

Éverton Luís Pereira

**“FAZENDO CENA NA CIDADE DOS MUDOS”:
SURDEZ, PRÁTICAS SOCIAIS E USO DA LÍNGUA EM UMA
LOCALIDADE NO SERTÃO DO PIAUÍ**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Profa. Dra. Esther Jean Langdon.

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Pereira, Éverton Luís
"Fazendo cena na cidade dos mudos" : surdez, práticas
sociais e uso da língua em uma localidade no sertão do
Piauí / Éverton Luís Pereira ; orientador, Esther Jean
Langdon - Florianópolis, SC, 2013.
380 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas. Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. surdez.
3. língua de sinais. 4. contextualização.
5. comunidade de prática. I. Langdon, Esther Jean.
- II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- III. Título.

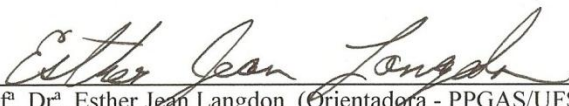
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Fazendo cena na cidade dos mudos: Surdez, práticas sociais e uso da língua em uma localidade no Sertão do Piauí”

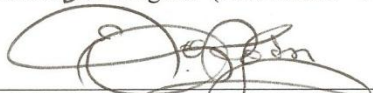
EVERTON LUIS PEREIRA

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Esther Jean Langdon

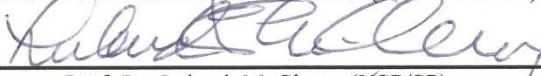
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):



Prof^ª. Dr^ª. Esther Jean Langdon (Orientadora - PPGAS/UFSC)



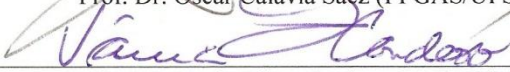
Prof^ª. Dr^ª. Emilia Pietrafesa de Godoi (UNICAMP/SP)



Prof. Dr. Leland McCleary (USP/SP)



Prof. Dr. Oscar Calavia Saez (PPGAS/UFSC)



Prof^ª. Dr^ª. Vanja Zikan Cardoso (PPGAS/UFSC)



Prof^ª. Dr^ª. Evelyn Martina Schuler Zea (PPGAS/UFSC)



Prof^ª. Dra. Alicia Norma Gonzalez de Castells (Coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 8 de julho de 2013.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos quem e como depois de uma caminhada de anos? Tantas coisas, pessoas, instituições e lugares passaram pela minha vida nestes anos e contribuíram sobremaneira para a construção desta tese que não sei, sinceramente, como dar conta de tudo e todos que quero agradecer aqui.

Nada mais justo que começar pelos protagonistas do texto: agradeço imensamente os habitantes da comunidade de Várzea Queimada. Todos e cada um em particular, pela receptividade, pelas conversas, pelas festas, pelo dia a dia, pela amizade, pelo afeto trocado. Enfim, agradeço pelos momentos ímpares que passei ao lado de vocês. Agradeço também por todo o aprendizado que tive sobre vida social e comunitária, sobre diversidade, sobre igualdade, sobre sabedoria. Pela possibilidade de eu adentrar para o conhecimento das línguas de sinais e, mais do que isto, por terem me auxiliado no aprendizado da cena. Por vocês terem me mostrado que as coisas não podem ser pensadas apenas no ponto final, mas elas devem ser vistas enquanto movimento. Vocês e a cena me ensinaram isto. Sou eternamente grato.

Particularmente, quero agradecer a família de Antônia Graciosa Barros, José Barros, Alexsandra Barros e Getúlio Barros pela receptividade, pela amizade, pelas trocas e pela confiança. Enfim, por terem representado muito em minha estada no Piauí. Quero agradecer também João da Cruz, estendendo a toda sua família: Elizabete, Solandra, Reginaldo, Julia, Mauro, e todos os demais. Agradecer imensamente Dona Zefa e tornar pública minha admiração por esta senhora guerreira e lutadora e com ela agradecer a toda família: Manoel, Zerão, Ademir, Valério, Mudão, Ricardo, Buré, Margarida, e todos os demais. Também Dona Maria e toda sua família: Luzia, Vani, Lucimar, Galego, e outros filhos, netos, e outros membros da família.

Agradecer o apoio que recebi da Prefeitura Municipal de Jaicós, na gestão de Osanan Barros, que contribui com o andamento desta pesquisa. Agradecer também outras instituições de Jaicós que também, de uma maneira ou de outra, colaboraram para o bom andamento de meu trabalho de campo.

Quero agradecer minha sempre orientadora Jean Langdon pela confiança no trabalho e pela audácia em aceitar uma pesquisa deste cunho na antropologia. Desde o mestrado ela vem se demonstrando também mais que orientadora, uma pessoa com quem pude contar todos esses anos. Muito obrigado, Jean.

Agradeço também os demais professores do PPGAS-UFSC e os colegas do Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO). Agradeço também outros professores da UFSC que contribuíram para minha formação.

Agradeço o Grupo de Estudos da Comunidade Surda (ECS) da Universidade de São Paulo, especialmente o professor Leland McCleary. Professor Leland foi um dos grandes entusiastas desta temática de pesquisa que nas várias conversas que tivemos me transmitia a empolgação e a importância de estudos como este que aqui apresento. Leland, obrigado por tudo.

Também, quero prestar meus agradecimentos à professora Angela Nonaka, do departamento de antropologia da University of Texas at Austin que me recebeu durante meu período de estágio sanduíche. As discussões com a professora Nonaka estão expressas nesta tese. E também da UT, quero agradecer o professor David Quinto-Pozos, do departamento de linguística que, junto com o grupo de estudos em língua de sinais, debateram partes de meu trabalho e me receberam nas reuniões em Austin. Meu muito obrigado.

O Texas também foi um local onde fiz amigos que contribuíram para toda a formação. Quero agradecer imensamente Nancy Juren, que me recebeu em sua casa durante meu estágio sanduíche e que me deu a honra de conhecer o restante da família. Com Nancy, agradeço Lara, John, Judith, Rebekah, Kenon, Madalein, Antoinete e todos os demais. Também no Texas agradeço Manuel Quinto-Pozos e Tony Wright.

Sem dúvida, e com imensa alegria, quero agradecer minha mãe Margarete Sasse por tudo que sempre foi e o que representou em minha trajetória (pessoal e profissional). Ela é uma das fontes de inspiração e, diria, uma antropóloga sem saber que é. Agradeço também meu irmão Alexandre Pereira, companheiro e amigo de todas as horas. Agradeço meu pai Réus Pereira, sua companheira Ana Pereira e também meu outro irmão Caetano Pereira. Todos os citados neste parágrafo sabem da importância que tem em minha vida.

Agradecer outras pessoas de minha família: Teresinha, Ana Júlia, Gorete, Rosângela, Eliete, Beto, Toninho e todos os filhos deles (que são meus primos). Obrigado por tudo.

