosas. As conexões da fé mariana se estabelecem nas dimensões dos lugares simbólicos, formando uma grande teia de convergência e irradiação devocional dedicada à Mãe de Jesus Cristo. Assim, hoje Maria se encontra nos altares e lugares mais esplêndidos da fé mundial.

Nesse sentido, esse trabalho pretende compreender como se deu o processo de irradiação da devoção mariana no mundo, por meio de seus aspectos históricos e simbólicos, e que se concretizam através das práticas e celebrações religiosas. Para atingir este objetivo, foram realizadas pesquisas bibliográficas em livros, artigos, teses e dissertações, bem como análises documentais por meio de fontes primárias e secundárias.

O capítulo está estruturado em três partes, sendo elas: a introdução, a parte de desenvolvimento que buscou traçar a questão da irradiação histórica e simbólica da devoção mariana e, por fim, as considerações finais. A investigação possibilitou identificar que a irradiação mariana está ligada a arquétipos e símbolos que estão relacionados, sobretudo, aos aspectos sagrados que envolvem a história bíblica de Maria e à força do feminino.

2. A DEVOÇÃO MARIANA

A devoção mariana está fecunda em diversas qualificações e aspectos simbólicos. Ao pensar sobre elas, nos voltamos para o cerne da maternidade, da entrega e do feminino. Para além da relação física de sua virgindade, a devoção a Maria também está ligada à afeição de sua entrega e de sua fé, ao se declarar serva do senhor e dizer sim à sua predestinação de ser mãe de Jesus. O seu “sim” permitiu o Vaticano declará-la como serva, a “cheia de graça” e “Imaculada”.

Desse modo, a Igreja Católica reconhece a maternidade divina de Maria como obra de sua fé; e o fato de receber o Cristo Redentor, a tornou a “corredentora” do Evangelho no cenário católico, e, assim, protagonista da história da salvação. A partir dessa noção, o Papa Pio IX, intitulou Maria, em 1894, como a Imaculada Conceição – concebeu Jesus, o Cristo, de modo divino –, e o Concílio de Trento a declarou isenta de todos os pecados.

Ao concebê-la como corredentora e mãe dos redimidos – em sua devoção e entrega fiel –, Maria se ergueu como o verdadeiro arquétipo do que vem a ser a Igreja. Assim, “em Maria se encontram, se correspondem e condicionam reciprocamente, a missão na história da salvação (maternidade divina) e a santidade pessoal (bem-aventurada vós que crê)” (RAHNER, 2011, p. 15).

De maneira simultânea, no contexto de sua redenção e por sua intercessão junto a Jesus nas Bodas de Caná – passagem bíblica que alude ao primeiro milagre de Cristo, na qual Maria implora que Jesus interceda, pois faltava vinho –, Maria se tornou a representante e mediadora das graças almejadas pelos fiéis. Isto acontece, pois os devotos passaram a crer que quando a mãe o pede, Jesus atende e coopera para a superação de problemas e aflições. É interessante apreender, que o papel de Maria não se dá de maneira operante, como possui a figura de Jesus Cristo, mas como mediadora de todas as graças, de modo instrumental, implorante e receptiva.

A verdade é que sobre a vida de Maria, sabe-se muito pouco. Tanto no que se apreende sobre a duração de sua vida, quanto das circunstâncias de sua morte. Alguns estudiosos defendem que Maria morreu como um ser humano normal, e foi enterrada em Jerusalém. Outra corrente, defende que Maria subiu aos céus, e essa visão levou o Papa Pio XII a intitulá-la como Assunção, em 1950. Assim, Maria se tornou Nossa Senhora da Imaculada Conceição – pelo Papa Pio IX em 1894 – e Nossa Senhora da Assunção – pelo Papa Pio XII em 1950.

A devoção a Maria ocupa um lugar singular entre a crença e a comunhão dos santos. Portanto, ela é nomeada dentro da comunidade católica, e por várias gerações, como a “bem-aventurada”. O culto especial dedicado a Maria é conhecido como hiperdulia, concedendo qualidade superior à dulia – que é a adoração desvelada aos outros santos e aos anjos (RAHNER, 2011).

Segundo Lina Boff (2007), Maria possui uma comunidade devocional grande e a fidelidade a ela é sentida pelos fiéis como a Mãe Rainha, a mãe de todos os povos. Esta realeza é reconhecida pela Igreja Católica de forma concreta e unânime.

Nesse sentido, Boff (2007) afirma que a fé mariana busca, junto às diversas faces de Nossa Senhora – Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora de Lourdes, Nossa Senhora de Guadalupe –, um símbolo ligado e representado a um arquétipo feminino e maternal. E esses elementos, sincronizados, formam um significado profundo na memória e no imaginário simbólico dos povos (BOFF, 2007).

De acordo com Rahner (2011), o culto a Maria está ligado a várias de suas particularidades e signos, estando entre eles:

- i. O seu papel de nova Eva na história da salvação;
- ii. A sua virgindade e maternidade divina,
- iii. A sua entrega e fé à vontade de Deus;
- iv. O seu amor incondicional;
- v. A sua dor ao pé da cruz, ao vivenciar a morte de um filho;
- vi. O lado feminino, enquanto mulher e mãe;
- vii. A mediadora e intercessora de pedidos e graças;
- viii. A Imaculada Conceição (concepção) e Assunção;
- ix. Ser redimida de pecados (de corpo e alma);
- x. Ser associada como o principal arquétipo da Igreja.

Ao pensar em tais circunstâncias e interfaces, voltamos o olhar para a investigação realizada por Rodrigo Alvarez (2015) sobre a vida de Maria, uma biografia da história da mulher, que segundo o autor, gerou o homem mais importante da história humana, viveu um inferno com uma vida de pobreza e sofrimento, dividiu os cristãos entre católicos e protestantes, conquistou meio mundo possuindo uma das maiores comunidades devocionais do planeta, e é chamada de a “bem-aventurada”, a cheia de graça, a Mãe de Deus (ALVAREZ, 2015).

3. A IRRADIAÇÃO DA DEVOÇÃO MARIANA E AS FESTIVIDADES RELIGIOSAS

De acordo com o estudo de Alvarez (2015), o despertar da origem da irradiação da devoção mariana se deve à Imperatriz Romana Élia Pulquéria. No ano 414 d.C., Pulquéria, que tinha apenas 15 anos, se autodeclarou como Imperatriz Romana do Oriente¹⁶, sendo a regente do irmão Teodósio II – que nesta altura tinha 13 anos. Simultaneamente a esta declaração, Pulquéria anunciou ao povo que havia feito um juramento de se manter eternamente virgem e que suas irmãs, Arcadia e Marina, também assim se manteriam. A Imperatriz que era devota da Virgem Maria, disse que havia feito esta promessa a pedido de Deus. Foi dessa maneira que Pulquéria atuou significativamente para que o culto a Maria florescesse, após ter estado adormecido por cerca de 400 anos (ALVAREZ, 2015).

Pulquéria dedicava a sua vida à religião cristã e muitas vezes, por consideração própria, parecia se confundir com Maria. Alguns historiadores afirmaram que Pulquéria acreditava ser a reencarnação da mãe de Jesus. A Imperatriz orientou o povo e os padres de seu império a acreditarem na face divina de Maria, formando assim um círculo devocional consagrado a ela. Pulquéria organizava procissões e hinos dedicados a Maria, construiu 3 Igrejas para a Virgem Santíssima em Constantinopla, instituindo assim o seu culto (ALVAREZ, 2015).

Com uma fervorosa crença dedicada à Virgem Maria, Pulquéria teve real importância para o surgimento da comunidade devocional que conhecemos hoje como devoção Mariana. Ela instituiu cultos obrigatórios, determinando que toda quarta-feira a população teria que fazer vigília – com velas e hinos – em louvor a Maria e, após, seguiam todos em procissão.

Nesse contexto, de acordo com Alvarez (2015, p. 125), a atuação efetiva de Pulquéria na irradiação da devoção mariana se torna “um dos primeiros registros históricos de veneração exclusiva à Mãe, sem que ela fosse vista apenas como um veículo para o nascimento de Jesus”. Pulquéria foi, assim, uma das principais responsáveis por tornar pública a adoração a Maria, tornando-a a maior devoção do catolicismo popular atual.

16 Nesta época, Constantinopla era a capital do Império Romano.

Portanto, é nesse âmbito que o legado da fé reuniu o feminino em Maria, a “virgem cheia de graça”, mãe de Jesus. Em Maria se viu identificadas todas as expectativas do feminino, “a ponto de ela ser simplesmente a Nossa Senhora: ela é virgem, é mãe, é esposa, é viúva, é rainha, é a sabedoria, o tabernáculo de Deus” (BOFF, 2012, p. 16).

Na tentativa de analisar e compreender a devoção mariana, Leonardo Boff (2012), em sua obra *O rosto materno de Deus*, parte da perspectiva do feminino enquanto centralizador da fé e das práticas mariológicas. Sob esse prisma, Boff (2012) afirma que o catolicismo ministrou em Maria uma magnitude simbólica singular e divina, na qual é adorada como a Imaculada Conceição, a “bem-aventurada” entre todas as mulheres, a redimida de pecados.

Assim como Alvarez (2015), Boff (2012) também corrobora a ideia de que Maria corporifica a fiel representação da Igreja enquanto comunhão dos redimidos. Para Boff (2012), a Igreja realiza em Maria a sua essência, o seu arquétipo, pura e simplesmente. “Em Maria a Igreja é totalmente Igreja. [...] A Igreja deve ser santa e imaculada: Maria o é de forma acabada” (BOFF, 2012, p. 23; 31). Nessa conjuntura, a devoção a Maria está enraizada no cerne do catolicismo. Essa ligação se dá de forma imediata, na qual o fiel se espelha na Mãe de Jesus e no caminho que ela escolheu para seguir a vida, com a entrega absoluta de seu amor, o seu sofrimento e sua humildade. Dessa maneira, a vida de Maria se estabelece como:

A imaculada concepção, depois a virgindade, a maternidade divina e humana de Maria, sua discreta participação na vida de Jesus, sua morte e assunção e, por fim, sua presença misteriosa e crescente na veneração do povo de Deus (BOFF, 2012, p. 27).

Contudo, para Boff (2012), os fatos marianos se explicam na revelação de uma nova face de Deus para o ser humano. Assim, segundo o autor, o fato de Maria ser mulher não é uma eventualidade ao acaso, mas sim o princípio fundamental da mariologia. Destarte, Maria seria o feminino estabelecendo a conexão entre os fiéis e Deus, isto quer dizer, por meio de Maria Deus manifestaria uma nova maneira de se comunicar com o seu povo e de autorrealizar-se.

Efetivamente Maria está ligada ao tempo; viveu a condição de peregrina, na fé e na esperança, era virgem, tornou-se Mãe de Deus, fez-se junto da cruz

corredentora de todos os homens, teve que esperar até ser glorificada (BOFF, 2012, p. 27).

Logo, a história e irradiação do culto mariano está entrelaçada ao processo de aquisição e maturação da consciência da fé que a Igreja passa a conceder à importância que Maria teve na história da salvação, e de seu papel de mediadora e serva. Além de todas as características anteriormente citadas, que corporificam o sentido de identificação que seus fiéis mantêm com ela. Esse reconhecimento, por parte da Igreja, tem como principais figuras os Papas e o Concílio do Vaticano II.

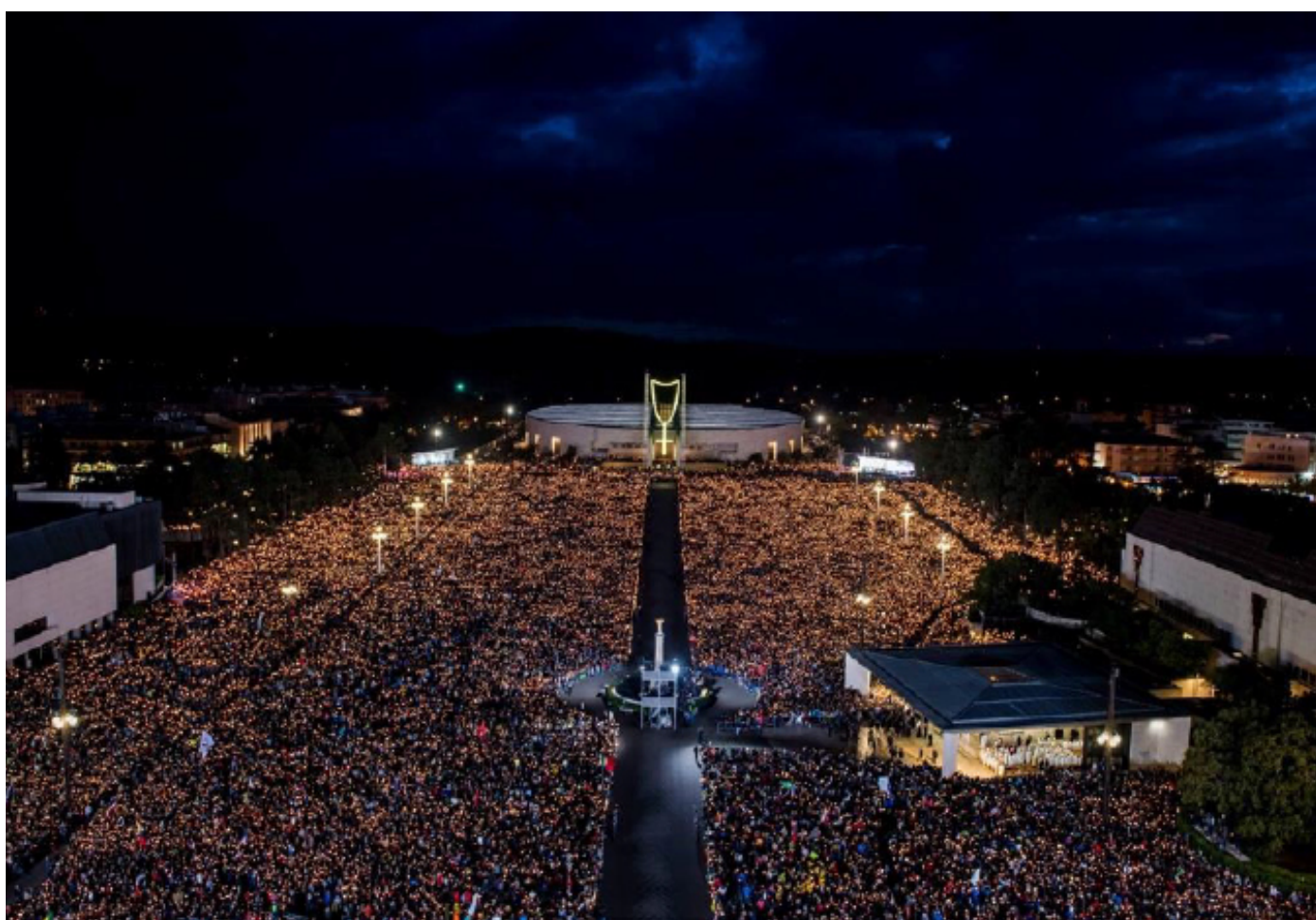
A devoção à Maria ganha força na Igreja e em sua comunidade devocional por meio das festas e celebrações marianas, nas quais são lembradas através de cultos, ritos e práticas, as manifestações de seus milagres e mistérios de sua existência. Maria passou a ser consagrada e honrada com orações como a Ave Maria e Mãe Rainha, e com a oração do rosário. Assim, ao redor do mundo foram construídos templos e santuários, que são considerados pelos fiéis como lugares sagrados, aos quais milhões de pessoas e comunidades religiosas realizam peregrinações e ritos para consagrá-la e perpetuá-la como a Virgem Santíssima e a Mãe de Deus.

De acordo com Yi-Fu Tuan (1989: 44) “o sagrado é tudo que se destaca do lugar comum e da rotina”. Nesse sentido, Paul Claval (1992: 100) afirma que “a presença do santuário significa uma modificação sensível na percepção do espaço, dando fim, inicialmente, a um estado de relativa indeterminação. Este espaço é doravante organizado, repartido e a fronteira entre o sagrado e o profano é nitidamente traçada”.

Portanto, a qualidade sagrada agregada a esses lugares influencia no poder de atração dos principais santuários marianos do mundo, os quais receberem anualmente milhares de peregrinos e devotos. Esses números alcançam o seu auge durante as comemorações nas datas celebrativas, como por exemplo os jubileus. O Santuário da Santa María de Guadalupe na Cidade do México (México) é o santuário católico mariano mais visitado no mundo – em números de visitantes é o segundo templo católico mais visitado, depois do Vaticano. Recebe anualmente, em média, 14 milhões de visitantes, sendo que somente no dia da celebração principal, 12 de dezembro, são registrados 8 milhões.

O Santuário de Nossa Senhora Aparecida, localizado na cidade de Aparecida no estado de São Paulo (Brasil), registrou no ano de 2019¹⁷ uma média de 12 milhões de visitantes. Transpassando ao continente europeu, os Santuários de Nossa Senhora de Lourdes, na França, e o Santuário de Nossa Senhora de Fátima na cidade de Fátima em Portugal (Figura 1), recebem em média, entre 6 e 7 milhões de visitantes ao ano. As estruturas e Reitorias dos Santuários contam com plataformas imensas, sendo que algumas chegam a ser maiores que a esplanada da Basílica de São Pedro no Vaticano.

Figura 1 – Procissão das Velas no Jubileu Centenário do Santuário de Fátima



Fonte: Santuário de Fátima, 2017.

Disponível em: <https://www.facebook.com/SantuarioFatima>

¹⁷ O número de visitantes no ano de 2020 não foi considerado devido ao cenário de pandemia da Covid-19, que influenciou diretamente na queda de visitas devido à necessidade de distanciamento e isolamento social. De acordo com os dados da Administração do Santuário de Aparecida, no ano de 2020 houve uma queda de 75% no número de visitantes em relação a 2019, recebendo apenas 3,3 milhões de devotos.

De acordo com Eliade (1992), a significação e o simbolismo dos espaços sagrados definem os santuários como “centros do mundo”. Desse modo, ao voltar o olhar para os centros de peregrinações mundiais, os santuários marianos têm real atenção e relevância. O contato com estes espaços e com as manifestações sagradas neles perpetuadas é o principal motivo de atração de fiéis às cidades-santuários (ROSENDAHL, 1999; BONINI, MEZZOMO e MEZZOMO, 2012).

Estes santuários consagrados à Virgem Maria são criados a partir de um fenômeno religioso experiencial, caracteristicamente designado como mariano, ou seja, vinculados à Nossa Senhora, à Virgem Maria. A fé à Mãe de Jesus Cristo tem se difundido cada vez mais pelo mundo, adquirindo dimensões extremas. A devoção ganha tamanha força que existem no Brasil 38 santuários de dimensão local dedicados à Nossa Senhora da Conceição Aparecida – que estão inscritos no anuário do Santuário Nacional. Somente no estado de São Paulo há 13 santuários registrados (Tabela 1).

Tabela 1 - Santuários de Nossa Senhora Conceição Aparecida no Estado de São Paulo, Brasil

MUNICÍPIOS	
1	Aparecida
2	Aparecida do Monte Alto
3	Barro Bonita
4	Bauru
5	Caconde
6	Itapetininga
7	Jundiaí
8	Olímpia
9	Ourinhos
10	Ribeirão Preto
11	São Manuel
12	Sorocaba
13	Tambaú

Fonte: Elaborada por Benatti, 2017.

A irradiação da devoção mariana atingiu índices praticamente imensuráveis. A sua difusão ganha força com a presença dos seus santuários, e com as celebrações festivas. Nesse sentido, as festividades e os jubileus centenários assumem real importância dentro desse processo de convergência e irradiação de fiéis.

A partir desta percepção, na qual as dimensões das festas religiosas e a devoção mariana se evidenciam, a Igreja Católica passou a impulsionar as celebrações como forma de se estabelecer territorialmente. Assim, os centenários marianos de 2017 se tornaram verdadeiros alicerces da política cultural da Igreja, em que as festividades e o marianismo devocional se articularam em uma única estratégia de autenticação eclesial.

Desse modo, a Igreja Católica tem por trás das celebrações litúrgicas e festivas, e do estímulo à adoração de Maria, interesses que se multiplicam e garantem o poder católico na modernidade. Com isso, o marianismo e as festas religiosas são fenômenos que se conjugam simultaneamente. E, dessa maneira, apresentam-se como cenários modernos da propagação e imposição da Igreja na sociedade e no espaço contemporâneos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As discussões entrelaçadas ao longo deste capítulo, nos conduziram a algumas considerações que retomam o fio condutor desta investigação. Os resultados alcançados se tornam conhecimentos parciais da ampla possibilidade de estudos a respeito do pensamento teórico e empírico da devoção mariana sob a luz geográfica.

O objetivo principal foi compreender como se deu o processo de irradiação da devoção mariana no mundo, por meio de seus aspectos históricos e simbólicos, e que se concretizam através das práticas e celebrações religiosas. Deste modo, recorreu-se a pesquisas bibliográficas em trabalhos científicos que abordam esta temática e a análises documentais em fontes primárias e secundárias.

Esta metodologia e análise exploratória nos forneceram algumas conclusões relevantes. Ao compreender os aspectos históricos e simbólicos que envolvem o culto mariano, foi possível observar que esta devoção está ligada à imagética maternal e feminina. Elementos estes que, interligados, passam a ter um significado enraizado

na memória e no imaginário simbólico dos indivíduos.

A devoção à Maria teve origem com a Imperatriz Romana Élia Pulquéria, no século V d.C., sendo corroborado e consolidado pela Igreja Católica, sobretudo, a partir do fim do século XIX, com os papas Pio IX e Pio XII e o Concílio de Trento.

Desse modo, Maria adquire uma magnitude simbólica, singular e sagrada por meio de um legado que reúne e identifica todas as expectativas do feminino: ligadas à afeição de sua entrega e fé, de sua aceitação a ser mãe do Messias, do sofrimento ao qual estava predestinada, ao cuidado e à sua intermediação com o divino.

Portanto, o fato de Maria ser mulher se torna o princípio e o símbolo fundamental da mariologia, no qual o feminino estabelece a ligação entre os fiéis e Deus, ou seja, por meio de Maria Deus manifesta uma nova maneira de se comunicar com os indivíduos e de autorrealizar-se.

Contudo, na contemporaneidade, a devoção mariana ganha força na Igreja e em sua comunidade devocional com a prática das celebrações religiosas, nas quais os seus aspectos sagrados e os mistérios de sua existência são lembrados e comemorados por meios de cultos, rituais e práticas de fé.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Rodrigo. **Maria**: a biografia da mulher que gerou o homem mais importante da história, viveu um inferno, dividiu os cristãos, conquistou meio mundo e é chamada de Mãe de Deus. São Paulo: Editora Globo, 2015.

BENATTI, Camila. **Dimensões do lugar religioso em celebração**: compreensão dos centenários marianos de Aparecida (Brasil) e Fátima (Portugal). Tese (Doutora em Geografia) – Departamento de Geografia, Centro de Ciências, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BOFF, Lina. **Mariologia**: interpelações para a vida e para a fé. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

BONINI, Lara G.; MEZZOMO, Frank A.; MEZZOMO, Maristela M. Dimensões geográficas dos elementos religiosos presentes na cidade de Campo Mourão – PR. **Geografia, Ensino & Pesquisa**, v. 16, n. 1, jan./abr., 2012.

CLAVAL, Paul. La Theme de la Religion dans les Études Géographiques. **Géographie et Cultures**, Paris, n. 2, p. 102, 1992.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Porto: Editora Asa, 1992.

RAHNER, Karl. **María, madre de del Señor**. Traducción Juan Carlos R. Herranz. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999.

SANTUÁRIO NACIONAL DE APARECIDA. **A12 – Site Oficial do Santuário**. Disponível em: <https://www.a12.com>.

TUAN, Yi-Fu. Sacred Space. Exploration of an Idea. *In*: BUTZER, K. (org.). **Dimension of Human Geography**. Chicago, The University of Chicago, 1989.

10.48209/978-65-994894-7-4

HEROÍNAS DA FÉ: AS SANTAS POPULARES E SUAS DEVOÇÕES SIMBÓLICO-PAISAGÍSTICAS

Maria Aurislane Carneiro da Silva¹⁸

1. INTRODUÇÃO

“Os humilhados serão exaltados” é uma das interpretações feitas da passagem de Lucas (18:14)¹⁹ do novo testamento cristão, utilizada por quem dela se apropria para estimular a busca pela superação dos problemas diários. Perpassam por ela, as narrativas feitas em volta dos heróis e heroínas nas suas formas fictícias, míticas e santificadas ao relatarem trajetórias em sofrimento e posterior superação em vida ou morte.

O ser heroico no cotidiano se compreende naquele que mobiliza nas pessoas a essência da perfeição, da força, da coragem e na crença em algo superior que está além das condições humanas de reagir aos mistérios da vida e torná-los suportáveis. Assim, “durante séculos os mitos, os contos de fadas, o folclore” e a religião colaboraram e continuam colaborando para o conforto e o confronto existencial do homem. (GOMES E ANDRADE, 2009, p.1).

O simbolismo expresso na figura do herói pode ser denominado como uma forma de arquétipo, que se expressa pelo inconsciente coletivo na identificação com sujeitos ou histórias que representam um ou vários grupos da sociedade por conter características comuns de reivindicação de direitos ou por contribuições sociais ativas (JUNG, 2000). O arquétipo do herói no padrão masculino, está, em grande medida, associado à luta e às aventuras do herói guerreiro, e já “o feminino heroico tem por função proteger o direito de nascer e morrer com dignidade e honra” (LIMA, 2007, p.177).

Ao falar sobre a Geografia das relações místicas e heroicas do homem com a terra, Dardel (2011), mostra que houve uma mudança de perspectiva ao passo em que a humanidade deixa de ser vista somente como elemento de composição da natureza mãe, essencialmente coletiva, retratada pela Geografia mítica, e passa a ser abalada pela idealização individual de aventura e descoberta enraizada no culto aos “heróis” (DARDEL, 2011). O mito que formula e é formulado pela realidade, agora se forja em relação a uma ideia e a um sentido que impulsiona a manifestação coletiva em volta deste ser heroico.

¹⁹ E o que a si mesmo se exaltar será humilhado; e o que a si mesmo se humilhar será exaltado” (BÍBLIA., N.T.-Lucas 18:14, 2008).

Esta quebra dos mitos como evidência existencial é reforçada pela “visão profética da terra” adotada pela religião cristã que se atribui das “exigências de uma verdade certa, objetiva, universal aplicada por um único Deus para influenciar as relações sociais” (DARDEL, 2011, p. 67). No catolicismo esta influência se concebe com a ajuda dos santos e santas que fazem a mediação entre os seres terrestres e o ser divino e soberano. Podemos chamá-los de “heróis”, pois tais santidades representam as conquistas individuais e coletivas de milhares de pessoas nas diferentes comunidades no mundo.

A santidade pelo mártir coloca em voga a figura heroica ao ter na morte, o rito de passagem para a libertação dos pecados do sujeito. Para que uma fatalidade seja considerada mártir é necessário que o cristão aceite o risco de morrer por sua fé, ou por alguma virtude que se relacione com as qualidades vindas do sagrado. A formulação de santas populares, aqui chamadas de heroínas da fé, se configuram no mártir pela preservação da honra e do corpo. Esta é uma das causas conflitantes entre o feminino e o masculino, que marcam a morte de mulheres e meninas assassinadas, em sua maioria, por parentes próximos em diversos casos na sociedade. Com histórias associadas à fé católica, estas vítimas ganham fama de santas populares pela incorporação simbólica do sagrado feminino aos seus locais de vida e morte, bem como, a crescente movimentação devocional desenvolvida em sua função.

Neste sentido, traços das dinâmicas simbólico-devocionais vão sendo disseminados em meio às comunidades, criando imaginários positivos e negativos, facilmente aceitos ou conflituosos, e constituindo tradições que deixam pelas paisagens vestígios culturais, “marcas contemporâneas de um fazer religioso milenar complexo” (OLIVEIRA, ROCHA E ARAGÃO 2020, p.15). A Geografia da Religião em articulação ao campo dos estudos culturais na Geografia, se dedica a investigar estes vestígios que se comportam de modos visíveis e invisíveis na paisagem, bem como, as interações, as influências e os impactos dos fenômenos religiosos sobre o ambiente e o conjunto de relações sociais existentes no tempo e no espaço em que ele ocorre (ROSENDAHL, 2010).

Deste modo, este artigo objetiva tratar das dinâmicas devocionais em seus aspectos simbólico-paisagísticos de duas santas populares brasileiras, tendo como

personagens principais a Menina Benigna de Santana do Cariri-CE e a Maria Bueno de Curitiba-PR. Devoções territorialmente distantes, com origens semelhantes e trajetórias simbólicas que se engrandecem nos contrastes e reflexões sacro-profanas. Este estudo exploratório, visou discutir conceitos e ideias com o tema, tornando-o explícito ou construindo hipóteses sobre ele.

Quanto ao procedimento técnico adotado trata-se de uma pesquisa bibliográfica concebida a partir de materiais já publicados e estudos científicos em andamento que serão apresentados a seguir. Esta, por sua vez, apresenta uma abordagem qualitativa onde o ambiente teórico é fonte direta para coleta dos dados, interpretação dos fenômenos e atribuição de significados. A partir desta introdução(i), o artigo conta com mais duas seções intituladas: “Do mártir à santificação popular: a heroína da castidade e a santa prostituta” e “A religiosidade em reflexões sociais e simbólico-paisagísticas do feminino” que apresentam as histórias das devoções citadas em aspectos arquétipos e seus desdobramentos reflexivos dos problemas sociais.

2. DO MÁRTIR À SANTIFICAÇÃO POPULAR: A HEROÍNA DA CASTIDADE E A SANTA PROSTITUTA

A santidade é uma expressão aplicada pelas sagradas escrituras para designar a qualidade do que é divino por essência (JURKEVICS, 2004). Com os profetas, algumas vezes identificados como santos, a ideia de santidade adquiriu um sentido voltado para a moralidade e para o espiritual, em que os santos realizam de maneira excelente aquilo que todo cristão deveria querer ser, se tivesse consciência de sua vocação, sendo assim, um exemplo a ser seguido (DOUILLET, 1960).

Os santos oficiais, aqueles que foram legalizados pela Igreja Católica, são considerados “os gigantes da santidade” e expandem suas redes devocionais com maior facilidade devido ao apoio das relações estruturais políticas e econômicas. Já os ‘santos pequenos’, de acordo com Jurkevics (2004, p. 108), partem de “cristãos comuns que não alcançaram ainda uma íntima união com Cristo”, não se aproximaram o suficiente do sagrado e, portanto, surgem longe do idealizado pela igreja. Mas Baroja (1995) nos lembra que a santidade é um conceito amplo e é aplicado de maneiras distintas, fazendo com que os sujeitos considerados santos por um grupo

não sejam aceitos por outros, pois é necessário reconhecimento e identificação cultural de um povo que acontece em processo lento e de constante transformação. É deste processo que se estabelece a religiosidade popular.

Longe dos domínios da igreja oficial, as narrativas das santidades populares ganham fiéis pelos relatos orais das benfeitorias realizadas em vida e dos milagres concedidos após morte. Os simbolismos que se espalham através deles, de acordo com Jung (2000), se configuram como arquétipos estabelecidos do inconsciente individual ao coletivo, pois possui “conteúdos e modos de comportamento que são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo” (JUNG, 2000, p 15).

Desta forma, histórias de santos e santas originárias do mártir se disseminam facilmente pela religiosidade popular. Andrade (2008), discorre que desde o início do cristianismo o mártir foi considerado um sacrifício divino que implicava em perfeição espiritual alcançada. Os mártires tiveram a glória do paraíso e alcançaram a eternidade, e sua autenticidade repousa no fato de que a comunidade testemunhou, um dia, sua morte exemplar. No catolicismo, “uma morte violenta resultante tanto de uma doença grave ou um crime atroz, em função direta ou indireta da adesão à fé cristã, pode caracterizar o mártir” (ANDRADE, 2008, p. 241).

As mulheres martirizadas caracterizam, como falamos anteriormente, o arquétipo do herói em função do “confronto pela vida, o amadurecimento precoce, a prova final, efeitos póstumos e milagres” (ANDRADE, 2008, p. 242). Mas também representam a imagem de luta contra a violência e em defesa da igualdade de gênero, pautada, sobretudo, na influência coletiva de sua religiosidade, modelo de coragem e defesa do corpo e do espírito da mulher ao qual Galdós, Ruiz e Estramiana (2007) chamam de arquétipo feminino.

As heroínas da fé mobilizam devoções em sua função que repercutem em festas (religiosas e/ou civis), estátuas e esculturas do modelo ideal da bondade, generosidade e da imagem do salvador dos martírios populares. Sendo, portanto, um fenômeno composto das relações entre os seguintes elementos sociais: as crenças religiosas populares (povo), a religião oficial (Igreja Católica) e as questões políticas

e econômicas (Estado) (OLIVEIRA, 2012).

Reunindo informações retiradas das reportagens feitas e publicadas no Ceará pelos jornais “O Povo” e “Diário do Nordeste” via online do período de 2012 a 2020, relatamos a história da Menina Benigna²⁰. Benigna Cardoso dos Santos de Inhumas, distrito de Santana do Cariri-CE, órfã de 13 anos, foi assassinada por um rapaz apaixonado por ela, em 24 de outubro de 1941, quando buscava água na cacimba no sítio de Oiti em Inhumas-CE.

Por conta de sua história, da personalidade e da vivência no catolicismo popular, a então vítima de feminicídio, passou a ser considerada como santa por seus seguidores, sendo inspiração para promessas devido às diversas “graças alcançadas” por sua intercessão, chamada a partir de então de “Menina Benigna”. A festa popular criada em sua devoção desde 2004 começou a se modificar em maio de 2012, com a transferência dos restos mortais da Menina Benigna de Inhumas para a Igreja Matriz de Santana do Cariri, fazendo deste local um santuário, mais um destino de peregrinos e fiéis, compondo um dos passos para o início do seu processo de beatificação (O POVO ONLINE, 2017).

Tornar-se beatificada significa ter o reconhecimento do testemunho de santidade oficial da Igreja. No caso de Benigna, a resistência ao assédio a tornou símbolo da defesa da honra e dos valores familiares, lhe dando o título de “Heroína da castidade”. Apoiando-se nesta concepção, o seu processo de beatificação, que iniciou em 2011, já concedeu à menina o nome de Serva de Deus Benigna Cardoso da Silva. Em outubro de 2019 o Portal G1- Ceará noticiou a autorização da beatificação da Menina Benigna proclamada pelo Papa Bento XVI. De acordo com Almeida (2021), este processo que estava marcado para outubro de 2020, foi prorrogado para 2021, ainda sem data prevista, devido a “pandemia provocada pelo vírus Sars-CoV-2/Novo coronavírus que atinge o Brasil no dia 26/02/2020 (começo da Quaresma Cristã), iniciando sua marcha exponencial de contágios e óbitos” (OLIVEIRA et al, 2020, p.227).

A devoção e a imagem simbólica da Menina Benigna na Região do Cariri, nos conduz a compreendê-la enquanto símbolo de fé popular, mas também, percebê-la

20 As reportagens utilizadas para compor os relatos históricos da Menina Benigna em Santana do Cariri-CE foram registradas na seção “referências” no final deste escrito.

como representação feminina política e social. Com a oficialização da Romaria da Menina Benigna (15 a 24 de outubro) e o crescimento da sua imagem como “heroína da Castidade”, também se mobilizam ações políticas em função do que representa a sua trágica morte e resistência ao agressor, fazendo do dia 24, data de morte da menina, o dia Estadual de Combate ao Femicídio no Ceará. Neste sentido, a sua simbologia religiosa e cívica também abre espaço para a discussão de um grave problema político-social, a violência e a morte de mulheres em razão de gênero.

Maria Bueno, assim como Benigna, também marca esta discussão perpassando pelo arquétipo heroico feminino, através do mártir e posterior santidade popular. Jurkevics (2004) e Lima (2007) fizeram um estudo sobre a história e a saga simbólica de Maria Bueno na cidade de Curitiba-PR. Sua morte, assim como, as repercussões da sua devoção popular foram retratadas por notícias jornalísticas comentadas pelas autoras citadas, com base nelas apresentamos os contrastes da configuração da santidade de Maria Bueno.

As crônicas policiais relatadas no Gazeta Curitibana contam que na manhã do dia 29 de janeiro de 1893, apareceu assassinada, Maria Bueno, de cor parda, em uma travessa da Rua Campos Gerais, tendo a cabeça completamente separada do corpo. As investigações mostraram que pela gravidade dos ferimentos, Maria passou por intensa luta com o assassino, fato justificado pelos cortes profundos de navalha nas suas mãos. A reportagem se refere ainda ao fato de que Maria Bueno teria sido enterrada em cova rasa, no local do crime, em um capão de mato (JURKEVICS, 2004). Com as organizações da cidade e formação de novas estruturas, os restos mortais e então local de devoção teriam sido retirados para aplicação de empreendimentos, passando a se conceber em um túmulo nos fundos do Cemitério Municipal onde ficavam enterrados os mais pobres e indígenas.

As diferentes versões retratam Maria Bueno ora como uma mulher simples do povo, lavadeira pobre, porém honesta, que morreu defendendo sua honra, ora como uma mulher liberada, que contestava costumes e moral, prostituta muito bonita e requisitada, que numa noite foi assassinada ao sair de um baile por seu noivo, um soldado (LIMA, 2007). Por estas controvérsias, os milagres e a devoção que se manifestaram nas pessoas que começaram a visitar o seu túmulo, não foram aceitos

pela igreja oficial.

No entanto, como aponta Jurkevics (2004), as condições de sua morte estimularam no imaginário popular o sentimento de piedade e posterior gratidão pelo acolhimento espiritual das dores dos seus fiéis, sendo conhecida como santa. O que iniciou com rumores e pequenas visitas diárias ao túmulo de Maria, tomou proporção de romaria com o crescente número de pessoas que se dirigiram ao cemitério municipal de Curitiba no dia 2 de novembro, feriado em homenagem aos finados (SALAZAR, 2019). Dos fundos do cemitério a santa popular ganhou um mausoléu coberto com flores, velas, ex-votos, com a sua imagem no alto protegida, por uma redoma de vidro, trajando um longo vestido branco de cetim (LIMA, 2007).

Castidade, liberdade, proteção do corpo e espírito feminino são elementos que as heroínas da fé, que reforçam e contrapõem as leituras tradicionais de santidade. Estas santas nos colocam a reflexão sobre o imaginário simbólico-devocional e sua repercussão pelas comunidades e respectivas paisagens. Na seção seguinte algumas destas reflexões serão discutidas.

3. A RELIGIOSIDADE EM REFLEXÕES SOCIAIS E SIMBÓLICO-PAISAGÍSTICAS DO FEMININO

Entre motivações semelhantes e distintas, Menina Benigna e Maria Bueno foram escolhidas pelo povo como representantes espirituais. Ao longo dos anos demonstraram suas faces de criação e articulação devocionais no espaço de modo sagrado e profano. Para Rosendahl (2018), o espaço sagrado reflete a percepção dos grupos religiosos envolvidos em seus rituais, pelos quais o homem reproduz a obra dos deuses e o sacraliza. Deste modo, como diferencia a autora, o profano pode ser definido como aquele desprovido de sacralidade, mas que está vinculado com o sagrado e se estabelece nas suas proximidades.

Neste sentido, se consideramos a santidade como algo que está diretamente ligado aos dogmas prescritos no catolicismo oficial, evidenciamos a profanidade nas duas santas heroínas aqui apresentadas, visto que, seus cultos se encontram em ilegalidade perante a igreja. É claro que Benigna alcançou outros patamares em sua sacralização e se encontra em processo de apropriação, de incorporação de valores e de expansão para o espetáculo, sofrendo intervenções que despertam

diversas relações sacro-profanas em função das articulações turísticas e políticas-administrativas (OLIVEIRA, 2012).

A menina Benigna desperta pureza, a bondade, o respeito à virgindade tão pregada pela imagem de Maria mãe de Jesus e a manutenção da família em seus moldes mais tradicionais, tendo, portanto, habilidades facilmente acolhidas e supervalorizadas pelo catolicismo oficial ao projetar o seu imaginário heroico. Maria Bueno cresce na ilegalidade e permanece nela, pelos relatos incertos de sua configuração social enquanto mulher que prezava por sua liberdade de escolhas e direitos. No século XIX, qualquer atitude diferente da mulher obediente, sensível e protetora da família despertaria facilmente na sua imagem perante a sociedade, a figura da prostituta.

Mesmo séculos depois, os padrões que “classificam” as mulheres e condicionam o feminino a uma posição de inferioridade ao masculino ainda persistem, e são resquícios que se materializam em diversas situações no meio social, como os feminicídios. Para Lima (2007, p. 145) “a morte traumática, violenta e prematura é um elemento marcante da história e caracteriza a prova final do herói, clímax da sua trajetória e o seu último grau iniciático”. Assim, a santidade pelo povo, tornaram a heroína da castidade e a santa prostituta, ao qual escolhemos chamar de heroína da liberdade, seres de complementaridade simbólica no imaginário coletivo, sendo um campo fértil para a discussão da violência de gênero.

Dados da 8ª edição da Pesquisa Nacional sobre Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, realizada pelo Instituto de Pesquisa Data Senado em parceria com o Observatório da Mulher contra a Violência, apontam um aumento de 13% para 37% entre 2011 e 2019 de mulheres que foram violentadas por seus ex-companheiros. Tal violência resulta muitas vezes em casos de feminicídio, casos que vem crescendo a cada ano no Brasil. É o que revela a pesquisa realizada pelo portal G1 com base nos dados oficiais dos 26 estados e do Distrito Federal: “São 1.314 mulheres mortas por razão de gênero, contabilizando um aumento de 7,3% nos casos de feminicídio em 2019 em comparação com 2018” (VELASCO, CAESAR e REIS – G1, 2020).

Com a pandemia do covid19 os casos de violência doméstica aumentaram em todo o Brasil, em virtude da quarentena com a necessidade de ficar em casa, muitas mulheres foram obrigadas a passar mais tempo com seus parceiros, os principais

agressores nestes casos. “Ao menos 648 mulheres foram assassinadas no Brasil por motivação relacionada ao gênero no primeiro semestre de 2020. O índice representa aumento de 1,9% em relação ao mesmo período de 2019” (IBDFAM, 2020).

As chamadas por violência doméstica ao 190 subiram 3,8% nos seis primeiros meses de 2020, mas houve queda no registro nas delegacias, com exceção dos homicídios (IBDFAM, 2020). Com base em um balanço feito pela Universidade Regional do Cariri (URCA), disponibilizado pelo portal Brasil de fato-CE (2020), esses números diminuíram, pois, as restrições para a circulação de pessoas e a menor disponibilidade de transporte público fizeram com que as denúncias, em especial de áreas mais distantes dos centros das cidades, não chegassem à Delegacia de Defesa da Mulher (DDM).

Ainda com base nos dados disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Direito a família - BDFAM (2020), em 90% dos casos, o criminoso é o companheiro ou ex da vítima. E só em 2019, 66,6% das vítimas de feminicídio eram negras, demarcando o racismo que também perpassa a violência contra a mulher, visto que, o percentual indica a maior vulnerabilidade dessa população, pois estas representam 52,4% da população de mulheres no Brasil.

A religião que atua como instituição “produtora de sentido”, tem papel fundamental na produção social de significados e representações acerca do homem e da mulher, podendo, muitas vezes, reforçar ou repelir discursos de repressão feminina em múltiplos aspectos da sociedade (SOUZA, 2007, p. 15). Mas se faz relevante destacar que com o processo de secularização, “os discursos e ritos religiosos contemporâneos, têm se rearranjado a partir das novas demandas da modernidade, mesmo no que se refere aos aspectos de gênero, embora ainda apresente características misóginas” (SOUZA, 2001/2002, p. 6).

Estas relações são marcadas de forma explícita e implícita na paisagem, seja pelos equipamentos urbanos-culturais, grupos de apoio e manifestações religiosas, ou pelos discursos acolhedores ou excludentes dos representantes religiosos. Assim, por ser “tomada pelo indivíduo, a paisagem é forma e aparência, trazendo em si natureza e sociedade, objetividade e simbolismo” (LUCHIARI, 2001, p. 9). Os grupos sociais imprimem nela os símbolos que os representam, tornando-a materialidade da organização das ações humanas e do ambiente, registrando a concepção social do

imaginário coletivo e refletindo, contudo, a cultura (LUCHIARI, 2001).

A cultura, por sua vez, entendida aqui como fruto das relações intersubjetivas de um grupo em seu constante processo de transformação e sobreposição intercomunicativas entre o passado e o presente (CLAVAL, 2001), se torna essencial no entendimento do subjetivo, do simbólico e dos significados das paisagens. Os elementos “geossimbólicos em seus sistemas de ritos, festas e cerimônias” registrados nas paisagens das heroínas da fé se destacam de modo diferentes nas paisagens curitibanas e cearenses (COSTA, 2010).

Como vimos, há mais de cem anos Maria Bueno vem sendo venerada pela gente de Curitiba, as movimentações e controvérsias simbólicas sobre sua figura e devoção foram deixando na paisagem registros que se modificam junto ao culto da santa popular. Destacamos na trajetória de Maria Bueno: o ponto do mártir ou local do sacrifício e seu túmulo/ capela no Cemitério Municipal de Curitiba, espaço de devoção da santa popular.

Os estudos feitos por Santos (2010) contam que a cruz deixada no local da morte de Maria Bueno, foi um elemento que se introduziu nas ruas de uma Curitiba constituída em conflitos moralistas, visto que, bares, casas de festas e bordéis se estabeleciam entre as habitações das famílias tradicionais. A aparência fúnebre e as visitas ao local do mártir eram mais uma das questões que incomodavam as elites curitibanas, principalmente por se tratar do culto a uma jovem mulher com vida fora do padrão casto cristão. Por intervenções de políticas sanitárias, espaços como os citados anteriormente, bem como, hospitais e cemitérios foram realocados para áreas distantes do centro. A cruz de Maria Bueno foi retirada pela prefeitura para o túmulo do Cemitério Municipal, onde por volta de 1930 já havia se consolidado popularmente uma romaria.

Além da cruz do local do algoz, as marcas simbólico-paisagísticas de Maria Bueno também se evidenciam fortemente pelos ex-votos, promessas e placas de agradecimentos deixados por seus fiéis no seu mausoléu e na pequena capela inaugurada em 12 de outubro de 1961. A capela possibilitou maior destaque ao túmulo da santa, que ganhou espaço frontal em função da grande movimentação de visitas no dia dos finados (2 de novembro). Estes elementos singularizam Maria Bueno e a diferenciam no cenário paisagístico do cemitério, mesmo apresentando

características comuns aos demais túmulos (SANTOS, 2010).

Embora tenha o culto dedicado ao catolicismo, a participação de pessoas integrantes do espiritismo e da umbanda foram essenciais na formação da “irmandade de Maria Bueno”, um grupo que se dedica a cuidar do que Santos (2010) chama de santuário, e contribuem tanto com a parte física quanto com a disseminação devocional, impulsionando a comunicação midiática em função da presença imprensa local cobrindo a manifestação religiosa. Relatos de aparições e comunicações espirituais e milagres também reforçam a simbologia de Maria Bueno entre os fiéis, que exaltam sua bondade e ressignificam seu sofrimento diante de difamações que reforçam preconceitos e da não oficialidade do movimento religioso.

Na devoção à Menina Benigna, encontramos um cenário de acolhimento do catolicismo oficial em voga, e os traços simbólicos-paisagísticos se desdobram por meio de sua romaria institucionalizada. Além dos nove dias de celebração e reflexão sobre a vida e morte em santidade da heroína da Castidade, Benigna, assim como Maria Bueno, conta com elementos fixos que traçam espaços e caminhos de sofrimento e fé. O santuário de Benigna localizado em Inhumas, distrito de Santana do Cariri, conta com pontos marcantes da história da santa popular que são visitados pelos devotos e onde também são realizadas celebrações.

No sítio Oiti, onde Benigna morava e foi morta, a cacimba onde a menina buscava água é um dos pontos mais visitados durante o ano e marca um trecho importante da romaria que se dirige à capela e ao memorial da santa popular. Lá são encontrados alguns objetos como um pote semelhante ao que ela carregava no momento da tragédia, um dos seus vestidos favoritos e esculturas que retratam o mártir. Os itens do local se confundem com os ex-votos deixados pelos romeiros, que também passam por lá para rezar e pagar promessas. A Igreja Matriz de Santana do Cariri, que possui atualmente os restos mortais de Benigna, também se inclui na lista de destinos de peregrinos e fiéis e foi um dos passos para o início do processo de beatificação da menina. De acordo com a Diocese do Crato a romaria chega a trazer para Santana do Cariri cerca de 40 a 50 mil pessoas que modificam a paisagem cotidiana da cidade.

Nos últimos anos (2020/2021) mesmo com os impactos da pandemia causada pelo covid/19, projetos políticos-turísticos vem se mobilizando em função da futura

beatificação da Menina Benigna. Nos planos entram a organização de um grande santuário, “Complexo Benigna” que promete atrair novos fiéis e dar espaço e comodidade aos devotos. Uma estátua de 20 metros da santa deve ser uma das principais atrações (ALMEIDA, 2021). Dentre estes elementos podemos perceber através de sua simbologia e devoção como Benigna e Maria Bueno criam e recriam a paisagem em espaços, tempos e movimentos diferentes e semelhantes entre si.

Diluídos entre significados e significante deixados pelos movimentos festivos devocionais, as santidades aqui estudadas relataram que o impacto da religião na paisagem não está limitado ao visível e palpável, mas se expressa na experiência de fé, nas romarias, nos elementos geossimbólicos e nas mensagens sociais que nos são fornecidas (COSGROVE, 1998). Longe ou a caminho da oficialização a manutenção do imaginário se evidencia como mecanismo essencial das tradições populares que podem de expandir ou estagnar entre as articulações religiosas, políticas e midiáticas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo debatemos sobre os simbolismos existentes nas trajetórias e devoções dos santos e santas populares. Com foco no sagrado feminino e suas repercussões sociais conflituosas, contamos a história de duas santas e suas representações para traçar a partir delas reflexões sociais em função dos elementos geossimbólicos, arquétipos e paisagísticos do imaginário coletivo das heroínas da fé: Menina Benigna e Maria Bueno.

Martirizadas, as mulheres e meninas que encontraram a santidade na devoção popular, são espelho da violência e morte por motivos de gênero no Brasil e no mundo e marcam um dos problemas causados pela sociedade patriarcal, em que o feminino de modo explícito ou velado é colocado como inferior ao masculino. A religião tem parte formadora do inconsciente social e por isso representa um caminho de denúncia e de reflexão sobre a temática. Além disso, as questões que perpassam a oficialização das devoções populares foram mecanismos que mostram as estruturas sociais e as conexões com a religiosidade. Iniciativas e projetos que tratam das causas femininas e que estão trabalhando o empoderamento da mulher junto a religião serão debatidos em escritos posteriores.

Este estudo compõe parte inicial da revisão bibliográfica da pesquisa que culminará em uma dissertação sobre as paisagens do sagrado feminino, a partir das transformações proporcionadas pelos diversos aspectos envolvidos na construção, divulgação e erradicação das devoções das santas populares. Entender o imaginário, os arquétipos e as tensões é parte fundamental para analisar as articulações de outros vetores além do simbólico, como as atividades políticas e administrativas que surgem a partir ou em prol das devoções.

A paisagem por ser dinâmica e passível de amplas interpretações foi e será a forma reveladora da complexidade das festas sagradas e profanas e por isso relatamos aqui como as santas populares marcam e criam as paisagens simbólicas. Contudo, acreditamos que as proposições estabelecidas neste artigo serviram de inspiração para a formulação de outras pesquisas e objetos de estudos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Gabriela. Menina Benigna: Vaticano adia para 2021 o primeiro processo de beatificação do Ceará. **O povo online**, Fortaleza, 23 set. 2020. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/ceara/santanadocariri/2020/09/23/menina-benig>. Acesso em: 24 fev. 2021.

ANDRADE. Solange Ramos de. A religiosidade católica e a santidade do mártir. **Projeto História**, São Paulo, n. 37, p. 237-260, dez. 2008.

BALANÇO da violência contra a mulher no Cariri. Onde estão os números? **Brasil de fato- CE**, Crato, 28 dez. 2020. Disponível em: <https://www.brasildefatoce.com.br/2020/12/28/balanco-da-violencia-contra-a-mulher-no-cariri-onde-estao-os-numeros>. Acesso em: 25 fev. 2021.

BAROJA, J. C. **Las formas complejas de la vida religiosa**. Barcelona: Círculo dos Lectores, 1995.

BÍBLIA., N.T. Lucas. 18: 14. *In*: **Sagrada Bíblia Católica**: antigo e novo testamento. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2018.

BRASIL teve 648 casos de feminicídio no primeiro semestre de 2020. Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM), 2020. Disponível em: <https://ibdfam.org.br/index.php/noticias/7853/Brasil+teve+648+casos+de+feminic%C3%ADdio+no+pri>

meiro+semestre+de+2020. Acesso em: 24 mar. 2021.

CLAVAL. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. *In*: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 35-86.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultural e simbolismo nas paisagens humanas. *In*: **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 92-123.

COSTA, Otávio José Lemos. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. *In*: ROSENDAHL, Zeny. **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p. 35-60.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DOUILLET, J. **A vida em Deus, os mediadores**. São Paulo: Flamboyant, 1960.

GALDÓS, Jesús Saiz; RUIZ, Beatriz Fernández; ESTRAMIANA, José Luis Álvaro. De Moscovici a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía. Primavera: **Athenea Digital**, 2007. n. 11, p. 132-148.

GOMES, Romagnolli Rodrigues. ANDRADE, Solange Ramos de. Mitos, símbolos e o arquétipo do herói. *In*: Encontro Internacional de Produção Científica Cesumar - **VI EPCC**, 27 a 30 de outubro. ISBN 978-85-61091-05-7, v. 1. Maringá – Paraná, 2009.

ÍCONE de fé: conheça a história da menina Benigna. **O povo online**, Fortaleza, 31 maio 2017. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/revistas/cultura/2017/05/31/notrcultura,3680649/icone-de-fe-conheca-a-historia-da-menina-benigna.shtml>. Acesso em: 24 jan. 2020.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos Da Igreja E Os Santos Do Povo**: devoções e manifestações de religiosidade popular. 2004. 230 f. Tese (Doutorado) -

Curso de História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes - Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004. Disponível em: <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Veraluciajurkevics.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2021.

LIMA, Andrea de Alvarenga. A saga de maria bueno: um retrato da alma de curitiba. **Psicologia Argumento**, Curitiba, v. 25, n. 49, p. 173-185, abr./jun. 2007. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/37686627_A_SAGA_DE_MARIA_BUENO_UM_RETRATO_DA_ALMA_DE_CURITIBA. Acesso em: 20 fev. 2021.

LUCHIARI, Maria Duarte Tereza Paes. A (re)significação da paisagem no período contemporâneo. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-28.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. **Caminhos da festa ao patrimônio geoducacional**: como educar sem encenar geografia? Fortaleza: EDUFC, 2012.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de *et al.* As organizações religiosas brasileiras frente à pandemia de Covid-19. **Journal of Latin American Geography**, v. 19, n. 3, p. 272–279. 2020. DOI:10.1353/lag.2020.0049

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. ROCHA, Marcos da Silva. ARAGÃO, Raimundo Freitas. **Paisagem de gigantes**: totemismo, turismo e geopolítica da visibilidade. Curitiba: CRV, 2020.

PAPA autoriza beatificação de benigna Cardoso, que será primeira beata cearense. **G1-Ceará**, Fortaleza, 3 out. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2019/10/03/papa-francisco-autoriza-beatificacao-de-benigna-cardoso-que-sera-a-primeira-beata-cearense.ghtml>. Acesso em: 24 mar. 2021.

ROMARIA da menina Benigna movimenta região do cariri. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 16 out. 2014. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/romaria-de-menina-benigna-movimenta-a-regiao-do-cariri-1.1125767>. Acesso em: 20 fev. 2021.

ROSENDAHL, Zeny. **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, o sagrado e o profano. *In*: ROSENDAHL, Zeny. **Uma procissão na geografia** (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, p. 77-92. ISBN 978-85-7511-501-5. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/wy7ft/epub/rosendahl-9788575115015.epub>. Acesso em: 16 fev. 2021.

SALAZAR, Jussara. Maria Bueno: espelho sem rosto. **Revista Ideias** - cultura. Ed.211, 2019. Disponível em: <https://www.revistaideias.com.br/2019/05/20/maria-bueno-espelho-sem-rosto/>. Acesso em: 24 mar. 2021.

SOUZA, Sandra Duarte de. Entrecruzamento gênero e religião: um desafio para os estudos feministas. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, p. 6-8, 2001/2002.

SOUZA, Sandra Duarte de. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, n. 13, p. 15-21, 2007.

VELASCO, Clara. CAESAR, Gabriela. REIS, Thiago. Mesmo com queda recorde de mortes de mulheres, Brasil tem alta no número de feminicídios em 2019. **G1**, RJ-2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2020/03/05/mesmo-com-queda-recorde-de-mortes-de-mulheres-brasil-tem-alta-no-numero-de-femicidios-em-2019.ghtml>. Acesso em: 20 fev. 2021.

VIOLÊNCIA doméstica e familiar contra a mulher – 2019. **Data Senado**. Senado Federal – Brasília, 2019. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/procuradoria/comum/violencia-domestica-e-familiar-contra-a-mulher-2019>. Acesso em: 20 fev. 2021.

SANTOS, Conceição Aparecida dos. **Como nascem os Santos**: o caso Maria Bueno. 2010. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

10.48209/978-65-994894-7-5

BENZEDEIRAS, CURANDEIRAS E REZADEIRAS: OFÍCIOS DE INTERCESSÃO, CURA E ORAÇÃO - O SAGRADO FEMININO NA REGIÃO DO CONTESTADO

Alcimara Aparecida Föetsch²¹

Michele Roiek²²

21 Pós-Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Ceará (UFC, 2019); Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR, 2014). Professora Adjunta do Colegiado de Geografia da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR, 2008) no Campus União da Vitória/PR. E-mail: alcimara.foetsch@unespar.edu.br

22 Graduada em Ciências Contábeis pela Fundação Faculdade da Cidade de União da Vitória (UNIUV, 2001) e Graduada em Licenciatura em Geografia pela Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR, 2021), Campus União da Vitória/PR. E-mail: mi.roiekw@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

Partimos da compreensão de que os ofícios de intercessão, cura e oração constituem patrimônio de herança por parentesco, dom oriundo de experiências religiosas, convivências coletivas ou aprendizado diário espontâneo. Não os pautamos cientificamente enquanto aparato conceitual, todavia os evidenciamos a partir da apropriação terapêutica mítica do crente que busca a cura de males físicos e espirituais em benzedeiras, curandeiras e rezadeiras, encontrando nestas acolhida, amparo, orientação, consolo e tratamento. Construimos e fundamentamos nossa argumentação em exemplos familiares, situações particulares, momentos experienciados e narrativas compartilhadas de situações em que diferentes mulheres assumem o protagonismo religioso e potencializam sua feminilidade em cenários e rituais místicos se convertendo em objeto de mediação terapêutica para recuperação/reestabelecimento da saúde.

Considerando que é tarefa da Geografia Cultural - enquanto abordagem que abarca as representações religiosas no campo da pesquisa geográfica - buscar compreender a experiência humana em seu ambiente social e discutir as significações que estas impõem aos seus locais e às suas vidas (CLAVAL, 2002) propomos a construção de um diálogo acerca das expressões simbólicas do sagrado feminino nos ofícios de intercessão, cura e oração operados por benzedeiras, curandeiras e rezadeiras na região do Contestado, no Sul do Brasil. Esse sagrado é por nós entendido enquanto algo que remete à “perspectiva do poder mantido e reproduzido pela comunidade em suas territorialidades religiosas” (ROSENDAHL, 2011, p. 187) e, desse modo, nossa essência se centra nas expressões de algo que está além do indivíduo, na esfera do “sagrado” (ELIADE, 1969), mais precisamente, no sagrado feminino (MACHADO, 2020).

Enquanto recorte espacial delimitamos a região do Contestado, área limítrofe entre os estados do Paraná e Santa Catarina, palco de uma guerra civil entre os anos de 1912-1916 e que vem sendo analisada sob os olhares de uma multiplicidade de perspectivas, a “do militar, do viajante, do historiador, do geógrafo, do político, do sociólogo, do folclorista, da imprensa, dos artistas, entre outros, cada um com sua abordagem, referencial conceitual, métodos e contribuição” (FÖETSCH, 2014, p.21).

Tal escolha se justifica no fato de que, em síntese, essa região “se caracteriza como um enorme bolsão de miséria em Santa Catarina, o que não é diferente na parte que coube ao Paraná depois da ‘partilha’ do território no acordo de 1916” (FRAGA, 2013, p. 387) resultando, histórica e geograficamente, em um ambiente propício para o surgimento de distintas expressões de religiosidade popular. Oliveira (1985), neste sentido, complementa que as crenças nas doenças, males e mazelas e o “modo como enfrentá-los (através de garrafadas, chás, benzimentos, rezas, banhos, massagens, suadouros, escalda-pés, etc. [...] é vivida somente pelas populações pobres, iletradas, que moram nas regiões do interior do Brasil (p. 11).

Entendemos religiosidade popular como o resultado da crença ou fé que é criada, operada e gerida pelo próprio povo e pode ser, como neste caso, edificada em uma região marginalizada. Processa-se desvinculada da formação teológica oficial, livre das amarras institucionais e cuja riqueza centra-se, sobretudo, na livre expressão e na manipulação da natureza e do sagrado, em especial feminino, por meio de um sincretismo religioso que combina, conecta e associa (não exclui, nem condena!) várias expressões, inúmeros rituais e distintas simbologias.

Esse sincretismo funde-se a uma medicina também popular, que funciona paralelo ao sistema médico oficial, é leiga, terapêutica, homeopática e de conhecimento empírico. Suas intercessões são desprovidas de comprovação científica, destarte, são sacralizadas pela fé. É por nós percebida como expressão de resistência na medida em que confronta não só a medicina formal como também as políticas públicas e institucionais que não dão conta de compreender sua essência, que ao diminuir sua relevância a reduzem ao grau da insignificância, do folclorismo, da descrença e até do charlatanismo. De fato, é praticada em “diferentes circunstâncias e espaços (em casa, em agências religiosas de cura) e por várias pessoas (pais, tios, avós), ou por profissionais populares de cura (benzedeiras, médiuns, raizeiros, ervateiros, parteiras, curandeiros, feiticeiros)” (OLIVEIRA, 1985, p. 22), notadamente, mulheres. Neste universo mítico e mágico, nos propomos a dar visibilidade a duas dimensões:

- **O altar e o lugar sagrado:** a inspiração religiosa do espaço físico que revela e comprova o sincretismo religioso destas mulheres de fé e ofício na região do Contestado e o valor simbólico atribuído aos objetos tangíveis responsáveis pela mediação com a(s) divindade(s); e,

- **A performance dos rituais:** o patrimônio intangível em forma de orações,

formas de cultivo e preparo, conhecimento oral da homeopatia e da fitoterapia enquanto ingredientes medicinais, curas espirituais, saberes, simpatias, superstições, gestos, poderes e conexões divinas.

As proposições e discussões apresentadas congregam uma síntese de vivências profissionais e particulares na vida e na Universidade por meio de orientações de pesquisa, trabalhos de campo, observações participantes e práticas conhecidas, incorporadas e aceitas. Com vistas a contemplar três possibilidades distintas sustentamos o diálogo prático em três vertentes femininas: benzedeiras, curandeiras e rezadeiras.

2. O ALTAR E O LUGAR SAGRADO: A COMPOSIÇÃO E A SIGNIFICÂNCIA DO CENÁRIO DE INSPIRAÇÃO

De nossa parte não seria incorreto afirmar que o primeiro altar ou lugar sagrado é simbólico, ou seja, reside imaterialmente nas crenças e convicções das próprias benzedeiras, curandeiras ou rezadeiras que se munem de um arsenal figurado, alegórico e metafórico que ganha vida materialmente na composição de seus altares sagrados, cenários de inspiração, encantamento e envolvimento pensado, construído e edificado de acordo com suas vivências e convicções – o que torna cada altar único, singular, sem-par e extraordinariamente diverso. Trata-se de um universo físico essencialmente doméstico em que, na maioria das vezes, a própria residência é arranjada de forma a abrigar a prática religiosa e espiritual.

Na sala, no quarto, no cantinho da cozinha ou no jardim, os altares, palco tangível dos cerimoniais são preparados e adornados com imagens e estátuas santificadas, velas, fitas, livros de novena e oração, capelinhas, terços, flores, adereços, plantas aromáticas e medicinais, além de uma infinidade de objetos sacralizados. Consiste em uma atmosfera criada para envolver o fiel, o crente, o necessitado, onde o cenário é simbólico, dotado de uma aura que circunda, abraça, encanta e aproxima. Além do visual, o apelo aromático oriundo das velas, do incenso e da queima de plantas medicinais (uma atmosfera de cheiro) contribui para a criação de uma aura sagrada, um arsenal simbólico religioso.

Encontramos comumente nos altares: velas aromáticas, imagens dos fundadores dos rituais professados, santos padrinhos, cristais, terços, livros sagrados, artefatos

que simbolizam os santos como adagas e plantas ornamentais. Varia de acordo com a egrégora da qual faz parte, porém, adquire aspectos sincretistas. Silva (2013) esclarece que:

O sincretismo religioso ainda é hegemônico, como também a força do se colocar como católico, mesmo carregando guias e imagens características do candomblé e da umbanda, imagens de referências kardecistas, como Leocádio Correa e Bezerra de Meneses, ou ainda de Maria Bueno e Monge João Maria. (p. 16).

As fotos seguintes, de 01 a 05, retratam alguns dos muitos altares sagrados, cenários de inspiração, encontrados nas residências das mulheres de fé da região do Contestado – notar a diversidade de artefatos e objetos:

Foto 01- Altar de benzedeira na região do Contestado.



Foto 02 - Espaço de reza e oração na região do Contestado.



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2015 a 2021.

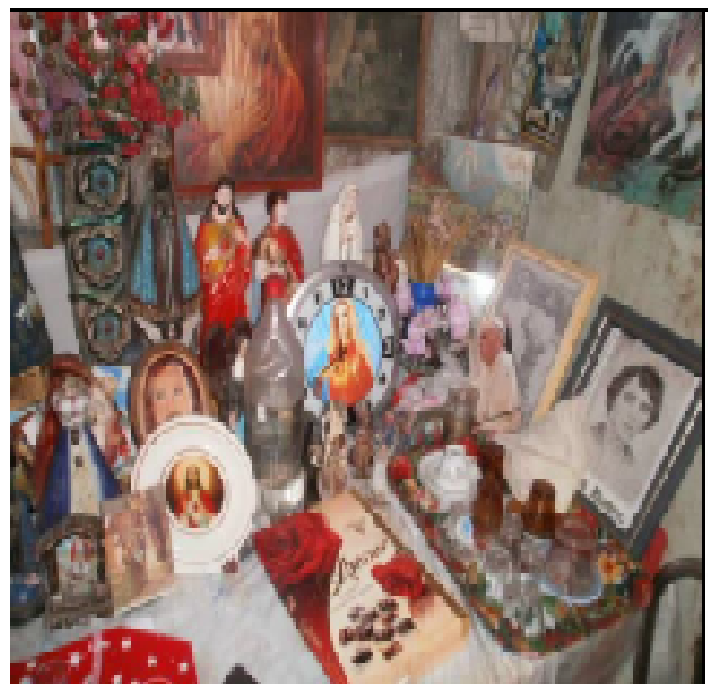
Foto 03 - Altar de benzedeira na região do Contestado.



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2015 a 2021.

Foto 04 - Altar de benzedeira na região do Contestado.

Foto 05 - Altar de benzedeira na região do Contestado.



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2015 a 2021.

Fora da casa, os quintais são repletos de plantas medicinais, arruda, guiné, tanchagem, dente de leão, alecrim, poejo e tantos outros fitoterápicos combinam-se com a perfeição e a boniteza das flores para dar à luz a um clima envolvente tecido pelo cheiro, pelos adornos e adereços aromáticos e acolhedores, um verdadeiro cardápio homeopático. Quando o espaço do pátio permite, árvores frutíferas completam o arsenal material como a laranjeira que combina a doçura da fruta com o potencial das folhas na cura para vários males. De outras árvores (jabuticabeira e goiabeira, entre tantas outras) provém os xaropes, garrafadas e chás que contribuem para um bom sono e melhoria no humor. Acrescentamos ainda o mel.

As fotos seguintes, de 06 a 14, retratam as algumas plantas medicinais encontradas na região do Contestado e comumente utilizadas pelas mulheres de fé:

Foto 06 - Abelha na colheita de pólen

Foto 07 - Mirra



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2020 a 2021.

Foto 08 - Guiné

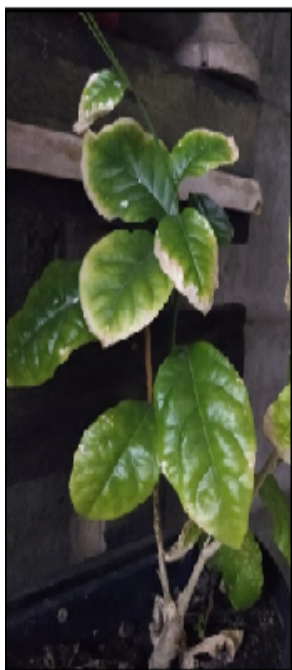


Foto 09 - Manjerona



Foto 10 - Artemísia



Foto 11 - Alecrim



Fonte - acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2020 a 2021.

Foto 12 - Bálsamo



Foto 13 - Capim Limão



Foto 14 - Losna



Fonte - acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2020 a 2021.

Estas mulheres de fé e ofício (benzedeiras, curandeiras e rezadeiras) adquirem o respeito e a estima do seu povo. São, em sua grande maioria, mulheres simples que conservam práticas tradicionais resultantes de uma composição complexa de rituais de cura, reza e benzedura adquiridos ao longo da vida, recebidos pela

oralidade e pelo estudo que são postos à serviço dos que necessitam. Loyola (1984) acrescenta que são mulheres que objetivam proporcionar a cura e afastar os males. Para Laplantine e Rabeyron (1989) são pessoas que tratam, benzem, curam “recorrendo essencialmente a um segredo que lhe foi legado por um parente, amigo, por meio de leitura ou aparição espiritual” (p.52), ou seja, possuem uma espécie de dom divino, atuam como intermediárias entre o homem e o sagrado.

Com suas palavras “intimida, reduz, extirpa os males; consola e orienta os pacientes. Cria, enfim, mecanismos linguísticos que agem concretamente sobre os malefícios.” (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 30). Expressa-se quando a benzedeira, a curandeira ou a rezadeira produzem sua releitura da religião e da medicina em arremate à função dos médicos e padres (ou similares), sendo que “a benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – cliente e benzedor” (QUINTANA, 1999, p. 50) nestes espaços de inspiração por meio dos rituais performáticos, discutidos a seguir.

3. A PERFORMANCE DOS RITUAIS: INTERCESSÃO, MEDIAÇÃO E DOAÇÃO

A performance mítico-religiosa em formato de ritual consiste em uma teatralização de rezas, gestuais, murmúrios que objetivam a cura terapêutica pela intercessão e/ou mediação do(s) Santo(s) de devoção ou talismã. No entanto, um dos primeiros atos consiste em ouvir as queixas dos pacientes (enfermos, praticantes, fiéis) por meio de uma “escutativa” através da qual se estabelece um vínculo interpretativo e cuja conexão permite à benzedeira, curandeira ou rezadeira determinar o tipo de ritual a ser praticado, a terapia a ser adotada ou o destinatário da reza. Detectado o motivo da busca iniciam-se os processos de intercessão, mediação ou doação por meio de atuações performáticas cerimoniais e de culto com uso de hinários, fogo, roupas específicas, músicas propícias, diálogos espirituais, chás, velas, plantas, água, entre outros acessórios e materiais que se diversificam conforme as crenças e convicções das praticantes.

Quanto às rezas, são tanto orações de origem Cristã como o Pai Nosso e Ave-Maria quanto orações herdadas das tradições orais, chegando a preces e prédicas

ditas no momento do ritual, intuitiva e particularmente. Tratam-se de clamores e súplicas mentalizados, sussurrados, ditos e cantados de acordo com cada ocasião ritualística e doutrina. Constituem combinações de várias crenças que vão desde princípios básicos da Igreja até evocações orais de rezas e orações transmitidas pela tradição oral, por vezes, já ressignificadas e transformadas.

No Quadro 01 transcrevemos duas orações/preces de distintas manifestações ritualísticas:

QUADRO 01: Orações e preces comuns na Região do Contestado.

Chave de Harmonia	Oração do sonho de Nossa Senhora
<p><i>“Desejo Harmonia, Amor, Verdade e Justiça a todos os meus irmãos. Com as forças reunidas das silenciosas vibrações dos nossos pensamentos, somos fortes, sadios e felizes, formando assim um elo de fraternidade universal. Estou satisfeito e em paz com o universo inteiro, e desejo que todos os serem realizem as suas aspirações mais íntimas. Dou graça ao Pai Invisível por ter estabelecido a Harmonia, o Amor a Verdade e a Justiça entre todos os seus filhos. Assim seja, Amém.”</i></p>	<p><i>Quem quiser aprender o sonho de Nossa Senhora fique posto e firme em mente e coração. Estava Nossa Senhora em sua casa, em sua cadeira sentada com seu livro de ouro na mão, meio lido e meio rezado. Apareceu seu bento filho. Oh, Mãe Minha! O que fazes por aqui? Filho meu, esta noite eu não sosseguei após um sonho que sonhei ao ver você no monte calvário, uma cruz de madeira em vossa sagrada costa, coroa de espinho em vossa sagrada cabeça, cravos batidos em vossas sagradas mãos, fel e vinagre em vossa sagrada boca. Oh, mãe minha! Tudo que vos disseste será verdade. Quem ouvir e não aprender dia de juízo há de se arrepender. Quem souber e não ensinar dia de juízo há de penar. Quem souber esta oração e rezar um ano por devoção, três sábados antes de sua morte, aparecerá Nossa Senhora para visitar-lhe.</i></p>

Fonte: Pesquisa de campo das autoras, 2019/2021.

Fator preponderante no alcance da eficácia da benção, da reza ou da intercessão é a crença do próprio fiel, que precisa tanto crer na cura quanto nos medicamentos e fitoterápicos receitados. Requisito ímpar no sucesso do ofício é a condição de fé do paciente. Estes, recorrem às mulheres de fé e ofício, buscando cura tanto física quanto emocional. No físico, são recorrentes os casos de alergias,

dores no corpo, problemas de pele, doenças respiratórias, infecções, acidentes com animais, quebras, torções, entre outros (incluímos enfermidades em animais). No conhecimento popular, assim mencionadas: “cobreiro”, “rendiduras”, “bugreiro”, “bichas”, “mal de míngua”, “peito aberto”, “doença de macado”, “rasgadura”, “ar”, “pé desmentido”. No campo das moléstias emocionais e espirituais, a busca é por estabilidade da alma e a cura de ansiedade, depressão, síndrome do pânico, entre outros. Na linguagem popular, chamadas de “quebrante”, “mau olhado”, “susto”, “mal-estar”, “espírito”, “encosto”, “descarrego”, “abrir caminho”, “previsões”, “arrumar serviço”.

Essa teatralidade dos ritos também é extremamente diversa, complexa e diversa, construída durante o exercício da fé destas mulheres e oriunda de múltiplas experiências. Nas fotos 15 a 23, evidenciamos alguns elementos que fundamentam essas ritualísticas:

Foto 15 - Manuais de reza e oração.

Foto 16 - Manuais de reza e oração.



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2015 a 2021.

Foto 17 - Altar na região do Contestado. Foto 18 - Altar na região do Contestado.



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2015 a 2021.

Foto 19 - Instrumentos de oração.

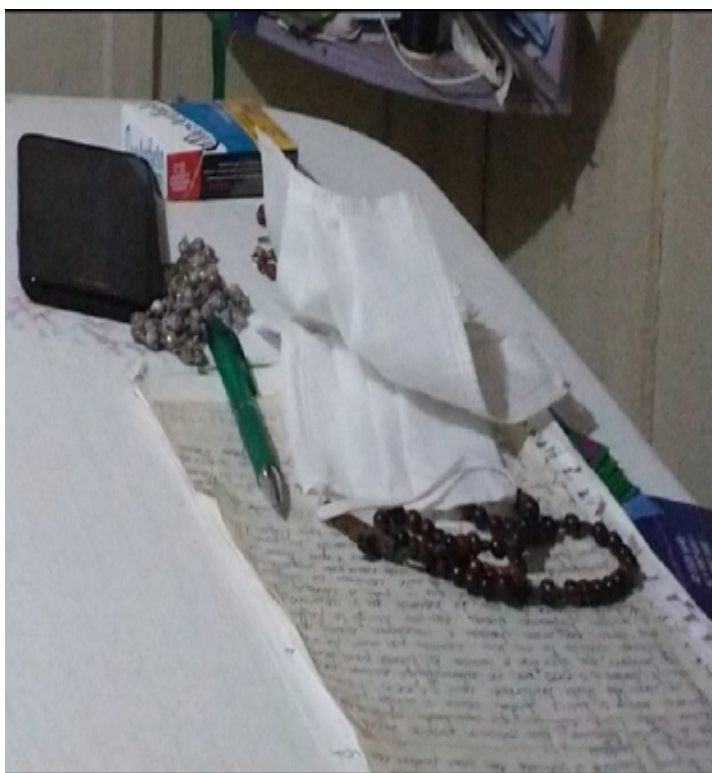


Foto 20 - Instrumentos rituais.



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2015 a 2021.

Foto 21 - Instrumentos rituais.



Foto 22 - Instrumentos rituais.



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2015 a 2021.

Foto 22 - Instrumentos rituais.



Fonte: acervo pessoal das autoras em trabalho de campo, 2015 a 2021.

Cunha e Assunção (2017) destacam a importância do papel da palavra enquanto elemento de cura, tratam-se dos vocábulos performatizados, de uma poética na voz, elo entre a terra e o sagrado, quando se processam as mais puras e verdadeiras intenções de recuperação e reestabelecimento da saúde. São ditas em voz alta, sussurradas, mentalizadas, contudo, dotadas de uma força mística significativa. A imposição das mãos é prática que direciona a energia canalizada diretamente para o paciente.

Da mesma forma, no campo dos rituais, os elementos da natureza desempenham papel fundamental, seja pela água, seja pelas plantas. A água é fonte vital e traz em sua existência o bálsamo que realiza a purificação e a consagração, é nela que se busca a limpeza do corpo e da alma. Água é o aparo da renovação energética, água pra curar, água fluidificada, água de benzimentos, água de se banhar, água para beber. Elemento que se intensifica em todas as religiões, que está no copo que a benzedeira realiza suas funções, na receita do chá de ervas, no batismo, para lavar a mão do sacerdote no momento eucarístico para lavar suas mãos como forma de limpeza, afinal estará dividindo o corpo de Cristo, na natureza, em nosso corpo, está em nossas emoções ao derrarmos as lágrimas. Ela ganha destaque ao ser considerada elemento de renovação. Em alguns rituais, além de sua presença física, é necessário o banho para que as boas vibrações estejam presentes e é um momento de conexão com a natureza.

As plantas, obra divina e aparato religioso, pertencem ao domínio botânico natureza, que por sua vez é manipulada pelo conhecimento cultural tradicional, pois de acordo com Diegues (2008) “é a cultura, enquanto conhecimento, que permite às populações tradicionais entendê-la, representá-la mentalmente, manuseá-la, retirar espécies, colocar outras e frequentemente enriquecendo-a” (p. 181).

Além destes elementos mais comuns nos altares e rezas, registramos ainda o uso de alianças, cera de abelha, agulhas, café, panos, doces, fios, madeira, pratos, facas, fitas métricas, tesoura, garrafas, defumações, ovos, parafina, barbante, fogo, açúcar, sal, osso queimado, mel, carvão, rosário, entre tantos outros, cada qual operado de uma maneira e com uma finalidade. Assim como o altar em si, isoladamente, nada representa, os elementos e palavras só ganham sentido quando operados, combinadamente, por uma benzedeira, uma curandeira ou uma rezadeira.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Silva (2013) ao retratar o ofício das mulheres de fé apresenta uma reflexão em que uma expressão bastante recorrente nos trabalhos de cura nos remete ao sagrado feminino: “Também benze a ‘**mãe do corpo**’, algo que todos temos e não somente o gênero feminino, e que ‘governa o corpo’, os ciclos, a saúde, a vida” (p. 83 - *destaque nosso*), isto considerando podemos concluir que enquanto consenso popular é plenamente aceita a suposição de que o feminino é presença universal, conceito ecumênico que representa a gênese, a existência e o acolhimento materno indistinto.

Entendemos que o objetivo das mulheres de fé e ofício na região do Contestado é, para além do acolhimento, a oferta de ajuda, o se colocar em serviço, o amparo e o auxílio na busca pela cura, seja física, emocional ou espiritual dos membros de suas comunidades. Elas acionam seus poderes de encantamento, oração, magia e mediação para combater os males e ameaças, consolidam sociabilidades, relações de vizinhança, criam redes de apoio, guarida e assistência. Suas práticas são marcadas pela indivisibilidade entre os lugares de oração (altares e ambientes) e as práticas performativas dos rituais, onde o anonimato se converte em força coletiva com propósito de harmonia, conciliação, fé e saúde.

Mesmo admitindo a importância das funções dessas mulheres, notamos que seus discursos são silenciados regionalmente, suas práticas desacreditadas e suas ações de fé, por vezes, depreciadas quando contrapostas aos discursos oficiais religiosos e da medicina institucionalizada. Evidenciamos dificuldades na transmissão desses conhecimentos que são orais, gestuais e de base prática, onde, normalmente, os mais novos aprendem com os mais velhos vendo-os a atuar socialmente e a desempenhar atividades. Muitas não tiveram a oportunidade de repassar seus conhecimentos para outras seja porque não encontraram disposição em aceitar, seja porque já faleceram e levaram consigo crenças e práticas.

Apesar disso, benzedadeiras, rezadeiras e curandeiras ainda polvilham o Contestado pregando o amor pela natureza, pela vida e pelo próximo. Da floresta ou do jardim, alecrim e arruda as ervas mais comuns, mas na falta destas, qualquer ramo

verde faz a função, porém, é preciso pedir “permissão” espiritual para as substituições – as técnicas e os rituais se ressignificam, mas a fé e a intenção permanecem imaculadas. Quanto a este conhecimento tradicional de uso dos recursos naturais, acrescentamos ainda que a ecologia cultural e o manejo de plantas medicinais/homeopáticas são fundamentais para o aproveitamento racional e não predatório dos recursos naturais.

Em complemento indissociável, preces, orações e rezas constituem patrimônio imaterial que não está contido no texto e nas palavras, mas sim, na forma performática com a qual são recitadas, entoadas ou murmuradas pelas mulheres com a capacidade reconhecida de dar sentido e valor simbólico. Algumas dessas mulheres são, inclusive, analfabetas ou com baixa escolaridade, o que não inviabiliza o operar mítico-religioso dos termos e das expressões. Operam, na maior parte das vezes, no anonimato, mas são encontradas e requisitadas por meio dos que já experimentaram seus serviços. Por entre Santos e Orixás a busca pela cura de enfermidades e adoecimentos na região do Contestado é marcada pela presença do feminino enquanto fator mediador que insiste em resistir e é marcado por um sincretismo religioso que só pode ser compreendido individualmente, na singularidade de cada altar e de cada mulher.

Por fim, concordamos com Eliade (1969) no sentido de que “redescobrir o caráter sagrado da vida e da natureza não implica necessariamente um regresso ao paganismo ou a idolatria” (p.12). Já habitamos, de fato, na incontestável modernidade combinada com avanços científicos, tecnológicos e informacionais dos quais compreendemos o valor, todavia, também percebemos a constante e crescente busca por auto-reconhecimento, encontro com a espiritualidade, retorno à essência, redescoberta da natureza e ressignificação da fé e, nestes casos, as benzedeadas, curandeiras e rezadeiras voltam a ser acionadas, procuradas e evidenciadas enquanto referenciais de cura, devoção e exemplo.

REFERÊNCIAS

CLAVAL, P. “A volta do Cultural” na Geografia. *In: Revista Mercator*. Revista de Geografia da UFC, Fortaleza, ano 1, n. 1, p. 19-28. 2002.

CUNHA, L. A. da; ASSUNÇÃO, L. C. Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de

benzedeadas. **Revista Brasileira de Histórias das Religiões**, v.9, n.27, p. 189-227, jan./abr. 2017.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

ELIADE, M. **Origens: História e Sentido na Religião**. Lisboa: Edições 70, 1969.

FÖETSCH, A. A. **Faxinais e caivas: identidades territoriais na região do Contestado (PR/SC)**. 2014. 237 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

FRAGA, N. C. Um território de invisibilidade e miséria: cem anos da maior guerra camponesa da América do Sul. *In*: WEHLING, A. (org.). **100 anos do Contestado: memória, história e patrimônio**. Florianópolis, MPSC, 2013. p. 369-392.

GOMES, N. P. de M.; PEREIRA, E. de A. **Assim se benze em Minas Gerais**. Juiz de Fora: EDUFJ/Mazza Edições, 2004.

LAPLANTINE, F.; RABEYRON, P. **Medicinas paralelas**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LOYOLA, M. A. **Médicos e curandeiros: conflito social e saúde**. São Paulo: Difel, 1984.

MACHADO, I. C. B. **Dinâmica de lugares marianos: a devoção à Lourdes como estratégia turístico-terapêutica nos santuários festivos de Chaval (CE) e Lagoa do Piauí (PI)**. 2020. 163 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

OLIVEIRA, E. R. de. **O que é benzeção**. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1985.

QUINTANA, A. M. **A ciência da benzedura: mau olhar, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru, SP: Edusc, 1999.

ROSENDAHL, Z. Espaço cultural e religião: dimensões de análise. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Introdução à Geografia Cultural**. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. p. 187-224.

SILVA, V. A. G. **Benzedeadas**. Fotografias de Katiuscia Dier Francisco, Regina Maria Schimmelpfeng de Souza, Ricardo de Campos Leinig. Curitiba: Máquina de Escrever, 2013.

10.48209/978-65-994894-7-6

**SENHORA DAS ÁGUAS: A FESTA
DE IEMANJÁ E OS RITUAIS
SIMBÓLICOS NO ESPAÇO
URBANO DE FORTALEZA**

Nislene do Nascimento Lopes²³

1. INTRODUÇÃO

A Geografia cultural vem se debruçando sobre os estudos das festas, investigando os fenômenos que ocorrem diante dos nossos olhos ou que estão menos visíveis em um primeiro momento, tecendo teias de temporalidades, técnicas, rituais e símbolos no espaço geográfico.

Nesse sentido, investigar as festas de religiões de matrizes africanas, em especial a Umbanda, nos possibilita a oportunidade de um olhar sobre si e sobre o outro, nos impulsionando investigar os fenômenos geográficos urbanos na cidade de Fortaleza, formando rizomas que dão forma às festas na urbe, em especial, a Festa de Iemanjá.

O conceito de rizoma em uma perspectiva mais humanística foi desenvolvido por Deleuze e Guatarri (2001) referindo-se à conexão e a ramificação de tudo que somos enquanto humanidade. Esse método de apreensão e investigação nos permite, a priori, conectarmos fenômenos, históricos, socioeconômicos, nos permitindo visualizar na Festa de Iemanjá os pontos particulares e gerais que constituem o tempo e espaço geográfico dentro da metrópole.

A Festa exalta uma ordem e desordem simbólica, quer seja no campo, cidade ou espaço virtual. Para Paul Claval (2004), a festa rompe com a vivência cotidiana mudando cenários, evocando o tempo do mito e cenários imaginários no espaço, modificando as dimensões culturais que compõem as festas e que estão intrinsecamente unidas aos valores que estruturam a sociedade.

Dessa maneira, a pesquisa tem como objetivo aferir os diversos fenômenos que compõem a festa de Iemanjá na cidade de Fortaleza e sua relação com o crescimento urbano. Procurando compreender os movimentos políticos, econômicos, sociais, culturais que irrigam a festa de Iemanjá, comemorada no dia 15 de agosto, na Praia de Iracema, observando os rizomas e fenômenos que se conectam.

Este trabalho é resultado de um levantamento bibliográfico, experiências vividas em campo, na participação de giras de caboclos no terreiro Associação Pai Luiz de Aruanda, localizado no bairro Barra do Ceará, conversas informais com pais, mães e filhos de santo, além da participação em reuniões anteriores a festa de Iemanjá e sua realização presencial nos anos 2018 e 2019. Já no ano de 2020, participei da festa

na modalidade virtual, devido à pandemia de Covid -19.

Buscamos não focar em apenas um método para discutirmos as reflexões apresentadas neste artigo, uma vez que a dinâmica dos povos de terreiro se dá muito por tradição oral. Entretanto a fenomenologia, assim como etnogeografia e a pesquisa participativa se fizeram importantes para constituição deste trabalho.

Além disso, o distanciamento social por conta da pandemia, nos incentivou a buscarmos outros métodos de pesquisa, como por exemplo, o acervo disponível em redes virtuais.

Diante dessa trajetória metodológica as conversas com pais, mães e filhos de santo da Umbanda nos permitiram percorrer um caminho de valorização das narrativas presentes na constituição da festa de Iemanjá. Em seguida, também buscamos pesquisas documentais, tais como fontes de jornais, relatórios técnicos para nos auxiliar nestas discussões, nos permitindo uma maior movimentação do pensamento.

As leituras iniciais nos mostram que os códigos simbólicos da Festa de Iemanjá trazem embutidos outras entidades religiosas que se relacionam com o mar e a figura feminina, demarcadas em termos socioespaciais na cidade de Fortaleza, mais especificamente na praia de Iracema.

A festa de Iemanjá acontece simultaneamente em duas praias de Fortaleza, na Praia do futuro, sendo esta a mais antiga, e a outra na Praia de Iracema. Além disso, no dia 15 de agosto também acontece a celebração da padroeira de Fortaleza, Nossa Senhora de Assunção, esses eventos nos revelam a dinâmica cultural e espacial da cidade durante esse período.

A festa de Iemanjá possui organização e sistemas baseados em valores éticos, simbólicos e espaciais. Tais sistemas orientam as condutas socioculturais das mais diversas maneiras no espaço geográfico e neste caso na cidade de Fortaleza.

Ao estudarmos a transformação urbana de Fortaleza ao longo dos anos, também podemos entender como se deu o movimento dessas festas no espaço urbano, possíveis movimentações espaciais e simbólicas de festas religiosas, surgimentos, apagamentos, como por exemplo, na festa de Iemanjá que até o ano 2012 acontecia apenas na Praia do Futuro.

Outro ponto a ser explorado é como preconceito e a intolerância religiosa institucionalizada historicamente no país e nos estados, ainda são manifestas socioespacialmente. Dentro dos espaços urbanos não é diferente, pois os terreiros de umbanda localizados nas periferias e que realizam festas ou oferendas em alguns pontos da rua também são hostilizados. Estas reflexões são alguns motes que nos fazem justificar a importância do estudo geográfico da referente temática.

Corroborando com esta discussão, Ismael Pordeus Júnior, em sua obra *Umbanda: Ceará em Transe* (2011), ressalta a repressão e proibição dos rituais indígenas e de matrizes africanas durante os séculos de formação do Ceará, constituindo pensamento comum no processo de formação histórica da cidade de Fortaleza. Dessa forma o próprio estado se encarregava de criminalizar essas religiões, proibindo abertamente sua prática.

Somente em 1954, é que temos o primeiro registro institucional da umbanda, com a criação da Federação Cearense de Umbanda pela mãe de santo Mãe Júlia Condante (PORDEUS, 2011). É importante lembrar que a elite fortalezense também frequentava terreiros nos bairros periféricos de Fortaleza, muitos eram adeptos do kardecismo²⁴, religião que contribuiu para afirmação da Umbanda enquanto uma prática religiosa baseada na filosofia, moral e ética. (PORDEUS, 2011).

Isso significa que para a umbanda, enquanto religião até então proibida, incorporar as religiões de base europeia tais como o próprio catolicismo, o espiritismo (kardecista), e as tradições ciganas, não foi só uma questão de sobrevivência, mas uma forma de continuar seus valores culturais e de fé por meio de sua linguagem cosmológica representada no próprio espaço.

Nestes entrecruzamento de temporalidades e espaços, temos a festa de Iemanjá, realizada no dia 15 de agosto em Fortaleza. A festa é um emaranhado de códigos simbólicos, onde as raízes históricas, políticas e sociais contam sobre as narrativas de origem e continuidade da memória, do lugar, do espaço para aqueles que vivenciam os espaços urbanos da metrópole.

Esses espaços simbólicos emergem e submergem como festivos, nos convidando a investigar os fenômenos que, para além das aparências, nos mostram

24 **Kardecismo** é uma palavra usada para se referir a Allan Kardec (1804 – 1869), educador, tradutor, autor de livros didáticos e codificador da Doutrina Espírita. Entretanto, a palavra kardecismo não é a mais correta, e sim, espiritismo, pois as pessoas não seguem Allan Kardec. Na verdade, elas seguem a Doutrina Espírita codificada por ele. Disponível em: <https://www.concursosnobra-sil.com.br/escola/religiao/kardecismo.html>. Acessado em 19 de março de 2021.

que a Umbanda constitui um grande rizoma urbano, transcendendo a própria espacialidade religiosa, o tempo e o lugar.

Além disso, outra questão interessante é que a Festa de Iemanjá, celebrada desde 1950 na Praia do Futuro, a partir do ano de 2012, também é realizada na praia de Iracema, ocorrendo simultaneamente nas duas praias. A praia do Futuro, que tem sua festa organizada pela União Espírita Cearense – UECUM, e na Praia de Iracema, organizada por membros da Uecum e pela Associação Pai Luiz de Aruanda.

É importante lembrar que além da Festa de Iemanjá comemorada no dia 15 de Agosto, ocorre a festa católica de Nossa Senhora de Assunção. Abordaremos mais adiante, os elementos simbólicos, religiosos e geográficos compõem a festa de Iemanjá na cidade de Fortaleza, bem como a movimentação desse fenômeno dentro do espaço urbano fortalezense.

2. FORTALEZA: TERRA DA LUZ E DOS TERREIROS

A umbanda está intrinsecamente ligada com o crescimento e desenvolvimento das cidades, uma vez que embora se constitua de muitas temporalidades, há um marco político-econômico a partir da década de 1950, em todo território brasileiro. Pois a partir desta época, o processo de urbanização aliado ao discurso de modernidade torna-se mais intenso.

Em Fortaleza, o processo de urbanização nos traz elementos para pensarmos sobre as manifestações culturais e religiosas ao longo do tempo no espaço urbano da cidade. Araújo e Costa (2015) afirmam que o período de seca no estado, principalmente durante o século XIX até a primeira metade do século passado, contribuiu para uma intensa migração interna da população rural para a capital, dando origem aos bairros litorâneos e periféricos.

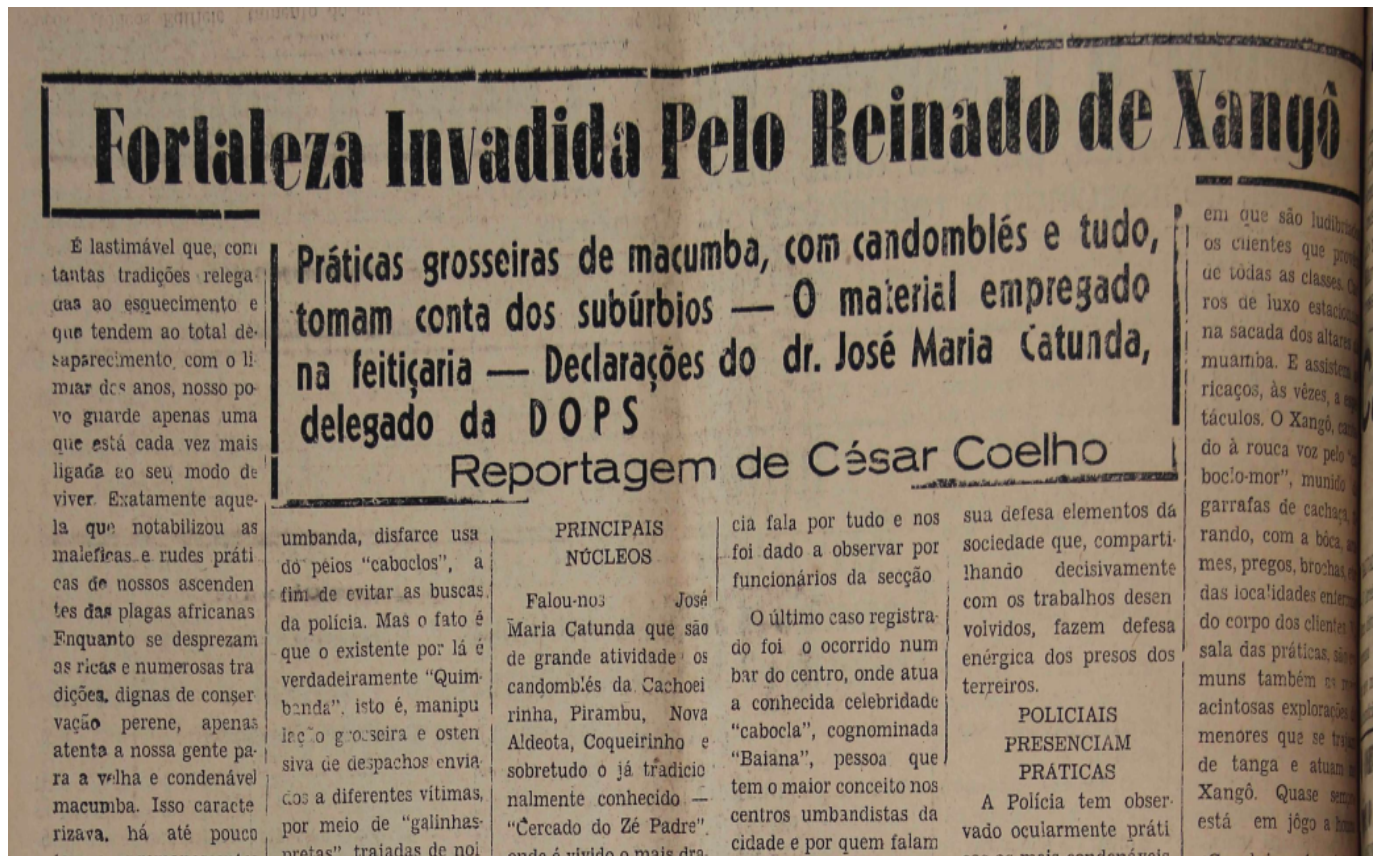
De acordo com as autoras “embora já houvesse relatos do Arraial Moura Brasil em 1888 como forma de pré-favelamento em Fortaleza, as aglomerações urbanas, com características de favelas datam, principalmente a partir de 1930.” (ARAÚJO E COSTA, 2015, p. 3). Esse processo de ocupação urbana não se deu por acaso, uma vez que até o fim do século XIX, as áreas litorâneas não eram valorizadas pelas elites locais, o que facilitou a fixação dessa população (DANTAS, 2009).

A população rural não vinha trazendo apenas a esperança de uma vida melhor ao chegar na capital fortalezense, mas trazia consigo os ritos e rituais presentes em seu cotidiano. Essa população reconta seus mitos na cidade, manifestando e incorporando sistemas simbólicos religiosos que permitisse sua sobrevivência e resistência.

Entretanto, nossa intenção não é romantizar o surgimento da umbanda em Fortaleza, pois para Festa de Iemanjá acontecer, muitas mães, pais e filhos de santos foram impedidos, presos ou ameaçados e embora houvesse o discurso de modernidade, a maioria dos terreiros se localizavam em bairros pobres e periféricos.

E não esqueçamos que o discurso modernizador era liderado pela elite que embora progressista possuía características conservadoras, reproduzindo velhas desigualdades e preconceitos contra população negra e mais pobre de Fortaleza. Os jornais da década de 1950, são um exemplo de como era esta tensão. Conforme podemos ver na seguinte imagem:

Figura 1 - Jornal o Nordeste, 1958.



Fonte: Portal Ceará, 2021.

A reportagem tem uma linguagem combativa com relação a umbanda em Fortaleza, falando sobre as velhas práticas condenáveis da macumba, sendo esta lastimável, e que a mesma toma conta do subúrbio. A reportagem tendenciosa e carregada de palavras preconceituosas, ainda fala de como é maléfica e enganadora, levando as pessoas para a macumba.

O discurso permeado de preconceito contra a prática das religiões de matrizes africanas, dentre elas a umbanda, ainda aponta alguns bairros, em que segundo o jornal, “proliferam” com praticantes e terreiros, principalmente os bairros do Pirambu, Nova Aldeota e Coqueirinho, sendo este último atualmente, o bairro Parquelândia.

Na reportagem também é citado a apreensão de materiais pelo delegado e policiais, na reportagem são descritos vários materiais e animais que são utilizados na prática da “feitiçaria”, como por exemplo, galinha preta, sapo, sague de animais, entre outros. Essas ações nos reafirmam a violência simbólica – religiosa e linguística realizada por essas autoridades, as quais eram divulgadas amplamente nas mídias da época.

A relação dos médiuns com a elite local é algo ressaltado na reportagem, pois a “cabocla Baiana”, conhecida entre os umbandistas, também era apoiada por elementos da “alta sociedade”, como o repórter fala. A partir desses registros podemos apreender que o encruzamento de temporalidades, espacialidades que constituem a umbanda revelam o nomadismo simbólico que se encrusta no espaço geográfico urbano e que tem seu ápice na Festa de Iemanjá.

A umbanda está imbricada ao próprio espaço urbano, sendo complexa e diversa. A composição das festas no terreiro, dos instrumentos, das oferendas, dos símbolos, cânticos, entidades e caboclos nos permitem uma leitura geográfica dos aos rizomas (históricos, geográficos, políticos, econômicos, etc.) e elementos simbólicos que se remetem à ancestralidade dos povos africanos em Fortaleza.

Assim a umbanda conecta os rizomas da população migrante e sua profunda relação com o mar, o sustento, o ritual cotidiano de resistência da população menos abastada. Resistindo e trazendo na memória e oralidade os elementos simbólicos de reconhecimento no espaço urbano cotidiano seus símbolos de pertencimento e fé.

Assim as festas que acontecem dentro dos terreiros de umbanda compõem a cidade, não de uma maneira homogênea, mas numa espécie de bricolagem cultural urbana. E embora muitos povos de terreiros de diferentes partes da cidade se reúnam para a Festa de Iemanjá, cada pai e mãe de santo tem a entidade que vai guiar sua “cabeça”, o que torna cada terreiro singular.

Os símbolos fazem parte da construção das organizações sociais, rompendo o conceito formal de tempo, de espaço e até mesmo de linguagem. Mircea Eliade (1979) no ensaio “Ocultismo, bruxarias e correntes culturais”, também nos fala que as imagens e os símbolos têm uma cosmologia que movimentam, animam o mundo humano, sendo mais que uma ideia religiosa, ou seja, uma orientação de certo modo de comportamento religioso.

Na umbanda as festas são muito coloridas, mas dependendo da festa e da entidade tem predomínio de determinadas cores, vestes e comidas. Por exemplo, o orixá Oxalá, entidade reverenciada pelos pais, mães e filhos de santo que tem o predomínio das vestes brancas, ou Oxóssi, em que a cor predominante é verde, ou a entidade Pombo Gira, onde o vermelho e dourado são predominantes.