Agradecer Luís que me acompanhou nos últimos momentos da escrita da tese, pelo auxílio, companheirismo e pela paciência!

Agradecer aos meus amigos de todas as horas, daqui e de lá (seja o que estas palavras representem): Nádia, Ângela, Camila, Marcia, Dani, Ana, Kelvia, Martina (companheira de sertão), Cristhiano, Flávia, Rosa, Gi, América, Daniel, Elias, Rafael, Geórgia, Marcos, Waleska, Erica,

Clarissa, Bianca, Danielle, Preta, entre tantos outros. Meu muito obrigado.

Agradecer imensamente o apoio financeiro do Instituto Nacional de Pesquisas Brasil Plural (IBP), que contribuiu financeiramente em todas as fases da pesquisa de campo. Com certeza, sem este apoio a tese não seria possível.

Agradecer também a CAPES pela bolsa de doutorado e pela bolsa de doutorado sanduíche no exterior.

RESUMO

Esta tese descreve uma pequena localidade chamada Várzea Queimada, localizada na zona rural de Jaicós, Piauí. Tendo em vista o alto índice de surdos e o surgimento de uma linguagem gesto-visual específica no vilarejo, o foco privilegiado para a discussão é a interação entre surdos e ouvintes na produção, circulação e manutenção da cena. Cena é o nome dado à linguagem gesto-visual, que faz uso de movimentos do corpo todo, expressões faciais e outras possibilidades do entorno para construir o processo comunicativa. Para chegar às discussões com relação à cena, este estudo se debruça sobre aspectos da sociabilidade de Várzea Queimada que, nas interações cotidianas e nas rotinas de seus habitantes, transforma-a em uma comunidade de prática. A ideia de comunidade de prática, onde formas de fazer são compartilhadas pelos habitantes, é refinada com o processo ideológico que constrói diferentes hierarquias de pertencimentos entre os habitantes a partir do conceito de parente, núcleo familiar e família. Estes conceitos auxiliam na configuração socioespacial da vila e na circulação dos mudos entre as diferentes casas e núcleos. Circulando os mudos, circula-se também a cena e se produz os competentes nesta linguagem. A organização geográfica da vila e a formação dos núcleos familiares também é fruto de um processo histórico onde indivíduos são marcados como fundamentais para a sua formação. A história geral se confunde com a história particular da surdez: elementos do macro processo de formação da vila auxiliam no contar sobre a origem da surdez. E também pontua elementos que transformam os mudos em sujeitos liminares, detentores de uma série de características. A cena, dessa forma, é composta pela união de todos os elementos apresentados: ela é um processo de contextualização das práticas da comunidade que, a partir de uma série de aspectos experienciais, históricos, sociais e ideológicos, produz a compreensão. Dizendo de outra forma, a cena é a transformação da ação social em linguagem. Porém, outros discursos vêm influenciando a comunidade, principalmente com a implantação da Língua Brasileira de Sinais e de políticas de inclusão dos surdos. Estas ações estão interferindo a forma como os comunitários se relacionam, desde mudanças de nomenclatura (não mais mudo, agora surdo), até padrões diferenciados de língua, compreensão e produção de competentes.

Palavras-chave: surdez, língua de sinais, contextualização, comunidade de prática.

ABSTRACT

This thesis describes the small rural community of Várzea Queimada, located in Jaicós, Piauí State in the Northeast of Brazil. Due to the particular high number of deaf citizens, and the development of specific sign language in the village, known as “cena”, this work focuses on the interaction between the deaf and the hearing people when producing, circulating and maintaining the cena. The main features of cena are the use of body movements, facial expressions and other environmental possibilities to build the communicative process. This study analyses the sociability aspects of Várzea Queimada in the built of a community of practice based on its routine and everyday interactions. The idea of a community of practice, in which the community shares the same ways of doing things, is further refined by the analysis of the local ideological process responsible for creating different hierarchical relationships defining the sense of belonging of the members of the community based on the concepts of relatives, household, and family. Those concepts help to define the community socioespacial configuration, including the circulation of “the mute” in the different houses and households. As a consequence, cena is spread in the community improving the competence in the language. The way Várzea Queimada has been geographically organized and its household created are both the result of a historical process which individuals have been appointed as fundamental for its development. The local history is mixed with the story of the deafness: macro process elements of the development of Várzea Queimada help in understanding the “origin” of the deafness there. Moreover, the local history shows elements that describe the mute as liminal individuals with particular features. Therefore, cena is a process of contextualization of the community practice. Its comprehension is built upon a number of experiential, historical, social and ideological elements. Cena is the transformation of social action into language. However, other discourses have been introduced and are influencing the community, especially with the implementation of the Brazilian Sign Language and social policies for the inclusion of the deaf. As a result, those actions have been transforming the way the villagers are forming their relationships, involving changes that range from the nomenclature used in the village, until the employment of differentiated language production, understanding and competent patterns.

Key Words: deafness, sign language, contextualization, community of practice.

LISTA DE FIGURAS

<i>Figura 1:</i> cartaz a cidade dos mudos.....	23
<i>Figura 2:</i> mapa do estado do Piauí.....	56
<i>Figura 3:</i> placa indicativa da entrada da comunidade.....	59
<i>Figura 4:</i> trançado da palha da carnaúba.....	63
<i>Figura 5:</i> vista geral da Várzea Queimada.....	114
<i>Figura 6:</i> representação visual da hierarquia de identificações....	115
<i>Figura 7:</i> representação visual da vila e organização das casas e núcleos.....	116
<i>Figura 8:</i> núcleo familiar (A): Dona Augusta e Seu Julião.....	119
<i>Figura 9:</i> núcleo familiar (B): Jorge e Dona Isaura.....	119
<i>Figura 10:</i> núcleo familiar (C): Clóvis e Lorena.....	120
<i>Figura 11:</i> núcleo familiar (D): Dona Catarina e Seu Godofredo	120
<i>Figura 12:</i> relação família Angela e Tales com outros núcleos....	121
<i>Figura 13:</i> Manoel Barbosa e seus irmãos.....	138
<i>Figura 14:</i> abertura do Anexo Audiovisual 1.....	224
<i>Figura 15:</i> abertura do Anexo Audiovisual 2.....	224
<i>Figura 16:</i> cena para arroz (a).....	227
<i>Figura 17:</i> cena para arroz (b).....	227
<i>Figura 18:</i> cena de macarrão.....	227
<i>Figura 19:</i> Domingo.....	229
<i>Figura 20:</i> Segunda-feira.....	229
<i>Figura 21:</i> Sábado.....	229
<i>Figura 22:</i> Gergelim.....	234
<i>Figura 23:</i> Árvore.....	235
<i>Figura 24:</i> Rapadura ou amassar rapadura.....	235
<i>Figura 25:</i> Farinha de mandioca.....	235
<i>Figura 26:</i> abertura do Anexo Audiovisual 3.....	239
<i>Figura 27:</i> dedo indicador na mão direita ereto, colocado sobre a cabeça.....	241
<i>Figura 28:</i> mão direita fechada fazendo movimentos de encostá-la na boca.....	241
<i>Figura 29:</i> mulher com balde de água na cabeça.....	242
<i>Figura 30:</i> água.....	242
<i>Figura 31:</i> mão direita parada com a palma para cima. Mão esquerda levemente curvada, com a palma apontada para o dorso do falante. Mão esquerda fazendo movimentos em direção à mão direita. Boca também com pequenos movimentos.....	242
<i>Figura 32:</i> mão direita com a ponta dos dedos unidas colocada	

em frente à boca. Boca com “bico”, fazendo movimentos de “chupar”	243
<i>Figura 33:</i> início de um movimento de mãos.....	244
<i>Figura 34:</i> pegar com a mão direita no pescoço.....	244
<i>Figura 35:</i> negativa: polegar fazendo movimentos para baixo.....	245
<i>Figura 36:</i> mão direita fechada fazendo movimentos de encostá-la na boca.....	245
<i>Figura 37:</i> mão direita e esquerda com as palmas para cima.....	245
<i>Figura 38:</i> ilustração do processo de contextualização da cena...	246
<i>Figura 39:</i> cena de “parente”	258
<i>Figura 40:</i> parente próximo.....	262
<i>Figura 41:</i> Mãe.....	263
<i>Figura 42:</i> Pai.....	263
<i>Figura 43:</i> sexo 1.....	280
<i>Figura 44:</i> sexo 2.....	280
<i>Figura 45:</i> sexo 3.....	281
<i>Figura 46:</i> sexo 4.....	281
<i>Figura 47:</i> sexo 5.....	281
<i>Figura 48:</i> sexo 6.....	281
<i>Figura 49:</i> sexo 7.....	282
<i>Figura 50:</i> “Ficar” ou “namoros casuais”	283
<i>Figura 51:</i> “Cantar alguém”	283
<i>Figura 52:</i> noivar.....	283
<i>Figura 53:</i> casar.....	283
<i>Figura 54:</i> “Xingar”	285
<i>Figura 55:</i> “Soco”	285
<i>Figura 56:</i> Faca.....	285
<i>Figura 57:</i> Revólver.....	285
<i>Figura 58:</i> “Morte”	286
<i>Figura 59:</i> “Morte”	286
<i>Figura 60:</i> “Rezar”	288
<i>Figura 61:</i> “Jesus”	288
<i>Figura 62:</i> “Crisma” 1.....	288
<i>Figura 63:</i> “Crisma” 2.....	288
<i>Figura 64:</i> “Batismo”1.....	289
<i>Figura 65:</i> “Batismo”2.....	289
<i>Figura 66:</i> “Visita”	289
<i>Figura 67:</i> “Missa com o padre”	289
<i>Figura 68:</i> “Natal” 1.....	290
<i>Figura 69:</i> “Natal” 2.....	290

<i>Figura 70:</i> “Missa morro dos três irmãos”.....	291
<i>Figura 71:</i> “Festejos de Nossa Senhora das Mercês”.....	291
<i>Figura 72:</i> “Trabalhar” 1.....	292
<i>Figura 73:</i> “Caju”.....	292
<i>Figura 74:</i> “Feijão”.....	292
<i>Figura 75:</i> “Calor”.....	292
<i>Figura 76:</i> “Fogo”.....	293
<i>Figura 77:</i> “Trabalhar” 2.....	293
<i>Figura 78:</i> “Melancia”.....	293
<i>Figura 79:</i> “Trançar a palha”.....	293
<i>Figura 80:</i> “Ir ao banheiro”.....	324
<i>Figura 81:</i> Irmã Solange.....	328
<i>Figura 82:</i> “Morte” configuração Libras.....	336
<i>Figura 83:</i> Fazendo alfabeto manual em Picos.....	340
<i>Figura 84:</i> Cena de Emanuela.....	347
<i>Figura 85:</i> “Personagens de Jaicós”.....	380

LISTA DE TABELAS

<i>Tabela 01: casamento entre filhos de Manoel Barbosa e seus irmãos.....</i>	141
<i>Tabela 02: designações de família.....</i>	264

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	22
NOTAS INICIAIS: INTRODUÇÃO ÀS FORMAS DE PENSAR O CAMPO.....	32
1. IDENTIDADES E IDENTIFICAÇÕES: AS LÍNGUAS NACIONAIS DE SINAIS.....	34
2. RELAÇÕES ENTRE LÍNGUA, CULTURA E SOCIEDADE.....	40
3. DESCRIÇÕES DE “VILAS SURDAS” OU “LÍNGUAS INDÍGENAS OU RURAIS DE SINAIS”: APONTANDO POSSÍVEIS.....	46
4. A COMUNIDADE.....	56
4.1. Jaicós: a cidade sede.....	56
4.2. A comunidade da Várzea Queimada.....	59
CAPÍTULO UM. DAS SEMELHANÇAS: COMUNIDADE DE PRÁTICA E HISTÓRIA.....	70
1. COTIDIANO E RESPONSABILIDADES: TAREFAS DO DIA A DIA.....	77
2. OS SERVIÇOS DO ESTADO NA COMUNIDADE.....	91
2.1. O Programa Bolsa Família.....	91
2.2. O aposento “dos velhos”.....	95
CAPÍTULO DOIS. “AQUI NÓS SOMOS TODOS PARENTES”. PARENTESCO E ORGANIZAÇÃO SOCIOESPACIAL.....	100
1. DIA 31 DE DEZEMBRO DE 2010: A COMUNIDADE E AS FAMÍLIAS EM FESTA.....	100
2. IDEOLOGIA DA SEMELHANÇA.....	103
2.1. Os núcleos familiares e as famílias.....	107
2.2. Os núcleos familiares, as famílias e a organização geográfica da vila.....	113
3. CIRCULAÇÃO DOS MUDOS E CIRCULAÇÃO DA CENA: CRIANDO POSSÍVEIS COMPETENTES.....	123
CAPÍTULO TRÊS. DO QUE CONTAM SOBRE A FORMAÇÃO DA VILA: PROCESSOS QUE AUXILIAM NA CONSTRUÇÃO DAS FORMAS DE.....	132
1. HISTÓRIAS GERAIS SOBRE A FORMAÇÃO DA VILA.....	133
1.1. Dos tempos antigos: o domínio da terra.....	133
1.2. Do período anterior à concretização da vila: o predomínio dos filhos de Manoel Barbosa.....	140
1.3. Da vila: do bar à comunidade.....	144
2. AS INTERSECÇÕES ENTRE A HISTÓRIA GERAL E OS MUDOS: OS MITOS DE ORIGEM DA SURDEZ.....	147
2.1. O caso de Lurdes.....	148
2.2. A presença de feitiçaria na vila: esboços sobre território e	