Dentro deste contexto, Iemanjá ou Iemanjá - ainda por outros chamada de Janaína - guarda uma profunda relação simbólico-espacial com o mar. Segundo Reginaldo Prandi (2001) em seu livro *Mitologia dos Orixás*, Iemanjá vem a Terra para tomar conta de seu reino constituído de algas, corais, conchas e peixes, nascendo ali Iemanjá na cor prata e azul.

Nos mitos narrativos sobre Iemanjá, além de parir os outros Orixás, ela também dá origem às estrelas e as nuvens. A representação simbólica e espacial da fartura advinda do mar, a maternidade de todos os demais Orixás e o comando dos caboclos ligados a esta entidade feminina revelam sua importância mítica.

Ao pensarmos na umbanda, em específico na festa de Iemanjá em Fortaleza e seu processo de urbanização, percebemos a relação entre o simbolismo do mar enquanto aquele que provém, que sustenta a população recém chegada da seca. Essa relação se intensifica ao longo dos anos com o crescimento urbano, criando novas relações simbólicas religiosas com o orixá Iemanjá e a cidade litorânea.

Assim a Festa de Iemanjá é a união dos elementos simbólicos, geográficos, político-sociais que evocam em Fortaleza a referência de capital-santuário, promovendo a relação cultura – natureza – religião, sendo atrativa dentro da lógica econômica vigente, reforçando - a como ponto do turístico e cultural.

É muito interessante fazermos esse paralelo entre Fortaleza e as representações simbólicas religiosas da umbanda ligadas ao feminino e sua representação no espaço Geográfico. Apreendendo as forças vetoriais que atuam na cidade e que conseqüentemente atuam de maneira diversa nas festas que ocorrem dentro da cidade, em especial na festa de Iemanjá.

Christian Oliveira (2011) conceitua essas forças, de vetores simbólicos, a saber mítico – religioso, político – turístico e mediático-ecossistêmico. O autor destaca a importância dessa força motor, pois como discutimos anteriormente as narrativas culturais de um povo perpassam o espaço vivido e simbólico, sendo extremamente importante para vida cotidiana daquela população.

Por se tratar de um legado histórico de tradição oral, a origem exata da Umbanda, assim como a festa de Iemanjá, são muitas. Dentre elas, a mais propagada é que a primeira festa tenha sido realizada na Praia do Futuro, pela afrodescendente portuguesa Mãe Júlia Condante, o interessante é que esta narrativa também se dá pelo primeiro registro oficial da Uecum.

Essas narrativas são importantes para entendermos a força motriz contada pelos povos de terreiros, passada adiante por tradições orais, que embora não haja uma única origem, afirmam a primeira festa de Iemanjá perto do mar, esses pontos estão presentes nesses mitos fundadores.

Além disso, podemos perceber o vetor mítico-religioso presente no surgimento da festa na praia de Iracema, onde a narrativa de um pai de santo indo ofertar suas oferendas a Iemanjá no barco, na praia do Futuro, tem seu barco tombado pelas ondas, e este clamando por Iemanjá, tem seus braços aumentados, salvando a todos e conseguindo desvirar a embarcação, a qual aporta na praia de Iracema, sendo a festa de Iemanjá a partir de então (2013) também celebrada na nova praia.

O segundo vetor diz respeito ao Político – Turístico, nesta força motora, as atuações políticas institucionais desempenham um importante papel, pois os órgãos

governamentais atuam no sentido de regular os espaços públicos das festas, com leis de incentivo à cultura por exemplo, intervindo e organizando o espaço urbano das festas e imprimindo o caráter turístico de benefícios econômicos por meio deste setor.

No caso da festa de lemanjá, também podemos perceber as intervenções do poder público, tanto com relação a prefeitura, que no ano de 2017 tornou a festa de lemanjá patrimônio imaterial de Fortaleza, com o parecer técnico nº 232/2017 da coordenação de patrimônio histórico e cultural da Secretaria Municipal de cultura de Fortaleza.

Destacamos que no relatório técnico (2016-2017), existiam cerca de 72 terreiros participantes da festa de lemanjá. Festas simultâneas que ocorriam em duas praias diferentes, cerca de 49 (quarenta e nove) terreiros na Praia do Futuro e 23 terreiros (vinte três) na Praia de Iracema. (PREFEITURA DE FORTALEZA, 2017).

Conforme o documento oficial, a festa de lemanjá a partir da década de 1980 recebe incentivos financeiros por parte do poder público, além de apoio com relação a segurança, e organização do trânsito. Esse movimento político – turístico, na praia de Iracema onde se concentra grande parte da rede de hotéis de turismo, reforça a ideia de Fortaleza enquanto vitrine cultural, com uma urbe que apoia a cultura genuinamente afro-brasileira digna de exportação via memória dos turistas.

A virtualização da festa também tem um grande incentivo do governo, pois como sabemos o ano de 2020 foi marcado pelo início da pandemia do Covid – 19. E os povos de terreiros seguindo as orientações de distanciamento social e evitando aglomerações, fizeram no ano de 2020 a primeira festa de lemanjá em caráter virtual. Conforme podemos ver no seguinte cartaz virtual:

Figura 2 - cartaz virtual da festa de iemanjá, 2020.



Fonte: secult.ce.gov.br

Temos outros elementos que se movimentam dentro da festa, as memórias e narrativas vivenciadas no dia da festa, os quais são evocadas, narrativas, mitos apoiados pelo vetor político – político criam novas espacialidades, símbolos e novas

relações socioespaciais.

Com relação ao terceiro vetor trabalhado por Oliveira (2011) e que também destacamos é o vetor Mediático – Ecossistêmico, se referindo ao papel da comunicação enquanto retro – alimentante do sistema da atual sociedade. As mídias, tem um duplo papel, pois intensificam a divulgação e propagação dos lugares simbólicos, assim como também discriminam outros.

Este último vetor potencializa o discurso de patrimonialização, estabelecendo os lugares de fé e lazer. Os lugares simbólicos são de certa maneira imaginados para cumprir dentro deste sistema a valorização turística apoiada pelos setores políticos.

3. O AZUL E BRANCO DO DIA 15 DE AGOSTO: MÃE, RAINHA, PROTETORA

A influência e confluência entre feminino e sagrado se inter cruzam no simbólico-espacial religioso na cidade de Fortaleza, desde a preparação e realização da festa. Essa relação revela o sincretismo de entidades católicas femininas e da Umbanda, pois temos a realização da festa católica de Nossa Senhora de Assunção que ocorre no mesmo dia de Iemanjá.

O ritual de comemoração do dia Nossa Senhora de Assunção, inicia-se com a missa no centro de Fortaleza, na Catedral Metropolitana de Fortaleza, e em seguida acontece o encerramento da celebração com a “Caminhada com Maria”. Trajeto que segue a avenida litorânea no sentido leste/oeste de Fortaleza. Segundo o site g1.com.br/ce, no ano de 2019, a organização do evento estimou a participação de 2 milhões de devotos.

O evento também está incluso no Ministério do Turismo de Fortaleza, reforçando os movimentos festivos na cidade, colocando a urbe em movimento simbólico e espacial, onde suas forças motrizes movimentam as manifestações religiosas de grande público, no caso festa de Iemanjá e Nossa senhora de Assunção.

Assim como na festa de Iemanjá de 2020, devido a pandemia da Covid-19, a celebração da santa católica, assim como a tradicional Caminhada com Maria, foi realizada virtualmente. Essa virtualização dos espaços, traz novos arranjos, vários vetores como políticos – turístico, mediático, continuam atuando mesmo de forma

virtual, assim como os rituais que tomam novas dimensões no espaço virtual.

As referências espaciais simbólicas são reforçadas no espaço virtual, ou seja, o imaginário da cidade, do urbano se faz presente. Pois os símbolos religiosos se conectam com os adeptos, perpassando os lugares sagrados dentro da cidade, em especial, o mar e festa de lemanjá.

Percebemos as diversas nuances que compõem a festa de lemanjá pois até mesmo as imagens, símbolos, características físicas do Orixá vão variando conforme em várias partes do Brasil, segundo Raul Lody (1985) ao descrever as esculturas de sereias – oxum²⁵ e lemanjá na Bahia, as descreve como mulheres sensuais, fatais, porém maternas.

lemanjá é o orixá das águas do mar sagrado, esse simbólico da Rainha do Mar, é interessante, pois como discutimos anteriormente, a festa de lemanjá está intrinsecamente ligada ao processo de urbanização de Fortaleza. Os primeiros bairros formados, guardam estreitas relações com o mar, enquanto sustento, moradia e religiosidade.

Rememorando a festa de lemanjá na Praia de Iracema no ano de 2018, observei elementos que hoje são mais compreensíveis, como as diferentes cores das roupas que os pais, mães e filhos de santos usavam, além das comidas, que estavam aos pés de diferentes imagens de santos católicos e de lemanjá. Na época causavam um olhar de espanto, admiração e curiosidade. Complementando nossa descrição, temos as seguintes imagens:

25 Sereias - Oxum são seres naturais, isto é, espíritos que nunca encarnaram, regidos pelo Orixá Oxum, sendo lemanjá como mãe divina de todas. Elas têm um poder de limpeza, purificação e descarga de energias negativas. Disponível em: <https://casaespiritadeoxossicedo.wordpress.com/2015/01/29/sereias/>. Acesso em: 19 mar. 2021.

Figura 03 - mosaico das Festas de Iemanjá na praia de Iracema (A) e praia do Futuro (B), Fortaleza – Ce.



Fonte: Jean Souza dos Anjos. Compilação da autora²⁶

Participar da festa de Iemanjá tanto presencial quanto virtual possibilitou experiências, memórias e afetos que me levaram a um olhar crítico sobre a festa de Iemanjá e constituição do espaço geográfico. Possibilitou tecer questionamentos sobre as relações étnico – raciais e culturais que movimentam a cidade de Fortaleza e que atravessam o tempo e o espaço.

Durante a festa para o orixá na praia de Iracema o escondido torna-se visível, ou seja, os terreiros periféricos, de bairros pobres são rizomas que se estendem por toda a cidade no tempo e no espaço no espaço seus sons, cores, crença, manifestos a luz do dia e da lua na Praia de Iracema, espaço de grande visibilidade.

²⁶ As imagens das festas da Praia do Futuro e Praia de Iracema são de autoria do pesquisador e antropólogo Jean Souza dos Anjos, de seu acervo pessoal, cedidas para autora em 10 e 11 de abril de 2021.

Ao presenciar a festa de lemanjá na Praia de Iracema, observei os povos de terreiros cantando os pontos (cânticos e louvação) referentes à Rainha e as entidades ligadas ao mar, onde acontecem giras, consultas e são preparadas as oferendas, que ao final da tarde, serão entregues a lemanjá.

O “último ritual” da festa encanta nossos olhares de espectador, pois todos ali presentes em passos lentos, seguem até a beira do mar acompanhando as mães, pais e filhos de santo que vão depositar suas oferendas nas ondas do mar. Muitos participantes da festa que não são filhos de santos, levam flores brancas para ofertarem, agradecerem e fazerem pedidos a lemanjá.

Não encerramos aqui nossa discussão, mas deixo uma reflexão de Mãe Stela de Oxóssi (2014), para caminhos posteriores, que afirma:

Quando procuramos entender, compreender a realidade, ela se transforma em torno de si mesma para gerar novo questionamento. E o futuro a Deus pertence. O futuro é o mistério que pertence ao maior de todos os mistérios – Deus.

4. CONCLUSÃO

Podemos perceber que as mídias, jornais, sites oficiais, redes sociais em se tratando da festa de lemanjá, relacionam a tríade cidade-natureza-fé, isso estabelece uma relação identitária imaginária dentro do espaço urbano da cidade de Fortaleza, ao mesmo tempo que para os povos de terreiro também é afirmação da resistência cultural dentro do espaço urbano da umbanda.

Essas reflexões nos permitem apontar, que as festas nos espaços públicos da cidade de Fortaleza necessitam de políticas culturais urbanas que estejam diretamente relacionadas aos espaços urbanos, e sua organização. E para além do parecer técnico, entender que as festas de lemanjá, desempenham um papel importante dentro da cidade, pois conferem um polo cultural, econômico e turístico para Fortaleza.

Além do poder público, a ciência geográfica contribui para que possamos apreender as movimentações que ocorrem antes, durante e depois que o fenômeno da festa de lemanjá ocorre, ou seja, nos permite interligar, marcar e mapear no tempo e no espaço os rizomas que irradiam a formação dos povos de terreiros na urbe.

E nesse processo os povos de terreiros resistem no espaço urbano, recriando símbolos, espaços sagrados e estabelecendo outros espaços urbanos para realizar seus ritos e rituais, como é o caso da festa Iemanjá que ocorre tanto na praia do Futuro, quanto na praia de Iracema, as quais estão relacionadas diretamente com o crescimento da cidade e os vetores que a compõem.

O deslocamento da população para áreas periféricas conforme o crescimento urbano, revela o movimento migratório dos povos de terreiros, significando que conforme a urbe se transforma, os movimentos culturais, assim como as festas religiosas também.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Rachel Vieira de; COSTA, Maria Clelia Lustosa. Da migração sertaneja ao surgimento das favelas: a formação socioespacial e vulnerabilidade em Fortaleza, Ceará. **Geosaberes**, Fortaleza, v. 6, n. 3, p. 585 - 598, jul. 2015. ISSN 2178-0463. Disponível em: <http://www.geosaberes.ufc.br/geosaberes/article/view/495>. Acesso em: 19 mar. 2021.

ARQUIDIOCESE de Fortaleza fará 'Caminhada com Maria' online devido à pandemia do novo coronavírus. **G1-CE**, 25 jul. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2020/07/25/arquidiocese-de-fortaleza-fara-caminhada-com-maria-online-devido-a-pandemia-do-novo-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 19 mar. 2021.

CEARÁ. Secretaria da Cultura do Ceará. É mar, é maresia: Festa de Iemanjá Virtual acontece [...]. Fortaleza, 10 ago. 2020. Disponível em: <https://www.secult.ce.gov.br/2020/08/10/e-mar-e-maresia-festa-de-iemanja-virtual-acontece-nos-dias-13-15-e-17-de-agosto-no-youtube-da-secult-ceara/>. Acesso em: 19 mar. 2021.

CLAVAL, Paul. A festa e a cidade. *In*: **Revista Cidades**: revista científica do Grupo de Estudos Urbanos, Presidente Prudente, v. 1, n. 1, 2004.

DANTAS, Eustógio Wanderlei Correia. **Maritimidade nos trópicos**: por uma geografia do litoral. Edições UFC. Fortaleza, 2009.

FORTALEZA (CE). **Decreto nº 14.262, de 30 de julho de 2018**. Dispõe sobre o Registro da FESTA DE IEMANJÁ DE FORTALEZA, na forma que indica. Fortaleza, CE, 2018. Disponível em: https://sapl.fortaleza.ce.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2018/5298/lei_n._10.792-2018_k0UIWp8.pdf. Acesso em: 19 de fevereiro de 2021.

FORTALEZA celebra festa de iemanjá e dia de nossa senhora de assunção [...]. **O Povo**, Fortaleza, 12 ago. 2019. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2019/08/12/fortaleza-celebra-festa-de-iemanja-e-dia-de-nossa-senhora-da-assuncao-na-proxima-quinta-feira.html>. Acesso em: 18 fev. 2021.

LODY, Raul. **Coleção culto afro-brasileiro**: um documento do candomblé na cidade de Salvador. Rio de Janeiro, 1985.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. FESTAS RELIGIOSAS, SANTUÁRIOS NATURAIS E VETORES DE LUGARES SIMBÓLICOS. **Revista da ANPEGE**, [S.I.], v. 7, n. 08, p. 93-106, dez. 2011. ISSN 1679-768X. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6530/3520>. Acesso em: 18 de mar. 2021.

OXÓSSI, Stella Mãe. O futuro a Deus pertence. *In*: **A tarde**. Salvador, 2014. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/24-textos-das-autoras/300-mae-stella-de-oxossi-textos-selecionados>. Acesso em: 15 jan. 2021.

PORDEUS, Junior Ismael. **Umbanda**: Ceará em Transe. Museu do Ceará. 2. ed. Fortaleza, 2011. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/41675>. Acesso em: 28 fev. 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 1. ed. Companhia das letras. São Paulo, 2001.

PARTE 2 - O FEMININO
E AS CORPOREIDADES:
TERRITÓRIOS E
IDENTIDADES EM FLUXO

10.48209/978-65-994894-7-7

**GEOGRAFICIDADES DE
MULHERES NEGRAS NA OBRA
OLHOS D'AGUA DE CONCEIÇÃO
EVARISTO**

Lidia Marques da Silva²⁷

1. PRIMEIRAS PALAVRAS

A ciência geográfica, assim como as demais ciências e a própria arte, por um longo período foi base para a formação e manutenção do universalismo branco. Qualquer forma de expressão artística ou produção científica hegemônica, por muito tempo, foi feita e valorizada por e para pessoas brancas.

Este trabalho é mais um movimento de rompimento com um pensamento hegemônico, pois se trata de fazer uma Geografia enegrecida ou Geografias Negras (GUIMARÃES, 2020), que remeta a outras realidades vividas, por corpos que também ocupam o espaço geográfico, mas que nem sempre são considerados na produção do conhecimento.

Uma Geografia negra preocupa-se na produção de um conhecimento enegrecido feito por pessoas negras que potencializam as discussões referentes ao espaço geográfico. É importante destacar que estão presentes neste texto discussões de autores brancos, mas que não são usadas para reforçar nenhuma estrutura, e sim para aprofundar e diversificar a discussão em uma perspectiva enegrecida.

Vale destacar, que os caminhos desta pesquisa se iniciam na Geografia Humanista, uma “abordagem que valoriza a visão de mundo das pessoas, refletida na valorização do lugar como objeto de estudo privilegiado.” (CAVALCANTE, 2019, p. 18). A Geografia Humanista trata das experiências, carregadas de subjetividades, que o homem vive no lugar. Esta abordagem enaltece a humanidade dos seres humanos e possui seu foco nas subjetividades das experiências vividas, pois o humanismo é justamente a análise das ações e produtos da espécie humana (HOLZER, 2008).

Seguindo na Geografia Humanista, o conceito de *Geograficidade* é essencial para o encaminhamento dessa discussão, pois se trata da relação visceral do homem com a terra (DARDEL, 2011). Como reforçam Marandola Jr e Oliveira (2009), a *Geograficidade* é:

[...] a inauguração de uma Geografia vivida em ato, que tem na experiência o principal caminho de construção do conhecimento. A *Geograficidade* diz respeito aos laços de cumplicidade que o homem estabelece com o meio, trazendo para o campo de interesse do geógrafo a afetividade, os sentimentos, a emoção e o complexo sistema de significações que o conhecimento intuitivo e perceptivo implicam. (p. 494).

Este envolvimento do homem com a terra acontece a partir das experiências no mundo vivido, nesse sentido considera-se que os indivíduos projetam sua personalidade nos espaços, bem como estão ligados emocionalmente a esses. Os espaços geográficos experienciados podem ser únicos para cada ser humano, embora mutáveis (RELPH, 1979) e, principalmente, fazem parte de cada corpo em movimento neste mundo subjetivo e transitório.

Se tratando das subjetividades da existência humana, a Literatura se apresenta como uma importantíssima elaboração das experiências do homem no mundo vivido. As *Geograficidades* podem ser apreendidas nas narrativas, pois a arte de escrever é feita por quem vive no mundo e essas experiências podem ser poeticamente transformadas em contos, romances etc.

As tantas possibilidades da Geografia e Literatura permitem entender inúmeras especificidades do espaço vivido, principalmente a da população negra no Brasil, que “geograficamente” sempre passou um processo de invisibilização e desumanização das subjetividades de seus movimentos no espaço.

O corpo negro na história da Literatura brasileira, principalmente o da mulher negra, quase não é retratado e quando aparece é acompanhado de estereotipização e/ou em um discurso eugênico. A Literatura brasileira, representada majoritariamente por homens brancos, possui um discurso que inferioriza e desumaniza a mulher negra. Evaristo (2005, p. 52) afirma que a “[...] representação literária da mulher negra ainda surge ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer do macho senhor. ”

Esta realidade vem sendo questionada e rompida com a produção de uma Literatura negro-brasileira (CUTI, 2010) feita por escritores negros e escritoras negras. A Literatura negro-brasileira se apresenta como uma produção de resistência aos discursos hegemônicos, ou seja, um contradiscurso, pois são feitas por indivíduos que não fazem parte de um segmento literário hegemônico, carregando outras vivências no/do espaço

Diante do contexto apresentado, o presente trabalho tem como objetivo analisar as *Geograficidades* e espacialidades que envolvem as personagens presentes nos contos “Duzu-Querença”; “O Cooper de Cida”; e “Olhos d’água” do livro “Olhos d’água” da escritora Conceição Evaristo. Serão discutidos alguns conceitos socioespaciais da

Geografia que estão presentes nos contos, para compreender como esta Geografia íntima, ligada às vivências no espaço geográfico, se dá na vida das personagens—mulheres-negras—, bem como elas se enxergam enquanto ser-no-mundo.

Na seção seguinte será discutida a relações entre os conceitos geográficos que fazem parte da construção deste texto, como o conceito de espaço geográfico, *Geograficidade*, espacialidade, e o uso da Geografia e Literatura para a compreensão dos mesmos na obra “Olhos d’água” de Conceição Evaristo. Posteriormente será feito uma breve apresentação da autora e da obra, aprofundando a discussão acerca do reflexo das vivências da escritora na construção das personagens dos contos e a relação dessas com a realidade social e espacial de mulheres negras. Por fim, será feita uma análise dos contos e os aspectos geográficos a fim de partilhar e discutir trechos significativos que expressem as Geograficidades e espacialidades das personagens.

2. POR UMA GEOGRAFIA NEGRA

Considerando o espaço geográfico e o discutindo a partir da perspectiva da Geografia Humanista, este se apresenta como meio necessário e que dá significados a todas as ações e proezas dos movimentos do ser humano. Portanto, considera-se o espaço enquanto fenômeno que faz parte da essência da existência humana (MARANDOLA JR; GRATÃO, 2010).

Segundo Tuan (2013) o espaço deve ser estudado a partir dos sentimentos e das ideias das pessoas a partir das experiências. Neste sentido busca-se tratar de temas para além da dimensão do espaço físico, racializando as discussões acerca das subjetividades do ser no espaço vivido, experienciado e que se fundamenta no corpo.

Ao tratar do espaço geográfico como experienciado e que é estruturado pela projeção da imaginação é possível considerar que estamos inextricavelmente envolvidos a este mundo que é ambíguo e com inúmeros significados (RELPH, 1979). Estes significados podem ser expressos através da arte, especificamente a Literatura, pois esta pode proporcionar uma leitura profunda, simbólica e poética dos movimentos no espaço.

A relação entre Geografia e Literatura pode ser entendida como uma maneira, dentre tantas outras, de entender a condição humana no mundo, de compreender como o espaço é vivenciado, percebido, habitado, representado e imaginado (CAVALCANTE, 2019). Portanto, a Literatura atrelada à Geografia permite uma análise sobre as diversas visões que são atribuídas ao espaço vivido, visto que escritores e escritoras proporcionam em suas obras uma experiência geográfica poética de suas vivências no mundo.

A aproximação entre Geografia e Literatura permite compreender as espacialidades e *Geograficidades*, dois elementos que estão presentes em narrativas ou manifestações culturais e que por este motivo são os dois principais conceitos geográficos para análise dos contos. A *Geograficidade*, elemento essencial na compreensão da relação subjetiva dos seres humanos com a terra

[...] diz respeito aos laços de cumplicidade que o homem estabelece com o meio, trazendo para o campo de interesse do geógrafo a afetividade, os sentimentos, a emoção e o complexo sistema de significações que o conhecimento intuitivo e perceptivo implicam (OLIVEIRA, 2010, p. 131).

A *Geograficidade* diz respeito às imaterialidades (simbolismos, imaginário, sentidos, identidades e afetividades) que são experimentadas essencialmente pelo corpo, que ao movimentar-se estrutura o mundo. Enquanto a espacialidade se trata dos elementos materiais (ambiente físico, fatos históricos; estruturas sociais, costumes e ideologias), ou seja, da organização material, a lógica e o processo de formação dos objetos espaciais. A *Geograficidade*, em uma escala individual constitui-se pelos sentimentos, afetividades e escolhas e a espacialidade se estrutura a partir dos lugares que atraem a presença do ser humano. (MARANDOLA JR; OLIVEIRA, 2009)

O ser, em seu movimento constante no espaço, desvela e constitui o mundo. Alguns conseguem poeticamente transpassar suas vivências através da arte. São imensas as contribuições que romancistas, cronistas, poetas e outros artistas do meio literário propiciam na compreensão das experiências geográficas. O escritor, a partir de sua arte, pode internegrar o mundo em que vive de acordo com suas vivências,

imaginações e lembranças, trazendo para o texto literário uma visão poética e única dos lugares. Acerca da produção literária Guimarães e Silva (2012) afirmam que

[...] é possível encontrar descrições de lugares e relações geográficas que se travam nestes, que nem sempre são encontrados em algumas pesquisas específicas, principalmente quando se trata de momentos históricos, lugares e pessoas que são vistos de forma marginalizada na sociedade. São informações do texto literário de grande valia para a Geografia e que seu estudo pode ser ampliado nesta área específica do conhecimento e discutido de forma espacial e/ou territorial. (p. 2)

Portanto pensar a Geografia e a Literatura é ampliar os horizontes acerca da compreensão do espaço e do próprio ser humano. A Literatura abre espaços para o novo, permitindo a (re)criação de mundos e o conhecimento destes, porém em uma sociedade racializada as Literaturas não-hegemônicas acabam por não ter tanto espaço nas pesquisas, visto que foram construídas hierarquias de raça e gênero ao longo dos anos, que desumanizam corpos não-brancos. Muitas obras literárias abordam a questão de subalternidade que vive os grupos em situação de exclusão no país, uma delas é a consagrada obra “Olhos d’água” da escritora Conceição Evaristo.

Em “Olhos d’água” é possível vislumbrar os contos com um olhar geográfico e a partir disso discutir acerca das *Geograficidades* e espacialidades de mulheres negras. Essas análises levam em consideração a corporeidade, que é constituída nos movimentos de externalização e internalização do corpo, pois são esses movimentos que geram as vivências do ser humano no mundo. Ratts, ao tratar da corporeidade e sua relação com o espaço, afirma

O espaço não é desenhado apenas pelas formas arquitetônicas e paisagísticas. Nós, seres humanos, também o moldamos, imprimimos nossa marca e somos, de certo modo, influenciados pelo espaço. Nossas divisões sociais tornam se, por vezes, divisões espaciais. Numa sociedade racializada e de passado escravista, a corporeidade assume uma importância fundamental. (2009, p. 96)

A obra “Olhos d’água” se caracteriza como uma Literatura feminina negro-brasileira, pois foi escrita por uma mulher negra sobre corpos pretos e suas subjetividades. Este trabalho busca contribuir na construção de uma dimensão racial do espaço por meio da Geografia Literária (GUIMARÃES, 2020).

3. DA EXISTÊNCIA ATRAVÉS DA ESCRITA

Maria da Conceição Evaristo de Brito é natural de Belo Horizonte, mas atualmente mora no Rio de Janeiro. É professora aposentada da rede pública do Rio de Janeiro, possui Graduação em Letras pela UFRJ, mestrado em Literatura Brasileira pela PUC-RJ, com a dissertação *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade* (1996) e Doutorado em Literatura Comparada na Universidade Federal Fluminense, com a tese *Poemas malungos, cânticos irmãos* (2011).

Conceição é uma escritora consagrada e suas obras possuem repercussão nacional e internacional, como o volume de contos “*Insubmissas lágrimas de mulheres*” lançado em 2011, “*Becos da memória*” em 2013, “*Ponciá Vicêncio*” em 2014 e em 2016 o livro de contos “*Olhos d’água*”, que ganhou o prêmio Jabuti na categoria “*Contos e crônicas*”. Suas obras possuem alcance internacional, no que diz respeito às traduções para outras línguas e nas pesquisas científicas.

Em suas obras, Conceição trata de vivências acerca da condição de pessoa negra no Brasil. Ela escreve a partir de suas experiências, marcadas pela condição de mulher negra, nomeando sua escrita como *escrevivência*, uma escrita comprometida com a vida, com as vivências, em um processo de ficcionalização dessas experiências no mundo, sejam elas individuais ou coletivas. (EVARISTO, 2017). Conceição Evaristo humaniza sua existência e de tantas outras mulheres negras, assim como Beatriz Nascimento, da qual trata Ratts, pelas palavras que escreve,

[...] não como algo utilitário ou essencial, mas como uma procura incansável pelas várias formas de nomear, tangenciar ou alcançar corpos humanos e os corpos celestes invisibilizados pelas opressões e pelas dores que embotam o dizer, o falar, o descansar, o estar bem (2015, p. 130).

A produção científica e artística sempre tomou a posição de negar a existência desses corpos ou de estereotipá-los. Daí a importância de mulheres negras na ciência e na arte. No caso de Conceição Evaristo, sua escrita (re)escreve imagens que humanizam a representação negra e suas experiências no mundo. A *escrevivência* de mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição (mulher e negra), que a sociedade teima em querer inferiorizada (EVARISTO, 2005).

Os corpos de mulheres negras no ocidente, da escravidão até a atualidade, são tratados como animais e primitivos, ou “só corpo, sem mente” (HOOKS, 1995, p. 469). Esse discurso proporcionou um vazio histórico e geográfico acerca da ancestralidade, da cultura e das realidades geográficas de corpos negros. Por sua vez a Literatura também reforçou muito desses estereótipos, mas por ser uma arte livre conseguiu bem antes, através da produção de uma Literatura enegrecida, feita por negros, preencher esse vazio e proporcionar um conteúdo diverso sobre os negros.

Neste sentido, a obra “Olhos D’água”, assim como as demais obras de Conceição, são produções racializadas, políticas, ancestrais e principalmente humanizadas acerca das existências negras no Brasil. A obra é composta por quinze contos que contam vivências de mulheres negras e homens negros, suas angústias, memórias, as violências a que são levados a passar em uma sociedade racista, como também aspectos da ancestralidade e da identidade negro-brasileira.

As personagens desses contos refletem as experiências da escritora no mundo real. Acontecimentos de seu cotidiano são expressos em seus textos literários e que não representam só um corpo individual, e sim também uma coletividade de corpos negros. A obra Olhos d’água é carregada de experiências históricas, de partilhas feitas nos movimentos de pessoas negras no espaço geográfico, das sensibilidades da escritora em fundar um diálogo através de sua obra. “Olhos d’água” é uma escrita que vem de dentro e que (Re) significa a existência de mulheres negras e suas subjetividades.

4. A GEOGRAFIA DOS/NOS CORPOS

A Geografia é uma ciência que permite analisar e discutir sobre as dimensões espaciais das existências. É possível através de uma Geografia enegrecida compreender a pluralidade das vivências de mulheres negras considerando esses corpos enquanto seres-no-mundo que internalizam e externalizam sentimentos dando significados aos lugares.

Mulheres negras passam por um processo de desumanização das suas vivências. Seus corpos são vistos enquanto um tipo masculinizado de mulher (CARNEIRO, 2003). São corpos em percurso, porém seus movimentos no mundo

são constantemente barrados pelo racismo. As estruturas racistas da sociedade constroem barreiras e fronteiras que impedem que essas mulheres possam ter outra perspectiva no/do mundo.

O conto “**Duzu-Querença**”, traz as vivências de uma menina negra que vem de uma cidade pequena junto aos pais para tentar uma vida melhor e mais digna na cidade grande. Duzu é deixada aos cuidados de uma dona de Bordel e sua função é limpar os quartos enquanto pequena, mas ao amadurecer mais passa a trabalhar como garota de programa. Duzu ao decorrer de sua vida fez raízes, tendo vários filhos e netos.

No conto “Duzu-Querença”, é retratado um corpo-memória em constante movimento na cidade. Nas vivências da personagem é possível compreender que o corpo cria espaços a partir de seus deslocamentos, que têm início na mudança de cidade:

Quando Duzu chegou pela primeira vez na cidade, ela era menina, bem pequena. Viera numa viagem de trem, dias e dias. Atravessara terras e rios. As pontes pareciam frágeis. Ela ficava o tempo todo esperando o trem cair. A mãe já estava cansada. Queria descer no meio do caminho. O pai queria caminhar para o amanhã. (EVARISTO, 2016, p. 32)

Duzu, e seus pais ao partirem para a cidade em busca de uma vida melhor, retratam a realidade de muitas famílias brasileiras. A personagem, que para os pais é a esperança de um futuro melhor, é deixada aos cuidados de uma dona de Bordel, para estudar, mas acaba trilhando o caminho da prostituição. A narrativa, sem uma preocupação poética e estereotipada, poderia continuar tratando Duzu como uma mulher negra e prostituta, mas a autora leva o leitor a conhecer os movimentos geográficos da personagem pela cidade.

Duzu é uma mulher negra e pobre que teve sua vida marcada por inúmeras violências, principalmente a de estar condicionada a viver na pobreza. Ela representa a realidade de muitas pessoas negras no Brasil, que vivem em morros e favelas com quase nenhuma assistência das autoridades públicas. Apesar disso a autora humaniza o corpo da personagem quando a mostra saudosa por suas vivências na cidade, como destaca o trecho:

Duzu olhou em volta, viu algumas roupas no varal. Levantou com dificuldades e foi até lá. Com dificuldade maior ainda, ficou nas pontinhas dos pés abrindo os braços. As roupas balançavam ao sabor do vento. Ela, ali no meio, se sentia como um pássaro que ia por cima de tudo e de todos. Sobrevoava o morro, o mar, a cidade. As pernas doíam, mas possuía asas para voar. Duzu voava no alto do morro. Voava quando perambulava pela cidade. Voava quando estava ali sentada à porta da igreja. Duzu estava feliz. Havia se agarrado aos delírios, entorpecendo a dor. E foi se misturando às roupas do varal que ela ganhara asas e assim viajava, voava, distanciando-se o mais possível do real. (EVARISTO, 2016, p. 35)

No conto “Duzu-Querença” é possível compreender o corpo que constrói sua *Geograficidade* a partir das experiências cotidianas. Duzu e tantas mulheres negras têm suas vivências desumanizadas constantemente. Porém, os caminhos que a vida imaginativa e material que a personagem percorre mostram outra perspectiva acerca das vivências de mulheres negras. O corpo de Duzu, que se movimenta no mundo, carrega experiências ancestrais e as alimenta com suas vivências individuais, passando de geração em geração. A Geografia negra, íntima, representada em Duzu rompe com a ideia do corpo negro como um espaço sem Geografia (SMITH, 2015).

Conceição Evaristo, autora do livro, revela nos contos e nas personagens sua sensibilidade para com o mundo real. Tal poeticidade presente no corpo da autora é aguçada através de suas vivências no espaço geográfico enquanto mulher negra, pois “somos seres-em-situação, o que significa que constituímos e desvelamos o mundo, a partir de nossa individualidade de ser.” (HOLZER, 2013, p. 21).

O próximo conto, “**Cooper de Cida**” retrata as vivências de uma mulher preta bem-sucedida e sua rotina acelerada, onde não existe tempo para outras coisas, a não ser mais formação profissional e trabalho. No conto, a autora nos envolve com as vivências de uma mulher negra com pressa da vida e que se perde de si mesma.

Cida:

Corria o tempo todo querendo talvez vazar o minguado tempo do viver. Era preciso buscar sempre. O que tinha ficado para trás, o agora e o que estava para vir. De manhã, depois da corrida, ia à padaria, passava pela banca de jornal e trazia entre os dedos as notícias do dia que eram mal lidas. Rapidamente, graças ao curso de leitura dinâmica que fizera há uns anos atrás, corria os olhos pelas manchetes tentando apreender os acontecimentos. Em casa, corria ao banho, ao quarto, à sala, à cozinha. Fervia o leite, arrumava a mesa, voltava ao quarto, avançava sobre o guarda-roupa e atracava-se ao

uniforme de trabalho, logo depois já estava na sala fechando a porta e indo. Voava pelas escadas, pois o elevador era lento e no constante cooper ganhava a rua. Corria sobre a corda bamba, invisível e opressora do tempo. Era preciso avançar sempre e sempre. (EVARISTO, 2016, p. 65-66)

Cida representa uma angústia que acompanha muitas mulheres negras, a dor da desumanização, de ser vista como uma máquina e não uma mulher. As consequências levam a um fechamento de si para o mundo. As várias violências do racismo fazem que corpos negros entrem e saiam de si inúmeras vezes (RATTS, 2015). A personagem Cida se desliga do mundo, vivendo “no automático”. Isso leva ao questionamento sobre a *Geograficidade* construída pela personagem, já que o racismo impacta diretamente na forma de sentir o mundo e as afetividades nele construídas.

Quando se enfatiza a importância da racialização do debate, é sobre entender, no caso da discussão aqui levantada, que as espacialidades e *Geograficidades* de mulheres negras não são as mesmas de pessoas brancas, visto que os ambientes físicos, as estruturas sociais, os costumes, as ideologias (elementos da espacialidade) são racistas e desumanizam os corpos negros espacialmente.

A autora permite que o leitor vislumbre a humanização desse corpo, de tratá-lo como pertencente do mundo. No trecho a seguir, Cida para por uns instantes e se vê enquanto um ser em situação que sente:

Corria contra ela própria, não perdendo e não ganhando nunca. Mas naquele dia, a semidesperta manhã inundava Cida de um sentimento pachorrento, de um desejo de querer parar, de não querer ir. Sem perceber, permitiu uma lentidão aos seus passos e pela primeira vez viu o mar. A princípio experimentou uma profunda monotonia observando os movimentos repetidos e maníacos das ondas. Como a natureza repetia séculos e séculos, por todo o sempre, os mesmos atos? O dia raiar, a noite cair, o sol, a lua... O mar magnânimo lavando repetidamente, a curtos intervalos a areia circundante. Tudo monótono, certo e previsível. Tão previsível como os principais atos dela: levantar, correr, sair, voltar. Contemplou os rostos que passavam, conhecia todos de relance. Todas as manhãs topava com aquelas faces suadas diante de si. Assustou-se. Percebeu que não estava correndo. Estava andando em câmera lenta, quase. Sentiu a planta dos pés, mesmo guardadas nos tênis, tocando o solo. Ela estava andando parando, andando, parando, parando. Todos os seus membros estavam lassos, só o coração batia estonteado. Cida levou a mão ao peito. Sentiu o coração e os seios. Lembrou-se então que era uma mulher e não uma máquina desenfreada, louca, programada para

correr correr. Envergonhou-se dos orgasmos premeditados, cronometrados que vinha cultivando até ali. Ela não se entregava nunca e repudiava qualquer gesto de abandono que alguém pudesse ter diante dela. A corda bamba do tempo, varal no qual estava estendida a vida, era frágil, podendo se romper a qualquer hora. Era preciso, pois, um constante estado de alerta. (EVARISTO, 2016, p. 67-68)

Cida representa um dos vários estereótipos construídos em cima da mulher negra, a que é forte, não sente tristeza, nem dor. Cida se ocupa de todas as formas como um refúgio para não lidar com todas as dores, de ser uma mulher negra. A pressão construída em cima da personagem a priva de sentir o mundo, de construir esta relação visceral entre corpo negro e terra.

A ciência geográfica responsabiliza-se com as explicações acerca da terra e de seus fenômenos. No conto, Cida descreve o ambiente que vivencia. Suas explicações acerca da paisagem denotam elementos da *Geograficidade* presentes em todos os corpos que se movimentam no mundo. Cida coloca em prática seu saber de mundo a partir de suas experiências embebidas de sentimentos. Por um momento ela se desprende da relação de submissão perante a toda sociedade e vive a partir de si, permitindo ao seu corpo uma construção profunda com o mundo.

A humanidade é sempre geográfica (MCKITTRICK *apud* SMITH, 2015). O racismo é uma forma de violência que corrompe a força expressiva e propositiva da existência de corpos negros. Mulheres negras desumanizadas têm suas subjetividades neutralizadas e tratadas como um material maleável que pode ser moldado por outros. E é assim que a mulher negra é vista como o outro do outro. Sempre a partir de alguém e não dela mesma.

A *Geograficidade* expressa a razão de ser do homem no planeta Terra. Ela delimita e determina a possibilidade de existir como ser-no-mundo a partir dos movimentos dos corpos. Essa corporeidade se constitui em um movimento duplo que vai do exterior para o interior dos corpos (HOLZER, 2008; RATTIS, 2009). A forma de estar e intervir no mundo é o resultado das internalizações e externalizações dos sentimentos e das ideias construídos a partir das vivências.

No conto “**Olhos D’agua**” que dá título ao livro, a autora faz uma escrita de si, especificamente, das memórias de suas vivências em Belo Horizonte quando

pequena. O Conto traz o profundo da autora, pois a mesma viaja em suas lembranças quando era pequena junto de sua mãe, irmã e os demais familiares. Conceição viajou até sua cidade para viver em seu íntimo a memória das suas vivências. No meio das lembranças, saudosa, a autora busca lembrar dos olhos de sua mãe:

Naquele momento, entretanto, me descobria cheia de culpa, por não recordar de que cor seriam os seus olhos. Eu achava tudo muito estranho, pois me lembrava nitidamente de vários detalhes do corpo dela. Da unha encravada do dedo mindinho do pé esquerdo... da verruga que se perdia no meio de uma cabeleira crespa e bela... um dia, brincando de pentear boneca, alegria que a mãe nos dava quando, deixando por uns momentos o lava-lava, o passa-passa das roupagens alheias e se tornava uma grande boneca negra para as filhas, descobrimos uma bolinha escondida bem no couro cabeludo dela. Pensamos que fosse carrapato. A mãe cochilava e uma de minhas irmãs, aflita, querendo livrar a boneca-mãe daquele padecer, puxou rápido o bichinho. A mãe e nós rimos e rimos e rimos de nosso engano. A mãe riu tanto, das lágrimas escorrerem. Mas de que cor eram os olhos dela? (EVARISTO, 2016, p. 16)

Enquanto busca lembra-se da cor dos olhos de sua mãe, a autora traz à tona sua relação com a casa em que viveu. Em sua escrita é possível compreender os movimentos profundos de afeto que aconteceram entre ela, suas irmãs e sua mãe. A sensibilidade da autora neste conto, possibilita o leitor a alcançar uma Geografia negra íntima. No conto, Evaristo traz uma noção de lugar muito forte. Em vários trechos a autora expressa sua afeição pela casa, como declara: “Felizes, colhíamos flores cultivadas em um pequeno pedaço de terra que circundava o nosso barraco”. A casa tem potencial gerador de imagens dispersas que são capazes de aumentar os valores de realidade para os seus habitantes (BACHELARD, 1993), ou seja, a casa é um lugar onde é permitido sonhar, sair de si e imaginar. Na casa, Conceição experienciou o amor entre ela e seus familiares. As brincadeiras, os cuidados entre ela e sua mãe, as aflições em dias de chuvas fortes ficaram marcadas em sua memória e a fizeram voltar para Belo Horizonte, sua cidade natal, como revela:

E foi então que, tomada pelo desespero por não me lembrar de que cor seriam os olhos de minha mãe, naquele momento resolvi deixar tudo e, no dia seguinte, voltar à cidade em que nasci. Eu precisava buscar o rosto de minha mãe, fixar o meu olhar no dela, para nunca mais esquecer a cor de seus olhos. (EVARISTO, 2016, p. 18)

Conceição ao voltar para a casa pôde se conectar profundamente com suas memórias:

Minha mãe trazia, serenamente em si, águas correntezas. Por isso, prantos e prantos a enfeitar o seu rosto. A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água. Águas de Mamãe Oxum! Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície. Sim, águas de Mamãe Oxum. (EVARISTO, 2016, p. 18-19)

A escrita poética de Conceição também é uma experiência religiosa. No conto, a autora traz elementos da cultura afro-brasileira. Ao comparar os olhos de sua mãe com os de Oxum, Conceição traz um corpo negro ligado aos ancestrais e a natureza com seu ciclo profundo de conexão entre os seus.

Corpos negros que já viveram no mundo e construíram nele ligações perpassam para seus descendentes as dores, os saberes e a benção dos orixás. O corpo negro é ser-no-mundo e carrega dentro de si ancestralidade. Conceição em sua sensibilidade trouxe para esse conto, um corpo-memória ligado aos que vieram antes dela e que pulsa forte dentro de sua mãe, que carrega sabedoria de todas as suas experiências no espaço geográfico.

As referências ancestrais e contemporâneas das vivências de mulheres negras presente nos contos analisados apresentam uma perspectiva afirmativa de uma negritude que transforma os espaços geográficos. Conceição trata de mulheres negras que possuem suas vivências humanizadas, que sentem e vivem. A escrita da autora rompe com as significações negativas que colocam em corpos negros e sobre suas vivências.

5. MULHERES NEGRAS HUMANIZADAS

A escrita de Conceição Evaristo põe em evidência o papel da mulher negra como protagonista de suas vivências. Os contos analisados remontam a um universo de supressão vivido pelas mulheres negras e a busca, por meios das memórias, de humanizar a afetividade que esses corpos constroem com o mundo. A contribuição teórica das obras da escritora, possui um imenso valor intelectual, pois nelas existem uma produção de conhecimento que desconstrói com a ideia da mulher negra folclórica

e que é vista a partir do outro. Conceição humaniza a si e a todas as mulheres negras.

A arte, enquanto poder emancipador, fala com instâncias do ser que a razão não abarca. A arte, especificamente a Literatura ressignifica existências negras. A Literatura negro-brasileira vem sendo um instrumento de sobrevivência e imaginação, no sentido de ser um espaço onde é possível refletir, a partir das vivências aliadas à imaginação, sobre o mundo e todas as possibilidades que ele proporciona à corpos humanizados.

Geografias alternativas estão sendo escritas a partir das experiências de corpos não brancos. Mulheres negras com suas artes, suas produções acadêmicas e todas suas feitura no mundo permitem vislumbrar as inúmeras maneiras de estar-no-mundo. No caso de Conceição, a autora constrói seus personagens para além da dor, permitindo conhecer a condição das mulheres negras na atualidade que carregam consigo não só dores, mas os cuidados ancestrais com os seus e consigo mesmas e que ressignificam a própria existência no mundo.

Pensar em *Geograficidades* negras é ampliar as inúmeras perspectivas não-brancas de se conectar com a terra e seus elementos. Subjetividades constroem o mundo e elas não acontecem em um padrão universal. As vivências influenciam e são influenciadas, construindo redes de experiências que fazem o mundo ser o mundo. Discutir *Geograficidades* negras é essencial para humanização desses corpos, por ser um processo de afirmação da existência que não válida somente a dor e sim todos os sentimentos que fazem parte do ser humano, inclusive o amor.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 58, 2003.

CAVALCANTE, Tiago V. **Geografia literária em Rachel de Queiroz**. Fortaleza: Edições UFC, 2019.

CUTI, Luiz Silva. **Literatura Negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. Tradução Werther Holzer. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2011.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. **Revista Palmares**: cultura afro-brasileira, Brasília, DF, ano 1, v.1, p. 52-57, ago. 2005a.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. MOREIRA, Nadilza; SCHNEIDER, Liane (org.). *In*: **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Ideia: Editora Universitária - UFPB, 2005b. p. 201-212.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'agua**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EVARISTO, Conceição. Duzu-Querença. *In*: EVARISTO, Conceição. **Olhos d'agua**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016. p. 31-38.

EVARISTO, Conceição. O Cooper de Cida. *In*: EVARISTO, Conceição. **Olhos d'agua**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016. p. 65-70.

EVARISTO, Conceição. Olhos D'agua. *In*: EVARISTO, Conceição. **Olhos d'agua**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016. p. 2-20.

EVARISTO, Conceição. Não nasci rodeada de livros, mas de palavras, através da Literatura oral. Entrevista. **Jornal El país**. Paraty. 3 jul. 2017.

GUIMARÃES, Geny Ferreira; SILVA, Maria Auxiliadora da. O ensino de Geografia e as *Geograficidades* encontradas na Literatura negra brasileira. **IV Seminário Internacional Acolhendo as Línguas Africanas**: Africanias, Imagem & Linguagem. IV SIALA. Salvador. 2012.

GUIMARÃES, Geny Ferreira. GEO-GRAFIAS NEGRAS & GEOGRAFIAS NEGRAS. **Revista da Abpn**, Uberlândia, v. 12, p. 292-311, 30 mar. 2020.

HOLZER, Werther. A Geografia Humanista: uma revisão. **Revista Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, p. 137-147, 2008.

HOLZER, Werther. Sobre Territórios e Lugaridades. **Revista Cidades**, São Paulo, v.10, n. 17, p. 18-29, 2013.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

MARANDOLA JR., Eduardo; OLIVEIRA, Livia de. Geograficidade e espacialidade na Literatura. **Geografia**, Rio Claro, v. 34, n. 3, p. 487-508, set./dez. 2009.

MARANDOLA JR. Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena Batista (org.). **Geografia e Literatura: ensaios sobre Geograficidade, poética e imaginação**. Londrina: EDUEL, 2010.

OLIVEIRA, Livia de. Caminhos geográficos para a Literatura. *In*: ALVES, Ida F.; FEITOSA, Márcia M. M. (org.). **Literatura e paisagem: Perspectivas e diálogos**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.

RATTS, Alex. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009.

RATTS, Alex. Entre os corpos humanos e celestes: onde ela se sente bem? *In*: Alex Ratts; e Bethania Gomes (org.). **Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Editora Ogum's Toques Negros, 2015, p.116-131.

RELPH, Edward C. As Bases Fenomenológicas da Geografia. **Geografia**. Rio Claro, v. 4, n. 7, p. 1-25, abr. 1979.

SMITH, Christen A. A iluminação poética de Beatriz Nascimento. *In*: Alex Ratts; e Bethania Gomes (org.). **Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Editora Ogum's Toques Negros, 2015, p.141-148.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

10.48209/978-65-994894-7-8

**PROPUESTAS METODOLÓGICAS A
PARTIR DE LAS CARTOGRAFÍAS
CORPORALES Y DE LA DANZA
PARA REFLEXIONAR SOBRE LOS
CUERPOS-TERRITORIOS EN LAS
GEOGRAFÍAS FEMINISTAS**

Valeria Ysunza²⁸

28 Geógrafa y bailarina, profesora de asignatura en el Colegio de Geografía de la UNAM (México). Doctoranda en Ciencias Sociales, por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (México). Integrante de GeoBrujas, Comunidad de Geógrafas; y de Hanin Colectivo Escénico. E-mail: geovalysunza@gmail.com.

1. INTRODUCCIÓN

Nos atrevemos a decir que, dada la situación de pandemia en la que nos encontramos actualmente –ante un “encierro” global y obligatorio en ciertas partes del mundo, y con la afectación de emociones que esto conlleva–, las prácticas y estudios sobre el cuerpo han retomado una mayor importancia en muchos campos del conocimiento y de las artes en que ya eran existentes, como en la filosofía, la antropología y la danza.

En el caso de la geografía ha sido distinto, ya que su relevancia en los espacios y en las discusiones académicas ha sido incipiente, a pesar de que la geografía humanística, desde la década de los cincuenta, hizo varios intentos por aportar a los saberes del cuerpo. Sin embargo, en la actualidad, su análisis recobra importancia por las recientes contribuciones de las geografías feministas, en las que el cuerpo comienza a mapearse y ser considerado el territorio propio, el más inmediato de cada una de nosotras.