pertencimento.....	157
2.3. Aspectos de contiguidade, ou, a mescla entre “pessoas” e “território”.....	164
2.4. Sangue junto: a biomedicina.....	167
CAPÍTULO QUATRO. OS MUDOS: DA LIMINARIDADE E DA OUTRIDADE.....	176
1. LIMINARIDADE E DEFICIÊNCIA.....	177
2. A LIMINARIDADE NA COMUNIDADE.....	180
2.1. Os mudos são muito sexualizados.....	182
2.2. Os mudos são violentos.....	186
2.3. Os mudos rezam com o coração.....	189
2.4. Relação entre os mudos são trabalhadores e os mudos são burros.....	193
2.5. Os mudos são muito fofoqueiros: a circulação geral da cena....	196
2.6. As diferenças que vieram com os serviços do estado.....	197
2.6.1. O aposento dos mudos: julgamentos de acordo com as características liminares.....	197
3. A LIMINARIDADE CONSTRUÍDA COM BASE NA OUTRIDADE COM OS “DE FORA’: DA DIFICULDADE E DAS ESTRATÉGIAS DE CIRCULAÇÃO FORA DA COMUNIDADE.....	202
3.1. “Ela pode ser muda, mas tem parente aqui”.....	202
3.2. Os mudos de Porteiras: grandes diferenças.....	206
3.3. Quando se pode evitar “ser mudo”: estratégias em festas fora da localidade.....	211
CAPÍTULO CINCO. A CENA DOS MUDOS DA VÁRZEA QUEIMADA: PRÁTICAS SOCIAIS E PROCESSOS DE CONTEXTUALIZAÇÃO.....	218
1. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A CENA.....	221
2. A PRODUÇÃO DA CENA: ESBOÇOS PARA A REFLEXÃO SOBRE O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO.....	225
CAPÍTULO SEIS. FAZENDO CENA: CONVERSAS TOPICAIS, GESTUALIDADE E ESPAÇOS DE USO DA CENA.....	254
1. COMPETÊNCIA NO USO DE LÍNGUAS E RELAÇÕES SOCIAIS.....	256
1.1. A expressão “aqui somos todos parentes” revisitada na cena....	258
1.2. Núcleos familiares, história e cena.....	261
1.3. Cenas difundidas: conversa topical, competência e gestualidade do português.....	272
1.3.1. As características dos mudos e a produção da cena.....	275
1.3.1.1. Sexualidade e cena.....	279
1.3.1.2. Cenas e violência.....	284
1.3.1.3. Cena e religiosidade.....	286
1.3.1.4. Cena e trabalho.....	291

1.3.1.5. Algumas relações entre a difusão de cenas específicas e sua proximidade com o gestual do português.....	294
2. OS ESPAÇOS DO USO GENERALIZADO DA CENA.....	301
3. A LIBRAS PESSOALIZADA: O ENCONTRO COM LEANDRO..	305
CAPÍTULO SETE. LÍNGUA BRASILEIRA DE SINAIS E AS AÇÕES DA IGREJA CATÓLICA.....	318
1. AS HISTÓRIAS DE IRMÃ SOLANGE: MINHA IDA A SÃO PAULO.....	320
2. HISTÓRIAS SOBRE IRMÃ SOLANGE: O TRABALHO EM 2009 E AS AVALIAÇÕES.....	327
3. OS USOS E INTERPRETAÇÕES DA LIBRAS.....	332
3.1. Alguns sinais: o uso.....	332
3.2. O dicionário.....	336
4. EMANUELA VAI E VOLTA DE SÃO PAULO: A LIBRAS POR UMA HABITANTE DA LOCALIDADE.....	340
4.1. Ida para São Paulo: movimentos a partir de contatos com a igreja.....	341
4.2. Emanuela volta de São Paulo.....	344
CAPÍTULO OITO. AS AÇÕES DO ESTADO NA LOCALIDADE.....	354
1. OS INDICADORES A PARTIR DA “BRIGA” DE CARLA.....	355
1.1. Os discursos sobre a surdez em Jaicós.....	360
1.2. Grupo de São Gonçalo por Pessoas Surdas: a constituição de um grupo.....	363
1.3. De Brasil Alfabetizado à Alfabetização de Jovens e Adultos: movimentos de alfabetização.....	368
1.4. O Encontro Regional pela Inclusão da Pessoa com Deficiência.....	372
1.5. O Projeto Rondon.....	376
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	384
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	398
ANEXOS.....	413
ANEXO I: TABELA COM OS MUDOS DA LOCALIDADE.....	414
ANEXO II: ÁRVORE GENEALÓGICA.....	416
ANEXOS AUDIOVISUAIS.....	417

APRESENTAÇÃO

Esta tese descreve as formas de sociabilidade e de uso de uma linguagem gesto-visual, conhecida como cena, na comunidade Várzea Queimada, zona rural do município de Jaicós, estado do Piauí. Diz respeito, assim, a uma perspectiva, tanto sobre a problemática específica da tese, quanto sobre a localidade em questão. Uma entre muitas, mas, de repente, pelo período em que cheguei ou, de repente, pelo meu enfoque teórico, uma das mais interessantes que consegui extrair do emaranhado visto, vivido e compartilhado na comunidade. Uma das habitantes da localidade, agente comunitária de saúde e estudante de serviço social, me disse certo dia: “a Várzea Queimada daria várias teses, aqui acontece muita coisa”. Concordo com ela. Das várias teses possíveis, desenharei uma nessas linhas.

E escolho a expressão apresentada no título como ponto de partida para as descrições que aqui serão realizadas. “A cidade dos mudos”. Essa frase advém de um desenho realizado por uma amiga “muda” da localidade, logo de minha chegada em Várzea Queimada. Como estratégia para estar “mais próximo” dos mudos, ou como forma de aprender a cena local fiz a proposta de que eles (os que já haviam “se aproximado”) desenhassem, em folhas de cartolina, a localidade.

Juliana, uma das mudas com vinte anos no momento da feitura do desenho, volta à minha casa, dias depois, com esse belo trabalho e me coloca inúmeras questões que são interessantes para a reflexão que aqui será esboçada. Juliana desenhou a rua de sua casa, com cores “reais” de um dia de verão em Várzea Queimada. Como não sabe escrever, ela pediu para uma de suas amigas, estudante da escola de ensino médio da localidade, escrever o nome da comunidade e esta, a amiga, coloca um adendo, tendo o aval de Juliana¹: “a cidade dos mudos”.

¹ Os nomes que serão apresentados nesta tese são fictícios.



Figura 1: cartaz a cidade dos mudos.