Y, desde ahora, digo “nosotras” porque a lo largo de todo el texto hablaré en femenino, situándome y escribiendo desde mi propia experiencia y la compartida con mis compañeras, como mujeres que somos, nos hemos creado e identificado; pues ellas (incluidas en el *nos-otras*) han sido parte de este aprendizaje epistemológico, metodológico, ontológico, práctico, vivencial, personal y colectivo que hemos recogido y sistematizado a lo largo del tiempo, y que se refleja en las metodologías cartográficas y de danza de las que hablaremos más adelante. Principalmente hago mención de experiencias obtenidas con mis dos colectivas: *GeoBrujas* y *Hanin Colectivo Escénico*, y con mi compañera geógrafa Karla Helena Guzmán Velázquez.

En este capítulo celebramos el despertar en cuanto al estudio del cuerpo en la geografía, desde el valor de diversas miradas subjetivas, que se abren y alternan entre sí para dejarse colaborar con otras metodologías que rompan la rigidez de la producción del conocimiento, la visión del mundo y de las fronteras disciplinares.

Para sistematizar estas propuestas metodológicas, pero, sobre todo, para llegar a la comprensión del vínculo entre danza y geografía, y así poder alcanzar varias de las reflexiones vertidas en el capítulo, confieso que tuve que dejar pasar mucho tiempo,

incluso años, para digerir los procesos que venía desarrollando paralelamente en mis quehaceres geográficos y dancísticos. Hasta finalmente entender esta “Geografía incompleta [...] porque soy algo que está en continuo proceso [...] en movimiento”, como diría Antonio Carlos Queiroz Filho (2019, p. 6); y así llegar al resultado del entrecruzamiento metodológico que se basa en el análisis del ser, estar, sentir y pensar el cuerpo en su cualidad espacial; es decir, en su *geograficidad*, habitando la experiencia corporal.

Este capítulo se ha escrito siguiendo cinco compromisos: responder a mis necesidades personales de encontrar puntos de encuentro y en común entre la geografía y la danza, hacer un recorrido por las áreas de la geografía que le han dado importancia al cuerpo, reivindicar el concepto de territorio-cuerpo desde las metodologías alternativas y cartográficas que aquí se expresan, compartir algunos ejemplos de estas experiencias metodológicas, y finalmente reconocer a la danza como herramienta metodológica para la geografía.

Entonces, es a partir de *lo vivido* en que hacemos hincapié para adentrarnos a las cartografías corporales, junto con sus emociones y sus movimientos, como metodologías para reflexionar sobre los cuerpos-territorios que cobran importancia en las perspectivas feministas de la geografía.

2. DE LA GEOGRAFÍA HUMANÍSTICA A LA GEOGRAFÍA FEMINISTA

En cuanto al recorrido metodológico que se plantea en este capítulo para hablar sobre los cuerpos-territorios, sus cartografías y sus *an-danzas*, es indispensable partir de dos vertientes de la geografía: la humanística y la feminista, puesto que su “objeto” de interés en sus estudios se basan directa e indirectamente en el cuerpo, así como en su relación con los otros espacios y los territorios. En tanto que la primera vertiente nace más desde las raíces y posturas subjetivas de la geografía, la segunda se desarrolla frente a la necesidad de visibilizar los cuerpos femeninos y feminizados en los espacios desiguales, contruidos principalmente por y para los hombres.

La necesidad de considerar la fenomenología y el existencialismo dentro de la Geografía surge en respuesta a las fuertes tendencias positivistas que predominaban en nuestra ciencia en la década de los años setenta. Para González (2003), esta

crítica era ética, con una implícita orientación política, debido a que se sustenta desde una postura (*posicionalidad*) frente al mundo, donde se piensa al espacio no sólo con relación al ser humano, sino a su amplia gama de manifestaciones de *ser y estar en el mundo*. Por lo tanto, hay un despertar en la subjetividad y en los pluriversos simbólicos, propios del ser humano y de su relación con la Tierra, el espacio y la naturaleza. Como diría González (2003, p.995), la geografía humanística aborda “un conocimiento empático a través de la experiencia vivida”.

Su planteamiento, el cual propone una metodología inductiva, permite interpretar las relaciones entre el ser humano y el medio (GONZÁLEZ, 2003); por tal motivo, su producción va encaminada hacia el estudio del “espacio geográfico vivido”²⁹. Para ello, la geografía humanística se apoya en dos doctrinas filosóficas. La primera es la fenomenología, en la que el estudio del fenómeno (lo que aparece o se presenta a alguien) implica la descripción de las cosas y los hechos tal cual las experimenta el ser humano mediante la vista, el oído, el tacto y otras relaciones sensoriales que emanan de los recuerdos y la imaginación. Según González (2003), en la fenomenología la experiencia siempre se refiere a algo que no puede ser caracterizado como un mundo externo ni separado; por consiguiente, concebimos y sentimos nuestra existencia por medio del cuerpo, construyendo entonces una primera relación con el mundo (FUENTES, 2018).

La segunda doctrina filosófica que se retoma en esta perspectiva humanística de la geografía es el existencialismo; el cual

se refiere a la vida emocional, los sentimientos, estados de ánimo a través de los cuales la gente se implica en el mundo. El existencialismo difiere de la ciencia positivista por el énfasis concedido a la experiencia personal, conocimiento por participación más que por observación, el énfasis en la subjetividad respecto a la objetividad (GONZÁLEZ, 2003, p. 996).

Uno de los representantes de la geografía humanística, Eric Dardel (2013), nos habla acerca la *geograficidad*, como aquella relación sociedad-Tierra en el ámbito de las emociones y los sentimientos que preceden a la racionalidad, y en cual nos

29 Para cada proceso histórico, Lefebvre (2013) enfatiza las interrelaciones de la *trialectica* conformada por el espacio percibido (*perçu*), el espacio concebido (*conçu*) y el espacio vivido (*vécu*). Soja (1997), con base en estas ideas de Lefebvre, desarrolla el concepto de “tercer espacio” (*thirdspace*), al que incluye la espacialidad, la socialidad y la historicidad. El “espacio vivido” para Soja (1997, p. 75) es “el espacio experiencial, empírico, además del espacio imaginado”.

enfocaremos para llevar a cabo las cartografías corporales del “ser geográfico” (DARDEL, 2013); mientras que Nigel Thrift (en CARVAJAL, 2017) propone la *teoría no representacional*³⁰, basada en la experiencia incorporada o, mejor dicho, encarnada, resaltando los aspectos performativos de las prácticas en las sociedades occidentales. Dicha teoría, “en tanto enfoque que no busca legitimar un saber, sino captar la realidad en clave sensible y heterogénea, en su posibilidad geográfica, corporal y material” (CARVAJAL, 2017, p. 5), la consideramos pertinente para entender las cartografías que surgen de los movimientos corporales con la danza, y así poder abrir otras posibilidades de conocimiento geográfico.

En este sentido, las geografías críticas con enfoque feminista replantean el análisis espacial desde las relaciones de poder históricamente invisibilizadas. Esta perspectiva nos permite situar la violencia en un contexto histórico específico, así como en un marco multiescalar que integra diversos territorios (cuerpo, hogar, barrio, escuela, universidad, trabajo, ciudad, país, etc.). Las investigaciones que retoman las miradas feministas consideran la conflictividad, el control y la inseguridad de los espacios, en los que la violencia se permea intrínseca y estructuralmente en la producción espacial (GEOBRUJAS, 2019). Efecto de ello se traduce en la vulnerabilidad social que afecta y en la que viven, en mayor medida, las mujeres, tanto en su cotidiano, en sus entornos familiares como en sus campos laborales, debido a las condiciones desiguales en las que históricamente el sistema patriarcal las ha colocado socialmente en desventaja.

Asimismo, también nos compete hablar de desigualdad de género y violencia, ya que ambos conceptos se entrelazan en los diferentes agentes, actores y actoras que construyen y moldean tanto los territorios como los cuerpos, en los que se imponen normas, se validan estereotipos, se limitan movimientos y se reprimen sentimientos. Todo lo anterior se refleja en las cartografías corporales y en nuestras danzas.

Lo que aquí nos importa retomar de las ideas de McDowell (2000; en GEOBRUJAS, 2019, p.121), una de las máximas teóricas feministas dentro de la geografía, es que “el feminismo plantea un compromiso para la plena apreciación de

30 Otro de los motivos por el cual recurrimos a esta teoría -que le dio un giro relacional a la geografía- es que responde a la crisis de representación actual que no sólo dejan efectos en el campo político social, sino también en el campo del saber y la experimentación metodológica (CARVAJAL, 2017). Cabe mencionar que esta crisis surge en consecuencia de la validación de una sola manera de sustituir la realidad -como en el caso de los mapas convencionales, como único saber sobre otro en esta búsqueda hacia la “objetividad” de la Geografía.

lo que las mujeres inscriben, articulan e imaginan en formas culturales”; además de afirmar que este movimiento se trata de una revolución teórica y metodológica, no sólo para el enfoque geográfico, sino en la comprensión de conceptos, tales como arte, cultura, cuerpo, mujer, subjetividad, política, territorios, espacio, naturaleza, recursos naturales, luchas, etc. De tal forma que “la Geografía Feminista busca fuentes de información y métodos de análisis que revelen las experiencias de las mujeres y su visión del mundo” (GARCÍA-RAMÓN, 1987, p.150; en GEOBRUJAS, 2019, p. 121).

3. DE LOS CUERPOS A LOS CUERPOS-TERRITORIOS

Durante muchos años, el cuerpo ha sido entendido como un ente separado del espacio, mientras que al territorio como una configuración espacial político-administrativa, estática y delimitada por fronteras bien definidas. Sin embargo, sabemos que las nociones de estas categorías de análisis espacial han cambiado considerablemente, además de multiplicarse. Esto no sólo sucedió en las ciencias sociales, sino también en las humanidades y en el arte. Muchas disciplinas artísticas y campos del conocimiento han abierto los caminos para el diálogo, hasta el punto de permitirse atravesar por otras áreas, incorporando así “nuevas” epistemes y metodologías para sus discusiones y quehaceres en sus ámbitos académicos y artísticos. Esta multi e interdisciplinariedad relativamente nueva ha enriquecido los conceptos tanto de cuerpo como de territorio, como lo veremos a continuación, abordándolos por separado para, finalmente, incorporarlos en un concepto integral de cuerpo-territorio que nos resuena y nos hace sentido, tanto para nuestras nociones en geografía, como para las de cartografía y danza que iremos desarrollando.

Abrimos la diversidad de concepciones en torno al cuerpo con uno de los principales teóricos de la antropología sobre este tema. Para David Le Breton (2002), el individualismo de las sociedades modernas (y, sobre todo, occidentales) ha construido el concepto de cuerpo en aras de establecer la frontera del sujeto con el otro; de modo tal que nace el hombre de la modernidad: un hombre separado de sí mismo (LE BRETON, 2002).

Contrario a este entendimiento moderno y dicotómico del cuerpo occidental, hoy en día se intentan desvanecer estas fronteras ontológicas para una comprensión

compleja con relación a su totalidad, frente a las distintas conexiones interescales que surgen simultáneamente y parten del propio cuerpo que somos.

Desde la década de los años noventa, la geografía se ha hecho presente en estas discusiones corporales. Para la geógrafa feminista Anna Ortiz (2012, p. 117), “el cuerpo es lo que somos, en el cual experimentamos nuestras emociones y por donde nos conectamos con el mundo”. Además, las trayectorias de género, clase y etnia se encarnan y se practican en los cuerpos; que, a su vez, son atravesados continuamente por sensaciones que, posteriormente, pueden traducirse en emociones y sentimientos. Deseos, placeres, dolores, disgustos, y odios marcan los cuerpos; pero también son mapeados por la esperanza, el amor y la libertad (ORTIZ, 2012).

Dentro del pensamiento geográfico de David Harvey (2003), se reconocen al sujeto corporal como actor político. El cuerpo sigue evolucionando y cambiando de formas que reflejan tanto una dinámica transformadora interna (psicoanalista) como el efecto de procesos externos (constructivista).

Sin olvidar las aportaciones que Michael Foucault (2009) hizo con relación a la materialidad del poder que se ejerce sobre los cuerpos de los individuos -como ejemplo de prácticas *microgeopolíticas*-, el autor recalca que nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder, penetrando en el cuerpo y expuesto sobre él. De esta manera, para Foucault, el cuerpo se ha vuelto aquello que está en juego; pero también, es una de las piezas fundamentales en los procesos de identidad.

Con la finalidad de reafirmar la importancia respecto al análisis del poder sobre el cuerpo, recurrimos al concepto de *corpólitica*³¹, el cual menciona que el poder simbólico y físico de la sociedad se refleja tanto en el cuerpo como el territorio. Este concepto se centra en el cuerpo intervenido por las fuerzas sociales, la política del cuerpo, los cuerpos políticos y la relación entre ellos; asimismo, considera al cuerpo como un lugar en el que se negocia y se disciplina, y como un “medio de expresión y significado” (WERTH, 2007, p. 1). Es decir, tomando en cuenta la *corpólitica* reconocemos que hay fuerzas que hacen que ciertos cuerpos se validen con mayor

31 Definición discutida en “Corpóliticas”, encuentro organizado en Buenos Aires del 8 al 17 de junio de 2007 (WERTH, 2007). En el artículo “Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales”, Rogério Haesbaert (2020) menciona a Castro-Gómez y Grosfoguel, quienes hablan de una “corpo-política del conocimiento, pues todo conocimiento está *incorporado*” (2020, p. 277).

potencia que otros.

No obstante, al reconocer el poder ejercido e impuesto sobre el cuerpo, queremos señalar que también éste puede ser transformado e, incluso, cambiar de dirección mediante la manifestación de prácticas corporales y dancísticas a favor de pueblos que buscan liberarse de cierta opresión, comenzando por el movimiento del cuerpo; y que, al mismo tiempo, son pueblos que necesitan reivindicar su identidad frente a los otros. Con relación a esto, traemos a colación el ejemplo del *dabke*, danza tradicional y folklórica de la región de El Levante en el Medio Oriente -correspondiente a Líbano, Palestina, Siria y Jordania-, la cual ha sido danzada por el pueblo palestino en protestas callejeras contra el ejército israelí; y no sólo frente a él, sino ante otros públicos, al utilizar cualquier escenario como *contraespacio* (espacio de resistencia), mientras que los cuerpos que danzan *dabke* se convierten en cartografías corporales y la acción del *dabke* se convierte, de esta manera, en una *coreopolítica*.

Al respecto, el coreógrafo André Lepecki (2016) habla sobre el poder del movimiento del cuerpo³², la *coreopolítica*, retomando la idea de “política” de Hanna Arendt, redefinida como una orientación general hacia la libertad, y la urgencia de aprender a moverse políticamente. “Nuestra razón para actuar desde la coreopolítica es que lo que está en juego no es sólo aprender a coreografiar o montar una protesta. Si no aprendemos a movernos políticamente, el riesgo es que la voluntad política desaparezca completamente del mundo” (ARENDR, 1993, p. 13; en LEPECKI, 2016, p. 5). De esta forma, creemos que la danza no sólo es una expresión cultural y dancística, sino que se convierte en un instrumento político para la reivindicación territorial e identitaria, pero también como herramienta de acción para el *artivismo*³³.

Al considerar otras propuestas decoloniales en el análisis de las categorías espaciales, las miradas de las geografías feministas retoman y reivindican las experiencias indígenas y latinoamericanas de las luchas socioambientales y contra

32 Desde otro importante enfoque sobre el cuerpo, proveniente de la danza, para el coreógrafo Rudolf Laban, éste “es el medio primario de la cultura, el primer medio de comunicación del ser humano en su proceso y contexto evolutivo” (MIRANDA, 2008, p. 17); por lo tanto, posee un lenguaje que produce diversos significados, reunidos en la hegemonía del movimiento.

33 “El *artivismo* es una palabra híbrida que resulta de la combinación de dos palabras: arte y activismo. Este concepto surgió como respuesta a los acontecimientos sociales del siglo XX y las necesidades que surgieron y se reflejó en las expresiones urbanas. Sin embargo, el artivismo se ha trasladado a otros espacios, más allá de las calles y de la apropiación de los espacios públicos de las ciudades, utilizando el arte como vía para el cambio social que va más allá de las esferas académicas y comerciales que giran en torno a él. Así, el arte no se presenta ni como un fin ni como un objeto, sino como un lenguaje alternativo que traza caminos para comunicar una energía transformadora (ALANDRO-VICO et al., 2018), y proporciona herramientas que pueden conducir a la búsqueda de la justicia y la paz” (YSUNZA, 2020, p.8).

la violencia de las mujeres desde escalas más próximas, horizontales y micro, para anunciar que el cuerpo también es territorio, un espacio delimitado y apropiado material y simbólicamente, constructor de identidades y cargado de significados de poder. Así, como decimos en GeoBrujas-Comunidad de Geógrafas³⁴, el cuerpo no sólo se concibe, sino que es el territorio propio y más inmediato, nuestra primera escala, la cual hace contacto e interactúa con los demás cuerpos-territorios. El cuerpo, al ser un territorio, es un espacio de poder, de existencia y “r-existencia”, como expresa Porto-Gonçalves (2016); y, por consiguiente, es por eso que estamos en constante movimiento, generando continuamente distintas territorialidades.

4. LAS CARTOGRAFÍAS CORPORALES

Los mapas no son los territorios, son una de tantas maneras de re-presentar gráfica y visualmente el espacio. Detrás de cada representación, existe un discurso tanto de quien lo traza como de quien lo observa.

Tal como lo mencionan los Iconoclasistas (2013, p. 5),

los mapas que habitualmente circulan son el resultado de la mirada que el poder dominante recrea sobre el territorio produciendo representaciones hegemónicas funcionales al desarrollo del modelo capitalista, decodificando el territorio de manera racional, clasificando los recursos naturales y las características poblacionales, e identificando el tipo de producción más efectiva para convertir la fuerza de trabajo y los recursos en ganancia.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX muchos autores, teóricos, organizaciones sociales, académicas, académicos y artistas, que se cuestionan estas imposiciones del discurso cartográfico, han propuesto otras miradas críticas junto con otras metodologías para deconstruir la cartografía tradicional, dada la necesidad de ubicarnos, reencontrarnos e identificarnos de manera distinta en el mundo.

Para ello, ha habido un gran giro deconstructor en torno a las miradas de las escalas cartográficas, en las que se refleja una mayor conexión entre ellas a partir de un

34 GeoBrujas está integrada por ocho geógrafas establecidas en México (Adriana Hernández, Esperanza González, Frida Rivera, Gabriela Fenner, Giulia Marchese, Karina Flores, Karla Guzmán y Valeria Ysunza). Esta comunidad nace en 2014 a partir de una mirada crítica a las verticalidades patriarcales del academicismo promovido en las universidades. Por esta razón, comenzamos a ver que nuestros sueños y posicionamiento político no se limitaban a estos espacios institucionales y buscamos crear otras formas de hacer geografía, para cuestionar el mundo en el que vivimos, replanteando nuevas formas de incidencia social y comunitaria, en el caminar geográfico, escuchando y sintiendo nuestra realidad. Entre nosotras hemos aprendido mucho y de manera colectiva acerca de contracartografías sobre el cuerpo, territorios y paisajes en América Latina.

manejo analítico y práctico de sus transversalidades. Con esto, las contracartografías, que surgen de la resistencia y alteridad de las otras voces antes invisibilizadas, pero que ahora participan colectivamente en su proceso dialógico de construcción, invitan a *desorientar* los mapas y que éstos sean creados desde nuestras propias escalas. La idea es romper con las lecturas y discursos hegemónicos de las representaciones territoriales, incluyendo las corporales. Se trata entonces de pasar a la acción para llevar a cabo muchos mapeamientos entre, por y para todas y todos desde lo micro, empezando por nuestro propio territorio: el cuerpo.

“Plantear al cuerpo como un espacio que puede ser cartografiado es entenderlo como tiempo, como lugar y como metáfora, para separarnos así de la idea de él como una propiedad o posesión individual”, menciona Fuentes (2018, n.p.). Las cartografías corporales nos brindan posibilidades distintas de narrarnos a nosotras mismas al construir otros símbolos y significados para representarnos; es decir, nos permiten estar en una constante exploración interna y sumergirnos en nuestras profundidades emocionales; razón por la cual no son estáticas, ya que producen sensaciones y remueven memorias corporales que van emergiendo en la piel.

De los mapeamientos corporales surgen las cartografías emocionales, como senderos metodológicos que nos llevan a conocer y reconocer nuestra consciencia corporal a partir de las emociones que se generan de nuestras vivencias.

Las cartografías corporales y emocionales son herramientas que nacen de la geografía humanística (principalmente de la psicogeografía³⁵) y son utilizadas, en gran medida, para procesos terapéuticos; pero también para el mapeo de nosotras mismas, en las cuales identificamos sensaciones, redescubrimos sentimientos, con el fin de relacionarnos de manera más armónica con nuestro propio espacio y con los espacios que nos rodean, ya que hacen énfasis en la representación espacial, gráfica y sensorial de nuestro entorno y nuestro mundo.

Estos mapeos son herramienta terapéuticas y pedagógicas que a través de la creatividad facilitan el reconocimiento de un territorio que, en este caso, se refiere a nuestro propio cuerpo; es decir, nos invitan a pensar al cuerpo como nuestro territorio

35 En esta vertiente se pretende entender los efectos y las formas del ambiente en las emociones, así como su influencia en el comportamiento de las personas. Una de las estrategias más conocidas es *la deriva*, un tipo de observación participante (principalmente utilizada en estudios urbanos) que permite captar el movimiento desde el movimiento. La deriva supone también una reflexión sobre las formas de ver y de experimentar la vida.

en el que trazamos nuestras historias de vida y construimos relatos personales y colectivos. De esta manera, identificamos emociones relacionadas con nuestros pensamientos, recuerdos y sentimientos; así como sensaciones y memorias que nos conectan espacialmente con otros cuerpos.

Respecto a las cualidades metodológicas de las cartografías corporales y emocionales, podemos nombrar las siguientes:

- Son caminos para la investigación cualitativa que tienden puentes entre teoría y práctica
- Son generadoras de nuevos conocimientos, que se deconstruyen y reconstruyen constantemente durante el proceso metodológico
- Son de carácter cualitativo, de acción-participación, dialógicas, reflexivas
- Incluyen perspectiva de género y son utilizadas para los estudios feministas
- Se abordan desde la interdisciplinariedad de la danza, el teatro, el arte, la geografía, la psicología, la cartografía participativa, la antropología y la educación.

Dentro de las cartografías corporales, consideramos a la danza como una experiencia corpo-cartográfica, donde el cuerpo se percibe como un mapa móvil cargado de experiencias y emociones. Por eso, muchas de las cartografías corporales utilizadas dentro de procesos terapéuticos son abordadas desde la “danzaterapia” (FUX, 2005), que consta del uso psicoterapéutico del movimiento como proceso que tiene como meta integrar al individuo de manera física y emocional; es decir, es una forma de rehabilitación dancística que propone explorar la psique a través del movimiento y la expresión corporal.

5. LA AN-DANZA METODOLÓGICA EN LA GEOGRAFÍA

Después de años de separación y distintas andanzas teórico-metodológicas, en parte, por esta concepción dicotómica de los cuerpos -heredada de la Ilustración- entre su razón y emoción, consideramos que la danza y la academia finalmente se han encontrado, como vimos anteriormente en la danzaterapia. Las discusiones y las prácticas de la danza se han insertado en el mundo académico científico, y viceversa.

Los primeros cruzamientos teóricos de la danza con las ciencias sociales y las humanidades fueron a través de los conceptos de lugar, para la antropología, y de espacio, para la filosofía. Sobre esta última, las aportaciones de Merleau Ponty son imprescindibles, para quien decir que “el cuerpo es en el espacio” va más allá de admitir que “el cuerpo es espacio o que el cuerpo está situado en el espacio” (LIMA, 2010, p. 66).

Elias Lopes de Lima (2007) es un geógrafo quien fue una de nuestras primeras referencias al estudiar y acercarse a dialogar con la fenomenología de Merleau Ponty referente al cuerpo, un “espacio existencia” para el cual la existencia es espacial. El filósofo propone “un espacio como superficie de la existencia, aprehendido por medio de la experiencia de la percepción” (LIMA, 2007, p. 65). En resumen, para Merleau Ponty, el espacio es considerado como experiencia del cuerpo. Y es aquí donde la danza retoma la existencia y experiencia del cuerpo en el espacio para crear metodologías enfocadas a problemáticas sociales que son abordadas en la geografía, sobre todo con enfoque humanista y feminista.

Una conversación más explícita entre danza y geografía³⁶ es la que hace Rogério Haesbaert (2020) en su escrito “Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales”. En éste el autor vierte ideas de Deleuze y Guattari, quienes recuerdan el campo del arte, en especial de la danza para hablar sobre territorio, a la que denominan “danza territorial”, “donde cada pose, cada movimiento, instaura una determinada distancia entre los cuerpos” (HAESBAERT, 2020: 275).

No podemos olvidar ni dejar fuera de este escrito las aportaciones fenomenológicas que Antonio Carlos Queiroz Filho (2019) hizo recientemente en su artículo “Geografías por la Danza”, en el cual explica que esta geografía que él propone está atravesada por la poética del gesto y del movimiento; es decir, por la poética como interlocución y realización.

É por isso que essa Geografia que faço e me faz, aliás, que esse mapa dessa Geografia que estou fazendo e que está me fazendo é fruto desses arranjos e esses arranjos são os que eu tenho feito agora, hoje, mas que amanhã podem

36 Son dos los conceptos que consideramos puntos de análisis teóricos en común para el promover el diálogo y la práctica entre la danza y la geografía. Uno de ellos es el de *corpósfera*, como “la primera forma de semiotización del mundo” (FINOL, 2015, p. 213). El segundo hace referencia a la *kinesfera*, o esfera individual del movimiento, la cual “es delimitada por el espacio del movimiento determinado por la extensión máxima de los brazos y las piernas” (MIRANDA, 2008, p. 41).

ser outros. Portanto, não há aqui, de forma alguma, a tentativa de apontar para um modelo metodológico, de apontar para uma baliza epistêmica. Que Geografia é essa? É uma geografia contingente. É uma Geografia inventada. Inventada pelo baú que está cheio de contextos e contingências. Um baú cheio de recortes, tanto espaciais, quanto temporais (QUEIROZ FILHO, 2019, p. 7-8).

Finalmente, un debate evidente donde encontramos la relación del cuerpo-territorio y danza lo encontramos en el texto de la coreógrafa Julie Barnsley (2006), llamado “El cuerpo como territorio de la rebeldía”, en el que la autora destaca la acción colectiva del cuerpo. Con base en su propia experiencia durante más de cuarenta años en el mundo de la danza, ha reflexionado sobre el involucramiento de su cuerpo en la generación y participación de espacios, donde “la experimentación, remoción y comunicación de los territorios corporales han sido la prioridad” (BARNSELEY, 2006, p. 12) en su largo trabajo dancístico. Para ella, su concepción del “territorio corporal vivido” -en contraposición de los que llama “cuerpos científicos”- ayuda a “conocernos mejor y ampliar nuestra conciencia y capacidad receptiva para el reto enigmático de vivir” (BARNSELEY, 2006, p. 12). A estas ideas, agregamos las de las integrantes de *Hanin Colectivo Escénico*³⁷, para quienes “Nuestros cuerpos se transforman en territorios que danzan para celebrar nuestra existencia” (YSUNZA y MONDRAGÓN, 2019, p. 180).

Como vemos, la danza permite que resurjan otras maneras de abordar y conceptualizar conocimientos, así como de habitar y contar la diversidad de historias y de formas de cuerpos de mujeres, algunas de ellas privadas de su libertad, viviendo injusticias, el olvido, el destierro y deterioro de sus vidas (YSUNZA y MONDRAGÓN, 2019). Algunos ejemplos de estos métodos explorados y redescubiertos mediante la danza son los que expresamos a continuación.

³⁷ Es un colectivo de danza, integrado por seis bailarinas (Anahí Arteaga, Azul Alonso, Daniela Mondragón, María del Carmen Jiménez, Yunuen Ávila y Valeria Ysunza) que, desde su contexto mexicano, representan problemáticas sociales con miradas feministas, retomando la música, la danza y las culturas del Medio Oriente para inspirarse en sus movimientos y crear coreografías que establecen puentes culturales y de identidad.

6. EXPERIENCIAS DE LAS METODOLOGÍAS COMPARTIDAS Y APLICADAS

En este apartado tenemos la finalidad de expresar nuestras experiencias obtenidas y vividas en la compartición (o, mejor dicho, *compartencia*, en el español de las voces indígenas zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca) y aplicación de las metodologías sobre cartografías corporales y técnicas de danza que hemos desarrollado dentro de los ámbitos de la Geografía.

En cuanto a nuestra interesante experiencia como talleristas de cartografías corporales en 2020 (entre los meses de mayo y junio) con treinta mujeres de distintas coordenadas hispanoamericanas, por invitación de mi colega geógrafa y compañera de GeoBrujas, Karla Helena Guzmán, nuestros talleres se llevaron a cabo de manera virtual. Por tales motivos, tuvimos que adaptar nuestras metodologías, basadas en una presencia corpórea esencial, a la conexión y los vínculos en red frente a una pantalla de computadora, lo cual se convirtió en un gran desafío para nosotras y para las participantes, al intentar traspasar más allá de nuestra locación y virtualidad nuestras corpo-territorialidades y sensaciones. Preocupadas por la violencia doméstica y las emociones generadas en situación de encierro que muchas mujeres han padecido en estos tiempos pandémicos, además de partir de nuestra limitante de movimiento por el confinamiento obligado, nuestro objetivo general fue visibilizar la búsqueda de espacios seguros y afectivos (*topofilias*³⁸), reconociendo nuestro propio territorio-cuerpo y los otros territorios desde las experiencias sensoriales exploradas a través de todos nuestros sentidos, cada una en su propio lugar.

Además de rebasar nuestras expectativas, a pesar de la condicionante pandémica, y de cumplir con los objetivos propuestos para los talleres, una de las reflexiones a las que llegamos fue que las cartografías emocionales que, pueden derivar a afectivas, nos llevan a comprender las diferentes formas en que habitamos y vivenciamos el mundo, compartiendo *senti-pensamientos* de nuestras experiencias vitales que, a pesar del confinamiento y la distancia social, están siempre presentes, marcando nuestros cuerpos de manera explícita o sutil, incluso con sólo un impulso o micromovimiento.

38 Lugares que nos remiten a recuerdos positivos y afectos por provocar sensaciones agradables mediante la memoria sensorial.

Por último, la siguiente experiencia se llevó a cabo a partir del trabajo colectivo que generamos y que aquí comparto, por ser integrante de *Hanin Colectivo Escénico*, desde una *posicionalidad* política y, por tanto, activista. En nuestro trabajo dancístico y escénico, consideramos que la *corpólitica*, la *biopolítica* (FOUCAULT, 2007)³⁹ y la *necropolítica* (MBEMBE, 2003)⁴⁰ son herramientas de control que, con base en Ysunza y Mondragon (2019), el sistema utiliza para tratar de borrar o deshacerse de aquellos cuerpos que cree ‘inservibles’ o ‘estorbosos’. Ante este panorama, reaparecen “espacios de esperanza” (Harvey, 2003) propiciados por la danza, en los que Hanin ha sido partícipe en distintos lugares: el desierto argelino, el concreto de la ciudad de México, la cárcel en el estado de Morelos (México) y las montañas del estado de Chiapas (México), cuyas experiencias compartiremos brevemente a continuación.

A partir del anhelo de Hanin por llevar danza y esperanza a estos lugares, surge *Germinando*, proyecto dancístico que, como mencionan Ysunza y Mondragón (2019, p. 178) “está en constante proceso de creación y desarrollo a través de las experiencias de las integrantes del colectivo” por el desierto argelino en los campamentos de personas refugiadas saharauis⁴¹ y entre el concreto de las cuatro paredes en el CERESO⁴² de Atlacholoaya (Morelos, México), haciendo un análisis comparativo sobre las nociones de encierro y expresando caminos para salir de él.

Germinar es el proceso en el que una semilla crece para convertirse en planta.

Germinando es la metáfora de Hanin para hacer que la tierra, a través de la

39 “El concepto de ‘biopolítica’ es utilizado por varios autores, entre ellos Edgar Morin y Michel Foucault, es útil para abordar el control sobre la vida de las personas (LÓPEZ, 2014). Edgar Morin utilizó este concepto para referirse a las condiciones de supervivencia resultantes de los desequilibrios económicos provocados por el capitalismo. En palabras de Cristina López, “la peculiaridad de la perspectiva foucaultiana sobre la aproximación al biopoder radica en que le atribuye una significación y un alcance ontológico que pone de manifiesto el potencial normalizador y mortífero de los gobiernos liberales y neoliberales” (LÓPEZ, 2014, p. 113)” (YSUNZA, 2020, p.5)

40 “El concepto de necropolítica de Mbembe es una versión radicalizada del concepto de biopolítica de Michel Foucault; complementa la dualidad del poder ejercido entre la vida y la muerte. Para Michel Foucault “hacer vivir, dejar morir” determina la modalidad en que se ejerce el biopoder (LÓPEZ, 2014). Sin embargo, para Mbembe (2003) este concepto no es suficiente para dar cuenta de las formas contemporáneas de la política, bajo el disfraz de la guerra, la resistencia o la lucha contra el terror. Esto significa que los asesinatos de otras personas no son necesariamente el objetivo principal de la necropolítica, sino el control de los cuerpos a través de un sistema político y económico que bordea la muerte o surge como consecuencia de ella” (YSUNZA, 2020, p. 5).

41 De 1884 a 1976, España ocupó y colonizó el territorio del Sahara Occidental, país localizado al sur de Marruecos. En 1975, el Sáhara Occidental fue invadido por Marruecos, lo que dio inicio a un conflicto que aún perdura por la invasión de su territorio, provocando el destierro del pueblo saharauí al desierto argelino y su exilio a otros países. Hoy en día, su gente sigue luchando para busca el reconocimiento internacional de su soberanía e independencia.

42 Centro de Readaptación Social.

danza y del movimiento de los cuerpos, se convierta nuevamente en territorios fértiles que han sido 'desterritorializados' (Haesbaert, 2007) por diversas causas, tales como: el destierro, las desapariciones forzadas, los feminicidios, el exilio y el 'encarcelamiento' (Foucault, 2006)" (YSUNZA y MONDRAGÓN, 2019, p. 180).

Dicho proyecto tiene como objetivo promover el trabajo colaborativo, centrándonos en el cuerpo como territorio y como herramienta de conocimiento, partiendo de búsquedas teóricas en los campos tanto de la geografía como de la antropología, y de metodologías basadas en la exploración y prácticas dancísticas (YSUNZA y MONDRAGÓN, 2019).

En Hanin, al igual que en GeoBrujas, nos hemos basado en el sentido de la comunidad, junto con la sororidad y la empatía, como motores de transformación individual y social; sin embargo, estas prácticas son difíciles de encontrar y construir en situaciones de vulnerabilidad y prisión. Es por esto que recurrimos a la danza, como método de concientización y transformación corporal, social y territorial, ya que nos permite interactuar y relacionarnos de forma diferente con nosotras mismas y con otras mujeres (YSUNZA y MONDRAGÓN, 2019).

Mediante la danza y las prácticas corporales, desdibujamos las fronteras impuestas conocidas, buscamos ir más allá de los límites marcados social, cultural y políticamente. Danzamos para entrelazar cuerpos-territorios aislados, fragmentados, heridos, encerrados, violentados y olvidados. (YSUNZA y MONDRAGÓN, 2019, p. 181).

Para Ysunza y Mondragón (2019), la danza genera procesos subjetivos de autopercepción, sensibilización y exploración que estimulan la expresión de libertad de las mujeres en muchas situaciones, no sólo en el confinamiento por la pandemia, sino en el encierro forzado de los campamentos y las cárceles. Creemos que estas experiencias sensoriales a partir del movimiento corpo-territorial también permite generar saberes propios en estos espacios limitados donde apelan a la *r-existencia*.

7. REFLEXIONES FINALES

Gracias a la exploración corporal y espacial utilizada en estas metodologías de cartografías corporales en compañía de la danza, llegamos a un mejor conocimiento

y entendimiento de que nuestro cuerpo-territorio es un espacio individual y único, construido colectivamente y, a veces, controlado e influenciado desde el exterior, por lo que debe ser constantemente reapropiado y reafirmado por nosotras. En nuestra opinión, este recordatorio es una de las mayores aportaciones que la cartografía corporal nos brinda para nuestro autocuidado. También, la concepción del cuerpo-territorio nos hace pensarlo, mirarlo y sentirlo como un sistema de símbolos tan complejo y contradictorio en medio de un vaivén de significados. Además, es un cúmulo de experiencias, por eso se encuentra siempre en constante cambio y, por lo mismo, en movimiento. Asimismo, es nuestro instrumento de trabajo, de expresión, de comunicación y de relacionamiento y de poder, entendido como capacidad de transformación, no sólo de control. Pero, sobre todo, no debemos olvidar que nuestro cuerpo-territorio es nuestro mapa de vida, al que le trazamos y modificamos rumbos, en el que las relaciones dejan huella y se marcan nuestras historias de vida.

Referente a la *geograficidad* desarrollada en estas metodologías *corpocartográficas* y dancísticas, la expresión y los registros de nuestras experiencias y emociones se convierten en actos políticos, frente a un mundo que anula la subjetividad, y donde el sistema hegemónico y patriarcal reafirma sus acciones *corpólicas* dominantes en los cuerpos-territorios de las mujeres.

Sin embargo, creemos que las andanzas geográficas y dancísticas que se plasman en este capítulo para encontrar y crear metodologías alternativas enriquecen los enfoques y las discusiones de las geografías feministas, en tanto valorizan y vuelven visibles otras formas de documentación, registro y narrativas, más allá de la escritura, mediante el movimiento y los mapeamientos corporales.

Lo interesante de estas metodologías es que no sólo generan conocimiento a partir del cuerpo, sino que también plantean posibles rutas para construir “espacios de esperanza” para mujeres que están en la búsqueda de libertad y de justicia corpó-territorial, desde el momento en que trazan sus propias emociones, a través del “redescubrimiento” de sus cartografías corporales.

Al bailar, habitamos nuestros cuerpos. Por eso, la danza se presenta como una cartografía móvil, una expresión-acción del *artivismo* y una práctica para la liberación de cuerpos-territorios encerrados, reprimidos, controlados y violentados, en los que

el movimiento es sinónimo de resistencia, y resistir implica existir.

En este artículo intentamos encontrar y conectar los caminos de la Geografía, la Cartografía y la Coreografía, donde sus *grafías* se vuelven acción y se convierten en verbos, retomando las ideas de Porto-Gonçalves (2001): *geo-grafiando*, pero también *carto-grafiando* y *coreo-grafiando* los territorios, los lugares y, por tanto, los cuerpos. Pero “¿Qué geografía es ésta?”, se pregunta y, al mismo tiempo, se responde así mismo Queiroz Filho (2019, p. 6): es una “Geografía hecha de pasión y libertad”.

Por último, las propuestas de estas metodologías para el estudio y la acción-participación de las geografías feministas son una invitación a subvertir nuestros cuerpos por medio de las *contracartografías* generadas por nosotras mismas, para mirar nuestros territorios como *contraespacios* (espacios de resistencia) y analizarlos desde la *mircogeopolítica*. Son un llamado a cambiar nuestros procesos de enseñanza y aprendizaje involucrando a los cuerpos-territorios. Son una apuesta a nuevas *geopedagogías* más sensibles, empáticas y sin violencia. Un convite a nuevas formas de construir comunidad, igualdad y espacios más justos a partir de nuestros cuerpos, con el reconocimiento a sus diversidades.

REFERÊNCIAS

BARNSLEY, Julie. **El cuerpo como territorio de la rebeldía**. 2. ed. Caracas: Unearte, 2006. 231 p. Disponible em: https://mediacionartistica.files.wordpress.com/2017/08/el_cuerpo_como_territorio_de_la_rebeldia.pdf. Acceso em: 28 mar. 2021.

CARVAJAL, Diego Andrés. **El estudio de los enfoques no representacionales y la movilidad archipelágica: entre cuerpos, afectos y creaciones**. 2017. 87 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teoría e Historia del Arte, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2017. Disponible em: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/147214/el-estudio-de-los-enfoques.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acceso em: 27 mar. 2021.

DARDEL, Eric. **El Hombre y la Tierra. Naturaleza de la realidad geográfica**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013. 120 p. Edición de: Joan Nogué, Traducción de: María Beneyto. Disponible em: <https://es.scribd.com/document/382037129/El-Hombre-y-La-Tierra-Eric-dardel>. Acceso em: 1 abr. 2021.

FINOL, José Enrique. **La corposfera**. Antropo-semiótica de las cartografías del cuerpo. Quito: Ciespal, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Nacimiento de la Biopolítica**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. 401 p. Traducción de: Horacio Pons.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009. 295 p.

FUENTES, Sofía. Cartografía del Cuerpo. **Ichan Tecolotl**: Puntos de encuentro, Ciudad de México, 28 fev. 2018. Mensual. Disponible em: <https://tecolotl.ciesas.edu.mx/puntos-de-encuentro-anteriores/cartografia-del-cuerpo/>. Acceso em: 20 abr. 2021.

FUX, María. **Qué es la Danzaterapia**: preguntas que tienen respuesta. Buenos Aires: Lumen Humanitas, 2005.

GEOBRUJAS. Análisis territorial de un espacio de violencia en la ciudad. *In*: SÁNCHEZ, Gabriela Fenner *et al.* **Memorias II taller internacional de creación cartográfica**. Acciones para la construcción de nuevas narrativas territoriales, 2018, Morelia, México. Memoria y guía metodológica. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2019. p. 119-128. Disponible em: https://www.researchgate.net/publication/335967566_Memorias_II_Taller_Internacional_de_Creacion_Cartografica_Acciones_para_la_construccion_de_nuevas_narrativas_territoriales. Acceso em: 18 abr. 2021.

GONZÁLEZ, María Jesús. Geografía Humanística. *In*: IBAÑEZ, Jesús María Nieto. (coord). **Lógos hellenikós**: homenaje al profesor gaspar morocho. León: Universidad de León, 2003. p. 995-1002. Disponible em: <https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/974/Gonz%25C3%25A1lez.pdf?sequence=1>. Acceso em: 15 abr. 2021.

HAESBAERT, Rogério. Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales. **Cultura y Representaciones Sociales**: Revista electrónica de Ciencias Sociales, Ciudad de México, v. 29, n. 15, p. 267-301, set. 2020. Disponible em: <http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/811/pdf>. Acceso em: 15 mar. 2021.

HARVEY, David. **Espacios de esperanza**. Madrid: Akal, 2003.

ICONOCLASISTAS. **Manual de mapeo colectivo**: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa. Buenos Aires: Tinta Limón,

2013. 84 p. Disponível em: https://geoactivismo.org/wp-content/uploads/2015/11/Manual_de_mapeo_2013.pdf. Acesso em: 13 mar. 2021.

LEFEBVRE, Henri. **La producción del espacio**. Madrid: Capitan Swing, 2013.

LE BRETON, David. **Antropología del cuerpo y modernidad**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002.

LEPECKI, André. Coreopolicía y coreopolítica o la tarea del bailarín. **Nexos**, [s. /], 06 jul. 2016. Disponível em: https://cultura.nexos.com.mx/coreopolicia-y-coreopolitica-o-la-tarea-del-bailarin/?fbclid=IwAR2GwVhTdqlrT4VT34F_4B2qSTHqn_g9N8gAkO22d3Bo3FrrTDAkoiMct_7Y. Acesso em: 13 mar. 2021.

LIMA, Elias Lopes de. Do corpo ao espaço: contribuições da obra de Maurice Merleau-Ponty a análise geográfica. **GEOgraphia**, Niterói, v. 9, n. 18, p. 65-84, fev. 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13543/8743>. Acesso em: 18 abr. 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public Culture**, [s. /], v. 1, n. 15, p. 11-40, dez. 2003. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/39984>. Acesso em: 23 abr. 2021.

MIRANDA, Regina. **Corpo-Espaço**. Aspectos de uma Geofilosofia do corpo em movimento. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008

ORTIZ, Anna. Cuerpo, emociones y lugar: aproximaciones teóricas y metodológicas desde la Geografía. **Geographicalia**, [s. /], n. 62, p. 115-131. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/319917195_Cuerpo_emociones_y_lugar_aproximaciones_teoricas_y_metodologicas_desde_la_Geografia. Acesso em: 4 mar. 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Geo-grafías**. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Lucha por la Tierra. Ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza. **Polis: Revista Latinoamericana**, Santiago de Chile, v. 45, n. 15, p. 291-316, jan. 2016. Disponível em: <https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/1224/2366>. Acesso em: 17 abr. 2021.

QUEIROZ FILHO, Antonio Carlos. Geografias pela Dança. **Geograficidade**, Niterói, v. 9, p. 5-21, 16 out. 2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/27438>. Acesso em: 30 mar. 2021.

SOJA, Edward. Ampliando el horizonte de la geografía. **Geographikós**, Buenos Aires, n. 8, p. 70-76, jul. 1997. Editado por Andrés Barsky. Disponível em: <https://>

es.scribd.com/document/12591925/Soja-Edward-El-Tercer-Espacio. Acceso em: 19 abr. 2021.

WERTH, Brenda. Cuerpo, interdisciplinaridad y política. Acerca de Corpólicas en las Américas: Formaciones de raza, clase y género. **Telondefondo**: Revista de teoría y crítica teatral, Buenos Aires, n. 6, p. 1-7, 1 dez. 2007. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/telondefondo/article/view/9462> Acceso em: 22 fev. 2021.

YSUNZA, Valeria. Between borders and bombs. The existence and Resistance of the Sahrawi Territory through the Bodies of Sahrawi Women. **Conjunctions**, v. 7, n. 1, 2020. Disponível em: <https://www.conjunctions-tjcp.com/article/view/119862>. Acceso em: 18 abr. 2021.

YSUNZA, Valeria; MONDRAGÓN, Daniela. Germinando en el asfalto, del encierro a la libertad del cuerpo, una propuesta a través de la danza. **Index**, revista de arte contemporáneo, n. 8, p. 176-183, 2019. Disponível em: <http://revistaindex.net/index.php/cav/article/view/289/250>. Acceso em: 25 mar. 2021.

10.48209/978-65-994894-7-9

CUERPOS, TERRITORIO E IDENTIDAD: PROYECCIONES FEMENINASTRANSEXUALES EN LA CIUDAD DE POPAYÁN

Héctor Fabio Duarte Piedrahita⁴³

Tulio Andrés Clavijo Gallego⁴⁴

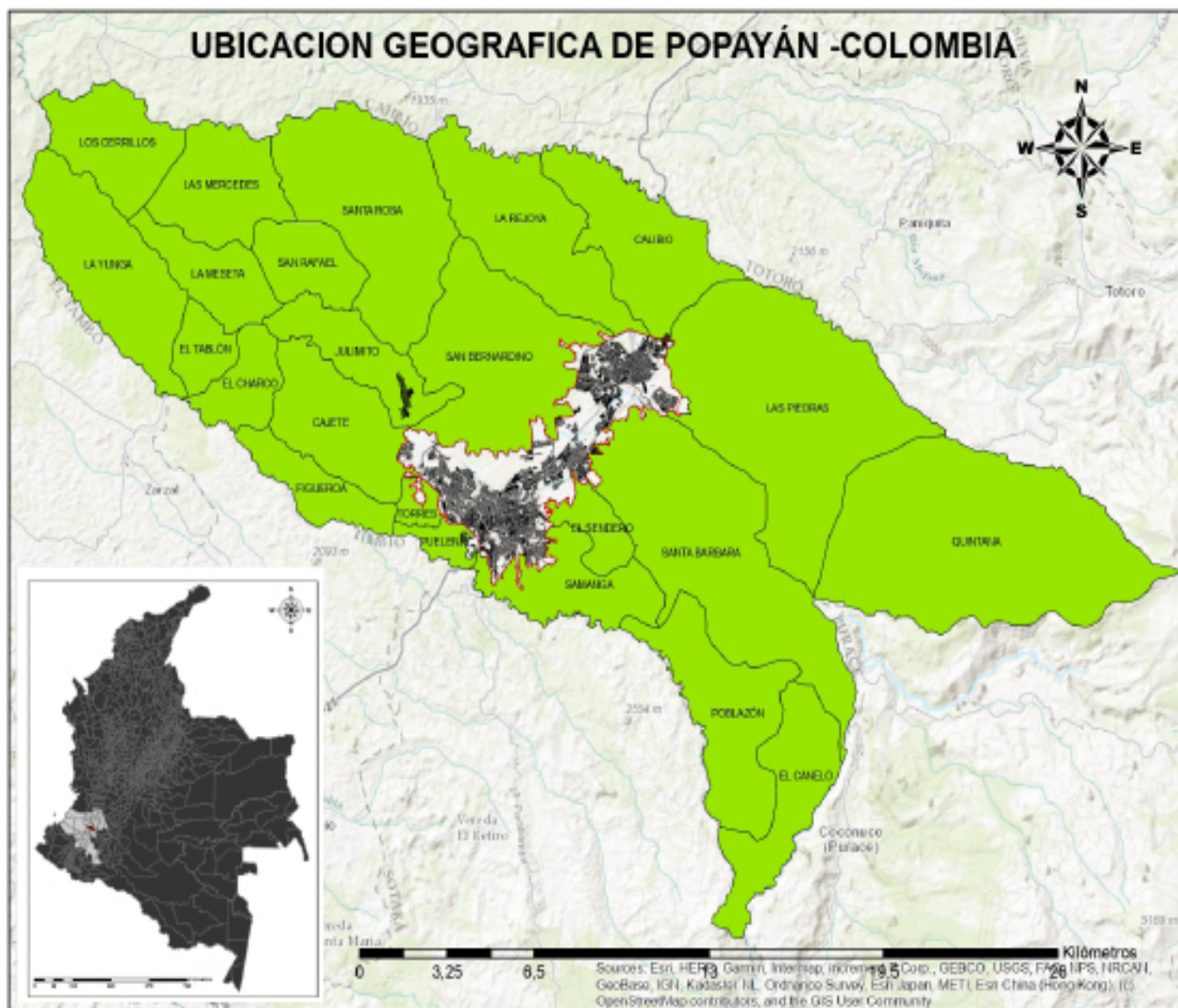
43 Estudiante tesista del programa de Geografía del Desarrollo Regional y Ambiental de la Universidad del Cauca, hectorfduarte@unicauca.edu.com

44 Profesor asociado y coordinador del programa de Geografía de la Universidad del Cauca, Geógrafo, taclavijo@unicauca.edu.co

1. INTRODUCCIÓN

La ciudad de Popayán es la capital del departamento de Cauca, se encuentra ubicada al suroccidente de Colombia y cuenta con una población aproximada de 300.000 habitantes (DANE 2019),⁴⁵ entre los cuales se estima un número considerable de población LGBT+.⁴⁶

Mapa 1 - Ubicación geográfica de Popayán, Colombia



Fuente: Elaboración propia (2019).

45 Disponible en: <https://sitios.dane.gov.co/cnpv/#!/>

46 El término LGBT es una categoría adoptada por un grupo de activistas hacia finales del siglo XX y principios del siglo XXI para referirse a las personas Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero, con el fin de clasificar y visibilizar la diversidad de género y sexualidad. Las siglas cambian de acuerdo con la traducción en diferentes idiomas.

Las investigaciones geográficas sobre diversidad sexual están enmarcadas principalmente en los estudios de género. Al respecto, vemos que las aportaciones sobre los estudios de género y sexualidad han tenido un gran avance en los últimos años, visibilizando tanto espacios como género en una realidad social. Pese a lo anterior, el tema sigue siendo tabú para la sociedad payanesa, debido al alto índice de discriminación, homofobia y transfobia que continúa prevaleciendo en la sociedad. La herencia colonial, la estructura social otrora esclavista y el fuerte influjo de preceptos religiosos conservadores, son, entre otras, algunas de las explicaciones para entender la sintomatología de la ciudad en este contexto.

La construcción de género es un proceso social, temporal y espacial, cuyos resultados se definen y redefinen con la permanente interacción de mujeres y hombres entre sí y en relación con las estructuras de la sociedad. Algunas aportaciones dadas por investigaciones sobre género, hablan, por ejemplo, de como

Los estudios geográficos de la mujer reflejan en un sentido el estado de cosas de la geografía humana en general, donde la diversidad de temas y enfoques salta a la vista. Pero esta diversidad, cuando se trata de estudios de lo femenino, a menudo es considerada señal de debilidad, con el argumento de que el uso de una variedad de teorías, conceptos y metodologías podría afectar la existencia misma de esta nueva rama de las ciencias humanas (KARSTEN; MOMSEN Y TOWNSEND en KARSTEN Y MEERTENS, 1991, p. 182).

Al respecto, se podría decir que aunque existe una tendencia de apertura por el tema de lo femenino, desde un carácter más privado, esta misma situación imposibilita no en pocas ocasiones su análisis. Por otra parte, aunque existen investigaciones que centran los estudios de género desde el espacio, al menos desde la perspectiva de la transexualidad se puede observar que no son mayores las aportaciones de la geografía, lo que inevitablemente hace que no se trabaje o no se conozcan muchas investigaciones en Colombia respecto a los movimientos sociales transexuales. Entendemos el acercamiento de la geografía en relación con el derecho a la visibilidad del género como una práctica dinámica y cambiante; pasa de ver como objeto la identificación y localización de las mujeres transexuales y su localización en un espacio, a asumirlo como sujeto de estudio para generar políticas

de identidad y la producción de espacios que ello genera.

Ahora bien, la condición espacial de género no se puede reducir a un listado de lugares geográficamente denotados, es mucho más que eso. Por tal razón, es necesario plantearse de manera inicial dónde están estos lugares y cuáles los procesos de configuración y apropiación que ahí encuentran desarrollo; es por eso que los estudios de género son un hecho social y territorial, y eso ayuda a la comprensión de cómo los transexuales se apropian de su cuerpo al igual que de los lugares y cómo co-producen estos espacios.

Desde hace algún tiempo, los estudios del cuerpo —dominados desde un campo biológico— han dado una interesante apertura a abordajes desde las ciencias sociales, a partir de eso se ha visto como sujeto de análisis desde la perspectiva del espacio-género-sociedad. Bajo este argumento, Foucault (2008) afirma que los elementos de control y poder han logrado penetrar y comprometer hasta los espacios más subjetivos e íntimos en los que conociendo y manipulando las aptitudes y deseos, ha logrado radicar las energías y fuerzas más intrínsecas de los cuerpos a través de actividades que inducen finalmente a la obediencia y el conformismo.

Desde la geografía de género se ve y analiza al cuerpo en espacios sociales enmarcados desde la relación de poder que Foucault aborda, es así como el

cuerpo humano está comprendido en maquinaria de poder que explora, rompe y arma, desde una anatomía política que se iguala a la dinámica del poder [...] el cual trabaja desde el deseo de las personas, en el actuar, desde técnicas, tiempo y eficacia que el ser humano determine. Así la disciplina genera cuerpos dóciles y entrenados que son sometidos a una disciplina que aumenta la potencia del cuerpo desde lo económico y disminuye su misma potencia desde la obediencia. Es decir que desasocia el poder del cuerpo (FOUCAULT, 2008, p. 127).⁴⁷

Esta desarticulación del cuerpo hacia las relaciones de poder desde la razón ha sido enmarcada como un hito en el sentido del control del territorio, desde cómo

⁴⁷ En otro momento, Foucault (2017) había reflexionado sobre cómo el sexo, al menos desde el siglo XIX, estuvo atravesado por una serie de credulidades a la vez que por cegueras sistemáticas:

Negación a ver y oír; pero -sin duda éste es el punto esencial- negación referida a lo mismo que se hacía aparecer o cuya formulación se solicitaba imperiosamente. Pues no puede haber desconocimiento sino sobre el fondo de una relación fundamental con la verdad. Esquivarla, cerrarle el acceso, enmascararla: tácticas locales, que como una sobreimpresión (y por un desvío de última instancia) daban una forma paradójica a una petición esencial del saber. No querer reconocer algo es también una peripecia de la voluntad de la verdad (FOUCAULT, 2017, p. 53-54).

pensar y hasta dónde actuar, para dar pie a la aprobación de los discursos políticos e ideológicos propios del ser. En ese caso, es claro reflexionar sobre cómo estos procesos que constituyen a las transexuales desde su origen, determinan cómo son constituidos sus cuerpos, al igual que su sexualidad desde sus procesos de espacio y territorio.

Es preciso conocer en profundidad, para saber reconocer y nombrar a las transexuales, cuáles son sus expectativas y la razón de transformar sus cuerpos; es por ello que las líneas introductorias acerca del proceso de investigación, tratan de responder algunos enigmas que recorren el tema, entendiendo que las identidades de las transexuales son diversas y múltiples. Así, se presentan de manera preliminar algunos de los avances que desde un ejercicio etnográfico han sido recogidos en el engranaje cuerpo-territorio desde la percepción payanesa.

La falta de identidades logra crear un objetivo claro en las transexuales; la investigación comienza con la relación de espacios donde se pueden ver un número de mujeres transexuales y su percepción en la intercomunicación con los demás habitantes. Es ahí donde la diversidad y las problemáticas se centran en ellas desde su transformación y los estereotipos, hasta en la supervivencia frente al mercado de la sexualidad y la estética como principal fuente laboral.

El género de las transexuales es construido a través de procesos de transformación corporal y espacial, encontramos una transformación del territorio (el cuerpo) desde lo físico. Para esta transformación las personas transexuales entran en rito de iniciación que para ellas no es nada satisfactorio, pero al mismo tiempo es anhelado. De este modo, la medicina habla de las transformaciones como un lugar sin retorno que tiene un inicio y un final, de lo masculino a lo femenino, donde no hay fronteras posibles ni otras categorías de género que cuestionen el binarismo hombre-mujer y tampoco hay vuelta atrás, se trata de la reasignación de sexo.

¿Pero acaso este proceso anhelado tiene consecuencias de dominación cuando la realidad de la transformación se ve marcada por un solo ítem, desde el ejercicio de poder sobre el cuerpo físico en el que el médico (como sistema de poder) decide sobre las mujeres transexuales a partir de características atribuidas a los hombres y a las mujeres?, la antropóloga Andrea García habla desde su experiencia al respecto:

Este ofrece promesas de liberación que a su vez son cadenas de dominación. Nos promete el cuerpo que deseamos, la materialización de la hembra que llevamos dentro, luego de tanto sufrimiento, frustración e incomodidad. Pero debemos encajar en sus parámetros clínicos binarios y eliminar cualquier manifestación de ambigüedad (GARCÍA, 2009, p. 138).

Aquí juega un papel importante la migración, dado que el proceso de transformación es mucho más factible; es decir, las mujeres trans tienden a migrar a otros territorios con el fin de alcanzar una mejor calidad de vida, tanto laboral como social. En efecto, estas migraciones no solo juegan un papel principal en la transformación de sus cuerpos, sino que determina también cómo se está siendo transexual en cada contexto social y cultural.

Las transexuales no solo migran para transformar sus cuerpos, si no para sentirse libres al optar por procesos quirúrgicos, esto lo hacen para ser respetadas y así poder expresar su sexualidad y la identidad de género con la que se sienten identificadas. Pero, aunado a lo anterior, es claro que también lo hacen en busca de mejorar su economía al ser estereotipadas y limitadas en sus actividades laborales (trabajo sexual y estilistas) y al mismo tiempo quieren embellecer y feminizar sus cuerpos, así que esta particularidad reside en la búsqueda de mejor “calidad de vida” en beneficio económico y social mientras construyen su identidad.

Como es evidente a esta altura de la argumentación, el trabajo procura indagar en el cuerpo transexual para examinar cómo se sitúan frente al discurso de las modificaciones quirúrgicas, cómo se relaciona con movimientos culturales transexuales y, de manera específica, por qué algunos cuerpos son transformados de una forma más radical a diferencia de otros. Así pues, en cuanto a lo corporal y espacial, las transexuales van transformando y embelleciendo sus cuerpos y se observa cómo el cuerpo y el territorio se conjuntan como los dos ejes de la investigación.

Estas identidades transexuales se encuentran fuertemente vinculadas a dos conceptos con estrecha relación entre sí: cuerpo y territorio. Así las cosas, se reflexiona y cuestiona a partir de estos conceptos; por una parte, el cuerpo se dimensiona tendencialmente desde una mirada sistemática en el que es convertido en receptor frente a los entornos en el que se desarrolla. Por su parte, el territorio, a pesar de ser abordado y trabajado desde varios campos disciplinares, tienen una fuerte

tradición en la geografía y en ella es dominante su concepción material, asociada al lenguaje estatal de soberanía y control. En el intento de caracterizar algunas de las líneas conceptuales que sobre territorio son propuestas desde diferentes campos de conocimiento, Haesbaert (2011) argumenta que a pesar del énfasis material que ha sustentado la tradición geográfica, existen aperturas de importancia a la dimensión “ideal-simbólica del territorio”:

Dentro de esta [...] perspectiva, la pertenencia al territorio implica la representación de la identidad cultural y ya no más la posición de un polígono. Ésta supone redes múltiples, se refiere a geosímbolos más que a fronteras, se inscribe en los lugares y caminos que superan los bloques de espacio homogéneo y continuo de la ‘ideología geográfica’ (HAESBAERT, 2011, p. 61).⁴⁸

Así que la relación cuerpo-territorio desde las identidades transexuales, habla de un cuerpo primario que ha buscado su redención en los territorios en los cuales buscan la transformación no solo de un cuerpo físico sino de un espacio geográfico. Por fortuna, el pensamiento geográfico experimenta una renovación temática y un estadio de apertura que, entre otras cosas, favorece diálogos más cercanos y sinceros con otros campos del conocimiento. En palabras de Joan Nogué y Abel Albet (2007), es incluso más que una “renovación temática en el campo de las subdisciplinas clásicas como geografía social o geografía cultural”:

Hoy toda realidad resulta ser compleja, interdependiente e interrelacionada y prueba de ello son las dificultades existentes cuando se pretende delimitar lo cultural de lo social; geógrafos y geógrafas sociales analizando la base cultural de lo cotidiano (en cuanto al género, la sexualidad, la etnia, la religión) se entremezclan con geógrafos y geógrafas culturales preocupados por los componentes teóricos y sociales de los paisajes urbanos contemporáneos (NOGUÉ y ALBET, 2007, p. 173-174).

A través de estos nuevos abordajes y aperturas, las lecturas relacionales serán fundamentales, por ejemplo, para lograr acercamientos a procesos de movilización

48 Encontraremos aquí una tensión de suma importancia, dado que afronta la escena en la que se encara la lectura del territorio como un espacio que no puede considerarse ni estrictamente natural, pero tampoco solamente político, económico o cultural:

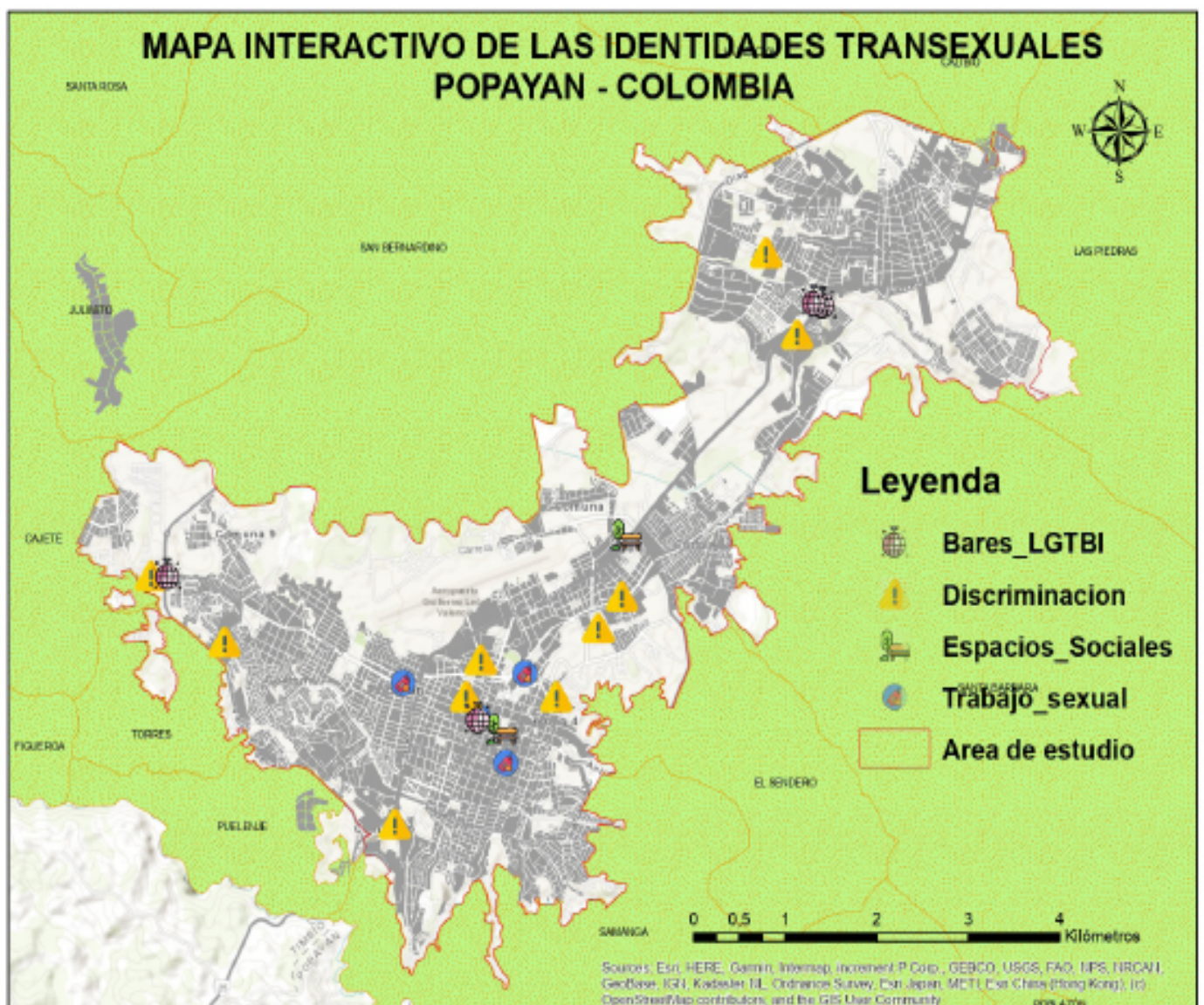
El territorio sólo podrá ser concebido a través de una perspectiva integradora entre las diferentes dimensiones sociales (y de la sociedad con la propia naturaleza). El territorio desempeñaría, de esta manera, un papel similar al que la cabía a la región como el gran concepto integrador en la perspectiva de la geografía clásica (HAESBAERT, 2011, p. 64).

identitaria que si bien parten de una escena individual, se complejizan hacia identidades territoriales que en el mundo contemporáneo resultan ser cada vez más colectivas.

2. METODOLOGÍA

La experiencia previamente acumulada en este proceso investigativo nos ha mostrado que la observación directa es una de las mejores herramientas para las investigaciones sobre espacio y sexualidad, pues permite una suerte de síntesis entre la vivencia territorial y personal. Al respecto, el mapa 2 muestra las áreas o lugares donde el estudio se ha venido realizando, fruto de procesos de observación e interacción previa que ha permitido una mejor percepción de dichos entornos.

Mapa 2 - Mapa interactivo de las identidades transexuales en Popayán, Colombia



Fuente: Elaboración propia. (2019)

Como se mencionó antes, los espacios han sido previamente seleccionados, en parte, debido a la marcación/apropiación que estos tienen debido a la movilidad de personas transexuales. Hemos de indicar que las observaciones, talleres, encuestas y entrevistas se realizaron tanto de forma directa como de forma indirecta, teniendo en cuenta lo complicado del estudio de este tipo de colectivos, solo se hacen algunas aproximaciones en espacios generalizados; pese a esto, los datos obtenidos fueron reveladores en el análisis cualitativo, cuyos resultados se verán más adelante.⁴⁹

Es importante señalar también que estas líneas de investigación tocan temas ya propuestos desde el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018.

Socialmente podemos contextualizar que las principales situaciones sociales de vulneración de derechos humanos, son la violencia por prejuicio, abuso policial, restricción a los derechos en salud y seguridad social, educación y acceso al trabajo reconociendo que la sociedad colombiana discrimina, ignora, rechaza y agrede a las personas por causas relacionadas con su orientación sexual e identidad de género (COLOMBIA DIVERSA, CARIBE AFIRMATIVO Y SANTAMARÍA FUNDACIÓN, 2015, p. 67).

En suma, la garantía del goce efectivo de derechos humanos en el escenario local es de vital importancia en el desarrollo de políticas de inclusión social dentro de la ciudad de Popayán.

3. RESULTADOS

Al dirigir este estudio hacia la comunidad transgenerista,⁵⁰ se crea la necesidad de dar a conocer los diferentes conceptos y categorías que van enmarcadas desde el análisis en la relación del cuerpo con el género. Como primera medida, se usa el término “trans” para referirnos a las identidades en las que están enmarcadas las personas transgeneristas, proporcionando aclaraciones conceptuales con base en la *Guía para comunicadoras y comunicadores. Derecho a la identidad*:

49 Es importante aclarar aquí que las entrevistas directas e indirectas fueron realizadas a un total de 25 mujeres transexuales entre 18 y 40 años (aproximadamente). Cabe denotar también que estas 25 personas hablan desde su realidad y solo nos dan una aproximación de lo que se vive, pero que resultan de vital importancia, pues para la ciudadanía en general pasan desapercibidos.

50 De acuerdo con la Secretaría Distrital de Planeación Colombiana (2016), se definen como personas que se ubican o transitan entre lo masculino y lo femenino. Esta categoría integra a las llamadas personas transformistas, travestis, transexuales, transgénero, entre otras. Disponible en: <http://www.sdp.gov.co/transparencia/informacion-interes/glosario/transgenerista-o-transgenero#:~:text=TRANSGENERISTA%20%20TRANSGENERO%20%7C%20Secretar%C3%ADa%20Distrital%20de%20Planeaci%C3%B3n>

Sexo: clasificación cultural binaria (macho-hembra/hombre-mujer) de las personas y otros seres vivos de acuerdo a criterios genéticos, biológicos, físicos y fisiológicos. Debe observarse, sin embargo, que los cromosomas, las hormonas, las gónadas, las estructuras sexuales internas y los genitales externos, presentan una diversidad mucho mayor de lo que se cree.

Género: construcción social (papeles, roles, comportamientos, caracteres, vestimenta y otros usos y costumbres) que puede corresponder a una asignación sexual normativa (varón/mujer) o a otro tipo de construcción social no normativa.

Transformista: persona que se viste con ropa del género opuesto para representaciones artísticas.

Transgénero: persona cuya identidad y/o expresión de género no se corresponde necesariamente con el sexo asignado al nacer, sin que esto implique la necesidad de cirugías de reasignación u otras intervenciones de modificación corporal. En algunos casos, no se identifican con ninguno de los géneros convencionales (masculino y femenino)

Transexual: persona que construye una identidad de género (sentimientos, actitudes, comportamientos, vestimenta, entre otros aspectos) diferente a la que le fue asignada en su nacimiento. En muchas oportunidades requieren, para la construcción corporal de su identidad, tratamientos hormonales y/o quirúrgicos, incluyendo intervenciones de reconstrucción genital

Travesti: en general, persona a la cual le fue asignada una identificación sexual masculina al nacer, pero que construye su identidad de género según diferentes expresiones de femineidad, incluyendo en muchos casos modificaciones corporales a partir de prótesis, hormonas, siliconas, etc., aunque, en general, sin una correspondencia femenina en lo genital.⁵¹

Después de reconocer su territorio, es interesante analizar cómo algunas de las mujeres trans que participaron, asumen su sexo como hombre desde su identidad como transexuales. Esto encuentra armonía con diferentes estudios en los que se ha concluido que el sexo y la identidad de género no son categorías determinadas. Al tenor de lo anterior, Judith Butler plantea que:

El cuerpo, en estos términos, constituye una superficie sobre la cual el género opera como un acto de inscripción cultural. Es a partir de la inmutabilidad del sexo que se discute la construcción social del género. El sexo no constituye la base sobre la cual el género se deposita a través de la socialización para recubrir armónicamente su superficie (BUTLER, 2007, p. 132).

51 *Guía para comunicadoras y comunicadores. Derecho a la identidad: Ley de identidad de género y Ley de atención integral de la salud para personas trans.* Disponible en: http://transexualia.org/wp-content/uploads/2015/03/Legal_falgbtguiacomunicagenero.pdf

Es por eso que el género va más allá de la división de dos sexos, es la construcción cultural basada en los roles sociales que se establecen, bajo la cual el ser humano nace neutral y luego es socializado hombre o mujer.

Así mismo, Butler considera

que no hay género “masculino” propio del varón, ni uno “femenino” que pertenece a las mujeres; el género es consecuencia de un sistema coercitivo que se apropia de los valores culturales de los sexos. La heterosexualidad debe asumirse como una repetición coercitiva y obligada de los fantasmas ontológicos “hombre” y “mujer”, que exigen ser los fundamentos normativos de lo real (BUTLER, 2002, p. 208).

Por lo tanto, la sexualidad es la forma en que cada persona se construye, vive y se expresa. Es así, como se parte de la aclaración conceptual de reconocimiento de su cuerpo al reconocimiento de su territorio, a las problemáticas de ser trans en la ciudad de Popayán. Para eso y por medio del trabajo en campo y encuestas a partir del método bola de nieve,⁵² se relacionó el estudio referente a su vida en la ciudad.

El análisis de resultados se obtuvo a partir de encuestas con ítems como: datos socioeconómicos, salud, política y participación ciudadana, espacios, socialización, discriminación y violencia. Esto con el fin de obtener una aproximación a la necesidades y problemáticas con las cuales se identifican las mujeres trans de la ciudad de Popayán. Para este estudio, el trabajo de campo y las entrevistas formales e informales se utilizaron como estrategia de recolección de datos de las mujeres trans. Así mismo fue de gran importancia la participación de líderes y lideresas que han trabajado previamente con la población LGBT en Popayán. A continuación, se presentan tres fases de análisis en los resultados preliminares de la investigación.

4. FASE 1

Al analizar el estudio socio-económico con el que se relaciona la ciudad de Popayán, se puede ver que la mayoría de las mujeres trans se localizan en un estrato bajo,⁵³ donde el nivel de estratificación social es 1 y 2. Esto coincide con

52 Se define como una técnica de muestreo no probabilístico. Este tipo de muestreo está indicado para estudios de poblaciones clandestinas, minoritarias o dispersas. El procedimiento funciona en cadena: se localiza a algunos individuos de la población que cumplen con los requisitos necesarios, los cuales conducen a otros que, a su vez, conducen a otros hasta conseguir una muestra suficiente. Ver: <https://www.netquest.com/blog/es/blog/es/muestreo-bola-nieve>

53 Según el Departamento Nacional de Planeación (2020), los estratos socioeconómicos en los que se pueden clasificar las viviendas o los predios son seis, estos son: estrato 1, significa bajo-bajo; 2 es bajo; 3 es medio-

las oportunidades laborales dadas por los bajos niveles de educación, situación que ha llevado a que las mujeres trans tengan una calidad de vida baja desde la salud, educación y vivienda. Al no tener una vivienda propia, la opción de arrendar aparece como prioritaria, sin embargo, existe la realidad de no arrendar a personas homosexuales ni transexuales, situación que lleva a buscar soluciones en el alquiler de habitaciones en lugares periféricos, marginales o poco convencionales de la ciudad.

Las personas entrevistadas hablan sobre los bajos niveles educativos y señalan que existe un cierto grado de discriminación; se puede considerar que el nivel de educación de las mujeres trans va desde terminar la secundaria (bachilleres) hasta el acceso a la educación superior (con dominancia en técnicos y tecnólogos); no obstante, teniendo en cuenta el subregistro que pueda existir, las cifras de mujeres trans profesionales son muy bajas de acuerdo con la población estudiada.

Al revisar los niveles educativos y la falta de acceso a los diferentes niveles del proceso de formación, se evidencia, entre otras posibles causas, la discriminación y exclusión de la población a causa de su identidad o expresión de género. En el relato de algunas chicas se lee que la trayectoria educativa se ve interrumpida debido a la transición que empiezan generalmente entre los 14 y 15 años en la construcción de sus identidades, edad en la que en su mayoría se encuentran cursando bachillerato; sin embargo, a causa de las constantes burlas, señalamientos, discriminación y presión por recibir sanciones, si no se acoplan a los reglamentos de las instituciones extremadamente conservadoras, terminan desertando de las instituciones educativas.

Lo anterior nos lleva a comprender que los bajos niveles de educación alcanzados por las mujeres trans, concuerdan con las pocas posibilidades de acceso a un trabajo de calidad. Diversos estudios reflexionan sobre la clara relación entre los niveles educativos alcanzados y las oportunidades laborales de las personas. Esto nos lleva a la reflexión sobre cómo la formación académica es una entrada a mejores oportunidades laborales y salariales que conducen a reducir de manera innegable la pobreza tanto de personas como de países. Es por eso que para tratar de tener

-bajo; 4 es medio; 5 es medio-alto, y 6 es alto. Disponible en: https://colombia.as.com/colombia/2020/04/30/actualidad/1588280639_246875.html#:~:text=Seg%C3%BAAn%20el%20Departamento%20de%20Planeaci%C3%B3n,%20Dalto%20y%206%20%2D%20Alto.

una vida digna, las mujeres trans tienen trabajos independientes o buscan trabajo informal.

No es raro encontrar cifras que reflejen mayores porcentajes de trabajos independientes en las mujeres trans, teniendo en cuenta que debido a su identidad sexual, recurren a actividades económicas relacionadas con el estilismo, la peluquería y la estética, entornos en los que perciben menos discriminación social y mayor aceptación. La otra tendencia de ocupación es el trabajo sexual, en el que la discriminación y el miedo son constantes en la comunidad. Laboralmente las personas trans están ubicadas en los límites de la exclusión y la discriminación, en otras palabras, requieren de mayor esfuerzo para ingresar a un puesto de trabajo y más aún si hablamos de procesos de selección.

Por último, se puede dar cuenta de que el sistema de salud en el que se encuentra la mayoría de las mujeres trans es subsidiado, y en muchas veces no conocen el régimen al cual corresponden; esto lleva a la reflexión de que las mujeres trans presentan un desconocimiento hacia el sistema de salud debido a la falta de empatía por parte de las entidades para dar a conocer sus derechos como ciudadanas, por esta razón y en muchas ocasiones, perciben los servicios de salud como deficientes en su trato diferencial hacia ellas. En otras palabras, no hay una cultura de prevención y sí un alto grado de discriminación por parte del sistema de salud, en consecuencia, sólo se acude al servicio en situaciones de urgencia o extrema gravedad.

5. FASE 2

Después del análisis socioeconómico, se ha de referenciar el territorio en dos espacios que aportan a la dinámica de reconocimiento, se denominan espacios laborales y sociales. En ellos se ve cómo las mujeres trans se apropian del territorio en el que habitan.

5.1 ESPACIO LABORAL

En estos 'espacios laborales' como hemos tenido a bien referenciarlos aquí, no es raro encontrar que el trabajo informal es la principal fuente de ingreso, se

descubre que hay un cierto nivel de condicionamiento que lleva a recurrir al estilismo o a la estética como únicas posibilidades de ocupación, fruto del rechazo y del condicionamiento social.

El espacio incide de manera fundamental en las actividades económicas del estilismo, el ingreso económico se obtiene dependiendo de los lugares donde se está. Estos espacios de estilismo diferencian a las peluquerías de los salones de belleza, generando una desigualdad social y salarial, es ahí cuando la ciudad o el reflejo de habitar la ciudad, nos habla de una barrera no solo social, sino de clase; una brecha invisible separa a los ricos de los pobres, la sola nominación establecida desde los marcos sociales discrimina, invisibiliza y rechaza las mismas prácticas.

La denominación de peluquería refleja, en parte, el territorio en el que tienen lugar estas prácticas laborales, generalmente asociadas a territorios que pertenecen a estratos 1, 2 o 3, donde la mayoría de sus clientes son los mismos habitantes de sus áreas de influencia más cercana. Por esta razón, existe un cierto grado de familiaridad en el trato. No es raro encontrar que los locales estén ubicados en lugares improvisados dentro de los barrios como divisiones de casas, garajes, entre otros, generando una morfología particular en la ciudad.

Entre tanto, al otro lado de la ciudad, los salones de belleza y centros de estética, están relacionados con los estratos 5 y 6, donde la estética, no solamente del lugar sino también de sus empleadas, mejora con el contexto del territorio, en estos lugares la clientela es más exclusiva, por lo que en ocasiones sus dueños se consideran con el derecho de opacar y marginar a algunas chicas por su aspecto físico.

Es por eso que muchas optan por las calles, donde la labor sexual es llamativa en la ciudad, tanto la prostitución local como el turismo sexual. El territorio en este caso juega un papel importante, puesto que ya no solo el espacio real cuenta, sino que el virtual entra en juego.

Es importante anotar que en Colombia el trabajo sexual no tiene una regulación que permita crear un análisis espacial frente a esta actividad para que sea visibilizada. En términos legislativos

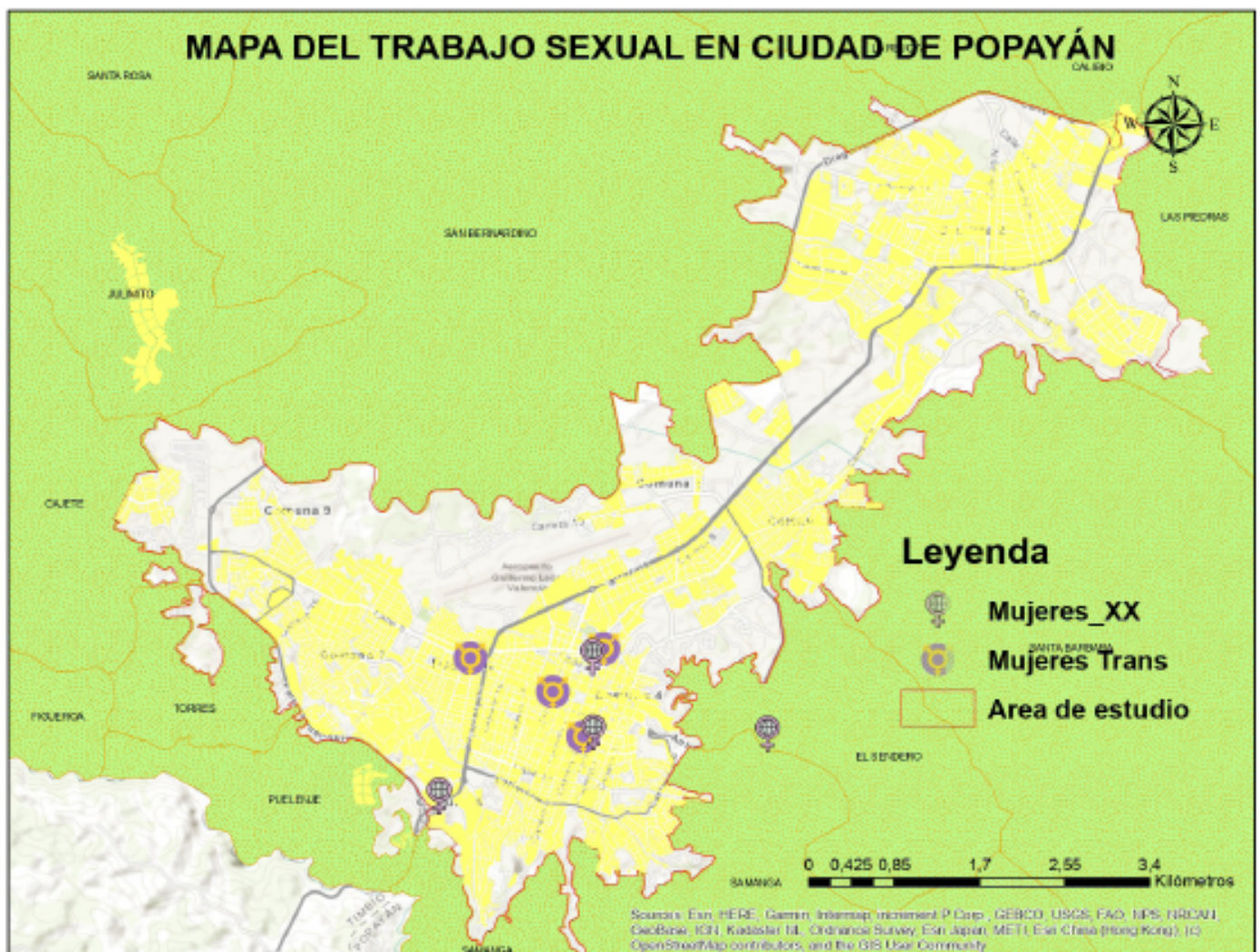
es un total descuido, por realizar políticas públicas asociadas a la mejora de las condiciones de vida de las personas que se dedican a esta labor, dejando de lado, la creación de programas liderados por el Estado y las Administraciones Locales que permitan ofrecer condiciones realmente dignas a quienes tienen

como fuente de ingreso la prostitución (GUERRERO, 2017, p. 1).

Esto quiere decir que aunque la prostitución no es legal, no es del todo ilegal; ahora bien, esto no implica que la trata de personas y la explotación de terceros sí sea cuestionada por acciones legales. Al respecto, Leticia García, desde el concepto de sistema prostibulario,⁵⁴ dice que la prostitución es una institución dada por el patriarcado, el cual conceptualiza un “marco de acumulación capitalista” (GARCÍA, 2015, p. 201).

Los lugares son esenciales para el manejo de clientes, es decir, se puede tener mejores ganancias en unos que en otros lugares. Es por eso que las guerras internas por el posicionamiento de los espacios son de grandes proporciones, se ven peleas por el dominio del espacio público entre las mismas transexuales como con las trabajadoras sexuales biológicamente femeninas.

Mapa 3 - Mapa del trabajo sexual en la ciudad de Popayán, Colombia



Fuente: Elaboración propia. (2019).

54 Concepto con el que Leticia García categoriza el mercado de la prostitución, desde el punto de vista del cuerpo como territorio y como acumulación de capital.

Frente a estas “guerras” por el espacio, muchas prefieren ser más reservadas y buscar el territorio virtual que ofrecen las nuevas tecnologías, los diferentes espacios en la red para el trabajo sexual como modelos de Webcam son un mercado que cada día está creciendo en Colombia. A partir de ese crecimiento económico tan repentino, distintas editoriales han investigado sobre este fenómeno. El periódico EL TIEMPO, revela que

según las autoridades, se calcula que esta nueva industria de prostitución como lo son las modelos Webcam, mueve más de 450 millones de dólares anualmente en nuestro país, y fueron estas cifras, que llevaron a impulsar una iniciativa para gravar con IVA a este sector.⁵⁵

Convirtiendo una labor que legalmente no está regulada, en una de las nuevas fuentes de tributos para la nación.

A pesar de que esta actividad -ya sea presencial o virtual-, contribuye y aporta a la economía local y nacional, no es una labor que genere garantías para quienes la practican, quienes constantemente son vulneradas, ultrajadas, maltratadas y hasta asesinadas. Por su parte, el Estado ha intentado tener control sobre estas prácticas dentro del marco legal que las emerge, como cualquier fuente de trabajo formal, pero esto no ha sido posible; una de las hipótesis que se plantea y por la cual no se ha llevado a cabo, es el hecho de habitar un país culturalmente conservador y religioso, que juzga estas actividades con gran rigor de tabú.

Así mismo, las mujeres trans señalan la discriminación que reciben al no ser empleadas o haber sido despedidas de su trabajo. Es común para las personas LGBT, y en especial para la población trans, enfrentar situaciones de discriminación en el trabajo a causa de su orientación sexual y/o identidad de género. Incluso podríamos hablar de que la discriminación comienza a temprana edad en las instituciones educativas, reduciendo sus oportunidades de empleo por no terminar sus estudios.

5.2 ESPACIOS SOCIALES

Son los espacios dentro del territorio que se encuentran en exploración, son apropiados como lugares de encuentro y socialización, entre los cuales se encuentran los bares LGBT. Estos presentan una gran afluencia, pues configuran un territorio de

⁵⁵ ¿Cuánta plata mueve industria erótica de las 'webcam' que pagará IVA? Disponible en: <https://www.eltiempo.com/justicia/investigacion/cuanta-plata-mueve-la-industria-erotica-de-las-webcam-en-colombia-308282>

no juzgamiento en el cual pueden expresar libremente su forma de ser.

Para pasar del deseo de aceptación en el lugar como parte de la integración cultural, es necesaria la creación de estos espacios sociales en donde se refuerza la identidad y la diversidad. La duda sugiere que la evolución de estos espacios es

en principio, la creciente segmentación de la sociedad; por tanto, parece que seguirán un camino opuesto [...] de aquí surge una situación particular que rompe un binomio socio espacial bien establecido y que, sin embargo, habrá que situar entre interrogantes: la disolución social de las identidades y el refuerzo del lugar como espacio con significado (SANTOS, 2006, p. 513).

Y es que al perder la identidad política dada por la aceptación, ganan una fuerte apropiación de los lugares para las relaciones sociales vinculadas al tipo recreativo. Y es que al final el espacio sigue siendo un elemento importante para definir la identidad de las personas, desde luego, la creación de estos “espacios de libertad”, va más allá de la relación con lo urbano, que en palabras de Santos, contribuye a visibilizar y dar un poder efectivo (SANTOS, 2006, p. 515).

6. FASE 3

Por último, relacionamos el cuerpo como un solo territorio donde el dinamismo incide tanto en las mujeres trans como en la sociedad, hay algunas que acceden a una transformación más fácil que otras. Vemos el cuerpo como un equilibrio y una armonía natural en el que es fundamental el cambio con el fin de satisfacer necesidades. La frecuente migración frente a la transformación de sus cuerpos es esencial, ya que optan por diferentes lugares donde la medicina es mucho más aplicada.

Todo comienza con la decisión de transformación, la mayoría de veces ocurre entrando a la adolescencia y algunas tienen el apoyo de sus familias, otras deciden hacer su cambio sin el apoyo de sus familiares, quienes muchas veces las alejan de sus hogares. A menudo, el tratamiento hormonal al que se someten es auto medicado por ellas y algunas son incitadas por amigas, esto genera que sea una de las problemáticas de salud más frecuente para las mujeres trans. Muchas veces sin tener una decisión clara, las que se someten a los tratamientos hormonales pasan por una serie de exámenes médicos antes de llegar al tratamiento.

Más adelante, en algunos casos, el procedimiento quirúrgico es esencial para su transformación y, como se expresó antes, la mayoría prefieren desplazarse a otras ciudades para la intervención quirúrgica. Para muchas de ellas este cambio es imposible, ya que frecuentemente los implantes mamarios son costosos, lo que las lleva a recurrir a prácticas artesanales con la utilización de implantes caseros como forma de imitar ese cuerpo femenino que tanto sueñan.

Son muy pocas las chicas trans que se han sometido a la reasignación del sexo por medio de cirugías, esto por razones económicas y porque, como algunas expresan, no necesitan una reasignación de sexo: “nuestros penes también son nuestra identidad como transexuales y cortarlos sería fatal para nosotras, somos mujeres con pene y así somos felices”.⁵⁶ Esto no solo nos pone a pensar en un cuerpo como arte o como territorio, sino que nos hacen pensar que el cuerpo va mucho más allá, es un acto rebelde, un acto político que les pertenece. Estos cuerpos transformados son un anhelo de belleza y libertad que las transexuales siempre desean tener y que muchas logran.

7. CONCLUSIÓN

La visibilidad que la geografía viene dando a la construcción del género como un hecho social, temporal y espacial es innegable. Desde este punto, como pudimos revisar a lo largo del texto, se logra analizar el espacio, no solo desde tendencias feministas, sino que además se avanza en la inclusión de las mujeres transexuales como parte del tema femenino, y es así como la articulación de sus cuerpos con el territorio ha dado pie al discurso de la apropiación social, cultural y política que se les ha negado por años.

Por otro lado, analizamos cómo sus cuerpos políticos anhelados entran a la discusión de la transformación binaria, impuesta por la homogeneidad social y territorial que se ven enmarcadas desde lo femenino. La concreción del territorio como concepto geográfico donde el cuerpo se dimensiona desde el entorno en el que se desarrolla, crea mecanismos de control a partir de la idea simbólica del mismo. Por tal razón, se busca la redención del territorio desde un cuerpo físico y uno

56 La “Peque”; entrevista 1. [mar. 2019]. Entrevistador: Héctor Fabio Duarte Piedrahita, 2019.

geográfico, abriendo campo a los diálogos del conocimiento, mismos que dan lugar al reconocimiento del cuerpo con la identidad de género bajo la cual los seres humanos se reconocen, entrando así en una nueva faceta dogmática desde una construcción cultural basada en roles sociales.

Las comunidades diversas, incluyendo en este caso a las mujeres transexuales, han sido importantes en el momento de explicar las dinámicas urbanas al ser normalmente un aspecto no visible en los análisis urbanos. Es así como las cuestiones de movilidad e innovación en los procesos de exclusión y marginación, merecen ser trabajadas con más frecuencia. Lo anterior se evidencia en una ciudad como Popayán, lugar enmarcado por fuertes líneas de discriminación y exclusión que se materializan en un escenario signado por la ausencia de oportunidades y el señalamiento que amenaza en cada momento con la pérdida de identidad.

Anotamos también cómo las nuevas herramientas informáticas están modificando las conductas espaciales, creando nuevos espacios desde una organización social y territorial y, en consecuencia, nuevas oportunidades laborales. El momento político actual da pie a un análisis socio territorial que permitirá a la postre, construir alternativas para el mejoramiento de la calidad de vida de las personas transexuales, apostando por espacios de inclusión en el establecimiento de los lineamientos de la diversidad sexual y, en esta tarea, la geografía no deberá ni podrá quedarse al margen.

REFERENCIAS

BUTLER, J. **Cuerpos que importan**. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Traducción: Alcira Bixio. 1. ed. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 2002. 345 p.

BUTLER, J. **El género en disputa**. El feminismo y la subversión de la identidad. Traducción: María Antonia Muñoz. 1. ed. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 2007. 316 p.

COLOMBIA DIVERSA, CARIBE AFIRMATIVO Y SANTAMARÍA FUNDACIÓN.
Cuerpos excluidos, rostros de impunidad. Informe de violencia hacia personas

LGBT en Colombia, 2015. Disponible en: <http://colombiadiversa.org/ddhh-lgbt/Informe-Violencia-LGBT-Colombia-DDHH-2015.pdf>. Acceso en: 15 dez. 2020.

EL TIEMPO. ¿Cuánta plata mueve industria erótica de las ‘webcam’ que pagará IVA?, 2018. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/justicia/investigacion/cuanta-plata-mueve-la-industria-erotica-de-las-webcam-en-colombia-308282>. Acceso en: 10 dez. 2020.

FEDERACIÓN ARGENTINA LGBT. **Guía para comunicadoras y comunicadores** - Derecho a la Identidad Ley de Identidad de Género y Ley de Atención Integral de la Salud para Personas Trans. Disponible en: http://transexualia.org/wp-content/uploads/2015/03/Legal_falgbtguiacomunicagenero.pdf. Acceso: 5 dez. 2020.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber**. 1. ed. México: Siglo XXI Editores, 2017. 144 p.

FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar**. Nacimiento de la prisión. ed. Argentina: Siglo XXI Editores, 2008. 384 p.

GARCÍA, A. Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis. **Revista Colombiana de Antropología**, Colombia, v. 45, n. 1, p. 119-146, ene./jun. 2009.

GARCÍA, L. Gafas, borceguíes, autos nuevos y mujeres. En: DILLON, B.; COMERCI, M. E. (org.). **Territorialidades en tensión en el oeste de La Pampa: sujetos, modelos y conflictos**. Santa Rosa: EdUNLPam, 2015. Cap. 9, p. 201-220.

GUERRERO, D. **El ejercicio de la prostitución como trabajo sexual: implicaciones sociales y régimen jurídico**. 2017, 45 p. Trabajo de Grado (Pregrado en Derecho) – Facultad de Derecho, Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2017.

HAESBAERT, R. **El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad**. 1. ed. México: Siglo XXI Editores, 2011. 328 p.

KARSTEN, L y MEERTENS, D. **La geografía del género**: sobre visibilidad, identidad y relaciones de poder. Course on Gender and Geography; traducción al castellano: Donny Meertens. Departamento de Geografía, Universidad de Amsterdam, 1991.

NOGUÉ, J. y ALBET, A. Cartografía de los cambios sociales y culturales. En: ROMERO, J. (coord.). **Geografía Humana**: procesos riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado. Barcelona: Editorial Ariel, 2007. Cap. 3, p. 173-220.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. **Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 “Todos por un nuevo País”**. Disponible en: <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/PND/PND%202014-2018%20Tomo%201%20internet.pdf>. Acceso en: 2 dez. 2020.

SANTOS, X. Espacios disidentes homosexuales. En: NOGUÉ, J.; ROMERO, J. (Eds.). **Las otras geografías**. España: Editorial Tirant Lo Blanch, 2006. Cap. 25, p. 511-526.

10.48209/978-65-994894-7-0

SINAIS DE FEMINISMO EM BISA BIA, BISA BEL, DE ANA MARIA MACHADO

Maria da Luz Lima Sales⁵⁷

Ana Clara Coimbra Calazans Maués⁵⁸

57 Professora de Literatura do Instituto de Educação do Pará, Doutora em Ciências da Educação pela Universidade de Évora (Portugal). E-mail: madaluz@gmail.com / maria.luz@ifpa.edu.br

58 Graduanda em Letras pelo Instituto de Educação do Pará. Pesquisa na área de Literatura Infantojuvenil, Poéticas Orais e Educação na Amazônia. E-mail: calazansanaclara@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

É sabido que as questões relacionadas à luta feminista estão a cada dia mais evidentes, inclusive instalando-se até em obras da Literatura infantojuvenil, como a que vemos no livro de Ana Maria Machado (2002) *Bisa Bia, Bisa Bel*. Pode-se encontrar nesta algumas dessas questões como a tomada de consciência dos direitos da mulher e seu lugar no mundo, seus papéis, as mudanças ocorridas na estrutura social e na vida das personagens femininas, bem como a liberdade de ela ser quem é.

Em vista disso, incorremos pelo caminho metodológico dos estudos feministas, já que a obra de Ana Maria machado, escolhida para um breve estudo tangenciou-nos a essa reflexão. Pesquisas de Gregori (2017) elaboram um histórico do feminismo; Couto (2017) faz uma discussão acerca do empoderamento da mulher; Dupré (2016), resume-nos a questão do feminismo, um dos cinquenta grandes temas da humanidade; Cisne (2015) nos remete à importância da conscientização de pertencer a uma classe e batalhar por ela; Minõso (2020) esclarece-nos acerca do movimento feminista hoje, imbricado em outros como o decolonialismo e a luta antirracista, tão intimamente ligados à opressão contra a mulher na contemporaneidade; e outros estudiosos nos auxiliaram neste percurso teórico ainda recente na academia, mas essencial a fim de que se possa alcançar um patamar de maior justiça e igualdade social para a mulher na sociedade.

Em seu livro, Machado (2002) aborda esses temas de maneira sensível e curiosa, mostrando a relação entre as gerações: de bisneta e bisavó, tanto de passado e presente, quanto de presente e futuro. Publicada no início da década de 80 do século XX, quando as questões feministas estavam iniciando as discussões no Brasil, onde a violência contra a mulher começava a ser denunciada e observada com atenção pelos movimentos feministas dos grandes centros. As discussões sobre a sexualidade tinham início e passavam a ser expostas na televisão, sem o pudor que antes era comum e as impediam de ser discutidas com a seriedade, principalmente sobre as mulheres, que o tema requer.

A sociedade precisa encarar os fatos – cruéis – que a mulher enfrenta todos os dias, em estatísticas e números cada vez maiores e mais alarmantes de feminicídios

e violências física e psicológica impetrados contra a mulher, precisa compreender os corpos femininos, sua psique, sua natureza e, conseqüentemente, compreender quanto elas passam/sofrem (caladas, por situações que não podem controlar, tais como cuidar de seus filhos, por empregos sem creche que os acolham durante seu trabalho) por abusos físicos, sociais e psicológicos.

Machado discorre sobre esses temas ainda com utopia, fantasia (próprias da literatura infantojuvenil) e sensibilidade, e já presume o progresso e a liberdade resultantes da luta de mulheres que enfrentaram barreiras sociais para que possam conquistar seus direitos fundamentais. A inocência e a tomada de consciência de uma criança sobre seu lugar no mundo e o empoderamento inconsciente exercido por ela são fundamentais para a percepção de como a lucidez sobre quem nós, mulheres, somos, de reconhecer nossos direitos e o que queremos desde a infância, constituem a porta de entrada para alcançar nossa emancipação como mulheres que visam fazer parte ativa da construção e mudança do mundo.

2. DIFERENTES CONTEXTOS, DIFERENTES COMPORTAMENTOS

Bisa Bia, Bisa Bel (2002), de Ana Maria Machado, retrata a história do processo de conhecimento, autoconhecimento e reconhecimento da menina-mulher, assim como o início de uma relação intergeracional entre Isabel (ou simplesmente Bel) e a figura de sua bisavó Beatriz, quando a garota encontra, sem querer, uma fotografia antiga da matrona da família, da época em que era ainda uma criança. A protagonista da trama fica encantada com aquela menininha que, segundo ela, é linda como uma boneca. Importante frisar que, no retrato, bisa Bia está vestida com o que julga ser uma roupa “de moça”, o que, posteriormente, leva Isabel a importantes reflexões acerca de seu próprio jeito de vestir-se:

Pensei logo em botar a foto no bolso de trás da calça. Não entrou. Na hora, eu achei que era porque o retrato era maior do que o bolso. Só depois que eu fiquei conhecendo melhor Bisa Bia é que soube da verdade: ela não gosta de ver menina usando calça comprida, “short”, todas essas roupas gostosas de brincar. Acha que isso é roupa de homem, já pensou? De vez em quando ela vem com umas ideias assim esquisitas. Por ela, menina só usava vestido, saia, avental, e tudo daqueles bem bordados, e de babado (MACHADO, 2002, p. 8).

Desde o início, Isabel é bem consciente de que existe uma grande diferença entre ela e sua bisavó Bia, que consiste no comportamento. Antes mesmo de Isabel encontrar a foto da bisavó, ela comenta acerca das lembranças de sua mãe sobre o bonde e seu funcionamento, algo que para a filha já era antigo e inexistente em seu tempo, mas que para a mãe lhe trazia alegria e vislumbre de um cenário da época em que era ainda criança. No entanto é somente com o decorrer da história que a bisneta entende melhor quais as dessemelhanças entre ambas e o porquê de estas existirem. Ela compreende também que tais disparidades ocorrem não apenas no modo de cada uma portar-se diante das situações, mas em outras características também. Ao longo de sua jornada da novela, Bel aprende tanto com a bisavó, quanto com sua neta Beta, que se apresenta ao final da novela como alguém que observaria do futuro toda a trajetória e as descobertas de Bel.

Isabel é uma personagem-menina que, ao que é possível compreender na leitura da obra, vive as descobertas de uma pré-adolescência, no entanto, essas “revelações” acontecem em meio a um conflito de gerações, quando ela conhece sua bisavó. Bel gosta de brincar na rua, de usar *shorts*, calças compridas e de assoviar. Tais comportamentos são adequados e já aceitos no contexto em que ela vive, segunda metade dos anos 70. Entretanto, para bisavó Bia tudo aquilo que Bel aprecia fazer é julgado como inapropriados, sem grandes motivos, somente por ela ser uma menina e por causa da época antiquada em que a bisavó vivia.