Além da beleza do cartaz e o que ele representa em termos de “visão de realidade” por meio de um desenho, como nos pontua Taussig (2011), ele também traz, pelo menos, três informações importantes: 1) por que, afinal, Várzea Queimada é “uma cidade”, e leio aqui cidade no sentido de “unidade” ou “comunidade”, e não enquanto definições políticas e administrativas; 2) por que, sendo uma cidade, é “a cidade dos mudos”; e 3) o que é classificado como “um mudo”?

Esboçarei, nesta tese, uma mistura de informações e de elementos que constroem a Várzea Queimada como “a cidade dos mudo” levando em consideração, principalmente, a relação entre essa expressão e outra, também expressa no título da tese: fazendo cena. Cena é o nome da linguagem gesto-visual em uso na Várzea Queimada e auxilia, sobremaneira, na construção dessa comunidade como sendo dos mudos. A cena, a sociabilidade e os mudos são o foco de atenção do que aqui escrevo.

Sem dúvida, são jogos de diferentes informações que aqui serão descritas para que seja possível um panorama geral sobre a localidade. Não posso deixar de dizer que essa descrição é pautada em uma ideia de que as coisas, os fatos, os atos ou as narrativas são construídos no processo de interação social, e não são apenas reflexo de representações macroestruturais sobre a realidade (TEDLOCK, 1998; TEDLOCK E MANNHEIM, 1995; TURNER, 1981; STEWART, 1991).

Cabe mencionar a importância do processo intertextual em voga nas relações sociais. Não apenas na construção de um texto

propriamente dito (CLIFFORD, 2002; MARCUS E FISCHER, 1986), mas no movimento de constituição da identificação ou da “cultura” (CRAPANZANO, 1991; BAUMAN, 1977; BAUMAN E BRIGGS, 1990; DURANTI, 1997)

Esta tese é reflexo de alguns elementos importantes, que estavam predominantes na comunidade, quando de minha entrada e permanência em campo: um grande senso de coletividade, embrenhado nas relações sociais estabelecidas no vilarejo em detrimento de outras vilas ou comunidades; linguagem gesto-visual presente e em uso; as relações internas da vila no que diz respeito à interação entre surdos e ouvintes e os discursos e ações das políticas públicas sobre “surdez”.

Em meados de novembro de 2008 tive acesso a uma reportagem que pode ser descrita como o “mito de origem” da presente tese. Nada melhor que começar por ela, pela reportagem, para construir as possíveis linhas que interseccionarão a argumentação e o desenvolvimento do presente texto.

Com o título: “Irmãs Calvarianas promovem o primeiro curso de LIBRAS em Várzea Queimada”, a reportagem expõe questões interessantes, tanto como ponto imaginário de início, quanto como eixo argumentativo para a tese. Abaixo transcrição na íntegra da reportagem:

“Curso de Libras em Várzea Queimada e Jaicós: “ O surdo ouve com os olhos e fala com as mãos” (Pe. Eugênio Oates)

Foi realizado nos dias 14 a 22 de outubro de 2008 na comunidade Várzea Queimada, município de Jaicós, Estado do Piauí, o primeiro módulo do Curso de Libras (Língua brasileira de sinais), que é o uso das mãos de maneira consciente, sistemática, “fluente” para expressão da mesma variedade de significados que ocorrem numa língua falada. Só na pequena comunidade de Várzea Queimada existem 36 surdos.

O curso foi promovido pelo Instituto Santa Teresinha – SP, sob direção das Irmãs Calvarianas, em parceria com a Secretaria Municipal de Educação do município de Jaicós, Prefeitura Municipal, comunidade Várzea Queimada e Paróquia Nossa Senhora das Mercês do mesmo Município.

O evento foi ministrado por Neuza Martinho Venancino, (surda), instrutora de Língua de Sinais no Instituto Santa Teresinha (IST), formada em curso de libras pela FENEIS, curso do MEC e em Libras em contexto. Teve como intérprete a Diretora do IST, Ir. Marta Barbosa, calvariana, que há trinta e oito anos trabalha com muita dedicação e paixão na causa dos surdos.

O projeto visa a capacitação dos professores em Língua de Sinais, e têm como destinatários os professores da rede municipal de educação, os surdos da comunidade, os familiares dos surdos, bem como pessoas interessadas a aprender Libras.

O curso teve boa recepção em Várzea Queimada e na cidade de Jaicós e segundo as facilitadoras, Neuza e Ir. Marta esta realidade as tocou profundamente, chegando a expressar: “levamos conosco o grito dos surdos de Várzea Queimada por uma Educação inclusiva e libertadora”. Eles diziam: “Queremos aprender a ler e a escrever como vocês”!

As mesmas continuam disponíveis para dar continuidade no trabalho com data a confirmar.

Após a exposição de algumas fotografias das aulas do curso ministrado na comunidade, a reportagem é encerrada com a seguinte frase: “*Os surdos da Várzea Queimada, pela primeira vez, tiveram conhecimento da língua de sinais*”.

A reportagem publicada no website da Diocese de Picos² pode ser traçada como uma espécie de marco fundador deste estudo. Ela abre caminho à reflexão sobre o objeto primeiro: uma análise dos usos da cena na comunidade de Várzea Queimada, zona sertaneja do Piauí, Brasil. Ou ainda, como a cena é construída a partir de elementos expressos na sociabilidade da comunidade, percebidos por meio de suas práticas, sua história, as experiências de sua população, e os processos de identificação entre os comunitários. Não menos importante, como

² Fonte: <http://www.diocesedepicos.org.br/noticias.asp?id=797>, acessada pela última vez em agosto de 2011. Tive acesso à reportagem através do Grupo de Estudos da Comunidade Surda (ECS), da Universidade de São Paulo, onde participei de algumas reuniões e discussões. Sem dúvida, as discussões apresentadas neste grupo auxiliaram na construção da problemática da tese, especialmente por ter lá conhecido grande parte da bibliografia e dos eixos de estudos sobre a surdez e as línguas de sinais.

inúmeros elementos vêm sendo inseridos por diferentes saberes e vêm construindo processos importantes de ruptura e reestruturação das relações, (re)colocando em pauta questões antigas (ou novas) da própria comunidade, bem como criando discursos e práticas sobre esses mesmos elementos.

Tenho consciência da imensidão da tarefa de colocar em evidência diferentes conceitos, instituições, saberes e atos, por assim dizer, carregados de outros tantos. Enfim, estou aqui, em frente a um amplo leque de questões que transformam “uma língua” em um arcabouço de relações sociais que a transcendem uma primeira vista. Falo, assim, de um arcabouço sociovivencial e político que constrói processos de diferenciação e similaridade entre humanos.