Contudo, a bisavó Bia viveu em um tempo que não é bem definido no texto, porém subentendido, em que as meninas usavam somente vestidos e saias e não saíam para brincar na rua, tampouco tinham atitudes como: trabalhar fora, pular muros, assoviar e escolher um namorado. No contexto em que a bisavó de Bel viveu, tudo isso era proibido às meninas e mulheres, por esse motivo, quando elas passam a conviver uma no imaginário da outra, estas diferenças vêm à tona, porque sua bisavó se sente na obrigação de ensinar à Bel como ela deveria comportar-se para ser aceita na sociedade, inclusive por um menino.

Várias são as diferenças entre bisavó e Bel, o contexto em que a menina vai à padaria comprar sorvete com os amigos e menciona o fato que, na época da bisavó Bia, não havia esse tipo de costume, mas existiam geladeiras feitas de madeira, onde se

colocava gelo e se fabricava sorvete, tudo muito artesanal, demonstrando um cenário geográfico completamente diferente um do outro entre séculos. Da mesma maneira é bem ilustrativa a imagem formada pela descrição que Isabel conta sobre os costumes da período temporal de bisá Bia, nos quais as coleções de cartões postais expostos na sala de visitas, na fruteira de louça, nos pequenos e grandes pratos de louça, sempre acompanhados de toalhinhas rendadas ou de *crochet*, imprimindo um olhar sob o espaço antigo.

Nesse mesmo capítulo, Bel menciona a estranheza de bisá Bia sobre os móveis do tempo da bisneta:

Toda essa história de móveis é muito engraçada. Bisá Bia não conhecia armário embutido, já imaginou? Levou um susto a primeira vez que me viu abrir um, pensou que era uma parede que se mexia, que nem uma passagem secreta ou caverna de Ali Babá. Disse que no tempo dela não tinha nada disso. Também não tinha televisão, nem sofá-cama, nem liquidificador, nem bancada de pia no banheiro, nem almofadão da gente sentar no chão, nem uma porção de coisas assim. Mas também, ela fala de uns outros móveis bem diferentes, de nomes esquisitos (MACHADO, 2002, p. 15).

Os diálogos entre as duas montam constantes espaços físicos representativos do tempo em que cada uma vive, tipos de doces, palavras em francês, o costume de se ter tudo em cristal, jarros, garrafas para guardar licores, esses, outros exemplos de itens que reconstituíam o cenário antigo do momento de vida da bisá Bia e que causaram estranheza em Isabel. Em outro momento, esta conta que sua bisavó se sentia muito à vontade quando as duas iam visitar Dona Nieta, uma vizinha, de idade mais ou menos aproximada à de bisá, a qual ainda guardava alguns dos costumes da época de ambas.

Mais adiante, no relato da professora de Isabel, é descoberto que no tempo de bisá Bia a escravidão ainda era vigente, que as relações de trabalho eram diferentes das de hoje. Os escravos não tinham direitos, mas apenas proprietários e nem podiam sequer descansar. Uma realidade muito diferente da vivida por Isabel. Nesse mesmo capítulo, Vitor, o aluno novo, fala da época em que seu avô viveu, na qual, apesar de não haver mais escravidão, a precariedade nas relações de trabalho eram explícitas, até mesmo crianças trabalhavam, em um regime de 14 a 16 horas por dia,

sem benefícios trabalhistas, em um momento histórico e espaço geográfico marcado pelas grandes Indústrias e pela revolução das máquinas.

A obra foi escrita nos anos 80 e publicada em 1981, mesmo ano em que a autora ganhou o prêmio *Casa de las Americas* de Cuba, com o livro *De Olho nas Penas* (MACHADO, 2018), o qual aborda outra temática conflitante, de indígenas e africanos, apresentando um protagonista de oito anos que tem seus pais acossados pela ditadura militar e voltando nos anos 80 ao Brasil, pós anistia. Ana Maria Machado é *expert* em escrever obras cheias de questionamentos e enfrentamentos necessários ao leitor não só infantil como adulto, conforme *Menina Bonita do Laço de Fita* (MACHADO, 2003) e *O Veado e a Onça* (MACHADO, 2004) e outras mais. Eis dois bons exemplos de como enxergar o Outro com empatia.

A primeira narrativa, *Menina Bonita do Laço de Fita*, conta a história de uma menina negra, admirada por um coelho branco e servindo como estímulo às leitoras mirins negras a se identificarem com a do texto e a passarem a reconhecer outros padrões de beleza – não somente os eurocêntricos –, mais identificados com o Brasil e os(as) brasileiros(as). A outra obra, *O Veado e a Onça*, é um belo relato indígena, que foi contado ao general Couto de Magalhães por indígenas Tupinambás e publicado em 1876 em uma das lendas do livro *O Selvagem* (MAGALHÃES, 1940).

No momento da publicação da obra em estudo, os movimentos feministas começavam a introduzir-se em nosso país e, provavelmente, por esse motivo, a protagonista Isabel foi arquitetada como alguém que vivia naquele contexto de transformações e conquistas femininas (a exemplo do voto feminino e, mais tarde, a Lei Maria da Penha, que caracteriza o crime de violência doméstica contra a mulher), porém tênues, pelas mulheres à cata de seus direitos por igualdade social. Apesar de ser criança, Bel é uma menina inteligente e decidida, não se deixa levar pelas críticas da bisavó, ainda que estas a levem a reflexões sobre quem ela é e de quem gostaria de ser dali em diante.

A obra de Machado constitui-se como fundamental e motivadora para a construção de uma consciência de direitos femininos tanto no século em que foi publicada, quanto hoje, no presente, pois carrega consigo essenciais reflexões acerca do futuro de mulheres de todas as idades na sociedade. A história, contada de

maneira sensível, trouxe como reflexão a relevância de ensinar às novas gerações – pois ainda hoje há mulheres que precisam conhecer seus direitos, mas também a homens, potenciais agressores – como esse quadro precisa mudar, em diversas esferas e diferentes lugares do mundo, ainda que se tenha muito a buscar.

Isabel escuta a voz de bisá Bia e todos os seus conselhos, mas não os acata facilmente. Ela se mostra como alguém perfeitamente capaz de refletir se o que lhe é aconselhado é adequado e se lhe trará felicidade e liberdade. Nessa personagem, não se observa uma menina passiva, que somente escuta sem questionar. Bel é o retrato de meninas “do futuro”, que conhecem a si mesmas, refletem sobre sua condição feminina, quem elas são, quem querem ser e como gostariam de transformar o mundo.

O ato de brincar para a nossa heroína parece algo fundamental, já que é nesses momentos que ela exerce sua liberdade, coragem e irreverência. Mas as palavras da bisavó apenas passam a ser uma questão conflitante a Isabel, quando Sérgio, menino-personagem por quem se apaixona, diz-lhe que ela pula o muro como um garoto e a voz de Bia ecoa martelando em sua mente como se aquilo pudesse interferir nos sentimentos dele por ela. No entanto, ele dá a Bel um incentivo, quando a elogia por sua coragem.

Compreende-se a brincadeira como uma ação própria de criança e não algo relacionado à questão de gênero. O contato da menina e do menino com outras crianças no ato de brincar tem significativa importância no que concerne à experiência com a diversidade social, tanto de pensamento, como de comportamento. A respeito das brincadeiras, Daniela Finco (2010, p. 120) esclarece que “É nessa relação singular que o protagonismo da criança ganha destaque e que a potencialidade do convívio, em suas diversas formas de relações, pode propiciar uma nova interação”, saber que Bel parece já conhecer de cor.

Ao guardar o retrato de bisá Bia dentro da própria roupa – coladinha a si – e iniciar uma nova brincadeira, Bel entende o incômodo das extremidades da fotografia em seu corpo como uma objeção de sua bisavó por ela estar brincando na rua como um menino. Mas isso não contém Isabel, que logo dá um jeito de seguir brincando. Ela demonstra, assim, o discernimento de uma menina que vê a brincadeira como

um momento oportuno para ser quem é e viver sua liberdade plena:

Corre-que-corre, pula-que-pula, foge-que-foge, o cartão da moldura do retrato toda hora machucava minha barriga. Era como se Bisa Bia ficasse de vez em quando me dando umas cutucadas para dizer alguma coisa. E o que ela dizia e, aos poucos, eu ia aprendendo a entender, era mais ou menos assim:

— Ah, menina, não gosto quando você fica correndo desse jeito, pulando assim nessas brincadeiras de menino. Acho muito melhor quando você fica quieta e sossegada (...) como uma mocinha bonita e bem-comportada.

Na animação da brincadeira eu não estava mesmo nem um pouco disposta a parar de me divertir para ficar dando explicação a Bisa Bia (MACHADO, 2002, p. 12).

Após a brincadeira, Isabel, em um descuido, perde o retrato da bisavó. Quando precisa explicar à mãe o ocorrido, inventa um bom subterfúgio, afirmando que bisa Bia havia se fundido com ela e agora estava guardada em seu íntimo, como uma tatuagem transparente. Em um primeiro momento, compreende tal afirmação como a descoberta de um sentimento parental, de amor e apego. No entanto, mais à frente, no capítulo “Meninas que assoviavam”, é possível experimentar outra interpretação que, ao final da narrativa, se confirma:

Como eu já disse, os papos explicativos com Bisa Bia podem ser muito divertidos. Mas tem horas em que ela torra a paciência de qualquer um, eu fico com vontade de sumir, mas como é que a gente pode sumir para bem longe de alguém que mora com a gente dessa maneira, bem dentro mesmo? Ainda mais desse jeito dela, transparente e invisível para todo mundo... (MACHADO, 2002, p. 19).

Daí para frente, com o decorrer da história, é possível compreender que talvez não seja apenas de sentimentos que a protagonista esteja falando, mas sim do fato de que, dentro dela, instantaneamente, também há um pouco de quem era bisa Bia. Afinal, são gerações diferentes de um mesmo núcleo familiar, e tal ideia confirmase no desfecho da narrativa, quando Isabel reflete: “eu, Bel, uma trança de gente, igualzinho a quando faço uma trança no meu cabelo, divido em três partes e vou cruzando uma com as outras, a parte de mim mesma, a parte de Bisa Bia, a parte de Neta Beta” (MACHADO, 2002, p. 40), com a metáfora da trança a evocar a tríade genética que as une intimamente.

Isabel é uma menina arguta e consciente. Carrega consigo uma independência

e curiosidade típicas de uma criança atenta a descobrir todo um mundo a seu redor. Ainda que os comentários de bisavó Bia a inquietem, Bel consegue refletir e retirar deles suas próprias conclusões e decisões a respeito de temas mais diversos, inclusive sobre o que precisa fazer para construir sua própria história. Esse é um assunto que é pauta num dos diálogos com a bisavó, quando a menina pede que a anciã não interfira em sua vida, pois ela vive em uma outra época, diferente da dela, no “seu” tempo e faz questão de ser livre para fazer suas escolhas.

Ao falar em escolhas, Isabel busca compreender, nas explicações de sua mãe o porquê de os lenços não serem mais de pano e sim de papel. Quando a mãe começa a explicar, levanta outra questão importante, a função social da mulher, que há anos vem mudando paulatinamente. Ela tenta esclarecer que os lenços de papel talvez não existissem em função do longo tempo em que as mulheres passavam dentro de suas casas cuidando da família, o que mudou, posto que algumas das mulheres passaram a sair de casa para exercer suas profissões em empresas, escolas, hospitais... Realidade esta que se difere completamente da vivida por bisavó Bia.

Ainda na fala da mãe, ela discorre sobre a questão das empregadas, que, no tempo de bisavó Bia, eram muitas, e por isso mesmo não havia tantos trabalhos a serem feitos, e que por vezes as mulheres procuravam formas de se sentirem mais úteis em casa. Por esse motivo, ela completa que esse tipo de trabalho *não transforma o mundo*, um pensamento que claramente reafirma o lugar da mulher naquela época como agente ativa na sociedade. Isabel própria afirma que a mãe é arquiteta, e que está focada em um concurso na área de atuação dela, atarefada, típica mulher de eficiente carreira profissional.

Mais adiante, alguns pensamentos são apresentados sobre o mesmo assunto, porém agora temas da neta Beta, de uma época posterior à de Isabel e de sua mãe e neles encontramos falas como: “Grande coisa! Um espanto é essa gente que não sabe fazer nada sem empregada... Deus me livre de ser patroa de alguém... Esse tempo já ficou muito pra trás..” (MACHADO, 2002, p. 36). Neta Beta não só não precisa de empregada, como em suas falas deixa claro saber fazer trabalhos que tanto na época de bisavó Bia como na de Isabel eram tratados como trabalhos apenas

de meninos.

O clímax da novela acontece quando Isabel percebe seu empoderamento – e, a partir daí, segue-se, então, o desenlace –, apropriando-se de uma compreensão de quem ela é, sua autodescoberta, de como este ser foi construído não somente com a colaboração do passado, mas principalmente com as perspectivas futuras de progresso e liberdade femininos. Errando e acertando sempre, na busca pelo conhecimento e poder de autonomia do ser menina, ser mulher. Não existe “coisa de menina” e “coisa de menino” quando a principal busca dos seres é a liberdade de ser e fazer de tudo e mais um pouco para mudar o mundo.

Isabel, descobre que nada acontece de repente, que as meninas-mulheres devem fazer acontecer, inventar um modo de viver, forjar o momento, pois nada cai do céu:

E então eu soube, eu descobri. Assim de repente. Descobri que nada é de repente. Dessa vez, a pesquisa do colégio não é só em livros nem fora de mim. É também na minha vida mesmo, dentro de mim. Nos meus segredos, nos meus mistérios, nas minhas encruzilhadas escondidas, Bisa Bia discutindo com Neta Beta e eu no meio, pra lá e pra cá. Jeitos diferentes de meninos e meninas se comportarem, sempre mudando. Mudanças que eu mesma vou fazendo, por isso é difícil, às vezes dá vontade de chorar. Olhando para trás e andando para a frente, tropeçando de vez em quando, inventando moda. É que eu também sou inventora, inventando todo dia um jeito novo de viver. (...) Cada vez melhor (MACHADO, 2002, p. 40).

A protagonista percebe que tudo o que ela é, constitui a junção de fragmentos daquelas que foram as mulheres que viveram antes dela e compreende que cada luta, encontro, conflito, educação, cada costume, também formou o seu ser no mundo. E que assim como ela é parte desse todo, um dia sua neta Beta também será uma parcela do que ela foi. Esse trecho da obra demonstra como nossos antepassados são importantes para a construção da identidade e a história que precisamos engendrar.

3. UMA LEITURA FEMINISTA DE BISA BIA, BISA BEL

Para a bisavó de Bel, o lugar da mulher é em casa, cuidando desta, de filhos e marido. Bia não concebe a bisneta a trajar *short*, calças ou a correr na rua como um menino, segundo ela, pensamento esse coincidente com o de 1792, quando Mary

Wollstonecraft, a primeiríssima mulher a se destacar como feminista (americana) protesta contra a submissão da mulher ao homem, consoante aponta Dupré (2016). Mary iniciou também a primeira onda feminista da História americana, o que pôde resultar, em 1797, no voto das mulheres e, mais tarde, fazer questionar John Stuart Mill em *A sujeição da mulher*, publicado em 1869, livro que alertava aos desastres da desigualdade entre gêneros, alcançando relevância com o tema; seguido da segunda onda, a qual concede às mulheres a equidade de participação laboral, alavancada pela era dos direitos civis e do movimento *hippie*, revolucionando os anos 1960 (DUPRÉ, 2016, p. 223).

Doravante iremos citar continuamente as pesquisas de Gregori (2017, p. 50), que faz um estudo histórico acerca do feminismo no Brasil e no mundo e nos é pertinente a fim de montarmos um roteiro da mobilização acerca desse importante movimento de libertação e cidadania das mulheres. A consciência do papel de inferioridade foi quem deu origem ao movimento designado de feminista que, segundo essa autora, surgira no fim do século XVIII e começara a constituir-se na Europa e Estados Unidos dois séculos depois. A condição de um ser inferior legado à mulher, em relação ao homem, transforma-a em “objeto”, mero instrumento visando ao lucro da burguesia e, conforme a autora, alguém frágil, facilmente influenciável a consumir determinados tipos de mercadoria – roupas, sapatos, maquiagem e outros.

Poderíamos conceituar feminismo como uma reação à opressão milenar masculina e de uma sociedade machista e patriarcal, porém ainda vai mais além. Constitui-se como o desejo das mulheres por igualdade de direitos para com os homens: igualdade de reconhecimento nos trabalhos exercidos, de salários compatíveis com seu cargo e responsabilidade, desejo de poder votar, de expressar-se, de ter opinião, arbítrio, de ter a liberdade de vestir-se como bem entender, de se relacionar com quem imaginar, liberdade com o próprio corpo, de tomar decisões, enfim, o que resume o movimento é a palavra liberdade.

O movimento feminista nascera das sucessivas lutas das mulheres contra a repulsa que sempre existiu contra elas, da parte dos homens, contra seu sexismo. E, de acordo com Gregori (2017, p. 49), apenas com o surgimento do feminismo se pôde desconstruir a “estrutura patriarcal e de desigualdades que foram historicamente

estabelecidas na sociedade”. Consoante as ideias da estudiosa, a mulher feminista peleja por um espaço que lhe é sonegado e ainda hoje caminha “em espiral”, lutando por mulheres que não podem lutar e por uma sociedade plural, sem dominação e violências masculinas.

Fazendo um *link* do feminismo com a obra *Bisa Bia, Bisa Bel*, percebemos que Isabel mostra inclinação feminista, pois é uma personagem consciente, rebelde a contestar padrões de comportamento femininos que sua avó não aceita. A narrativa reflete, pois, o contexto histórico em que foi criada por Ana Maria Machado, momento de ebulição no Brasil e em outros países afora, com as inquietações feministas que se iniciavam por aqui a partir dos anos 1950, seguindo-se nas décadas posteriores, constituindo-se o que se convencionou chamar de primeira onda feminista.

Em 1932, através do Decreto nº 21.076, o então presidente da República Getúlio Vargas institui um Código Eleitoral Brasileiro, que permite finalmente às mulheres exercer o direito ao voto. Na Ditadura Militar brasileira dos anos 70 e início dos 80, os movimentos feministas foram reprimidos e silenciados de forma violenta e, numa corrente contrária, as articulações políticas de mulheres burguesas, o chamado “feminismo burguês”, de classe média e conservadora lutaram pelo golpe militar, apoiando a repressão e a brutalidade dos militares (GREGORI, 2017, p. 55), o que hoje é revisto através da crítica feminista das pensadoras contemporâneas.

Tal qual uma fênix, o feminismo ressurgiu apoiando-se nos movimentos sociais da década de 70 no Brasil e, em todo esse contexto de repressão e divisões, surge a segunda onda do feminismo na América Latina e, por aqui, com o chamado movimento feminista “de resistência”, saindo da clandestinidade nos anos 80 e principalmente 90 em busca da institucionalização e, neste século (XXI), eclode a terceira onda feminista, segundo Gregori (2017, p. 62), com “diferentes modos de organização, de diversas expressões e correntes políticas, o feminismo também sustenta distintas visões teóricas e posicionamentos políticos”, os quais são vistos hoje, em sua nova modalidade decolonial e antirracista, no qual se entrevê um maior protagonismo da mulher, porém tímido, pois, somente a partir da nova Constituição Federal, tentou-se uma redemocratização no Brasil e a igualdade, embora apenas teórica.

Na história do feminismo, há divisões e nomenclaturas a se destacar, a exemplo do grupo de mulheres e do grupo feminista. O primeiro pode ser composto por mulheres que se posicionam contra o aborto e composto única e exclusivamente por mulheres. O segundo pode incluir também homens que se classificam como feministas, por apoiarem a causa delas. Historicamente o movimento feminista se define por lutar contra a opressão e a favor do empoderamento, da liberdade feminina e por questões de igualdade social (CISNE, 2015).

Em seus estudos, Couto (2017), citando as palavras de Sandenberg, enfatiza o empoderamento, um dos termos mais frequentemente citados acerca do movimento feminista:

O empoderamento se refere a três aspectos da ação feminina: questionamento da ideologia patriarcal, transformação das estruturas e instituições que reforçam e mantêm essa ideologia e a criação das condições para que ambos sejam feitos mulheres, em especial pelas mais pobres (SANDENBERG, 2012 citado em COUTO, 2017, p. 21).

Esta autora também refere-se à conscientização que o gênero feminino necessita adquirir frente às desigualdades impostas pela sociedade masculina, patriarcal e machista, precisando firmar-se como indivíduo de direitos e liberdade (COUTO, 2017). A discriminação à qual Couto refere-se é a que faz com que o movimento feminista assuma hoje tantas bandeiras diferentes: uma delas, e das mais fortes, é a defesa do antirracismo. A mulher negra – assim como a indígena – sofre por ser mulher e negra ou não branca. Como os negos fazem parte da maioria dos indivíduos mais pobres no Brasil, a mulher sofre por ser mulher, negra e pobre. E mesmo seus parceiros homens a discriminam e a violentam, ainda que sejam também negros e pobres.

Por tais motivos e partindo desses dramas reais, cada vez mais desvelados, existe hoje a ideia de aproximar o feminismo dos temas decoloniais, do racismo – segundo Miñoso, a própria mulher feminista é racista –, do colonialismo, capitalismo, imperialismo e do pensamento eurocêntrico cristalizado, relativamente mais recente e defendido por mulheres feministas hodiernas. Não se pode mais pensar hoje a igualdade de gêneros, sem somá-la aos problemas que enfrentam as mulheres

negras, as indígenas, as pobres, imigrantes, ou seja, à noção colonialista e excludente, que impõe um julgo à mulher negra como se ela fosse inferior à mulher branca, europeizada, de classe média ou alta. Um exemplo de dados alarmantes em relação ao que a mulher (negra) enfrenta, são os do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), os quais confirmam os índices de violência e de assassinato de mulheres negras, maiores que os de mulheres brancas, segundo os estudos de Cíntia Engel entre 1995 a 2015.

Afora a questão do negro – da negra, melhor dizendo –, não se pode ir dormir tranquilo, sem pensar nas estatísticas expostas na mídia, como a de que em cada dezessete minutos uma mulher sofre agressão física no Brasil, em cada três horas uma mulher narra um episódio real de cárcere privado ou que “de meia em meia hora alguém sofre violência psicológica ou moral”, segundo o Mapa da Violência contra a Mulher (2018, p. 6), da Câmara dos Deputados, 55^a Legislativa, quarta Sessão Legislativa. Estas são discussões que dizem respeito não somente às mulheres, as principais vítimas desse processo, mas de toda a sociedade e todos que têm consciência e espírito de cidadania, tema aliás que é instigado à reflexão com a leitura atenta da narrativa de Machado.

A ativista, escritora e filósofa Yuderkys Miñoso (2020, p. 111) afirma que “o feminismo responde à modernidade”, havendo mesmo um compromisso com a tal era moderna – criticada por ela –, e os novos tempos de desconstrução, de não aceitação de usos e abusos masculinos, de uma visão meramente falocêntrica de mundo, isto é, a ideia de que os homens seriam superiores às mulheres. A pesquisadora aponta a face velada dessa modernidade, identificada com a colonialidade e o racismo, lembrando que as mulheres sempre foram rebaixadas sexualmente, rendendo-se estas à ideia “de que o passado sempre foi pior para nós”, mulheres (MIÑOSO, 2020, p. 111), o que nos traz mais uma vez à novela da autora em tela: o tempo de Bixa era pior do que o de Bel e quem sabe o de Beta não será melhor? Dependerá de conscientização, de nossas lutas e de obras como “Bixa Bixa, Bixa Bel” (2002), de na Maria Machado.

4. CONCLUSÃO

É preciso anular a ideia de que a mulher tem menos capacidade que o homem e, por isso, deve ganhar menos, sendo hierarquicamente inferior ao homem. Essa concepção é infantil e injusta pois ambos, homem e mulher, são iguais e devem ter os mesmos direitos, que precisam ser respeitados, pois juntos formam um conjunto mais forte, não devendo competir entre si. Mas o que se vê são violências cada vez maiores infligidas a elas e os números assustadores de feminicídios a crescer ininterruptamente provam que a tão sonhada equidade e justiça ainda é utopia.

A menina Isabel que gostava de correr pelas ruas e brincar livremente não parecia decente a sua bisavó, uma senhora que não via seu tempo como passado. O passado serve-nos para que aprendamos com ele, comparemos com o presente e idealizemos o futuro. A ideia de menina bem-comportada que fica em casa esperando a vida passar não existe mais, bem como a de que existem brincadeiras de menino e outras de menina. A atualidade do livro de Machado nos leva a discutir com as crianças de hoje, futuros homens e mulheres de amanhã, para que não se tornem sexistas eles e alienadas elas.

Os movimentos feministas de hoje apresentam uma visão mais ampla e coadunam-se com o pensamento mais atual, isto é, a ideia de que precisamos ultrapassar a ideologia – e o jugo – falocêntrica, aquela que impõe ao oprimido, no caso, a mulher, seu poder. As relações de âmbitos plurais (pais X filhos, ricos X pobres, homens X mulheres...) sempre são políticas e tendem a que um suplante o outro, sem tentar compreendê-lo em suas necessidades, entretanto esse pensamento está ultrapassado. Hoje devemos promover a empatia e o diálogo entre homens e mulheres, iguais em suas diferenças.

Isabel representa as meninas que nasceriam e viveriam nos anos posteriores à publicação da obra, quase como uma revolucionária e legítima vanguardista, ainda que com passos lentos e uma sutileza nas descobertas feitas por ela ao longo de toda a história escrita por Ana Maria Machado. A genialidade da escritora no uso das palavras e na construção de uma narrativa sensível e conscientizadora aproxima o leitor ou leitora, principalmente o público-alvo, crianças e adolescentes, porém

também alcançando o entusiasmo e o prazer de leitores de idades variadas em todas as partes do planeta.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. **Mapa da Violência contra a Mulher**. Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher. 55a Legislativa – 4a Sessão Legislativa. Brasília, 2018. 79 p.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. [livro eletrônico] São Paulo: Cortez, 2015.

COUTO, Aline Guimarães. **Uma Análise behaviorista radical da discussão feminista sobre o empoderamento da mulher**. Curitiba, 2017. 336 p. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Paraná.

DUPRÉ, Ben. **50 Grandes Ideias da Humanidade que você precisa conhecer**. Trad. Elvira Serapicos. 1. ed. São Paulo: Editora Planeta, 2016.

FINCO, Daniela. Brincadeiras, invenções e transgressões de gênero na educação infantil. **Revista Múltiplas Leituras**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 119-135, janeiro-junho 2010.

GREGORI, Juciane de. Feminismos e resistência: trajetória histórica da luta política para conquista de direitos. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, MG, v. 30, n. 2, p. 47-68, julho-dezembro 2017.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **A violência Contra a Mulher**. Estudos de Cíntia Engel. Disponível em < https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215_tema_d_a_violencia_contra_mulher.pdf > Brasília, Ipea, s/data.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais organização**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 110-136.

MACHADO, Ana Maria. **Bisa Bia, Bisa Bel**. São Paulo: Moderna. Vol. 3, Coleção Leiturinha em Minha casa. Ilustração de Regina Yolanda, disponível em (<https://>

docero.com.br/doc/1xse) Acesso em: 01/10/2020, 2002.

MACHADO, Ana Maria. **De Olho nas Penas**. Ilustração de Gonzalo Cárcano. 1. ed. São Paulo: Pitagúá, 2018.

MACHADO, Ana Maria **Menina bonita do laço de fita**. Ilustração de Claudius. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003.

MACHADO, Ana Maria. **O veado e a onça**. Ilustração de Suppa. São Paulo: FTD, 2004.

MAGALHÃES, Couto de. **O Selvagem**. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

PARTE 3 - O FEMININO E
A TERRA: EXPERIÊNCIAS
DE RESISTÊNCIA E
PRÁTICAS CULTURAIS

10.48209/978-11-994894-7-0

REFLEXÕES SOBRE CONSTRUÇÕES DE FALA E RELAÇÕES AFETIVAS ENTRE JOVENS MULHERES DE ÁREAS RURAIS

MARCELO MOREIRA CEZAR⁵⁹

59 Doutor em Psicologia Social pela Universitat Autònoma de Barcelona (UAB, 2018), possui graduação em Psicologia pela Universidade Franciscana - UFN (2012), Especialização em Avaliação Psicológica na Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC (2013) e Mestrado em Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2014). É Professor da Faculdade Integrada de Santa Maria (FISMA), com ênfase em Psicologia Clínica e Intervenção institucional. Tem experiência em Pesquisa Social no âmbito de Juventude, práticas sociais e processos Rurais. Foi Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível de Superior (CAPES) – Doutorado Pleno no Exterior - com período sanduíche na Victoria University (Melbourne-Austrália). E-mail: marcelo.moreira.cezara@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

O cenário rural brasileiro é um contexto desafiador em termos de atuação e produção de práticas no campo da Psicologia. Este texto é um composto de um recorte de discussões do Grupo de Pesquisa e Intervenção à Juventude e Coletivos Neorurais do Curso de Psicologia da Faculdade Integrada de Santa Maria (FISMA). O grupo qual está situado no interior do estado do Rio grande do Sul e propõe a discussão sobre os modos de atuar, da Psicologia no âmbito rural.

A escassez de investimentos no contexto rural é insuficiente para os coletivos situados nestes locais, além do fortalecimento do capitalismo rural (agrário), o desmonte das políticas públicas nos últimos anos como: a extinção do Ministério de Desenvolvimento Agrário, no governo Michel Temer (2016-2018) e as reorganizações do ministério da agricultura pelo governo Jair Bolsonaro (2019-2022). Em contrapartida, a constante criminalização dos movimentos sociais do campo e as formas de fortalecimentos das diferenças de classe no contexto rural, a precariedade do acesso às políticas sociais, a baixa produtividade agrícola e infraestrutura precária.

Frente a este panorama, cabe questionar neste construto a organização do coletivo jovem frente a estas mudanças-realidades. Especificamente, sobre a aspiração de vida que são cruzadas contexto rural brasileiro. O interesse por esta temática, surge pela curiosidade na apropriação discursiva que adolescentes mulheres assumem no contexto rural, além das formas de subjetivação impostas pela cultura vigente, tendo como objetivo discutir as questões de constituição de subjetividade de jovens mulheres e a escolha de pares afetivos no contexto rural do Vale do Rio Pardo, no interior do Rio Grande do Sul.

A produção teórica-metodológica de intervenção da Psicologia em meio a estes contextos, tradicionalmente, está relacionada a aspectos voltados a perspectivas urbanas. Logo, as questões acerca de atuação e contribuições que consideram particularidades desses territórios, seus modos de vida e suas marcas culturais são determinadas por estratégias de compreensão, intervenções e promoção de saúde e de sujeito são relacionadas a padrões com perspectiva integrais urbanas (CEZAR et al, 2020).

A importância de discutir a temática juvenil, na perspectiva do contexto rural, contribui para problematizar as construções sociais, sobretudo as estratégias de vida nesta fase. Além disso contrastar discursos de escolhas amorosas e a interlocução com as aspirações de futuro. Considerando os itinerários de vida das participantes, como percebem as formas de vida e se posicionam no espaço social (BROWN, HUMPHREY, GURNEY, 2005; FOUCAULT, 2011).

A juventude é entendida através de trajetórias de vidas que se referem à historicidade de cada sujeito. Assim para discutir o universo jovem e o contexto comunitário, foi considerado aspectos do ambiente discursivo do contexto rural (KAY, 2009; GUATTARI, 2002; PÁL PELBART, 2000). Ademais, são jovens que respondem a comportamentos próprios baseados na cultura carregam significados: de modos de vida que emergem de modos de ser e existir dentro de determinada posição social, classe social grupo e contexto (LENOIR, 1996).

Ao considerar o conceito de juventude, utilizamos algumas contribuições de Donzelot (1986) quando nos referimos que esta é uma fase de transitoriedade entre a infância e a vida adulta, que é uma preparação para o estado do adulto. A constituição da subjetividade do jovem é baseada no reconhecimento pelo campo social e pelas pluralidades de relações estabelecidas entre os grupos sociais (ROLNIK; GUATTARI, 1989). Portanto discutir sobre juventude é assumir um viés de interação e experimentação entre sujeitos e contexto, que constituem demandas sociais (GIDDENS, 1991).

A dinâmica da juventude carrega diferentes formas de vida cujos encontros e elementos resultam da transgeracionalidade, efeitos políticos e religiosos. Através deste confronto de formas de vida, o fenômeno da juventude obriga os atores sociais a se reinventar enquanto sujeito, constituindo uma subjetividade em mudança, que não estigmatiza os jovens em uma única posição na sociedade (FEIXA, 1995).

A juventude é uma etapa da vida na qual determina as decisões, que mais tarde influenciam o estilo de vida, seja com objetivos individuais (aspirações de vida) ou com a interação entre o lugar onde eles estão (contexto). No entanto, há uma escolha de pares amorosos para um fluxo de resistência ao contexto tradicional. Além disso, as maneiras pelas quais as jovens rurais fazem mudanças estruturais, que a partir

de sua escolha, criam desafios para os (novos) modos de vida do contexto, tanto no sentido de dificuldades, bem como as oportunidades para a concepção de seus projetos de vida (DURSTON 1996; BAMBERG, 2004).

A fase de vida que corresponderia ao jovem é compreendida, neste construto, através de um olhar demográfico, que envolve uma distinção entre: 10 anos a 14 anos, 15 anos a 24 anos e de 25 anos a 29 anos. Por outro lado, o olhar sociológico, exhibe possibilidades no contexto em que a juventude se tornaria reconhecida como construção social relacionada à maneira de ver o outro, que inclui como os jovens reconhecem e se referem a si mesmos dentro de seu tipo, gênero e etnia (UNESCO, 2004).

Com base nessas afirmações, a compreensão dos jovens é dada pelo desenvolvimento e os experimentos, que estão ocorrendo em ritmo constante, como um estudo que foi realizado Mariano (2001). Tendo em vista tais considerações, 266 jovens: sendo 164 meninos e 102 meninas, de idade entre 13 a 16 anos, o “ficar” é o tipo mais comum de relação de amor entre os adolescentes. É por isso que é importante ressaltar que os estudos das relações afetivas entre os jovens, em uma perspectiva de gênero, trazem o desafio teórico que quebram os modelos predeterminados (LEVISKY, 2005).

A juventude é tensionada tensionados a responder a estilos culturais de relacionamentos que a cultura impõe. De tal modo que as relações amorosas se tornem uma luta, e a cultura estabelece uma linha de opções cisgênera e pressiona a escolhê-los dentro dessas expectativas culturais: casamento, amor romântico e familiar (CALVO, 2012; JABLONSKI, 2001; BECK; GERNISHEIM, 2018; JÓNASDÓTTIR, 1993; FÉRES-CARNEIRO, 2003).

Do mesmo modo, uma das características dos discursos sobre os sujeitos de contexto rural é mostrada a simplicidade e pelo desenvolvimento estreito. Isto quer dizer que, para a sociedade é essencial que os atores se sintam identificados com o que estão disponíveis, e que fiquem com os interesses e características dos contextos, especialmente para manter as ideologias e os diálogos de estruturas. O discurso que aponta para o contexto rural serve para estruturar um território e um espaço contínuo e distinto de outros contextos, especialmente para demarcar as

características culturais (HALL, 1996; PAIVA, 2009; CARNEIRO, 1998).

A importância de discutir as perspectivas de vida dos jovens é provocar uma fissura entre discursos geracionais. Ou seja, romper com a linearidade dos discursos que são transmitidos a eles e refletir sobre os valores tradicionais/históricos que são passados entre gerações. Sobretudo, a sociedade trabalha de acordo com as normas de gênero em que ao longo da vida as pessoas aprendem e reproduzem as relações cotidianas, muitas vezes pela forma como se comporta em relação às normas seguindo-as ou desviando-as.

2. METODOLOGIA

Este construto é baseado na abordagem metodológicas qualitativa e considera a linguagem como prática social, visa ampliar a compreensão da dimensão cultural da subjetividade e da escolha amorosa-afetiva de três jovens que vivem em um contexto rural. Tendo em vista tais considerações, este artigo estrutura-se sob a ferramenta metodológica de estudo de caso múltiplos, que problematiza o contexto e os limites entre o fenômeno e sujeitos (YIN, 2015).

Este modo de compreensão engloba os aspectos sociais que atingem a fronteira entre teorias e métodos (FAIRCLOUGH, 2003). O estudo traz a compreensão da dimensão cultural da subjetividade e da escolha amorosa-afetiva de jovens mulheres que vivem em contexto rural. Deste modo, tentamos enfatizar a implantação de possibilidades que refletem as contradições e as (re)apropriações das formas de perceber o mundo e a si mesmo (CEZAR; MOTTA, 2014).

2.1 Detalhes para a integração dos discursos e contexto da pesquisa

Os instrumentos metodológicos deste trabalho levam em conta o sujeito ativo no processo de comunicação, os objetos são produtores de sentido através do processo de transmissão de saberes, comportamentos e valores sociais (FAIRCLOUGH, 2008). Em particular, a análise é baseada nas formas da manifestação e na autoria de discursos. Portanto, as formas de relações amorosas são narradas e manifestadas através da construção de discurso pelas jovens baseadas em perguntas norteadoras de um questionário semiestruturado com o objetivo de integrar aspectos de suas

trajetórias vitais, escolhas de vida e de pares amorosos (BAUER; GASKELL, 2007).

Esta pesquisa foi realizada no Vale do Rio Pardo no interior do estado do Rio Grande do Sul, região que engloba 16 cidades com características rurais. Participaram três jovens mulheres de 13 a 16 anos de idade que residiam exclusivamente na área rural. Foi utilizada uma aproximação metodológica de observação participante o desenvolvimento deste estudo, sendo uma ferramenta que tem caráter hermenêutico e serve para obter informações sobre as realidades sociais (GUASCH, 2002).

O processo de coleta de dados foi proposto a partir de três critérios: 1) recorte do objetivo principal do estudo; 2) a profundidade das entrevistas que desejávamos alcançar; 3) a característica dos participantes: jovens mulheres que residem exclusivamente na área rural daquela região. Esses critérios estão diretamente relacionados às características das informações obtidas, ou seja, o momento em que o investigador observa que não está mais fornecendo novas informações sobre o material já atingido (GUEST; BUNCE; JOHNSON, 2006).

2.2 Apresentação das participantes e procedimentos

O local das entrevistas foi o Centro de Referência Especializada da Assistência Social (CREA) da cidade de Santa Cruz do Sul, e tem como característica o fornecimento de serviço especializado e contínuo a indivíduos e parentes que têm seus direitos violados. Assim, visa integrar esforços para o trabalho social e potencializar os usuários. O CREA é uma unidade estatal e constitui um lócus de referência municipal e/ou regional para pessoas em risco social (MDS, 2011)⁶⁰. Para tanto, a escolha por este centro justifica-se pela proximidade do investigador com a equipe de trabalho que facilitou a possibilidade dos primeiros contatos com as meninas, sendo o local onde elas se reuniam.

Os procedimentos metodológicos ocorreram em etapas temporais diferentes. Cada entrevista foi realizada de forma individual com duração de no máximo 35 minutos. As jovens selecionadas são: Juliana, 16 anos, Ruth, 13 anos e Heloísa também de 13 anos.

60 Não significa que as meninas tiveram seus direitos violados, mas foram levadas para este centro porque algum membro da família “tinha apresentado” algum estado de vulnerabilidade social.

O roteiro de entrevista foi construído com a intenção de provocar aos participantes a construção de informações contextuais, a fim de explicar elementos que permitam a compreensão das posições discursivas dos entrevistados (BAUER; GASKELL, 2007).

A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de ética em pesquisa da Universidade de Santa Cruz do Sul (cadastro no CEP/UNISC nº: 19271013.8.0000.5343) e respeitou os padrões da resolução do Conselho Nacional de Saúde 466/12 (BRASIL, 2012).

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Ao mapear os enunciados e as possíveis relações dos modos como os discursos operam no cotidiano das jovens, emergiram as categorias: “Rural e Escolha de pares amorosos” que se abrem em uma subcategoria denominada “subjetividade e escolha amorosa”, e a “Influência da Cultura na Escolha da Parceira(o)”. Desta forma, verifica-se que ambas as construções aludem a aspectos comuns que se relacionam discursivamente uns com os outros.

3.1 Rural e escolha de pares amorosos

Discursos transgeracionais envolvendo relações entre pessoas, grupos e regras institucionais, posicionam relações afetivas de corpos intersexuais que misturam as convenções atribuídas às mulheres e homens. Para isso, as participantes expressam as relações consistentes com a cultura heteronormativa da seguinte forma:

“se uma mulher gosta de ficar com mulher, ela não é uma mulher de verdade”

(Juliana, 16 anos)

“se for uma guria bonita, aí eu só to pegando, mas tem que ser bonita”

(Ruth, 13 anos)

“mas eu fico com guri também”

(Heloisa, 13 anos).

Essas afirmações, sobretudo, revelam os efeitos das eleições das relações afetivas e dos elementos culturais no mundo jovem que contemplam as constituições subjetivas de agentes sociais⁶¹. Esse contexto é misturado com as variações diatópica e a trajetória das eleições das jovens que integram essas culturas. A partir dessas integrações, o medo do juízo social, era uma justificativa, pois quando os agentes sociais incorporam multiplicidades das relações sociais - que se baseiam no gênero, raça, nacionalidade e contexto, a interação entre esses diversos elementos. (BAKHTIN, 2003).

Ademais, Butler (2003) contribui para a concepção de relacionamentos afetivos por uma concepção que questiona o binarismo (masculino/feminino) e tensiona a matriz da heterossexualidade obrigatória. Em outras palavras, a relação afetivo-sexual proposta por Butler (2003) leva em conta a questão do poder que atua na produção dessas estruturas binárias, que e propõe uma descontinuidade do binarismo.

Além disso, as questões de raça, classe, etnia, gênero, acabam sendo interseccionalizadas⁶², e moldam subjetividades discursivamente constituídas. Assim, o sujeito é constituído em um campo de poder em que não se pode falar de uma única forma de gênero, nem em uma identidade única das pessoas que vivem no mesmo grupo social, mas em um todo discurso que envolvem os atores sociais (BUTLER, 2003).

Desta maneira, o discurso vigente normativo, influencia diretamente as reflexões das jovens, no âmbito rural. Representando, entretanto, a apropriação das formas de vidas conservadores e tradicionais que contrasta a sociedade. Ainda que estas jovens mencionem elementos que rompem e tencionam a realidade vigente se auto determinam conforme as seguintes afirmações:

“Eu me vejo como guria, ora!” [...] “Eu me vejo como mulher óbvio”

(Juliana, 16 anos)

“Eu me vejo como os dois [...] Não, não, eu me vejo como mulher!”

61 Uma ferramenta de crítica, subversão e desconstrução das categorias em oposição ao determinismo (BUTLER, 2003).

62 O interseccional é definido por Puar (2013) como diferentes fontes de estruturas de desigualdade que se mantêm em relacionamentos recíprocos e que estão relacionadas entre eles e como os sujeitos dão significados em cada contexto.

(Ruth, 13 anos)

“Mulher né”

(Heloisa, 13 anos)

A possibilidade de individualização através da recepção de mensagens da cultura, pode tratar cada indivíduo de uma forma única, e ao mesmo tempo estruturá-lo em práticas sociais de acordo com a maneira com que é recebida e narrada. Assim, no âmbito rural, a cultura atual, pode influenciar e interferir no comportamento de seus participantes, na construção da identidade e da adequação social. Uma vez que estes discursos envolverem elementos, que no campo da ruralidade são estruturantes, por exemplo: discursos religiosos, discursos educacionais e discursos midiáticos (FOUCAULT, 2011)..

Portanto, a partir das proposições da prática discursiva e interativa destas jovens mulheres, mostra-se entre falas de elaborações consecutivas. Ou seja, encontros de autores (jovens) que falam de suas verdadeiras formas. Onde essas autoras se tornam sujeitos em que estabelecem novas enunciações e, da mesma forma, possível escolha amorosa (FOUCAULT, 2011).

Isto quer dizer que as jovens podem ser reprodutores dos modelos e dos repertórios normativos (BUTLER, 2003). Desta forma, é importante manter a articulação entre os sentidos de permanência ou transformação nos modos de ser e reconhecer que essas mesmas formas de ser, são formas de igualdade e/ou diferenciadas dentro do âmbito da produção de subjetividade e da escolha de pares afetivos (DERRIDA, 1981).

3.2 Subjetividade e Escolha Amorosa

O movimento entre ruralidade e urbanidade está conectado a perspectiva de modernização global. Em meio a isso, temos os jovens, que acompanham esse processo e que ainda são influenciados nos modos de ser, onde as relações que se estabelecem são embasadas em discursos que refletem aspectos da compreensão de realidade e se ampliam a construção de futuro. Além de construções de relacionamentos amorosos e a visão do futuro, que estão constantemente no processo de negociação

discursiva com base em desejos sobre a vida familiar, trabalho e/ou desejo individual (CARNEIRO, 2005; FURLANI; BOMFIM, 2010; SOLANO MORALES; 2002; LAGO, 2010; FRY, 1982).

Negociação de papéis que jogam a partir de uma estrutura social, que já está estabelecida no contexto rural destas meninas, tais como a interseccionalidade da região do Vale do Rio Pardo: imigração, raça e classes sociais, que envolvem as formas de relacionamentos e valores estruturados em um princípio e senso de participação, sobretudo de a negociação com os no modo de vida para operar. Com isso, a visão territorial propõe-se valorizar os elementos de participação, adaptando os espaços e incorporando as visões sobre as diferentes formas de ser dos jovens. Pois as meninas, ainda que demonstrassem desejos transgressores referente a comunidade, elas respeitavam e agiam de forma política para vivência da realidade, negociando os desejos afetivos-amorosos particulares, com a exterioridade de desejos aceitos pela sociedade:

“Eu só fico de arriação, não é porque gosto” [...] “eu fico porque os guris gostam, eles têm uma queda por machorra”

(Juliana, 16 anos)

“Para mim é de verdade, fico porque gosto”

(Ruth, 13 anos)

O papel de homem/mulher e os deveres e obrigações ligados as diferenças de gênero são adaptados pelas participantes. Uma vez que ser homem ou mulher é um processo que acontece no espaço de uma cultura. No entanto, o cerne da contradição e apropriação dos estímulos da cultura é, acima de tudo, baseado em poderes que afetam e são afetados. Dessa forma, esses processos geram novos significados em termos de espaço social. Logo, a compreensão do modo de ser na sociedade é esculpida constante influência, até mesmo a respeito da sexualidade (LOURO, 2008; PÁL PELBART, 2000).

Ao considerar o binarismo masculino/feminino, o significado social é compreendido em diferentes contextos, onde se refere aos deveres e obrigações

de conduta que uma sociedade considera apropriada para homens e mulheres. Embora este comportamento sinalize inserção social e identidade, é sustentado pela alteridade existente dentro das culturas (DION, 2001).

As relações amorosas destas jovens estão em um espaço onde um conjunto de narrativas atravessa e emerge um grupo de práticas culturais. Desta forma, a partir do discurso das participantes a subjetividade é atravessada pelas demandas de movimento e entre as formas de relacionamentos. Em outras palavras, elas cruzam fronteiras emocionais, estabelecendo laços mais fluidos e dispersivos em que as afeições servem como resistência à cultura tradicional (JUSTO, 2005).

A construção de identidades ocorre através da uma produção de significados, o que pode ser entendido como um processo discursivo, cultural e social. De tal modo, os próximos parágrafos discutirão sobre como as participantes produziram significado em si mesmas a partir de uma produção de subjetividade rural negociada com a cultura.

3.3 A Influência da Cultura na Escolha da Parceira(o)

Em um cenário juvenil de cruzamentos constantes de narrativas referenciais, está envolvido e complacente desterritorializar. Ou seja, vivenciar novas relações, afetos e outras relações que não são marcadas na tradicionalidade da cultura. As formas de ser e narrar constituem-se em contornos de subjetividades, dos atores sociais e de culturas, que surgem e pertencerem a diferentes grupos étnicos, raciais, religiosos, gênero e classe social. Assim, os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam e se confrontam com uma multiplicidade desconcertada e mutável de modos de ser no meio cultural (HALL, 2006).

Dessa forma, é possível pensar que a incorporação de papéis sexuais e a constituição da identidade de gênero fazem parte de um processo de socialização. Mesmo as identificações de gênero são socialmente atribuídas e marcadas por valores desiguais que seguem estereótipos a partir de conceitos já colocados sobre a contradição entre homens e mulheres (LAGO, 2010; FRY, 1982). Por esta razão, o comportamento amoroso-sexual pode ser uma a forma em que os indivíduos se organizam. Do mesmo modo, a orientação sexual é definida de acordo com o objeto

de desejo da pessoa em quem a prática sexual não é suficiente para estabelecer uma definição para alguém:

“se eu acho um guri bonito eu amo”

(Juliana, 16 anos)

“vi ele uma vez e já estou amando”

(Ruth, 13 anos)

“só se for bonito”

(Heloisa, 13 anos)

As afirmações das participantes remetem-nos aos argumentos de Harland (2013), no qual o resultado de declarações atuais, são discursos anteriormente antecipados. O tema de cada afirmação respeita uma soma dessas declarações resultadas da cultura. Assim a orientação e as escolhas feitas pelas jovens têm suas origens nas relações sociais anteriores - referindo-se às escolhas amorosas. O que referencia o sujeito e o emerge de relações coerentes e contínuas entre gênero, prática sexual e desejo. Embora essas relações sejam estabelecidas de acordo com o modelo normativo da cultura atual (BUTLER, 2003).

O corpo, o sexo e o gênero são registrados a partir de eventos históricos, ou seja, as eleições são produto das experiências que se posicionam diante das relações dos sujeitos e acabam marcando as identidades sexuais (FOUCAULT, 2011). No entanto, não se pode excluir a possibilidade de se formar novas formas sexuais nessas novas gerações:

“estamos numa roda de amigos, daí a amiga vai lá e fala para o guri que eu tô afim”

(Juliana, 16 anos)

“aí no outro dia eu pego um amigo dele”

(Juliana, 16 anos)

“dá pra ver quando um guri quer ficar contigo. É quando tu passa e ele passa a mão na tua mão, ou tentar segurar a tua mão”

(Heloisa, 13 anos)

Stuart Hall (2009) define o reconhecimento e a identificação como se assemelhando à recriação de atitudes em que as pessoas reagem ao contexto. O sentido que as pessoas atribuem aos papéis sociais seria a expressão na forma de histórias que foram vividas de forma subjetiva, contada e transformada. Deste modo, no ambiente da vivência afetiva, o sujeito constitui uma prática social organizada na relação com o outro e com a cultura. Assim, Bamberg (2004) trata o contexto cultural como uma construção não só da cultura, mas do espaço que produz significado para si mesmo, para sua própria imagem e identificação focada na experiência do indivíduo no social.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar na juventude como um processo resultante de interações, que é influenciado por aspectos culturais, indica que há resistência ao modo de cultura tradicional. Embora a escolha das relações afetivas esteja influenciada por esta cultura dominante, as jovens resistem aos seus desejos e transgridem ao modelo imposto socialmente tradicional heteronormativo. De tal modo, o processo de formação de si tem um papel importante na manutenção dos projetos de vida da sexualidade, do amor e do. O que aumenta e contribui sobre os processos de escolha das relações afetivas na juventude, em especial para novas formas de compreender a cultura e a formação da identidade. De certa forma, este estudo desafia a problemática da escolha amorosa em um contexto social tradicional, no qual alcançamos jovens que resistem à forma cultural e dominante das formas de si e sobre as formas de se relacionar afetivamente.

Neste estudo foram encontradas limitações no diálogo dos processos sociais, o que nos levou a refletir sobre a importância do território no comportamento, sobretudo na possibilidade de gerar um senso político em relação ao desejo e suas escolhas. Sendo necessário ampliar o estudo a outras atoras sociais destes coletivos rurais, ampliando o repertório discursivo e no número de participantes de nesta discussão. A possibilidade de acrescentar a contribuição de outros setores do conhecimento pode

umentar o debate sobre os meios – a fim de ampliar e aprofundar a discussão no campo da psicologia.

Por fim, trata-se de um processo que identifica a sexualidade como alvo primordial e privilegiado de vigilância e controle social. A classificação do gênero e da sexualidade, a forma de vivenciar o prazer e o desejo, de doar e receber afeição não é necessariamente transmitida dentro de um contexto cultural. Eles mudam de uma cultura para outra, de um período histórico para outro, de uma geração para a próxima. Entre as possibilidades de existir e de se movimentar entre sexualidades, somos jogados ao desafio de pensá-los à luz do contemporâneo, principalmente desvincular de padrões tradicionais e urbanos.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1997.

BAKHTIN, Mikail. **Estética da criação verbal**. Livraria Martins Fontes, 2000.

BAKHTIN, Mikail. Os gêneros do discurso. *In*: bakhtin, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAMBERG, Michael. Form and functions of 'slut bashing' in male identity constructions in 15-year-olds. **Human development**, v. 47, n. 6, p. 331-353, 2004.

BAUER, Martin.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Londres: Sage, 2007.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **The normal chaos of love**. John Wiley & Sons, 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS. Centro de Referência Especializado da Assistência Social. **Guia de Orientação**. Brasília, DF: MDS, 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde (CONEP). **Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisa envolvendo seres humanos**. Brasil. Ministério da Saúde, 2012.

BROWN, Andrew D.; HUMPHREYS, Michael; GURNEY, Paul M. Narrative, identity

and change: a case study of Laskarina Holidays. **Journal of organizational change management**, v. 18, n. 4, p. 312-326, 2005.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Editora Record, 2003.

CALVO, Estibalis. de. Miguel. **Relaciones amorosas de pareja en las trayectorias vitales de las mujeres encarceladas**. Tese (Doctorado en Sociología) - Universidade del País Vasco. Bilbao, 2012.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura** (UFRJ), Rio de Janeiro, 1998.

CARNEIRO, Maria José. Juventude rural: projetos e valores. *In*: ABRAMO, Helena W.; VENTURI, Gustavo; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. **Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. Instituto Cidadania, 2005. p. 243-262.

CEZAR, Marcelo Moreira, MOTTA, Roberta. Fin. Mídia, Subjetividade e Resistência: a escritura do adolescente. **Revista Polis e Psique**, Porto Alegre. v. 4, n. 2, 2014. p. 126-140.

CEZAR, Marcelo Moreira *et al.* Juventude e neoruralidade: compreendendo subjetividades nesse espaço. **Brazilian Journal of Development**, v. 6, n. 12, p. 104189-104198, 2020.

DERRIDA, Jacques. **Posição**. Chicago: Universidade de Chicago, 1981.

DION, Karen K.; DION, Kenneth L. Gender and cultural adaptation in immigrant families. **Journal of Social Issues**, v. 57, n. 3, p. 511-521, 2001.

DONZELOT, Jacques. **A polícia das famílias**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1986.

DURSTON, John. Estratégias de vida de los jóvenes rurales en América Latina. **Cepal/UNICEF/OIJ**, Santiago de Chile, 1996.

ESCOSTEGUY, Ana. Carolina; JACKS, Nilda. **Políticas de identidade e estudos de recepção: relatos de jovens e mulheres**. Curitiba: Juruá, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. **Analisando o discurso**: análise textual para pesquisa social. Londres: Routledge, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília, DF: UnB, 2008.

FAUSTO-STERLING, Anne. **Corpo**: política de gênero e construção da sexualidade. New York: livros básicos, 2000.

FEIXA, Carles. Tribus urbanas & chavos banda. Las culturas juveniles en Cataluña y México. **Nueva Antropología**, v. 47, n. 14, p. 71-93, 1995.

FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. Construção e dissolução do laço conjugal. *In*: FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. **Família e casal**: arranjos e demandas contemporâneas. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003. p. 210-214.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 2011.

FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1982.

FURLANI, Daniela Dias; BOMFIM, Zulmira Áurea Cruz. Juventude e afetividade: tecendo projetos de vida pela construção dos mapas afetivos. **Psicologia & Sociedade**, v. 22, n. 1, p. 50-59, 2010.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GUATTARI, Felix. **Plan sobre el planeta**. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Madrid: Traficantes de sueños, 2002.

GUARESCHI, Neuza. Maria de Fátima. Políticas de Identidade: uma breve concepção. **Educação e realidade**, Porto Alegre, v.1, n. 39, p. 7-26. 1999.

GUARESCHI, Neuza. Maria de Fátima. O cotidiano de meninos e meninas na favela: problematizando as políticas de identidade. *In*: GUARESCHI, Neuza. Maria de Fátima. **Psicologia social nos estudos culturais**: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 129-158.

GUASCH, Oscar. **Observación participante**. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002.

GUEST, Greg; BUNCE; Arwen; JOHNSON, Laura. How Many Interviews Are Enough? An Experiment with Data Saturation and Variability. **Field Methods**, v. 18, n. 1, p. 59–82, Feb. 2006, DOI: 10.1177/1525822X05279903.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DPeA Editora, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HARLAND, Richard. **Superstructuralism**. Routledge, 2013.

JABLONSKI, Bernardo. Corpo em evidência. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 147-150, 2001.

JÓNASDÓTTIR, Anna G. **El poder del amor: le importa el sexo a la democracia?**. Universitat de València, 1993.

JUSTO, José Sterza. O “ficar” na adolescência e paradigmas de relacionamento amoroso da contemporaneidade. **Revista do Departamento de Psicologia**, UFF, v. 17, n. 1, p. 61-77, 2005.

KAY, Cristóbal. Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿ una nueva ruralidad? **Revista mexicana de sociología**, v. 71, n. 4, p. 607-645, 2009.

LAGO, Mara Coelho. Feminismo, psicanálise, gênero: viagens e traduções. **Estudos Feministas**, v. 18, n. 1, p. 189-204, 2010.

LENOIR, Patrick. (1996). Objeto sociológico e problema social. *In*: LENOIR, Patrick. **Iniciação à prática sociológica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

LEVISKY, David. **Adolescência pelos caminhos da violência: a psicanálise na prática social**. Casa do Psicólogo, 2005.

LOPES DE OLIVEIRA, Maria Cláudia Santos. Identidade, narrativa e desenvolvimento na adolescência: uma revisão crítica. **Psicologia em estudo**, v. 11, n. 2, p. 427-436, 2006.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. **Proposições**, v. 19, n. 2, p. 17-23, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique; INDURSKY, Freda. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes, 1997.

MARIANO, C. L. S. **Um estudo sobre os relacionamentos amorosos na adolescência**. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2001.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA - UNESCO. **Políticas públicas de/para/com juventudes**. Brasília, DF. 2004

PAIVA, Carlos Águedo Nagel. O rural e o urbano nos processos de regionalização com vistas à análise e ao planejamento do desenvolvimento territorial. **Indicadores Econômicos FEE**, v. 37, n. 1, 2009.

PELBART, Peter Pal. **A vertigem por um fio**: políticas da subjetividade contemporânea. Iluminuras, 2000.

PERICO, Rafael; RIBERO, María del Pilar. **Ruralidade, territorialidade e desenvolvimento sustentável**: visão do território na América Latina e no Caribe. Ministério do Desenvolvimento Agrário (Brasil) Secretaria de Desenvolvimento Territorial (Brasil) IICA, Brasília, DF (Brasil), 2005.

PUAR, Jasbir. "Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa": interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. **Meritum** (Belo Horizonte), v. 8, n. 2, p. 343-370, 2013.

ROLNIK, Suely; GUATTARI, Felix. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

SANTOS, Milton. O território e o saber local: algumas categorias de análise. **Cadernos Ippur**, v. 2, p. 15-25, 1999.

SOLANO, Alejandro Castro; MORALES, Juan Francisco Díaz. Objetivos de vida y satisfacción vital en adolescentes españoles y argentinos. **Psicothema**, v. 14, n. 1, p. 122-117, 2002.

YIN, Robert K. **Estudo de Caso**: Planejamento e métodos. Bookman editora, 2015.

10.48209/978-12-994894-7-0

ELAS ESTÃO EM CENA: A RESISTÊNCIA DE MULHERES CAMPONESAS NO CEARÁ

Maria Aline da Silva Batista⁶³

Adeliane Vieira de Oliveira⁶⁴

Alexandra Maria de Oliveira⁶⁵

Thayssllorranny Batista Reinaldo⁶⁶

63 Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: geoalinebatista@gmail.com

64 Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: adelianeoliveira19@gmail.com

65 Professora do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: alexandra.oliveira@ufc.br

66 Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: thayssuft@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

No processo de resistência camponesa e de luta pela reforma agrária popular no Brasil, os “territórios camponeses”⁶⁷ se materializam em sítios, vilas e assentamentos rurais. No Ceará, a luta dos camponeses pela terra viabilizou a criação de muitas comunidades rurais, as quais são *lócus* de suas sociabilidades (OLIVEIRA, 2005). São nessas unidades territoriais que a família camponesa se firma como instituição mantenedora dos valores culturais. Woortmann (1995, p.247), ao estudar as famílias camponesas no Sul e no Nordeste do Brasil, apontou que “a linguagem de parentesco joga um papel de esquema organizador, não apenas no seio do discurso desses camponeses, mas também em sua prática”.

Em muitas das comunidades pesquisadas percebemos que o princípio do parentesco tem papel organizador na seleção dos espaços de trabalho - com a “relação casa-roçado” (HEREDIA, 1979); e dos espaços de lazer - com os meninos nos campos de futebol e as meninas nas festas da igreja (SALES, 2003). Mas, longe de ser uma divisão harmônica, ela contém conflitos que revelam disputas por espaços de trabalho e de reconhecimento das mulheres. A sociabilidade, o parentesco, as relações de vizinhança presentes nos territórios camponeses estão atravessados por formas de resistência que negam o patriarcado e firmam a linguagem feminina dos coletivos de organização e luta por direitos e vida digna no campo. Com isso, a resistência⁶⁸ se estabelece na consciência de classe, mas também como uma forma de negar os tempos passados e garantir a liberdade do trabalho, a possibilidade de sonhar com educação, produção de renda e reconhecimento social e político em seus espaços de vida.

A história de vida da maioria das mulheres entrevistadas está relacionada à luta pela posse da terra, ao sustento familiar, à liberdade no trabalho e à autonomia de renda. Muitas delas encontramos em territórios camponeses conquistados na luta pela reforma agrária; outras em vilas rurais, criadas nos fundos das antigas fazendas, e outras mais em pequenas unidades camponesas, como os sítios de herança. O que

67 Território camponês “entendido como *fração* ou como *unidade* é o sítio, o lote, a propriedade familiar ou comunitária, assim como também é a comunidade” (Fernandes, 2012. p. 744) (grifos do autor)

68 A resistência aqui é também entendida como a negação do velho (SANTOS, 2009).

elas têm em comum? A certeza de que a posse da terra é um ponto de chegada e, ao mesmo tempo, “de partida como conquista de um novo patamar do qual se pode acessar um conjunto de políticas (de crédito, por exemplo)” (LEITE, 2012, p.111).

No Brasil, o I PLANO NACIONAL DE REFORMA AGRÁRIA - PNRA (1985) contribuiu para que parte dos camponeses tivesse acesso à terra e, também, para novas ações de luta por direitos sociais básicos. No Ceará, a organização camponesa da vida dos assentados apresentou como razão estruturante: o trabalho familiar, a posse da terra, a liberdade do trabalho, os laços de parentesco e a religiosidade sertaneja (OLIVEIRA, 2017). São relações estabelecidas na família entre si, com seus vizinhos e com a terra e o trabalho que permite a reprodução da cultura, das técnicas e da identidade camponesa.

Na medida em que a posse da terra é conquistada, inicia o desafio de reconstituição da história desses lugares. O que antes era área de latifúndio, propriedade privada, espaço de exploração e submissão, passa a ser percebido e caracterizado como terra liberta, “fração do território” (FERNANDES, 2000, p.17) fruto da luta pela terra.

De acordo com Freire (2001), o processo de aprendizagem é válido quando há o domínio da linguagem, dos símbolos e das formas de expressividades presentes na realidade social dos educandos. Na comunidade camponesa, a relação entre linguagem-pensamento e realidade é fortalecida em reuniões, ações de trabalho, e nas organizações, como os grupos e as associações. Com isso, os/as camponeses/as são estimulados a reconstruir em conjunto as casas de moradia e outras edificações comunitárias e a reestruturar os roçados, os quintais e as hortas, preservando as matas nativas, os solos e os cursos d’água. São, portanto, ações de cuidado com as relações sociais e destas com a natureza. É por isso que para alguns camponeses “cultura é tudo o que fazemos para produzir nossa existência” (BOGO, 2000, p.8).

Com isso, a cultura camponesa vai produzindo paisagens. Não somente aquela paisagem com casas dispersas e distantes das áreas de roçado ou do açude seco, sob o sol impiedoso, como aparece em algumas cenas ou fotografias referentes ao sertão. O que a paisagem mostra, mas não revela, são territórios camponeses conquistados com ações e mobilizações cotidianas; espaços produzidos com trabalho

familiar; recuperação de solos degradados; diversidade de cultivos, traduzidos em criatividade e beleza. Assim, paisagem é a materialização de “uma herança de muitos diferentes momentos” (SANTOS, 1988, p.23). O que encontramos é a contestação da lógica do latifúndio, que nega direitos humanos fundamentais como soberania alimentar⁶⁹ e territorial.

Ler a realidade das mulheres camponesas passa por considerar sua situação de classe e suas especificidades culturais. E, ainda, compreender que elas constroem caminhos – via sindicatos, movimentos sociais, associações e coletivos - para negociar com o governo as condições materiais para uma vida digna no campo.

A proposta de relatar o protagonismo das mulheres camponesas foi um desafio imposto no percurso de pesquisas em andamento, a partir das questões presentes nas comunidades rurais no Ceará. A metodologia foi constituída de leituras acadêmicas e técnicas sobre a questão agrária no Ceará, consultas em jornais e *sites* especializados, trabalhos de campo presenciais, com entrevistas semiestruturadas (anteriores ao ano de 2020) e diálogos com os sujeitos de pesquisa por meio de plataformas digitais (*whatsapp*, *Instagram*, *googlemeet*) nos anos de 2020 e 2021. Para preservar a identidade das entrevistadas, optamos por referenciá-las com o uso de letras. Assim, pudemos confrontar teoria e empiria num exercício de revelar um panorama sobre a construção da identidade mulher camponesa e sua atuação política no Ceará.

2. O PROTAGONISMO DA MULHER CAMPONESA NA LUTA POR AUTONOMIA NO TRABALHO E LIBERDADE DE EXPRESSÃO POLÍTICA

A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 5º, inciso I, preconiza que: “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição”. Com isso, os direitos sociais, dentre eles os trabalhistas e previdenciários, foram assegurados em Lei às mulheres camponesas. Essa conquista foi importante, porque a partir dela foi aberto um debate sobre o reconhecimento do trabalho feminino no campo. A partir de então, os coletivos de mulheres camponesas continuaram a

⁶⁹ “Soberania alimentar é o conjunto de políticas públicas e sociais que deve ser adotado por todas as nações, em seus povoados, municípios, regiões e países, a fim de se garantir que sejam produzidos os alimentos necessários para a sobrevivência da população de cada local. (STÉDILE; CARVALHO, 2012, p. 715).

batalha para fazer valer os seus direitos e reduzir as desigualdades de gênero em outras esferas da sociedade, especialmente no âmbito público.

Maior participação das mulheres na política significa maior potencial de visibilidade aos seus dilemas, sobretudo, à falta de serviços básicos de saúde e educação, por exemplo. A inserção das mulheres nos movimentos sociais, mesmo que a pauta não seja igualdade de gênero, subverte as relações de poder e desnaturaliza o espaço doméstico como o “lugar” da mulher.

Ao discorrer sobre o agravamento da opressão às mulheres promovido por uma política de crescimento econômico a qualquer custo, Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019, p. 84) afirmam que “as mulheres ocupam a linha de frente da atual crise ecológica, constituindo 80% das pessoas refugiadas em função do clima”. Isso ocorre porque na lógica capitalista a produção é mais importante que a reprodução da vida, e as mulheres são as que mais arcam com as consequências dessa inversão de valores.

A relação inexorável entre economias tradicionais sustentadas por mulheres e os ecossistemas nativos foi motivadora de questionamentos sobre o modo de produção hegemônico e sua forma de apropriação do território, suscitando diversos movimentos sociais pelo mundo, como nos casos emblemáticos das Quebradeiras de Coco Babaçu, no Brasil (REGO; ANDRADE, 2005), das indígenas zapatista, no México (BARBOSA, 2019) e das mulheres de Chipko, na Índia (SHIVA, 2016). Por isso, a luta das mulheres camponesas tem sido uma luta ambiental, mas também anticapitalista. Assim, “o próprio capital impôs, no Brasil moderno, a luta pela terra, como luta contra a propriedade capitalista da terra. É a terra de trabalho contra a terra de negócio” (MARTINS, 1991, p.56).

Enfrentando uma ameaça por vez, as mulheres dizem não aos agrotóxicos, ao desmatamento e à monocultura, mas o grande inimigo que está em questão é o latifúndio, base de sustentação do agronegócio na América Latina.

Nesse contexto, a resistência a partir da produção nos quintais, da comercialização nas feiras agroecológicas e da educação contextualizada nas Escolas do campo se faz como um caminho para a autonomia, simultaneamente à luta por Reforma Agrária.

Historicamente, sem um papel definido na economia local, as mulheres camponesas desempenharam várias atividades, acumulando um vasto conhecimento sobre os agroecossistemas locais e suas potencialidades. Dentre essas habilidades, destacam-se a agricultura, o artesanato e a culinária (FALCI, 2012).

A atuação política, como forma de resistência das mulheres camponesas no Ceará, iniciou-se no processo de luta pela terra. A ativa participação nos conflitos e nas negociações políticas contribuíram para a construção da identidade de trabalhadora rural. É representativo nos conflitos por terra no Ceará, o caso do Assentamento Lagoa do Mineiro em Itarema, região norte do estado. Tendo em vista a falta de opções, a não ser lutar pela terra e buscar ajuda, destacamos o depoimento da camponesa a seguir:

Vamo procurar a Diocese de Itapipoca porque tem um Dom Paulo Pontes que é o Bispo na época, né? E vamo procurar ver se eles ajudam. Ora aí nós fumo, uma turma. De mulher, só eu. Aí eu bem novinha, aí sabia conversar e cantar e fazer tudo. Digo: “Vou” Hora se num vou, Deus me defenda de vocês vai e eu num vou. E aí acompanhei. Cheguei lá marquemo a reunião com Dom Paulo, ele fez a reunião com nós e disse: eu dou um advogado e dou três irmãos da pastoral da terra pra ajudar vocês, orientar e dar algumas instrução a vocês (CAMPONESA A, ASSENTAMENTO LAGOA DO MINEIRO, 2016).

A partir do depoimento dessa camponesa, evidenciamos a articulação do campesinato a setores da Igreja, especialmente as Comunidades Eclesiais de Base. Esse apoio foi de fundamental importância, uma vez que a religiosidade é uma marca da cultura camponesa, o aval de líderes religiosos legitimou ideologicamente e encorajou a luta pela terra. Ressaltamos que “a luta pela terra é uma luta de resistência e no seu desenvolvimento, desde os trabalhos de base até depois da conquista da terra, desdobram-se outras lutas” (FERNANDES, 2000, p.222).

Resistência essa que não se dá apenas nos momentos de embate, mas especialmente na reprodução da cultura camponesa, em todos os seus aspectos⁷⁰. Assim, o trabalho cotidiano das mulheres de manutenção da casa e dos quintais são partes substanciais da luta pela terra e pela permanência digna no campo.

70 Influências étnicas, relações cotidianas com a natureza, conhecimento empírico amplo, oralidade e prática, espiritualidade, religiosidade, estética, relações diversificadas de cooperação, forte predominância patriarcal, e relação família, comunidade e território (TARDIN, 2012, p. 179).

Por isso, a palavra de ordem: “o doméstico também é político”, da segunda onda feminista, se revela pertinente na medida em que as situações vividas pelas mulheres camponesas dentro de suas casas se repetiam nos lares vizinhos e se multiplicavam, engrossando as estatísticas de pobreza, desigualdades salariais e violência doméstica (SAFFIOTI, 2004).

Nesse sentido, a participação política das mulheres é essencial para que haja pressão junto aos órgãos do Estado e das diversas instituições da sociedade. A organização e a associação em grupos de mulheres também podem contribuir para a viabilização de atividades produtivas. Sen (2010, p. 249) defende que “[...] trabalhar fora de casa e auferir uma renda independente tende a produzir um impacto claro sobre a melhora da posição social da mulher em sua casa e na sociedade”. Além disso, para o referido autor “o emprego fora de casa tem efeitos “educativos”, expondo a mulher ao âmbito público, aumentando a eficácia de sua condição de agente.

3. O TRABALHO FEMININO PARA ALÉM DA RELAÇÃO CASA-ROÇADO: EXPERIÊNCIAS PRODUTIVAS E EDUCATIVAS COM MULHERES CAMPONESAS NO CEARÁ

Sendo o trabalho uma categoria mediadora da relação sociedade-espço é através dele que homens e mulheres, enquanto seres sociais, constroem o mundo (CARLOS, 1997). A participação nesse processo é dada por condições materiais definidas *a priori*, histórica e geograficamente. Não há liberdade absoluta e nem controle sobre os resultados das intervenções humanas. Dentre os atributos que mais influenciam as escolhas e as possibilidades humanas o sexo é um dos mais imperativos.

A preocupação com a desigualdade de gênero no campesinato ganhou destaque nas últimas décadas, a partir dos movimentos sociais. No caso do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), nos primórdios de sua existência, as pautas das mulheres foram suprimidas “pelo domínio hierárquico da categoria de classe social” (ESMERALDO, 2007, p. 01). No entanto, a inclusão do tema na agenda foi uma reivindicação das militantes, que perceberam a desigualdade de gênero no fazer político do movimento, iniciando, assim, uma autocrítica. Ao saírem dos seus

“lugares” de mães e donas de casa e adentrarem a esfera pública, por meio da militância, as mulheres do MST sentiram o peso das opressões de gênero e com isso abraçaram essa outra causa (PAVAN, 2000).

É notável o papel desempenhado pelas mulheres camponesas na produção e comercialização agroecológica, bem como na luta e manutenção da Educação do Campo nos territórios camponeses no Ceará. Sendo relevante, também, a atuação das mesmas no funcionamento da agrobiodiversidade⁷¹ local. Nesse sentido, essa luta por igualdade não pode ser separada da luta contra o agronegócio e, em última análise contra o capital, já que patriarcado e capitalismo são sistemas que se reforçam mutuamente (FEDERICI, 2017). A atuação feminina, no campo cearense, representa um caminho para a Soberania Alimentar. Isso pode ser evidenciado a partir do registro da Horta Agroecológica na Comunidade Santa Rita, município de Quixadá (figura 1) em que o trabalho das mulheres com a agroecologia vem se destacando fortemente.

Figura 1 - Horta agroecológica em Quixadá – CE (2020).



Fonte: Foto cedida pela camponesa Alcy – Comunidade Vila Rica – Quixadá – CE.

71 Para Machado (2012, p.46) o termo agrobiodiversidade “é formado por *agro*, do latim, campo, cultura, *bio*, do grego vida, diversidade. Significa, portanto, diversidade da vida no campo, das culturas”.

O cultivo de quintais produtivos para a segurança alimentar da família é uma prática tradicional comum que persiste na atualidade. Essas pequenas parcelas de terra, mantidas pelo trabalho das mulheres, representam espaços de resistência e de a propagação da agroecologia, enquanto proposta contra-hegemônica frente ao modelo neoliberal adotado pela maioria dos países, inclusive o Brasil. As mulheres camponesas, no Ceará, são as principais responsáveis pela prática das técnicas e princípios da agroecologia nos territórios camponeses, por meio do cultivo em hortas, quintais e mandalas. Boa parte da produção é destinada ao autoconsumo da família e ao abastecimento de mercados locais, especialmente da própria comunidade e das feiras agroecológicas. Na figura 2, pode-se visualizar um grupo de camponesas do Assentamento Zé Maria do Tomé (Limoeiro do Norte - CE), produzindo batata para a comercialização na feira da Reforma Agrária⁷², que ocorre todos os meses no Centro de Formação, Capacitação e Pesquisa Frei Humberto – CFFH, em Fortaleza – CE.

Figura 2 – Mandala das mulheres do Assentamento Zé Maria do Tomé – Limoeiro do Norte – CE (2020)



Fonte: Cedida pelo grupo de mulheres, 2020.

72 Diante do contexto de Pandemia de Covid – 19, desde de ano de 2020 a feira está ocorrendo de forma virtual.

Na construção e disseminação de práticas da agroecologia nos territórios camponeses, a luta das mulheres também se encaminha pelo viés educativo. Dessa forma, é notória a atuação feminina na luta por Educação do Campo. Concordamos com Caldart (2009, p. 40-41) que “os protagonistas do processo de criação da Educação do campo são os ‘movimentos sociais camponeses em estado de luta’, com destaque aos movimentos sociais de luta pela reforma agrária e particularmente ao MST”.

Historicamente excluídas da educação, as mulheres reconhecem o valor da escola para si mesmas e para os seus filhos. Uma vez que, na luta pelas Escolas de Ensino Médio do Campo no Ceará⁷³, as mulheres sempre estiveram e estão presentes nas mobilizações, sobretudo, pela necessidade de pleitear uma educação que afirme o campo enquanto território de vida, conforme informado no depoimento a seguir:

Eu estava nas mobilizações desde a articulação, da mobilização da gente. Já fazia parte do setor de Educação nesta época. Então era pauta do Setor de Educação, era pauta do movimento que a gente já vem discutindo na luta pela efetivação da educação, na luta por Educação do Campo. Então assim, não é uma coisa que foi de imediato, ela já era uma ação, já era uma pauta, já era uma reivindicação histórica do Movimento Sem Terra (CAMPONESA B, Professora de Geografia da EEM Francisco Araújo Barros, Assentamento Lagoa do Mineiro, Itarema, CE – 2017).

As mulheres camponesas além de estarem presentes nas mobilizações pelas escolas do campo, também estão nos momentos de diálogo e encontros formativos. Na figura 3, consta um registro de mulheres camponesas e professoras das Escolas do Campo, na EEM do Campo Maria Nazaré de Sousa, Assentamento Maceió, em Itapipoca – CE, marcando presença no IX Encontro Estadual de Educadoras e Educadores das áreas de assentamentos de Reforma Agrária MST/CE, ocorrido no período de 18 a 21 de julho de 2017.

73 Para a ampliação desse debate consultar OLIVEIRA (2018).

Figura 3 – IX Encontro Estadual de Educadoras e Educadores das áreas de assentamentos de Reforma Agrária MST/CE, 2017.



Fonte: OLIVEIRA, A. V. (2017).

A atuação das mulheres nas diversas frentes compõe uma luta maior que é a luta pela Reforma Agrária Popular. Esta, na concepção da camponesa, integrante do setor de Educação do MST/CE é “baseada na agroecologia, baseado na reforma agrária em primeiro lugar, baseado na organização de alimentos saudáveis para fornecer à população um alimento de qualidade, baseado nas novas relações de gênero” (CAMPONESA C, 2017). Assim, a Educação do Campo como um paradigma em construção afirma a soberania alimentar por meio da agroecologia. Nesse sentido aliado à produção e comercialização agroecológica, o costume de guardar sementes crioulas, seja em casa ou em um espaço comunitário, como as casas de sementes, é uma prática trabalhada desde a escola no enfrentamento às ameaças de disseminação das sementes transgênicas. A defesa das sementes crioulas é central, enquanto resistência, tanto nas escolas do campo, como também nas Escolas Família Agrícolas – EFAs, com o exemplo da casa de sementes da EFA Dom Fragoso (Independência – CE) conforme exposto na figura 4.

Figura 4 – Casa de Sementes, EFA Dom Fragoso em Independência – CE, 2012.



Fonte: OLIVEIRA, A. M. (2012)

Além das experiências com a casa de sementes, as camponesas são, ainda, detentoras dos conhecimentos sobre as plantas medicinais. As mezinheiras, como são conhecidas as mulheres que dominam os saberes sobre a alquimia das plantas e seus valores terapêuticos, são fonte de acolhimento para àqueles que frequentemente têm o direito à Saúde Pública violado (ARAÚJO, 2016). Nesse sentido, as plantas medicinais cultivadas também são comercializadas nas feiras agroecológicas (figura 5). Isso demonstra a importância desses espaços de comercialização para a disseminação e valorização desses saberes.

Figura 5 – Camponesa comercializando mudas de plantas medicinais, Tururu – CE, 2014.



Fonte: BATISTA, M. A. S. (2014.)

Apartir dessas experiências entendemos a importância das diversas articulações femininas diante do modo de produção capitalista, no Ceará. Uma vez que a luta das mulheres no Brasil e na América Latina “está alicerçado em diferentes concepções e entendimentos sobre natureza, trabalho, terra, produção, espaço, tempo e relações humanas e também submetido ao domínio do mercado e do capital” (ESMERALDO, 2014, p.251). Assim, destacamos cenas dessa resistência, que constrói a paisagem agrária cearense, protagonizadas por mulheres camponesas em suas diversas frentes de atuação, mas com o ideal comum de transformação social.

4. CONCLUSÃO

Neste trabalho, trouxemos a trajetória de luta das camponesas no Ceará e sua articulação em prol da transformação social. Seja na igualdade de gênero, na produção, no trabalho em casa e fora dela e na luta pela Reforma Agrária Popular.

Assim, a luta das camponesas no Ceará é permanente e versa sobre a construção de um novo projeto político de sociedade, no qual homens, mulheres, crianças e idosos sejam respeitados e compreendidos em suas especificidades humanas.

No diálogo com as mulheres ficou evidenciado que as práticas de resistências coletivas, por meio da agroecologia, da soberania alimentar e da educação do campo, vêm contribuindo para a afirmação do trabalho feminino nos territórios camponeses do Ceará. Nas cenas da paisagem procuramos inserimos ao domínio do visível a dimensão da percepção dos sujeitos sociais com seus movimentos, cores, odores, olhares, falas e silêncios propostos por Santos (1988). Assim, acreditamos que a construção da leitura da realidade do campo precisa ser feita em conjunto com as mulheres camponesas. Revelando, assim, o olhar do sujeito como atores sociais, indivíduos de uma coletividade que, através das relações sociais, políticas, econômicas e culturais, produzem territórios camponeses.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Bruna Dayane Xavier. **Raízes da cura**: os saberes e as experiências dos usos de plantas medicinais pelas Meizinheiras do Cariri cearense. 2016. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). Universidade Federal do Ceará. Disponível em: t.ly/VbKv. Acesso em: 10 fev. 2020.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Florescer dos feminismos na luta das mulheres indígenas e camponesas da América Latina. **Novos Rumos Sociológicos**, v. 7, n. 11, p. 197-231, 2019. Disponível em: t.ly/rhYL. Acesso em: 17 nov. 2020.

BOGO, Ademar. **O MST e a cultura**. Caderno de formação n. 34. São Paulo: Gráfica e editora Peres Ltda., 2000.

CALDART, Roseli Salete. Educação do Campo: notas para uma análise de percurso. **Trab. Educ. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 35-64, mar./jun. 2009.

CARLOS, Ana Fani Alexandre. **Espaço e Indústria**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 1997.

ESMERALDO, Gema Galgani Silveira Leite. As lutas das mulheres camponesas na contramão da civilização capitalista. *In*: ASSIS, Gláucia de Oliveira. MINELLA, Luzinete Simões. FUNCK, Susana Bornéo (org.). **Entre lugares e mobilidades**. Tubarão – Edição Copiart, 2014. Disponível em: t.ly/lhTF. Acesso em: 12 jan. 2021.

ESMERALDO, Gema Galgani Silveira Leite. Lutas de Mulheres Sem Terra para a afirmação de novas subjetividades. **Anais** do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, Sociedade Brasileira de Sociologia, Recife-PE, de 29 de maio a 01 de junho de 2007. Disponível em: t.ly/BTRs. Acesso em: 19 set. 2020.

FALCI, Miridan. Knox. Mulheres do sertão nordestino. *In*: DEL PRIORI, Mary; PINSKY, Carla Bassanezi. (org.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2012. p. 241-277.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Espacialização e territorialização da luta pela terra**: a formação do MST - Movimento dos trabalhadores rurais sem terra no Estado de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, mar. 1994.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis; Vozes, 2000.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Território Camponês. *In*: Caldart, R. S., Pereira, I. B.; Alentejano, P. & Frigotto, G. (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio: Expressão Popular, p. 744-748, 2012.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a libertação**. Paz e Terra. São Paulo, 2001.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos

produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 164 p. v. 7.

LEITE, Sergio Pereira. Assentamento rural. *In*: CALDART, Roseli; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTO, Gaudêncio. (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio: Expressão Popular, p. 108-11, 2012.

MACHADO, Luiz Carlos Pinheiro. Agrobiodiversidade. *In*: CALDART, Roseli; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTO, Gaudêncio (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. São Paulo: Expressão Popular, p. 48-53, 2012.

MARTINS, José de Sousa. **Expropriação e Violência**: a questão política no campo. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

OLIVEIRA, Adeliane Vieira de. **A territorialização das escolas de Ensino Médio do Campo**: o caso da EEM Francisco Araújo Barros no Assentamento Lagoa do Mineiro em Itarema – Ceará. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Geografia – MAG), Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) – Sobral, 2018.

OLIVEIRA, Alexandra Maria. **A contra-reforma agrária do Banco Mundial e os camponeses no Ceará – Brasil**. São Paulo, 2005. 379 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2005.

OLIVEIRA, Alexandra Maria. **A recriação camponesa em assentamentos rurais**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2017.

PAVAN, Dulcinéia. O caminho feminino para a reforma agrária. **Rev. NERA**. n. 3. Presidente Prudente: Núcleo de pesquisas, estudo e projetos de reforma agrária. FCT/UNESP, 2000. Disponível em: t.ly/aXr5. Acesso em: 07 dez. 2020.

REGO, Josoaldo Lima; ANDRADE, Maristela de Paula. História de mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. **Agrária** (São Paulo. Online), n. 3, p. 47-57, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/agraria/article/view/87>. Acesso em: 15 jan. 2020.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SALES, Celecina Maria Veras. **Criações Coletivas da Juventude no Campo**

Político: um olhar sobre os assentamentos rurais do MST. Fortaleza, 2003. 320 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Ceará. Fortaleza, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por que é que Cuba se transformou num problema difícil para a Esquerda?** 20 jan. 2009. Disponível em: https://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Por_que_e_que_Cuba_22Jan09.pdf Acesso em: 19 abr. 2021.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**, fundamentos teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SHIVA, Vandana. **Staying alive: Women, ecology, and development**. North Atlantic Books, 2016. Disponível em: t.ly/sa6P. Acesso em: 17 nov. 2020.

STÉDILE, João Pedro; CARVALHO, Horácio Martins de. Soberania Alimentar. *In*: CALDART, Roseli; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTO, Gaudêncio (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. São Paulo: Expressão Popular, p.716-725, 2012.

WOORTMANN, Ellen Fersterseifer. **Herdeiros, parentes e compadres** – Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. São Paulo – Brasília: Hucitec – Edunb, 1995. 336 p.

10.48209/978-13-994894-7-0

A MANDALA DAS MULHERES: CULTURA E RESISTÊNCIA NO ACAMPAMENTO ZÉ MARIA DO TOMÉ, CEARÁ (BRASIL)

José Ricardo de Oliveira Cassundé⁷⁴

Alexandra Maria de Oliveira⁷⁵

Andréa Lúcia Silva Lima⁷⁶

Maria Aline da Silva Batista⁷⁷

74 Doutorando em Geografia na Universidade Federal do Ceará - ricktec2@hotmail.com

75 Profª Dra. do Curso de Geografia da Universidade Federal do Ceará - alexandra.oliveira@ufc.br

76 Mestranda do Curso de Mestrado Intercampi em Educação e Ensino – MAIE na Universidade Estadual do Ceará - andrealslima@hotmail.com

77 Doutoranda em Geografia na Universidade Federal do Ceará - maraline.10@hotmail.com

1. INTRODUÇÃO

Propomos analisar a atuação das mulheres no projeto Mandala Produtiva Agroecológica, no Acampamento Zé Maria do Tomé, município de Limoeiro do Norte-CE. A ação é fruto da articulação entre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do Ceará (MST-CE) e a Secretaria do Desenvolvimento Agrário (SDA) do estado, por meio do Plano de Desenvolvimento Rural Sustentável e Solidário (PDRSS) para a agricultura familiar.

Com início em 2016, o projeto tem foco na promoção de experiências alternativas de produção, pautadas na convivência com o semiárido e na auto-organização das mulheres no campo. O projeto em destaque tem por objetivo construir um processo de conscientização quanto à agroecologia e ao desenvolvimento sustentável e dar visibilidade ao trabalho feminino no acampamento⁷⁸ rural, tendo em vista sua localização em uma área de múltiplos conflitos com empresas transnacionais do agronegócio.

Compreender a resistência das mulheres camponesas, por meio da reprodução cotidiana de sua cultura⁷⁹, frente às lógicas impostas pelo capital ultraliberal no campo brasileiro, tem se tornado cada dia mais uma tarefa inadiável. Primeiro, por entender que carregamos uma questão agrária, cuja origem está assentada no racismo e no patriarcado, ambos motores da expansão capitalista do período colonial (FEDERICI, 2017). E segundo, porque no caso das camponesas, a preservação da natureza, em todos os seus recursos é primordial, pois é a partir dela que se dá a reprodução material da vida. A degradação ambiental atinge majoritariamente mulheres pobres e negras, pois “é para as regiões pobres que se têm dirigido os empreendimentos econômicos mais danosos em termos ambientais” (ACSELRAD, MELLO, BEZERRA, 2009, p. 8), a exemplo do agronegócio, constituindo o chamado racismo ambiental⁸⁰.

Ao longo da história do Brasil, diversos foram os mecanismos políticos – Sistema de Sesmarias, Lei do Morgadio, Lei de Terras -, que promoveram a concentração

78 De acordo com Fernandes (2012, p.21) “O acampamento é um espaço de luta e resistência. É a materialização de uma ação coletiva que torna pública a intencionalidade de reivindicar o direito à terra para produção e moradia”.

79 A cultura camponesa lida como modo de viver no qual a comunidade desenvolve uma cultura de resistência, de valorização e autoestima como trabalhadores e trabalhadoras rurais (BOGO, 2000).

80 De acordo com Pacheco (2021), o racismo ambiental é composto pelo conjunto de injustiças sociais e ambientais que recaem de forma implacável sobre grupos étnicos vulneráveis e sobre outras comunidades discriminadas por sua ‘raça’, origem ou cor.

fundiária como estratégia de manutenção do poder das elites (MARTINS, 1983). Em consequência desse passado presente, herdamos uma massa de excluídos da terra: camponeses, índios, negros e mulheres que lutam por seus territórios, muitas vezes, envolvendo-se em conflitos⁸¹ violentos por terra, água, minérios e demais recursos naturais.

A partir do século XX, com a mundialização do capital e da agricultura, os conflitos aprofundaram-se e ganharam escalas globais, com a intensificação do uso de agrotóxicos, fertilizantes químicos e, conseqüentemente, com a desterritorialização de camponeses e demais povos dos campos, das florestas e das águas. A monopolização do mercado de alimentos por grandes complexos empresariais transnacionais, coloca em risco a sociobiodiversidade do planeta (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Nesse cenário de tensões e disputas territoriais, o Acampamento Zé Maria do Tomé é representativo das contradições do capital. Estando localizado na Chapada do Apodi, região Jaguaribana, onde as conflitualidades giram em torno das áreas perimetradas para irrigação de *commodities* para exportação, o acampamento é um espaço de resistência camponesa. Fruto da confluência de ações das pastorais sociais, igrejas, cáritas diocesanas, sindicatos de trabalhadores/as rurais, movimentos sociais - como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)⁸² - e demais organizações populares que apoiam os camponeses na luta por terra e território contra empresas, que contam com o Estado, a serviço do capital no campo como é a sua investidura na manutenção do agronegócio.

Terra, água e renda concentradas são situações que impulsionam, em diversas regiões, um processo contínuo de industrialização do campo, o qual traz no seu âmago transformações nas relações de produção na agricultura e, conseqüentemente, na estrutura socioeconômica e política (OLIVEIRA, 2007). Por sua vez, os camponeses não têm sido passivos, exigindo o fortalecimento de políticas públicas que contribuam para sua fixação ou permanência em seus processos produtivos. Portanto, enfatizamos a luta pela reforma agrária, em sua plenitude, para que homens e mulheres do campo,

81 Os conflitos aqui estão sendo descritos tendo por base os relatórios da Comissão Pastoral da Terra (CPT) que estabelecem e analisam os conflitos no campo. Para a composição dos relatórios, os organizadores classificam os conflitos a partir dos temas terra, água, trabalho, violência e manifestações (WELCH, 2012).

82 O MST é um "movimento socioterritorial que reúne em sua base diferentes categorias de camponeses (posseiros, meeiros, trabalhadores assalariados chamados de sem-terra) e, também diversos lutadores sociais para desenvolver as lutas pela terra e por Reforma Agrária" (Fernandes, 2012, p. 496).

mais uma vez, não se transformem em meros colaboradores do agronegócio, sem autonomia sobre suas vidas e sobre seus trabalhos na produção de alimentos.

Contraopondo aos ditames de uma região marcada pela implantação de perímetros irrigados para o agronegócio, caracterizada pela expulsão, expropriação e exploração das famílias camponesas, o referido acampamento rural tenta expressar, ainda que de forma incipiente, uma experiência de resistência camponesa⁸³. Mesmo cercado por grandes cultivos envenenados por agrotóxicos e dependentes de insumos agrícolas, o acampamento reafirma a importância da agroecologia na construção da autonomia camponesa, a partir do trabalho das mulheres na mandala produtiva, as quais utilizam-se de seus conhecimentos ancestrais na defesa da produção de alimentos diversificados e saudáveis.

A presente investigação é parte de pesquisas em curso sobre a questão agrária no Ceará. Buscamos aliar a experiência em campo - fruto do trabalho de extensão rural de pesquisadores e as reflexões teóricas, baseadas em leituras sobre a questão agrária (FERNANDES, 2000; STÉDILE, 2005); o campesinato (MARTINS, 1983; OLIVEIRA, 2007), a agroecologia (CAPORAL, COSTABEBER, 2004; GLIESMANN, 2001) e mulheres camponesas (ESMERALDO, 2007; MOTA, 2006), a fim de apresentar um retrato da condição camponesa das mulheres e das estratégias por elas utilizadas na luta pela terra e por uma vida digna no campo. Para isso, foram realizadas visitas de campo *in loco* nos anos de 2020 e 2021, quando foram viabilizadas entrevistas semiestruturadas com os sujeitos pesquisados e observação participante, além de registros fotográficos.

Dessa forma, pudemos constatar que o trabalho das mulheres com a agroecologia na mandala do Acampamento Zé Maria do Tomé tem o potencial de legitimar a luta pela terra, iniciada com o estabelecimento do acampamento, bem como propicia as condições materiais de empoderamento das mulheres, a partir da reprodução da cultura e dos valores camponeses.

83 A resistência presente no campesinato do Nordeste do Brasil está vinculada, sobretudo, a negação da vida de cativo ou morador de condição (ver Andrade, 1986).

2. AGROECOLOGIA E REFORMA AGRÁRIA ... DIÁLOGOS NECESSÁRIOS

“Companheirada prá burguesia não tire o chapéu mesmo que ela nos prometa o céu, é falsidade quer nos enganar, grita SEM TERRA, unindo as forças ocupando o chão, mesmo debaixo desta repressão a nossa luta não pode parar” (Trecho da música “Não Somos Covardes” do CD – Arte em Movimento, 1998).

A discussão sobre a questão agrária no Brasil decorre dos evidentes conflitos e, também, das resistências há muito percebidas pelos intelectuais e políticos do país. Os primeiros ideais de reforma agrária foram apontados pelos abolicionistas, no século XIX. Porém, a despeito da existência do debate, nunca se alterou significativamente a estrutura fundiária, se configurando em uma dívida social histórica que continua a assolar a vida dos camponeses e a pesar sobre toda a sociedade brasileira. São mais de quinhentos anos, desde a invasão das terras por capitalistas europeus até a atual configuração fundiária, constituindo segundo Fernandes (2000), como um dos maiores problemas políticos do Brasil.

Faz-se necessário, no entanto, a distinção entre a luta pela reforma agrária e a luta pela terra. A última nasce com o latifúndio e sempre ocorreu com ou sem projetos de reforma agrária (FERNANDES, 2000). Por mais que consideremos uma política mais recente, a mesma se insere na totalidade da questão agrária e tem intensificado as lutas camponesas no agrário brasileiro, muitas vezes, se configurando a partir dos acampamentos de resistência e luta pela reforma agrária. Fernandes esclarece que:

A ocupação de terra como forma e espaço de luta e resistência camponesa, a intensificação da concentração fundiária como resultado da exploração e das desigualdades geradas pelas políticas inerentes ao sistema socioeconômico, a reforma agrária como política pública possível de solucionar o problema fundiário, mas nunca implantada. (FERNANDES, 2000, p.104)

Esses conceitos, muitas vezes, são manipulados midiaticamente por grupos sociais que se beneficiam da concentração fundiária e induzem parte da sociedade a criminalizar os movimentos sociais. Assim, é forjado um discurso cujo léxico pejorativo – como a expressão “invasão de propriedade privada” - tem a intenção de macular a luta pela terra e pela reforma agrária. Stédile (2005) aponta que os latifundiários atacam essa estratégia utilizada pelos Sem Terra, afirmando que se trata de uma

ameaça à ordem pública e ao bem-estar das famílias dos fazendeiros. A classe dominante critica duramente o governo e afronta a estabilidade política quando o mesmo cede à pressão das ocupações. Apesar disso, Stédile reafirma a legitimidade dessa tática:

[...] na verdade, se trata de *ocupação*, já que seu objetivo é ocupar um espaço vazio para garantir trabalho a quem não tem terra, e não tem como propósito o enriquecimento ou aproveitamento pessoal. Por outro lado, a Constituição determina que todas as propriedades improdutivas devem ser desapropriadas. Como o governo não toma iniciativa, quem pratica a ilegalidade são o próprio governo e o proprietário da área improdutiva. Até hoje nenhum governo tomou iniciativa de desapropriar uma fazenda improdutiva sem que antes os sem-terra tenham feito pressão. (STÉDILE, 2005, p. 87).

Outra característica relevante das ocupações de terra é a participação política de toda a família, especialmente de mulheres e crianças. Todos são sujeitos ativos na luta pela terra e desempenham importante papel no confronto com o latifúndio (ESMERALDO, 2007). Esse engajamento político provoca um rearranjo nas relações de poder na família camponesa e para além dela. Ao comprometer-se com os movimentos sociais, as mulheres rompem a barreira do doméstico e se confrontam com outras formas de exclusões, criando, assim, junto com as companheiras de luta, uma identidade em torno da categoria mulher trabalhadora rural (MOTA, 2006).

Apesar de sua importância, essas lutas e ocupações não dão conta de modificarem a estrutura agrária, por isso na defesa da permanência do campesinato como enfrentamento ao modelo de produção capitalista no campo, Marcos (2007) e Oliveira (2007) corroboram com análises que evidenciam o papel da condição camponesa na luta pela reforma agrária. Por isso, a necessidade de fomentar ações, como o projeto da Mandala Produtiva e Agroecológica das mulheres do Acampamento Zé Maria do Tomé, porque não é apenas o acesso a terra que importa, mas as condições materiais para a reprodução dos valores e da cultura camponesa.

A reforma agrária popular deve ser pensada para além da mudança na estrutura fundiária e da propriedade privada, pois ela traz em seu bojo, o anseio histórico das lutas camponesas em defesa da terra e do território camponês, esse entendido como unidade territorial (vilas, comunidades, assentamentos rurais). No

Brasil, especificamente, ver-se que o capitalismo não necessariamente precisou fazer reforma agrária para desenvolver as forças produtivas no campo.

Na estrutura agrária brasileira, os trabalhadores Sem Terra são, também, sujeitos desterritorializados, ou seja, privados do acesso ao território, enquanto terra (terreno), meio de reprodução social, bem como sem a identidade e afetividade com suas bases culturais (HAESBAERT, 2007), tendo em vista que, historicamente, a estrutura fundiária esteve sob o domínio de uma restrita elite agrária.

Nessa perspectiva, faz-se um paralelo com a agroecologia, enquanto ciência, movimento e prática, que vai ao encontro da auto-organização camponesa, por isso considera o diálogo com a reforma agrária e com os movimentos sociais, como bandeira necessária à construção da sustentabilidade na agricultura camponesa.

A diversidade de cultivos amplia as possibilidades de atuação dos membros da família. Com projetos agroecológicos as mulheres exercem atividades produtivas reconhecidas social e financeiramente. Por isso, a palavra de ordem: “Sem feminismo não há agroecologia”. Com autonomia de renda, elas não precisam procurar empregos ou melhores condições de vida fora do campo.

Machin Sosa *et al* (2013, p. 119) esclarece que:

[...] o machismo, a desigualdade entre homens e mulheres e a violência doméstica afetam a qualidade de vida, não apenas das mulheres, mas de toda a família. A agricultura convencional [...] oferece poucos papéis aos membros da família, exceção feita ao homem. É o homem que maneja as máquinas, que aplica os agrotóxicos e que recebe os ganhos do cultivo único.

A valorização do trabalho das mulheres é fundamental para a reprodução social do campesinato na atualidade. Além disso, elas são essenciais para a soberania alimentar⁸⁴ das famílias e das comunidades, uma vez que historicamente ficaram responsáveis pelo preparo e divisão dos alimentos, ao mesmo tempo em que estiveram muito menos inseridas no mercado. Dessa forma, o trabalho feminino sempre teve o foco mais voltado para as necessidades de abastecimento da família. Isso possibilitou a reprodução da lógica camponesa de trocas e doações do excedente entre as pessoas da vizinhança. Com isso, as mulheres ganharam um papel imprescindível na

84 Soberania alimentar é “o conjunto de políticas públicas e sociais que deve ser adotado por todas as nações, (...) a fim de garantir que sejam produzidos alimentos necessários para a sobrevivência da população de cada local” (STÉDILE; CARVALHO, 2012, p.715).

constituição dessa rede de proteção social, baseada em valores como solidariedade, parentesco e vizinhança (HEREDIA, 1979).

Nessa perspectiva, a centralidade da mulher camponesa presente na concepção feminista que estamos construindo como MST é parte constitutiva de um conjunto de outras questões como a democratização da terra e a produção agroecológica. Como também os diversos processos organizacionais e políticos compreendendo a formação política, as lutas concretas e permanentes para alterar a vida social, econômica e política da classe trabalhadora e mais precisamente a das mulheres trabalhadoras rurais reconhecendo nas mandalas e nos quintais produtivos dentre outras experiências ações de fortalecimento do feminismo camponês e popular.

A agricultura para a sustentabilidade resgata a interação dos saberes históricos dos agricultores e sua experiência empírica nas comunidades, perfazendo uma interligação de culturas e valorizando seu potencial, contrariamente ao modelo capitalista, que se baseia em um único pensamento e cultura, pois sua pretensão é a busca do lucro e não o bem-estar social (GLIESSMAN, 2001).

É possível identificar que as formas de luta e resistência que convergem para a reconstrução das práticas camponesas relativamente autônomas no processo produtivo revelam um acentuado contraste em relação aos parâmetros homogeneizadores e exógenos contidos na trajetória da modernização agrícola brasileira. E isso não ocorreu de forma passiva, para Carvalho (2012), a grande maioria dos camponeses resistiu, resiste e nega o modo de produzir capitalista.