É importante salientar que eu pouco conhecia, na prática, as línguas de sinais. Minha maior inserção fora, em aspectos teóricos, com relação aos estudos sobre a surdez, com pouca interlocução com o uso da língua, visto meus dois meses de um curso de Libras assistido pela internet. Aprendi, assim, a cena do vilarejo na prática e no convívio com os moradores da Várzea Queimada, surdos e ouvintes. Uma imersão total no universo da pesquisa que rendeu, além de belas amizades, a aquisição de outra perspectiva, agora gesto-visual, sobre o mundo. Um aprendizado que passou pela imersão, mas também, por convivências e “aulas práticas” do uso da cena que, antes de ser ensinada com a metodologia convencional (e institucional) é repassada de geração para geração e de pessoa para pessoa, a partir de contextos práticos e de possibilidades de uso. Antes de ensinar uma língua, se ensina uma forma de “ver”, de viver e de atuar no mundo, como argumentarei na presente tese.

Tinha realizado, entretanto, algumas reflexões sobre as línguas de sinais e a relação delas com questões de ordem social e política. Influenciado pelos estudos que pensam a diversidade linguística e a vinculação com outros padrões sociais, esbocei algumas reflexões sobre a candidatura de Vanessa Vidal, autodenominada surda e usuária da Língua Brasileira de Sinais (Libras), a Miss Brasil 2008. Em um pequeno ensaio, desenho algumas relações entre as leis de Libras (que serão descritas no próximo capítulo), a construção de uma língua nacional e os concursos de beleza na legitimação da nação (PEREIRA, 2008b; 2009). No meu ponto de vista, o caso de Vanessa Vidal se demonstrava paradigmático para tais reflexões.

Além dessa perspectiva, trabalhei da graduação ao mestrado com temáticas concernentes à antropologia da saúde. Com a convicção de que a saúde, bem como a doença, são socialmente construídas, tracei

algumas reflexões sobre Aids durante a graduação (PEREIRA, 2005) e sobre hemofilia no mestrado (PEREIRA, 2008a). De maior fôlego, a pesquisa de mestrado demonstrou como, em uma análise com sujeitos hemofílicos usuários de uma casa de atenção em Florianópolis, as perspectivas de cuidado, atenção e saúde eram encarados de diferentes formas, tendo sempre como perspectiva, experiências repassadas de geração para geração. A pesquisa refletiu ainda como esses sujeitos constroem suas perspectivas sobre a doença que, em grande medida, não possuem relação com os pressupostos biomédicos.

Com uma trajetória na antropologia da saúde, adentro às reflexões sobre a surdez que também é profundamente influenciada por perspectivas biomédicas. Mas, com a reportagem acima citada, outros elementos foram postos em voga e a relação entre construção de uma forma de linguagem gesto-visual na Várzea Queimada, em articulação (ou em contraposição) com as políticas públicas relacionadas à língua e aos surdos, se tornaram evidentes.

Dessa forma, esta tese foi se desenhando com leituras e perspectivas teóricas que fogem, inicialmente, das problemáticas até então por mim trabalhadas. Somado a isso, cursei doutorado sanduíche na University of Texas at Austin, sob orientação da profa. Dra. Angela Nonaka. Junto com especialistas das línguas de sinais pude refletir com maior afinco sobre a relação entre surdez, relações sociais e língua de sinais. Ou seja, esta tese é fruto de uma mescla de leitura, perguntas, experiências e vivências.

Construí este estudo com vistas a contemplar oito capítulos que dialogam entre si. De alguma forma, eles podem ser aglomerados em três grandes blocos que trabalham com (i) a sociabilidade, práticas e processos na Várzea Queimada, seus mudos e a cena; (ii) especificamente sobre a construção da cena e sua relação com as práticas, a história e as experiências na comunidade; (iii) e as ações externas que estão imperando na localidade, principalmente, as políticas públicas e as estratégias de ensino da Língua Brasileira de Sinais. A argumentação, como apresentado no início dessa apresentação, diz respeito às formas como os habitantes da Várzea Queimada, surdos e ouvintes, elaboram e colocam em práticas a cena no vilarejo.

A primeira parte da tese, que compreende quatro capítulos (mais a introdução), é a mais densa e, conseqüentemente, a mais volumosa em termos de discussão. Ela está encarregada de trazer a Várzea Queimada à tona, apresentando elementos sobre a sociabilidade, as práticas da comunidade, as ideologias de pertencimento e identificação, as histórias

e a relação entre mudos e falantes. É ela que dará, sem dúvida, o panorama para pensarmos a segunda parte.

É na introdução, que abre também a primeira parte da tese intitulada “Notas Iniciais: Introdução às formas de pensar o campo”, onde lanço os primeiros elementos para pensar a Várzea Queimada, com alguns dados sociológicos sobre a cidade de Jaicós e a comunidade. Além disso, inicio o desenho do campo teórico que compreende, basicamente, três esferas: (i) as leis do governo brasileiro com relação ao uso de libras e a classificação e definição de surdo, surdez e cultura surda a partir da perspectiva linguística e biomédica, fato esse que dá os elementos com relação às ideologias presentes no uso de uma língua; (ii) a relação densa e tensa entre língua, cultura e sociedade na antropologia; e (iii) os estudos sobre as vilas que ao redor do globo desenvolveram línguas de sinais e que nos fornecem um material comparativo para a análise da comunidade alvo deste estudo.

O capítulo um, intitulado “Das semelhanças: comunidade de prática e história” dá os primeiros passos com relação à descrição mais consistente da comunidade. Trabalhando com elementos essenciais da sociabilidade na Várzea Queimada, o capítulo delinea as formas de fazer cotidianas na comunidade. Para isso, lança aspectos importantes das relações sociais na vila, como os rituais, a alimentação, o trabalho, entre outros. Com essas descrições, que pretendem possibilitar que o leitor visualize o cotidiano local, desenho o conceito de comunidade de prática, extremamente importante no decorrer da argumentação.

A partir de estudos centrados nas ideias de terra, memória e parentesco no nordeste brasileiro, o capítulo dois “‘Aqui nós somos todos parentes’: parentesco e organização socioespacial” demonstra como existem, em voga no vilarejo, identificações a partir da ideia de parente, núcleo familiar e família. Com essas identificações, traço o mapa geoespacial da vila, explicitando a circulação dos mudos por entre casas e por entre núcleos familiares. Argumento que circulando pessoas, circulam histórias e, especialmente, circulando os mudos, circula também a cena. Esse capítulo, que possui grande intersecção com o sexto, começa a delinear a ideia de falantes competentes na cena.

O capítulo três, “Do que contam sobre a formação da vila: processo que auxiliam na construção de formas de fazer” trabalha, especificamente, sobre as histórias da formação da Várzea Queimada, tendo como panorama, narrativas sobre processos gerais e particulares. É esse capítulo que pontua um dos grandes nomes da comunidade, Manoel Barbosa, que foi o responsável, segundo contam, por todo o processo de colonização das terras da Várzea Queimada. Desse senhor

surgem vários elementos importantes, e, com ele, se desenha a genealogia e a organização socioespacial da vila. O capítulo conta também os mitos de origem sobre a surdez no local, elementos esses que estão vinculados com a história geral, porém, com suas particularidades. Ao mesmo tempo se vinculam ao geral da comunidade, delineiam a diferença entre mudos e falantes na Várzea Queimada.