Sempre existiu na história um campesinato que se rebelou em diversos tempos históricos, sendo a rebeldia materializada no enfrentamento às investidas do capital nas suas diferentes formas, desde a violência psicológica até a grilagem de terras. A recriação camponesa vai construindo dialeticamente relações de menor subordinação e dependência, com base no trabalho familiar e ações coletivas, de autoajuda, de respeito à biodiversidade, no diálogo de saberes e acima de tudo na auto-organização camponesa que se manifesta nas experiências agroecológicas.

Pensarmos os processos que envolvem o cotidiano camponês não é tarefa simples e, quando analisamos a agroecologia na reforma agrária como prática social e política, inserimos no cotidiano outras dimensões da vida em comunidade. Os

saberes camponeses compartilhados na construção coletiva e científica ganham aspectos tecnológico e agronômicos, podendo assim serem fortalecidos numa práxis estratégica de insurgências necessárias ao processo de produção de alimentos saudáveis, justiça social e luta pela reforma agrária massiva e popular.

Para Sauer e Balestro (2009), a agroecologia, entendida como ciência e como um programa político, se apresenta como um caminho a ser seguido. Sinaliza uma reorganização radical nos sistemas sociais de produção e de consumo capaz de superar as consequências da modernização que afetam a reprodução da vida no planeta.

Quando se fala de agroecologia, está se tratando de uma orientação cujas contribuições vão muito além de aspectos meramente tecnológicos ou agronômicos da produção, incorporando dimensões mais amplas e complexas, que incluem tanto, variáveis econômicas, sociais e ambientais, como variáveis culturais, políticas e éticas da sustentabilidade (CAPORAL; COSTABEBER, 2004, p.13).

Desse modo, o Acampamento Zé Maria do Tomé, com sua organicidade vinculada ao MST, vem colocando em sua agenda política a materialização de uma plataforma estratégica quanto à disputa de uma agricultura alternativa e sustentável. Na ocasião torna-se necessário, o encontro do MST com a Agroecologia. Assim, a agroecologia apresenta-se no contexto brasileiro como mais uma forma de resistência contra a devastadora onda modernizadora (e conservadora) e a expropriação completa dos agricultores familiares (CANUTO, 2001).

A agroecologia propõe a elaboração de uma nova forma de organização da economia, da gestão e participação dos sujeitos em seus territórios de vida sem que sejam submetidos a explorações e expropriações, além de garantir seus cultivos sem as dependências dos insumos externos. Trata-se de uma concepção utópica, porém reveladora de uma produção camponesa como explica o pesquisador Peter Rosset em entrevista aos jornalistas.

Um modelo de pequena agricultura ou cooperativas, baseado em uma verdadeira reforma agrária, tecnologia agroecológica e preços justos (soberania alimentar), é a única forma de reduzir a fome em um país como o Brasil. A simples existência do latifúndio garante fome e pobreza. O modelo de agricultura química exclui o pobre. Livre comércio e preços baixos ferem

todos os agricultores. Somente revertendo estas tendências pode haver algum progresso (BOUCINHA; BRIXIUS, 2002, p.9).

Conforme Caporal (2009, p.35) “a agroecologia fomenta mudanças estruturais, dentre as quais se destacam a reforma agrária e o acesso aos meios de produção”. Considerando que a estrutura fundiária necessariamente precisa ser democratizada a serviço da classe trabalhadora, o pensamento agroecológico é de essência reivindicatório contemplando homens e mulheres “excluídos” ou “incluídos precariamente” da lógica mercantil.

Sem Agroecologia, não há reforma agrária. Sem reforma agrária, não há Agroecologia. Por quê? Porque reforma agrária sem Agroecologia condena os beneficiários à difícil batalha de tomar empréstimos muito altos para insumos agroquímicos, que não funcionam muito bem e danificam o solo para produções futuras (ROSSET In: BOUCINHA; BRIXIUS, 2002 p.10).

A agroecologia configura-se um instrumento científico para o fortalecimento do sujeito social camponês. Trata-se de um saber construído, essencialmente, na coletividade entre agricultores familiares e pesquisadores comprometidos com uma nova configuração socioespacial contemplativa à sociedade e aos aspectos físicos do planeta, em que prioriza a justiça social e as práticas ecologicamente saudáveis.

3. MULHERES NA MANDALA PRODUTIVA: DESAFIOS DA CONSCIÊNCIA AGROECOLÓGICA NO ACAMPAMENTO ZÉ MARIA DO TOMÉ

Com o agravamento de problemas ambientais relacionados à insustentabilidade da agricultura industrial, desenvolve-se nos diversos segmentos sociais, produtivos e ambientais projetos que contribuem para o estabelecimento de uma relação sustentável entre os camponeses e o meio ambiente, a fim de garantir a produção de alimentos saudáveis, por meio do trabalho familiar.

No Acampamento Zé Maria do Tomé, a implantação da Mandala Produtiva e Agroecológica se configura como um sistema de irrigação comunitário baseado em canteiros circulares ao redor de uma fonte de água. Essa prática faz parte de “um sistema voltado para a produção agroecológica que utiliza a irrigação e a criação de pequenos animais com métodos naturais, partindo do seu ponto central todas as

formas de energia são originadas, garantindo a sustentabilidade do meio ambiente” (PAULINO et al, 2007 apud PINHEIRO et al, 2013, p. 21).

O Sistema Mandala consiste no consórcio de cultivos bastante comuns em pequenas comunidades rurais. Tem como objetivo principal a diversificação das atividades agrícolas, sendo sua finalidade melhorar o padrão alimentar das famílias e aumentar a renda através da introdução de tecnologia apropriada e de baixo custo de produção (ABREU et al; 2010).

Esse sistema produz um equilíbrio biodinâmico dos ecossistemas, isto é, as diversas culturas vegetais e animais se complementam, o que forma um sistema autossustentável, que respeita o ciclo natural e depende cada vez menos de insumos externos. As plantações servem de alimento para os animais, que por sua vez fornecem alimentos para a família, além da compostagem que é utilizada na propriedade para manter a fertilidade do solo, formando-se assim um micro ecossistema.

Figura 01 - Reservatório central de suporte ao sistema. Acampamento Zé Maria Tomé, Limoeiro do Norte – Ceará.



Fonte: CASSUNDÉ, 2021

Figura 02 - Plantio de canteiros circulares. Acampamento Zé Maria Tomé, Limoeiro do Norte – Ceará.



Fonte: CASSUNDÉ, 2021

Ao centralizarmos o projeto da mandala no contexto da sustentabilidade e da convivência com o semiárido, buscamos reafirmar junto às famílias acampadas a importância do cultivo agroecológico e das diversas relações ecodinâmicas que se estabelecem, já que se trata de um sistema permacultural. Os desafios enfrentados se dão em razão do contexto local, no qual famílias acampadas foram surpreendidas por um dinamismo diferenciado com o advento da implantação do perímetro irrigado e a chegada das grandes empresas do agronegócio.

Nas diversas reuniões com a comunidade, como parte do trabalho de Técnico de Extensão Rural⁸⁵, para a referida implantação do projeto foram delineando-se as dinâmicas e afazeres dos sujeitos investigados. Assim, organicamente foi surgindo maior interesse por parte das mulheres que seriam essenciais para o andamento

85 José Ricardo de Oliveira Cassundé e Andréa Lúcia Silva Lima são técnicos de Extensão Rural e militantes do Setor de Produção Cooperação e Meio Ambiente do MST-Ceará.

e a gestão da mandala. O acampamento, a mandala e os quintais produtivos se configuravam como estruturas que asseguravam as reproduções camponesas, após jornadas degradantes de trabalho junto às grandes produtoras de *commodities* do agronegócio. Nessas empresas, muitas vezes, as camponesas passavam o dia em monocultivos envenenados, em terras alheias. Por isso, como técnicos agrícolas, tínhamos a tarefa de inverter a lógica capitalista a partir da agricultura alternativa, em terras em disputa - “mas, terra nossa!”. Outro grito de ordem que surge dos acampados e acampadas no momento das místicas ao lembrarmos tentativas de despejo das famílias é - “tirem as mãos, a chapada é nosso chão!”.

Considerando a realidade imposta pelo agronegócio na região, vemos como se destaca a presença feminina no projeto da mandala. Percebemos que no acampamento as diversas tarefas agrícolas no entorno das moradias são de responsabilidades das mulheres. Fato esse que nos proporciona entender, porque os chefes de família no acampamento falam nas visitas técnicas, como nos lembra um acampado: “*gente aqui é a mandala das mulheres, digo assim por que nós homens só ajudamos no começo. Né? cavar os buracos do tanque, mas quem cuida é elas. É um projeto muito bom para nós do acampamento*” (camponês A).

A Mandala tem sido gestada por mulheres, que tem produzido de forma coletiva ervas, hortaliças, legumes e frutas utilizadas no incremento do preparo dos alimentos, na produção de sucos dentre outras formas de beneficiamento, mesmo que em pequena escala.

Figura 03 - Mulheres do Coletivo da Mandala Agroecológica – Acampamento Zé Maria Tomé, Limoeiro do Norte – Ceará.



Fonte: CASSUNDÉ, 2021

Figura 04 - Mulheres realizando o plantio de cebolinha. Acampamento Zé Maria Tomé, Limoeiro do Norte – Ceará.



Fonte: CASSUNDÉ, 2021.

Os processos formativos organizativos são um importante instrumento para incentivar a participação das mulheres. Porém, devido aos mecanismos tradicionais de hierarquização da divisão do trabalho familiar segundo o gênero nem sempre elas têm facilidade de participar, como nos foi reportado por uma camponesa: *“principalmente agora com o período da pandemia porque as crianças estão todas em casa, mas se não for pequena demais, a gente leva também”* (Camponesa B).

Os desafios e as potencialidades reveladas no processo de implantação da mandala das mulheres do acampamento Zé Maria do Tomé são representativos das resistências e enfrentamentos do campesinato brasileiro. Esses espaços, mais que experimentações de produção agroecológica, são laboratório para a formação de protagonismos, sobretudo por parte das mulheres.

Além de proporcionarem a possibilidade de aumento da renda e melhoria na alimentação das famílias acampadas, a criação de novos espaços como esse, pautados na agroecologia tem se portado como vitrine da luta pela Reforma Agrária popular, justificando para as pessoas leigas em diversas audiências a legitimidade das reivindicações camponesas. Essa mensagem é transmitida pelas mulheres produtoras que vão comercializar na feira, as quais fazem uma divulgação boca a boca da função social desempenhada por elas no acampamento.

Para, além disso, entendemos que a inserção de alimentos agroecológicos no mercado local traz consigo a valorização da produção e da alimentação sadia, fazendo com que trabalhadores do campo e da cidade passem a conhecer o enfoque agroecológico, contribuindo com o fortalecimento da sua materialização.

Assim, os ganhos econômicos na agroecologia são de médio e longo prazo e estão relacionados à saúde promovida pela garantia de alimentação em quantidade e qualidade adequadas, ao equilíbrio social, proporcionado pela valorização do trabalho das mulheres, e ao equilíbrio ambiental, decorrente do respeito a todas as formas de vida.

Acrescentamos a isso, a certeza de que estará ofertando a sociedade uma comida de verdade, uma vez que a indústria alimentícia tem se ocupado em alterar a constituição química dos alimentos, com o objetivo único de ampliar seus lucros:

O empresário diz que o veneno é para proteger o alimento ... mentiroso é ele... nós é quem protege. Porque nossos filhos e vocês é que vão comer, porque nós sim produzimos comida de verdade, produzida sem o uso de venenos. E nós nem tem muita terra não viu nosso quintal e essa mandala é terra pouca, mas a terra é o meio de vida daqueles que nela trabalham. Olha, uma certeza que a gente tem é que a terra se for bem cuidada ela não nos negará o pão (Camponesa C).

Nesse sentido, constatamos o potencial dessa experiência para a comunidade do acampamento, como espaço de produção e de esperança de um território de famílias camponesas com mais conscientes social e política, quanto a importância da agroecologia e seus princípios para a garantia da construção da vida com dignidade no campo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na contemporaneidade, a história tem nos mostrado que onde houve o aprisionamento da terra e do direito à vida, existiram gritos de liberdade. Desde os indígenas, quilombolas, sem terra e todos os povos das águas e florestas, por meio do fortalecimento da coletividade, têm provocado diversas reações daqueles que não se renderam aos mandos dos latifundiários e seguem na construção de trincheiras de resistências e defesa de uma agricultura de base agroecológica, seja ela nas mandalas, quintais produtivos ou em outras tecnologias sociais que assegurem aos camponeses/as a vida e o sustento em seus territórios.

Tenhamos como lições de gerações antecessoras, a bravura de camponeses e camponesas que afrontam as contradições e a ausência de uma política de reforma agrária. Com corajosas artes de resistência, lutam pela terra e pelo território sobre a Chapada do Apodi-Ce, ao realizarem o Acampamento Zé Maria do Tomé. Assim, de posse da terra reproduzem seus valores culturais e empreendem experiências produtivas e sociais que ampliam consideravelmente a participação das mulheres na composição de renda e em especial na garantia de uma alimentação de qualidade para as famílias da comunidade. Além disso, despertam para outras práticas como a importância das sementes crioulas, os fitoterápicos, dentre tantos outros aprendizados e saberes que vem sendo resgatados a partir do diálogo de saberes.

Seguimos como pesquisadores/as engajados, fortalecendo os movimentos sociais no campo, organizando a classe trabalhadora para fortalecer a luta para produzir sua sustentabilidade, acreditando na reforma agrária popular e na agroecologia junto às mulheres camponesas do Acampamento Zé Maria do Tomé plantando, colhendo e partilhando os frutos de nossa terra.

REFERÊNCIAS

ABREU, Yolanda Vieira de; OLIVEIRA, Marco Aurélio Gonçalves de; GUERRA, Sinclair Mallet-Gui. **Energia, Economia, Rotas Tecnológicas: Textos Seleccionados**. Funcionamento do Sistema Mandala, 2010. Disponível em: <https://www.eumed.net/libros-gratis/2010e/827/index.htm>. Acesso em: 14 mar. 2021.

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecilia; BEZERRA, Gustavo Neves. **O que é justiça ambiental?** Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste** contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 5. ed. São Paulo: Ed. Atlas, 1986. 239 p.

BOGO, Ademar. **O MST e a cultura**. Caderno de formação n. 34. São Paulo: Gráfica e editora Peres Ltda., 2000.

BOUCINHA, Helena; BRIXIUS, Leandro. Entrevista/Peter Rosset. **Revista Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável**. Porto Alegre, v. 3, n. 3, Jul./Set. 2002. Disponível em: <http://www.emater.tche.br/site/multimedia/leitor/12.php#book/5> Acesso em: 21 abr. 2021.

CANUTO, João Carlos. Política de pesquisa com enfoque agroecológico como resposta aos riscos socioambientais da convencionalização das agriculturas ecológicas no Brasil. *In: Anais do Encontro Internacional sobre Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, Primeiro*, 2001, Botucatu. Anais em CD..., v.1, 2001.

CAPORAL. Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antônio. **Agroecologia: alguns conceitos e princípios**. Brasília, DF: MDA/SAF/DATER-IICA, 2004.

CAPORAL, Francisco Roberto (org.). **Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade**. Brasília, DF: MDA/EMATER-RS, 2009.

CARVALHO, Horário Martins de. O campesinato contemporâneo como modo de produção e como classe social. **Boletim Dataluta**. Presidente Prudente. São Paulo, 2012.

ESMERALDO, Gema Galgani. Lutas de Mulheres Sem Terra para a afirmação de novas subjetividades. **Anais** do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, Sociedade Brasileira de Sociologia, Recife-PE, de 29 de maio a 01 de junho de 2007. Disponível em: t.ly/MmYP. Acesso em: 19 set. 2020.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **A Formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Acampamento. *In*: Caldart, R. S., Pereira, I. B.; Alentejano, P. & Frigotto, G. (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio: Expressão Popular, p. 21-25, 2012.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). *In*: Caldart, R. S., Pereira, I. B.; Alentejano, P. & Frigotto, G. (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio: Expressão Popular, p. 496-499, 2012.

GLIESSMAN, Stephen. **Agroecologia**: Processos ecológicos em agricultura sustentável. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 164 p, 1979. v. 7.

MACHIN SOSA, Braulio; JAIME, Adilén Maria Roque; LOZANO, Dana Rocio Ávila; ROSSET, Peter (org.). **Revolução agroecológica**: o Movimento de Camponês a Camponês da ANAP em Cuba. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

MARCOS, Valéria de. Agroecologia e campesinato: Uma nova lógica para a agricultura do futuro. **Anais** do III Simpósio Internacional de Geografia Agrária/ IV Simpósio Nacional de Geografia Agrária/Jornada Orlando Valverde. Londrina: SINGA, p. 1-29, 2007.

MARTINS, José de Sousa. **Os camponeses e a política no Brasil**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MOTA, Maria Dolores Bezerra. Margaridas nas ruas: As mulheres trabalhadoras rurais como categoria política. *In*: WOORTMANN, E. F.; HEREDIA, B.; MENACHE, R. (org.). **Margarida Alves**: coletânea sobre estudos rurais e gênero. Brasília, DF: MDA, IICA, 2006. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/6366>. Acesso em: 15 mar. 2021.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Modo de produção capitalista, agricultura e reforma agrária**. São Paulo: Labur Edições, 2007.

PACHECO, Tânia. Combate racismo ambiental. 2021. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/quem-somos-2/quem-somos-nos/>. Acesso: 24 abr. 2021.

PINHEIRO, Liliane da Cruz; MAGALHÕES, Adriana Guedes; CORRÊA, Marcus Metri; MATTOS, Jorge Luiz Schirmer de Mattos; TAVARES, Uilka Elisa; BARRETO, Marcela Thais Luna; LEITÃO, Diego Arruda Huggins de Sá. Sistema circular de plantio como sustentabilidade em condições do semiárido: percepção do grupo de mulheres. **Revista EDUCAmozonia** – Educação sociedade e meio ambiente. Ano 6, v. 10, n. 1, p. 19-26, Jun./Jul. 2013.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. 625 p.

SAUER, Sergio; BALESTRO, Moisés (org.). **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. 328 p.

STÉDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil – programas de reforma agrária: 1946-2003**. Expressão Gráfica, 2005.

STÉDILE, João Pedro; CARVALHO, Horário Martins de. Soberania Alimentar. *In*: Caldart, R. S., Pereira, I. B.; Alentejano, P. & Frigotto, G. (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio: Expressão Popular, p. 714-723, 2012.

WELCH, Clifford Andrew. Conflitos no campo. *In*: Caldart, R. S., Pereira, I. B.; Alentejano, P. & Frigotto, G. (org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio: Expressão Popular, p. 141-149, 2012.

10.48209/978-14-994894-7-0

COZINHA GEOGRÁFICA: O FEMININO COMO FUNDANTE DAS PAISAGENS ALIMENTARES

Silvia Heleny Gomes da Silva⁸⁶

86 Graduada em Geografia - Licenciatura pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), onde atuou como bolsista de Iniciação Científica (CNPq, Funcap e UECE). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Integrante do Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos - LEGES (UFC) e da Rede OPPALA - Observatório de Paisagens Patrimoniais & Artes Latino Americanas. Desenvolve estudos no âmbito da Geografia Cultural e Geografia Escolar, investigando temas como geografia da alimentação, fotografia e psicologia ambiental. E-mail: silviaheleny@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

“[...] Tita chegou a este mundo prematuramente. Bem ali na mesa da cozinha, entre os aromas de sopa de macarrão cozinhando em fogo brando, de tomilho, de louro, de coentro, de leite fervido, de alho e, é claro, de cebola. Não houve necessidade da habitual palmada no traseiro, porque ela já estava chorando quando nasceu.”

Laura Esquivel. *Como água para chocolate*, 2015.

O presente texto tem o intuito de fazer uma reflexão sobre as contribuições do feminino para a construção das paisagens alimentares ao longo da história. Utiliza-se a perspectiva da Geografia Cultural para sustentar esta pesquisa teórica de cunho exploratório, a fim de discutir as representações e imaginações que envolvem o universo feminino presente nas cozinhas geográficas⁸⁷.

A citação inicial deste artigo faz referência ao famoso *best-seller* *Como água para chocolate*, da autora mexicana Laura Esquivel (2015). Reflete-se que tal como o ventre das nossas mães como primeira casa que nos protege e nutre, assim é a cozinha: um microespaço geográfico que representa acolhimento, provimento e segurança. Estar na cozinha é como estar no útero da casa, um espaço que historicamente se remete ao feminino, ao cuidado e a maternidade da civilização.

Na cozinha se nasce para as experiências gustativas, tal como o nascer, de fato, da personagem Tita citada no enredo do livro de Esquivel (2015). Do ventre à casa, do peito ao prato e, assim, as inúmeras transformações do desenvolvimento humano vão se sucedendo, mas todas interligadas ao ato de se alimentar como ação substancial para a existência da vida. Dessa prática do comer é que se passa a existir para o mundo tasteado pelo paladar. Entre sabores, aromas, texturas, sons e formas a cozinha se apresenta como um espaço pungente de geografias.

Os alimentos falam de lugares, relevos, hidrografias, solos, vegetações e climas, além de pessoas e culturas. É pela cultura que o universo alimentar se transforma e se expande a partir das técnicas e do trabalho. A arte de cozinhar requer muito mais que conhecimentos sobre vegetais, grãos, frutas e carnes. Exige uma laboriosidade criativa e sensível que se constrói a partir da escala temporal do cotidiano.

87 O conceito de cozinhas geográficas será discutido posteriormente.

Entender sobre o tempo de cada alimento e como ele pode ser transformado em comida, requer sabedoria para além das combinações de temperos e adentra as imaginações sobre como estes interagem estética, olfativa e gustativamente. Cozinhar solicita uma verdadeira alquimia com os artefatos que compõem a paisagem alimentar. Esta que surge dentro de cada cozinha espalhada pelo mundo.

2. A POTÊNCIA DO FEMININO NA GEOGRAFIA DA ALIMENTAÇÃO

Dentro do constructo da ciência geográfica não se tinha referência direta aos estudos da alimentação. Na chamada Geografia Tradicional, fundamentada pela corrente filosófica e metodológica do Positivismo, o estudo do espaço geográfico se pautava no tripé descrição, enumeração e classificação. Concepção que reflete o período das Grandes Navegações, ocorrida entre o século XV e XVII, como principal meio de expansão e dominação dos territórios (MORAES, 1999).

Nesse contexto de expansão marítima, o trânsito alimentar não seria esquecido enquanto fator de grande importância comercial. Tanto que a busca por metais preciosos e especiarias foi o principal motivo de deslocamento para as mais diversas partes dos continentes.

O comércio com a Índia já era conhecido e o interesse por outras porções de terra além-mar eram almeçadas, tanto que a África e as Américas foram destinos posteriores. Do ponto de vista da expressividade econômica, a Era dos Descobrimentos simboliza a valorização ascendente das especiarias - que são o conjunto de diversos produtos vegetais comestíveis, caros e de difícil acesso, que se utilizava desde a raiz, a casca, o fruto e as flores – sendo em sua grande maioria destinados a fins culinários (tempero e conservação de alimentos), farmacêuticos, cosméticos, incensos etc.

Dessa forma, observa-se que muitos produtos alimentícios desempenhavam um papel importante no impulsionamento da conquista sobre outros territórios. Por exemplo, noz-moscada, cravo-da-índia, anis-estrelado, cardamomo, canela, açafrão, pimenta-do-reino, gengibre, coentro, colorau, pimenta, mostrada e baunilha inspiravam viagens marítimas no mundo todo. Ao lado do interesse pelas riquezas dos minerais preciosos, o apetite pelas riquezas alimentares se complementava enquanto motivos econômicos, políticos e culturais.

Essas especiarias “eram moedas de troca, dotes, heranças, reservas de capital, divisas de um reino. Pagavam serviços, impostos, dívidas, acordos e obrigações religiosas” (NEPOMUCEMO, 2005, p. 25). Na figura 1 tem-se algumas das especiarias citadas. Na figura 2 vê-se uma mulher moendo especiarias para temperar a comida, obra do pintor Frans Snyders (1630), intitulada Cozinheira.

Figura 1 – Especiarias



Fonte: <https://armazemdasespeciarias.com.br/historia/> (2021).

Figura 2 – Cozinheira (1630)



Fonte: <http://qnint.s bq.org.br/novo/index.php?hash=tema.35>. (2021).

As especiarias, dessa forma, representavam alimentos quilométricos. Ou seja, que vieram de lugares distantes (ESTEVE, 2017). Quando se imagina o transporte desses alimentos vindos em navios, geralmente, se tem a figura masculina representando essa função. Ao passo que imaginar esses alimentos sendo preparados para uma refeição, é da figura feminina que se lembra.

Segundo Ruiz (2003, p. 17),

A imaginação e o imaginário constituem dimensões antropológicas e sociais que interagem com a racionalidade de forma necessária. Racionalidade e imaginação estão implicadas numa tensão permanente. Não há racionalidade, nem ciência ou tecnologia fora da imaginação, assim como não existe a imaginação fora da dimensão racional. Ambas se correlacionam, interagem e criam a partir da dimensão simbólica inerente ao ser humano.

A partir da consideração do autor, ratifica-se que esse jogo de imaginação e imaginário reforçam socialmente as atividades que são exercidas por homens e mulheres. No espaço da cozinha essa imaginação do feminino enquanto figura do cuidado, zelo, amor e doação não foge à regra, estabelecendo e reforçando os papéis sociais construídos. Estes, por sua vez, podem se vincular à divisão sexual do trabalho que toma o trabalho masculino como produtivo e valorizado e o feminino reprodutivo e desvalorizado.

Rocha (2018, p. 11) afirma isso,

Ao analisarmos a divisão social e sexual do trabalho no capitalismo, percebemos que a esfera produtiva, reconhecida e valorizada socialmente, ficou atribuída prioritariamente aos homens, enquanto a esfera reprodutiva, desvalorizada socialmente, às mulheres.

Desvalorização que o processo de divisão do trabalho no capitalismo leva ao ápice quando naturaliza a posição da mulher como cuidadora e provedora alimentar do masculino enquanto corpo que trabalha e produz trabalho. Diferentemente do feminino em sociedades pré-capitalistas em que a posição da mulher era de participante ativa no processo de produção familiar, não sendo apenas um suporte secundário ao sistema, mas parte integrante e autônoma.

Conforme Menicucci (apud NOGUEIRA, 2004), havia:

[...] um desdobramento social relacionado à divisão entre as próprias mulheres:

eram as mulheres dos camponeses e servos as que mais trabalhavam, pois além de atuarem com seus maridos nas atividades da agricultura, também eram responsáveis pelas tarefas domésticas.

Dessa forma, o modo de produção capitalista impõe uma forma despotencializadora do feminino na cozinha, retirando da condição feminina a sua autonomia e criatividade, uma vez que o seu lugar de provedora alimentar não suscita ao mesmo tempo seu empoderamento.

O feminino, neste sentido, foi expurgado para a cozinha como um lugar de subserviência nessa divisão social do trabalho. Conforme Goldman (2014, p. 23),

Lênin falou e escreveu repetidas vezes sobre a necessidade de socializar o trabalho doméstico, descrevendo-o com o 'o mais improdutivo, o mais selvagem e o mais árduo trabalho que a mulher pode fazer'. Sem poupar adjetivos duros, escreveu que o trabalho doméstico banal esmaga e degrada a mulher, a amarra à cozinha e ao berçário onde ela desperdiça seu trabalho em uma azáfama barbaramente improdutivo, banal, torturante e atrofiante.

Em meio às contradições sobre a libertação ou aprisionamento do feminino pela cozinha, compreende-se que a concepção do trabalho doméstico dificilmente será plenamente reconhecida como uma atividade produtiva socialmente, frente a uma sociedade capitalista que primazia o masculino na divisão sexual do trabalho. Muito embora isto, quando se afirma a fundação das paisagens alimentares pelo feminino minimiza-se a desvalorização da mulher neste lugar e recoloca-se o empoderamento e a valorização do ofício de cozinhar.

Atualmente, percebe-se um contraponto a essa cozinha doméstica, quando se observa as cozinhas profissionais lideradas por mulheres, consolidando a valorização estética-política e econômica da ação do feminino com um papel ativo e produtor e não subserviente ou passivo. Apesar disso, mesmo com o protagonismo feminino, há a competição do meio masculino nessas atividades através da maior visibilidade midiática dada aos homens que desempenham o papel profissional na cozinha.

O entendimento que se quer gerar, a partir dessa reflexão, é que mesmo diante de tal desvalorização trabalhista na cozinha doméstica (por não ser remunerada), há que se considerar que a criação das paisagens alimentares pelo feminino é historicamente demarcada geração após geração, e por mais que se queira invalidá-lo é das mulheres as tracejadas linhas contidas nas cozinhas.

3. A COMENSALIDADE ENQUANTO CULTURA

Sob a perspectiva cultural, dos “espaços-vitais”¹, tratados por Friedrich Ratzel, aos “gêneros de vida”², discutidos por Paul Vidal de La Blache, a alimentação esteve sempre gravada enquanto uma das expressões das culturas. É impossível estudar sobre um povo e não constatar em suas relações sociais a influência da alimentação, pois ela mantém uma “Íntima relação com a reprodução biológica e social dos grupos humanos. Também por ser uma ação cotidiana e frequente” (CONTRERAS; GRACIA, 2011, p. 25).

A descoberta e domínio do fogo; a confecção de ferramentas para caça, pesca e guerra; a domesticação de animais; a produção de vasilhames para o armazenamento dos produtos agrícolas e a própria construção de casas são a base para a origem do ato de cozinhar. Esses elementos fundavam imaginações e decisões sobre os alimentos, e, pelo filtro cultural das técnicas e artefatos, proporcionavam o “cozinhar, temperar, marinar, moer, picar, filtrar etc. [...] A cozinha, definitivamente, permite resolver o paradoxo do onívoro”³ (CONTRERAS; GRACIA, 2011, p. 126).

A partir do alimento constrói-se uma rede de interações tanto com os elementos da natureza quanto da sociedade, integrando-os via cultura. Como mencionado por Franco (2010, p. 24):

A comensalidade, tanto do ponto de vista religioso como profano, foi sempre vista como maneira importante de promover a solidariedade e de reforçar laços entre membros de um grupo. Entre os que comem e bebem juntos há, em geral, vínculos de amizade e obrigações mútuas, pois a fraternidade e a afinidade são inerentes à comensalidade. Esta não só existe entre os que, por uma questão de crença ou de *tabus*, não são considerados afins. Os seres humanos atribuem grande função social à refeição e à comensalidade.

Como expôs Franco (2010, p. 256), “Os homens consomem símbolos também ao se alimentarem”. Mesmo que transformar a natureza em provimento alimentar não seja uma atividade que se restrinja somente aos seres humanos, mas aos seres vivos em geral, os alimentos para os seres humanos extrapolam o aspecto da mera sobrevivência e se associa a rituais, festividades, honrarias religiosas. Nesse sentido, Contretas e Gracia (2011, p. 132) aponta que,

1 O equilíbrio entre a população e os recursos disponíveis.

2 A relação entre a população e os recursos naturais – as formas de viver, os costumes e hábitos.

3 Que se alimenta de animais e vegetais.

Os seres humanos são as únicas criaturas do mundo que pensam e falam a respeito de seus alimentos, as únicas que observam regras preciosas sobre o que comem e o modo de fazê-lo, sobre a maneira de preparar os alimentos ou sobre as pessoas e lugares com quem ou onde comê-los. São a única espécie que organiza suas ingestas em refeições ou eventos alimentares mais ou menos socializados e estruturados.

Alimentar-se, portanto, não representa somente uma ação instintiva de sobrevivência, mas uma ação que tem como referencial aspectos culturais transmitidos entre gerações. Há, por isso, uma ancestralidade no ato de comer. Aprender sobre os alimentos que podem matar ou adoecer é tão importante quanto aprender sobre a doçura ou acidez das diferentes frutas. A alimentação expressa, desse modo, um marcador cultural e social fundante na construção das sociedades ao longo do espaço-tempo.

A comensalidade⁴ reforça os vínculos entre os indivíduos de um mesmo grupo e para com outros. O comer junto ao redor de uma mesa requintada faz ligação direta com os nossos ancestrais primitivos que comiam ao redor de uma fogueira. Como apontou o autor acima, o comer e beber em união vincula sentimentos de solidariedade, amizade e fraternidade. “[...] a comida se define como uma realidade deliciosamente cultural, não apenas em relação à própria substância nutricional, mas também às modalidades de sua assunção e de tudo que gira em torno dela (MONTANARI, 2004, p. 158).

Barcellos (2017, p. 34) pontua que:

A própria comida foi imaginada não apenas com as fantasias de nutrição, mas também como remédio, droga, veneno, panaceia, diversão e arte. Saúde e doença, vida e morte, estiveram sempre intimamente interligadas a ela.

Do exposto, a Geografia Cultural constitui uma perspectiva de análise preponderante para o entendimento do fenômeno da alimentação na constituição das geografias das sociedades. A Geografia Cultural Saueriana abriu caminhos para a abordagem da cultura nos estudos geográficos tal como a Nova Geografia Cultural aprofundou a discussão sobre os significados, sentidos, imaginações e imaterialidades que constituem o espaço geográfico.

4 Se refere à comensal, cada um daqueles que comem juntos.

Um estudo importante que enfatiza os vários sentidos e significados da alimentação na sociedade, é o de Baas, Wakefield e Kolasa (1979) que fala sobre nutrição comunitária e comportamento alimentar individual. A partir desse estudo chegou-se à conclusão de que na sociedade moderna a alimentação apresenta cerca de vinte usos diferentes. A tabela 1 demonstra essa informação.

Tabela 1 – Usos da alimentação

1)	Satisfazer a fome e nutrir o corpo;
2)	Iniciar e manter relações pessoais e de negócios;
3)	Demonstrar a natureza e a extensão das relações sociais;
4)	Propiciar um foco para as atividades comunitárias;
5)	Expressar amor e carinho;
6)	Expressar individualidade;
7)	Proclamar a distinção de um grupo;
8)	Demonstrar pertencer a um grupo;
9)	Reagir ao stress psicológico ou emocional;
10)	Significar status social;
11)	Recompensas ou castigos;
12)	Reforçar a autoestima e ganhar reconhecimento;
13)	Exercer poder político e econômico;
14)	Prevenir, diagnosticar e tratar enfermidades físicas;
15)	Prevenir, diagnosticar e tratar enfermidades mentais;
16)	Simbolizar experiências emocionais;
17)	Manifestar piedade ou devoção;
18)	Representar segurança;
19)	Expressar sentimentos morais;
20)	Significar riqueza.

Fonte: BAAS; WAKEFIELD; KOLASA (1979).
Adaptado pela autora (2021).

Desse modo, a partir dos autores citados anteriormente, avalia-se que a alimentação é tão polissêmica como a cultura, pois está intrinsicamente envolvida nela. Portanto, é preciso reconhecer que pela abordagem geográfica cultural do fenômeno alimentar, “A geografia cultural transforma-se numa heteretopia, caracterizada por uma pluralidade de caminhos, [...] A cultura torna-se, assim, aberta, sujeita à polivocalidade” (CORRÊA; ROSENDAHL, 2012, p. 11).

4. A COZINHA GEOGRÁFICA E AS PAISAGENS ALIMENTARES

De acordo com Montanari (2004, p. 56),

Cozinhar é atividade humana por excelência, é o gesto que transforma o produto “da natureza” em algo profundamente diverso: as modificações químicas provocadas pelo cozimento e pela combinação de ingredientes permitem levar à boca um alimento, se não totalmente “artificial”, seguramente “fabricado”.

Essa transformação do natural em algo “fabricado” pela cultura é um dos eixos que sustentam a expressividade da alimentação, e conseqüentemente da cozinha, na história da humanidade. Segundo Flandrin e Montanari (2018, p. 32),

[...] cozer, temperar, marinar, macerar, cortar, coar, cozinhar, em suma, tiveram como função tornar os alimentos digeríveis e não nocivos, tanto ou mais que melhorar o seu sabor; este, aliás, estava estreitamente relacionado aos hábitos alimentares baseados nas crenças de cada cultura. As práticas culinárias revelaram-se, de povo para povo, mais ou menos complexas, mas mesmo a mais simples delas já se pode chamar de cozinha.

Ou seja, a cozinha não se funda com a descoberta do fogo em si, mas a partir das técnicas que permitiram o alimento ser melhor manuseado, seja pelos processos de conservação utilizando sal, vinagre ou óleos, até os processos de fermentação das verduras e bebidas ou mesmo a forma de cortar e reservar os artigos alimentícios. A cozinha não se restringe ao fogão, mas o mesmo compõe um dos principais elementos. “[...] toda cozinha, tinha uma dupla função: tornar os alimentos ao mesmo tempo mais apetitosos, saborosos e mais fáceis de digerir” (FLANDRIN; MONTANARI, 2018, p. 482).

Sendo assim, a digestão é um dos fatores que constituem a gastronomia. O termo “Gastronomia: *gastro nomos*, legislação do estômago. Sendo a codificação de um conhecimento em leis e regras, uma organização da experiência do sabor e do gosto” (BARCELLOS, 2017, p. 42-43). Já a culinária se refere às técnicas de preparo de alimentos e bebidas de forma mais simples e localizada nas comidas típicas ou regionais. Diferente da gastronomia que se remete a um maior refinamento da alimentação e se vincula a uma visão mais globalizada do cozinhar. Ambas se relacionam e se complementam entre si, o local e o global.

Conforme Rocha (2017, p. 647), parafraseando a concepção de Johnson e Baumann (2015), afirma que:

[...] a noção de paisagem alimentar, nos termos de Johnson e Baumann (2015), concebida como uma construção da dinâmica social que relaciona comida a lugares, pessoas, significados, processos materiais e práticas, implicando um vínculo dinâmico entre cultura alimentar (gosto, significado) e materialidade alimentar (estrutura social, paisagem física, ecologia), como contribuição para o entendimento do que vem conformando a alimentação em nossos dias e ecoando em contexto migratório.

A paisagem alimentar, portanto, se reveste de elementos sociais e naturais, integrando pessoas e meio em uma construção contínua de significados e símbolos. A paisagem se apresenta como expressão material e imaterial da dinâmica que os alimentos e a comida desempenham no social. Se configura como um elemento de conexão pela alimentação através da cultura demonstrada pela vivência, o pertencimento, o cotidiano e a memória.

Franco (2010, p. 263) argumenta que “Encontramos nas culinárias os vestígios das trocas culturais entre os povos. As cozinhas são produtos de miscigenação cultural”. Então, pode-se compreender que as cozinhas possuem etnicidades que as aproximam e diferenciam ao mesmo tempo, em um movimento de compartilhamentos e estranhamentos, próprios da dinâmica cultural dos povos.

As cozinhas são múltiplas: cozinha árabe, francesa, holandesa, italiana, portuguesa, espanhola, alemã, japonesa, chinesa, indiana, russa, vietnamita, peruana, mexicana, chilena, boliviana, venezuelana, colombiana, brasileira, americana, cubana, jamaicana, havaiana, angolana, nigeriana, guineense, libanesa, egípcia, australiana etc. “A comida se apresenta como elemento decisivo da identidade humana e como um dos mais eficazes instrumentos para comunicá-la” (MONTANARI, 2004, p. 16).

As paisagens, pelo estudo da alimentação, revelam as inúmeras cozinhas geográficas existentes no mundo. O geógrafo ou a geógrafa precisa estar atento a esses imbricamentos via alimentação no espaço geográfico e sensível às dinâmicas que os alimentos desempenham na espacialidade humana.

Besse (2014) contribui com essa discussão sobre o fazer geográfico quando enfatiza que o geógrafo participa de duas geografias, a primeira é a erudita e

a segunda é a da sensibilidade e sentimento. A segunda subentende “[...] uma geografia de proximidade e de contato com o mundo e com o espaço, e que poderia ser considerada como original, originária em relação à geografia erudita” (BESSE, 2014, p. 188).

Nesse sentido, as paisagens alimentares representam a força da proximidade, contato e experimentação do mundo a partir do ato da comensalidade. Essa segunda geografia de que Besse (2014) fala é potente, original e deve ser estimulada nos estudos da Geografia Cultural.

Pensar o feminino nas paisagens alimentares é entendê-lo como aspecto estruturante, diferentemente de perceber como um lugar de servilidade ou subserviência. Ao se vincular a posição da mulher como fundante das paisagens alimentares nas sociedades, recoloca-se o feminino como criador de realidades geográficas, o que vai de encontro a imposições de valores patriarcais instaurados socialmente.

Dessa forma, Pollain (2013, p. 16) imprime importância ao papel da mulher ao expor que:

[...] ao longo da maior parte da história a comida da humanidade tem sido majoritariamente preparada por mulheres, trabalhando longe da vista das pessoas e sem reconhecimento público. Exceto pelas raras ocasiões cerimoniais presididas por homens – os sacrifícios religiosos, o churrasco do fim de semana, o restaurante quatro estrelas -, cozinhar tem sido por tradição uma tarefa das mulheres, parte integrante do trabalho de cuidar da casa e das crianças e, portanto, indigno de qualquer atenção séria – ou seja, masculina.

Reconhecer a expressividade do feminino na história das civilizações suscita o devido respeito à uma infinidade de mulheres que contribuíram existencialmente e criativamente para demarcar o seu espaço na sociedade, (tanto nos rincões dos territórios ou nos grandes centros urbanos) seja essa demarcação pelo viés da comida ou de qualquer outra atividade.

Falar de cozinha é imaginar um espaço destinado à alimentação, desde os processos de limpeza, corte, misturas até o resultado da interação de elementos antes destoantes ao agora conexo e elaborado. A cozinha representa uma pluralidade de estruturas físicas, de ingredientes, de utensílios, de saberes e de fazeres.

De uma geração à outra se herda não apenas a genética, mas sobretudo, as histórias e sabores. Geralmente, as lembranças das avós vêm pinceladas de algum quitute, bebida ou comida especial. É possível lembrar do cheiro e até salivar com a memória da referida receita pronta.

A alimentação é um dos elementos de ligação mais importantes dentro de uma família. É pelo comer que se chega à construção das identidades culturais também. Não há, portanto, a existência de uma cozinha superior, na verdade, o que se encontra é uma infinidade de cozinhas repletas de culturas e modos de vida.

Dentro de um país, não é a cozinha nacional que o representa em si, mas o conjunto das cozinhas regionais que dá o encontro das riquezas alimentares. A representatividade acontece com a somatória das diferenças, que se completam, mesclam e contrastam, dando origem à novas composições de sabores, cores e estéticas. Ou seja, a novas experiências sensoriais.

De acordo com Barcelos (2017, p. 44-45),

O paladar não nasce pronto; desenvolve-se. Esse desenvolvimento tem a ver, por um lado, com um conhecimento avançado das identidades culturais das tradições culinárias, próprias e estrangeiras e, por outro, com o experimentar de possibilidades, com a exposição a novos sabores, com educação estética, com disponibilidade emocional, com imaginação, e opõe-se, portanto, a uma padronização do gosto – padronização que temos assistido, aliás, com a globalização geral de todos os sentidos.

A partir do pensamento do autor citado anteriormente, pode-se inferir que a grande riqueza da cozinha geográfica está justamente na diversidade que ele acolhe e nas redes que ela constrói tomando as distinções físicas e culturais dos lugares como força motriz.

A expressão cozinha geográfica já foi citada na literatura por Gomes e Ribeiro (2011). Estes autores enfatizaram a importância de trabalhar sobre a alimentação na Geografia, tomando a cozinha como simbologia da transformação da natureza em cultura.

Neste sentido, o presente artigo aprofunda a referida expressão conceituando a cozinha geográfica como a constituição de um conhecimento que abrange saberes, fazeres e sentidos em espaços e historicidades distintas que convergem para a

criação de novas geografias a partir da alimentação.

Na cozinha geográfica, o feminino é o espírito e a materialidade que anima o corpo cozinha e comunica ao mundo as mais diversas composições culturais alimentares. Cozinha e feminino abrem caminhos para a inscrição de novas grafias e geografias sobre mundo, articulando conhecimento, técnica, força, sensibilidade e inventividade.

Tal como apontou Cosgrove (2012, p. 236), “Porque a geografia está em toda parte, reproduzida diariamente por cada um de nós”. Pode-se dizer também que a cozinha está em toda parte, visitada e revisitada por cada um em todo lugar.

Segundo Berque (2012, p. 239),

A paisagem é uma marca, pois expressa uma civilização, mas é também uma matriz, porque participa dos esquemas de percepção, de concepção e de ação – ou seja, da cultural – que canalizam, em certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza e, portanto, a paisagem de seu ecúmeno. E assim, sucessivamente, por infinitos laços de codeterminação.

Correlacionando a cozinha geográfica com os apontamentos de Berque (2012), confirma-se, sobremaneira, que a cozinha geográfica também é marca e matriz nas histórias e nas geografias da humanidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desse texto foi discutir o papel preponderante do feminino na construção das paisagens alimentares. Formando o que se chamou aqui de cozinha geográfica, cuja denominação acolhe as múltiplas geografias que constituem as cozinhas étnicas.

Enquanto conceito âncora, a paisagem enriquece o debate justamente por permitir a abordagem das materialidades e imaterialidades que lhe compõem. De acordo com Dardel (2015, p. 31),

A paisagem se unifica em torno de uma tonalidade afetiva dominante, perfeitamente válida ainda que refratária a toda redução puramente científica. Ela coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou, se preferirmos, sua *geograficidade* original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização. Presença atraente ou estranha, e, no entanto, lúcida. Limpidez de uma relação que afeta a carne e o sangue.

A geograficidade da paisagem, portanto, é a força motriz que lhe dá visibilidade, forma, som, cheiro e sabor, e a alimentação constitui o encontro de todos os sentidos que proporcionam os indivíduos de experienciarem o mundo de uma maneira ampla e significativa. “O contato com novas paisagens e culturas conduz à descoberta de pratos, técnicas e hábitos culinários” (FRANCO, 2010, p. 271).

Conforme Barcellos (2017, p. 17), “O mundo adentra o corpo pelo engolimento e essa poética da sensação integra imagens saborosas, amargas, doces, salgadas, azedas”. Ou seja, não se pode ignorar as contribuições dos estudos da alimentação enquanto vetor de compreensão do espaço geográfico em suas várias nuances e escalas.

Dessa forma, a Geografia Cultural se apresenta como uma rica perspectiva para estudar os desdobramentos da alimentação pelo viés geográfico, seja a cozinha ou outros espaços tão importantes quanto.

O feminino, neste sentido, constitui um elemento fundamental na construção não apenas das paisagens alimentares, mas dos aspectos culturais, estéticos e econômicos no processo de afirmação, empoderamento e valorização do trabalho produtivo da mulher na cozinha doméstica ou profissional. Por isso, a cozinha geográfica faz-se diversificada, inovadora e profundamente feminina.

REFERÊNCIAS

BAAS, M. A; WAKEFIELD, L. M; KOLASA, K. M. **Community nutrition and individual food behaviour**. Minissota: Burgess Publishing, 1979.

BARCELLOS, Gustavo. **O banquete de psique**: imaginação, cultura e psicologia da alimentação. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. *In*: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Lobato (org.). **Geografia cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

BESSE, Jean Marc. **O gosto do mundo**: exercícios de paisagem. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. **Alimentação, sociedade e cultura**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. *In*: CORRÊA, R.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. *In*: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Lobato (org.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

DARDEL, Eric. **O home e a terra: natureza e realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ESQUEVEL, Laura. **Como água para chocolate**. 1. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

ESTEVE, Esther Vivas. **O negócio da comida: quem controla nossa alimentação?** São Paulo: Expressão Popular, 2017.

FLADRIN, Jean_Louis; MONTANARI, Massimo. **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

FRANCO, Ariovaldo. **De caçador a gourmet: uma história da gastronomia**. São Paulo: Editora Senac, 2010.

GOLDMAN, Wendy. **Estado, Mulher e Revolução: política familiar e vida social soviéticas, 1917-1936**. São Paulo, Boitempo: Iskra Edições, 2014.

GOMES, Paulo César da Costa; RIBEIRO, Letícia Parente. Cozinha geográfica: a propósito da transformação de natureza em cultura. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 29, p. 69-81, Jan./Jun. 2011.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. São Paulo: Editora Senac, 2004.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Geografia: pequena história crítica**. 17. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

NEPOMUCENO, Rosa. **O Brasil na rota das especiarias: o leva-e-traz de cheiros, as surpresas da nova terra**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

NOGUEIRA, Claudia Mazzei. **A feminização no mundo do trabalho**: entre a emancipação e a precarização. Campinas: Autores Associados, 2004.

POLLAN, Michael. **Cozinhar**: uma história natural da transformação. Rio de Janeiro: Instrínica, 2013.

ROCHA, Camila Carduz. Divisão sexual do trabalho e força de trabalho da mulher no capitalismo. **Anais** do 16º Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social (ENPESS). UFES: Vitória – Espírito Santo, p. 1-16, 2018.

ROCHA, Carla Pires Vieira da. Paisagem alimentar sob os fluxos globais: alimentação e estilos de vida de imigrantes transnacionais em Amsterdã. **Razón y Palabra**. v. 21, n. 96, p. 643-659, enero/marzo 2017.

RUIZ, Castor B. **Os Paradoxos do Imaginário**. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2004.

SOBRE AS ORGANIZADORAS

IVNA CAROLINNE BEZERRA MACHADO



Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC). É Mestre em Geografia pela Universidade do Minho, em Portugal. Graduada em Geografia (Licenciatura Plena) pela UFC. Integrante do Laboratório de Estudos Geoeducacionais & Espaços Simbólicos (LEGES) e do Observatório de Paisagens Patrimoniais & Artes Latino-Americanas (Rede Oppala). Discute temas ligados à Geografia da Religião, a Devoção Mariana e seus aspectos simbólicos da saúde, turismo e acessibilidade, a partir da abordagem cultural em Geografia.

Contato: ivna_machado@yahoo.com.br / <http://lattes.cnpq.br/6238880744776637>

JACQUICILANE HONORIO DE AGUIAR



Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC). É Mestre e Graduada em Geografia (Licenciatura Plena) pela mesma instituição. Integrante do Laboratório de Estudos Geoeducacionais & Espaços Simbólicos (LEGES) e do Observatório de Paisagens Patrimoniais & Artes Latino-Americanas (Rede Oppala). Discute, com enfoque na abordagem cultural em Geografia, temas ligados à Festividades, Representações Simbólicas, Paisagem e à Latinidade.

Contato: jacquicilane@gmail.com / <http://lattes.cnpq.br/9250429064823565>

JESICA WENDY BELTRÁN CHASQUI



Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), graduada em Geografia pela Universidade do Cauca, Colômbia. Integrante do Laboratório de Estudos Geoeducacionais & Espaços Simbólicos (LEGES) e do Observatório de Paisagens Patrimoniais & Artes Latino-Americanas (Rede Oppala). Discute temáticas como reforma agrária, campesinato e movimentos sociais em comunidades negras, bem como patrimônio imaterial e artes na América Latina (festividades) na perspectiva da Geografia Cultural.

Contato: jessi120bel@hotmail.com / <http://lattes.cnpq.br/0048679279914457>

ALEXANDRA MARIA DE OLIVEIRA



Doutorado em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (USP). Mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Graduação em Geografia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente é Professora Associada do Departamento de Geografia da UFC, onde atua no Programa de Pós-Graduação em Geografia. Integrante do Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos (LEGES), está como Editora de Seção da Revista eletrônica Mercator e integra a Rede Observatório de Paisagens Patrimoniais das Artes Latino Americanas (Rede OPPALA). Pesquisadora nas temáticas Geografia e Ensino e Geografia Agrária com ênfase na formação de professores, desenvolvimento territorial, movimentos sociais e reforma agrária.

Contato: alexandra.oliveira@ufc.br / <http://lattes.cnpq.br/546886657862828>

ARCO EDITORES



www.arcoeditores.com



@arcoeditores



/arcoeditores



contato@arcoeditores.com

ISBN: 978-65-994894-7-1

BR



9 786599 489471