Até aqui trabalhei com os mudos de forma tangencial, apresentando-os de maneira geral no entremeio das relações socioculturais da Várzea Queimada. O capítulo quatro “Da liminaridade e das outridades” foca, especificamente, neles. Nesse momento da tese apresento os mudos enquanto sujeitos liminares e construo, a partir do processo etnográfico, as principais características que transformam esses sujeitos enquanto diferentes dentro da vila. Além disso, aponta as formas como os mudos da Várzea Queimada se relacionam com pessoas de fora da comunidade e as dificuldades oriundas desse encontro. Esse capítulo apresenta características sócio-históricas culturalmente construídas que legitimam conversas topicais com os mudos. São elementos importantes também para os demais que seguem.

O capítulo quatro encerra a primeira parte da tese e anuncia a segunda. Na segunda parte trabalho, especificamente, com a construção e uso da cena na Várzea Queimada. Nela, privilegio a relação entre a produção da cena e os aspectos da sociabilidade local, por meio do processo de contextualização.

O capítulo cinco dá início a essa empreitada. Intitulado “A cena dos mudos da Várzea Queimada: práticas sociais e processos de contextualização”, o capítulo aborda a cena enquanto construída e compreendida com base em processos de contextualização de práticas sociais comuns na localidade. A partir de elementos retirados dos encontros sociais, demonstro como a cena da comunidade pode ser pensada enquanto processo e como ela retira elementos das práticas da comunidade, das histórias e das experiências para se construir (e ser construída) compreensível.

O sexto capítulo “Fazendo cena: conversas topicais, gestualidade e espaços de uso da cena” refina e aprimora a argumentação lançada no capítulo cinco. Diria que ele aparece como articulador do discutido anteriormente, demonstrando como existe relações entre as práticas sociais, as características socialmente construídas dos mudos, a história do vilarejo e as conversas estabelecidas com e entre os mudos, bem como na produção da própria cena. Dialoga com o capítulo dois na medida em que ele apresenta, na cena, as mesmas diretrizes de organização social da vila, e sua relação com os competentes na cena. E

dialoga também com o quatro quando argumenta em prol de conversas topicais dos menos competentes na cena. E, finalmente, estabelece relações entre a cena, seus espaços de uso e a gestualidade do português.

A terceira e última parte agrega dois capítulos e, como em um jogo de espelhos, descreve o outro lado ou elabora a refração das reflexões apresentadas na primeira parte. Busca descrever as ações que estão sendo desenvolvidas na localidade, que possuem como público alvo os surdos e a língua de sinais, bem como os reflexos e avaliações realizadas pelos moradores sobre essas ações.

O capítulo sete, “A Língua Brasileira de Sinais e as ações da Igreja Católica” reúne uma série de descrições que buscam pensar, desde as histórias contadas em São Paulo sobre a Várzea Queimada, até os comentários proferidos no sertão pelas ações na localidade. Em uma perspectiva que contempla os diferentes momentos dos cursos de Libras ministrados na localidade, o capítulo expõe as formas como esses cursos foram contados pelos moradores e como a Libras é vista nas relações cotidianas na Várzea Queimada. Além disso, traça a tensão existente entre duas metodologias diferentes de “ensino” para surdos no vilarejo, que colocam em xeque perspectivas locais sobre a política e seus aliados. Não menos importante, salienta o léxico proposto pelas aulas de Libras ministradas na localidade por uma comunitária e as interpretações locais sobre esses sinais, a partir de uma perspectiva própria.

Descrevendo as políticas públicas presentes na Várzea Queimada, o oitavo capítulo “As ações do estado na localidade” traça o movimento emergente de diferentes frentes de atuação de agentes públicos. Com uma perspectiva que engendra uma forma particular com relação aos surdos e à surdez, bem como com uma ampla vinculação com ações de ordem estadual e federal, as ações propostas pela prefeitura do município auxiliam nas construções de outras formas de perceber a surdez e os surdos, com base em uma perspectiva da diferença. Resgatando elementos da sociabilidade local, as ações propõem o resgate da autoestima, bem como a formação de “grupo” pela questão da surdez. Além disso, inserem propostas de alfabetização dos surdos, através de educação formal na escola, provocando certos impasses na localidade quanto aos alfabetizadores contratados e suas “capacidades” para tal fim.

Sem dúvida, a tarefa da escrita dessa tese é imensa e de muita responsabilidade. Faço uso de fotografias, figuras, genealogias, tabelas e vídeos, no decorrer do texto, com o intuito de tornar mais compreensível o que aqui quero expressar. Alguns dos registros foram por mim feitos,

outros, pelos próprios moradores da localidade, com minha máquina fotográfica. Assim, divido aqui os créditos da produção do material visual.

Cabe uma menção às fotografias. Algumas delas foram extraídas de vídeos gravados em diferentes momentos na localidade o que pode ter comprometido a qualidade da visualização. Contudo, saliento a importância das imagens para demonstrar, de outra forma, as cenas e as configurações que elas apresentam. Outras fotografias, entretanto, foram tiradas com o intuito de “registrar a cena”. Ou seja, estou trabalhando com diferentes fontes, bem como, com a vivacidade do dia a dia da localidade.

Sendo reflexo de movimentos e do uso, as fotografias e vídeos expõem, de outra maneira, o que as palavras de repente não consigam expressar. Espero ter alcançado o objetivo, bem como, ter deixado a cena e as vivências cotidianas latentes, vivas e ativas, como o são nas interações do cotidiano.

NOTAS INICIAIS: INTRODUÇÃO ÀS FORMAS DE PENSAR O CAMPO

A tese que segue não assume um fluxo contínuo no tempo que estive em trabalho de campo, muito menos um percurso linear e sucessivo nas descrições e considerações sobre a Várzea Queimada. Entretanto, apresenta-se densamente etnográfica e descritiva, tentando expor, em linhas gerais e limitada pelo tempo e espaço de uma tese de doutorado, as vivências, experiências e histórias de (e em) uma localidade rural no sertão piauiense. Mais uma vez em um esforço altamente difícil, ela recorta as nuances e as complexidades da vida social em faixas passíveis de transcrição e inscrição em linhas, palavras e páginas.

Assume, assim, a tarefa de pensar as relações estabelecidas na densa e tensa articulação entre língua, cultura e sociedade. E se não bastasse à complexidade inerente a essa discussão, a tese encara como ponto de inflexão uma forma de comunicação gesto-visual (cena), em uso entre ouvintes e surdos na Várzea Queimada, cidade de Jaiós, Piauí, Brasil. Não descreve, apenas, aspectos sociais finitos e calculados, mas privilegia pontos de articulação entre diferentes esferas sociais e históricas, pontos de tensão entre diferentes discursos que emergem como constituintes de realidades, e, acima de tudo, histórias contadas e recontadas pelos habitantes do vilarejo. Histórias essas narradas com e pelo corpo, pelo território, por outras histórias, outros lugares e outras pessoas. Uma cadeia de histórias.

Como descrito na apresentação, tive acesso à Várzea Queimada por meio de um website e desse momento até a construção desta tese, inúmeros fatos, experiências e interações aconteceram. Tudo, de sua forma, está expresso nestas linhas e possuem denso reflexo na construção deste texto. Um texto que, de repente, fugirá dos limites discursivos da antropologia, pois, eu diria, a língua de sinais assim o é. Cheio de elipses e, em certos momentos, perguntas ainda em aberto, não pela falta de reflexão do pesquisador, mas apenas pelo fato de em perguntas, as respostas virem com o processo de compreensão, argumento caro a essa tese. E uma compreensão pensada enquanto movimento que não é fechado e finalizado em palavras ou cenas.

Como disse Edward Burnet Tylor (1964), em 1878, a possibilidade de captação das nuances e da complexidade de uma língua de sinal, com recursos da escrita é tamanha, que anotamos apenas “ossos sem carne”, desprovidos do vigor e da vivacidade nelas contidas. E além da forma específica de comunicação gesto-visual em voga no vilarejo,

também é a vida social, com suas emergências e dinâmicas difíceis de serem expressas em um texto linear. Como sugere Tyler (1986), uma escrita antropológica deveria ser capaz, justamente pela natureza do objeto que quer descrever, de *evocar*, através de conexões, os elementos que estão em evidência no complexo relacional.

A pesquisa de campo, ponto essencial na produção da etnografia, foi construída em três períodos diferentes que englobam os anos de 2009, 2010 e 2011, e totalizam doze meses de residência na localidade. A primeira incursão foi realizada de 9 de setembro a 12 de dezembro de 2009; a segunda entre 12 de fevereiro e 5 de maio de 2010 e a terceira e última de 5 de agosto de 2010 a 11 de fevereiro de 2011.

Tive a oportunidade de residir em Várzea Queimada nos períodos de tempo supracitados, tendo convivido de forma intensa com os seus moradores. De um ‘novo habitante’, sem sentido e sem função na localidade, inseri-me em redes parentais e comunitárias, tendo desfrutado de momentos importantes em diversas facetas das relações sociais da localidade. As formas de inserção e os laços criados em campo, em consonância com as discussões teóricas e epistemológicas, são os materiais brutos dessa tese.

Além da vila propriamente dita, circulei por outras localidades e cidades da região, bem como pela capital, Teresina. Pela região, tive sempre a companhia de habitantes da Várzea Queimada, seja em Picos, Itainópolis, Patos do Piauí, Massapê do Piauí, ou na zona urbana do município, Jaicós. As propostas das visitas a outras cidades, como veremos no decorrer da tese, foram de acompanhar diferentes eventos ou atividades. Acompanhar as redes que conectam indivíduos e constroem coletividades. E, com isso, mapear e construir cadeias significativas, elos constitutivos das relações sociais e, dessa forma, da ideia de compreensão e comunicação.

Também como salientado na apresentação, Várzea Queimada possui, em seu interior, um número considerável de surdos, na localidade designados como “mudos”³, que se comunicam entre si e fazendo uso de uma comunicação gesto-visual coordenada que congrega diferentes sinais para a produção do sentido. Esses “sinais”, bem como a

³ Utilizarei, no decorrer da tese, o termo “mudo”, em detrimento de surdo ou deficiente auditivo, por ser a forma local de nomeação. Como antônimo, farei uso da palavra “falante”, ao invés de ouvinte. Os nomes surdo ou deficiente auditivo, quando utilizados, serão por se tratar do uso da literatura sobre a questão ou das políticas públicas, que por vezes fazem uso de um ou de outro para designar os mesmos indivíduos.

cadeia inter-relacionada de sinais, são conhecidos na localidade como “cena”⁴.

“Os mudos fazem cena” e os falantes fazem cena entre si e com os mudos. A cena se produz na ampla e complexa relação entre linguagem, cultura e sociedade. Ela aponta como um processo de contextualização das práticas e da história da comunidade da Várzea Queimada, tornando-se inteligível (e aplicável) quando da inter-relação entre esses elementos.

Porém, o cenário o qual esta tese está inserido é, de fato, maior que a produção etnográfica propriamente dita. O Brasil (e o mundo) está vivendo um processo de reconhecimento da diversidade linguística e dos direitos dos surdos. As novas políticas públicas vem transformando realidades locais, seja por meio da implantação (e ensino) das línguas nacionais, seja com a difusão de outras políticas públicas, como de assistência social, educação e saúde. Os novos panoramas transformam, ao longo do tempo, as relações sociais em comunidades “tradicionais”, fato esse também em andamento em Várzea Queimada.

Assim, além da relação entre língua, cultura e sociedade, também temos a esfera ideológica da produção de políticas e verdades sobre os surdos e as línguas de sinais, que provocam importantes impactos nas sociabilidades locais. Sem dúvida, temos, com isso, a propagação de outros discursos com relação à surdez e as formas de comunicação específicas desse grupo nas diferentes partes do globo.

1. IDENTIDADES E IDENTIFICAÇÕES: AS LÍNGUAS NACIONAIS DE SINAIS

Em 24 de abril de 2002, o então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, assina a Lei n. 10.436, que dispõe sobre a constituição da Língua Brasileira de Sinais (Libras) como língua oficial no território da nação. Essa Lei é vista, especialmente para membros de grupos organizados de surdos no país, como propulsora de uma série de ações que, em longo prazo, buscam inserir esses indivíduos em espaços até então de difícil acesso, como escolas e universidades. Essa Lei vem em consonância com uma série de outros documentos publicados em

⁴ Por ser o termo nativo, cena será aqui utilizada como forma de nomeação da forma de comunicação gesto-visual utilizada na comunidade. Por vezes será sinônimo de “sinal”, por vezes de “língua de sinais”. A ideia de cena está bastante vinculada com a forma de comunicação gesto-visual em voga na localidade, que será amplamente debatida na presente tese.

níveis internacional e nacionais, que versam sobre a igualdade e o respeito “as diferenças”, sejam elas étnico-raciais, sexuais ou corporais.

Como documento complementar à Lei 10.436, o governo brasileiro, já tendo Luís Inácio Lula da Silva à frente do executivo, lança o Decreto n. 5.626, em dezembro de 2005, que implanta as diretrizes para a inclusão da Libras nos espaços gerenciados pelos organismos do Estado nacional, especialmente aqueles vinculados à educação e saúde. Ainda nesse decreto, faz-se uma distinção entre indivíduos surdos e deficientes auditivos: os primeiros seriam àquelas pessoas que, por perderem sua capacidade auditiva, interagem com o mundo e “expressam sua cultura” por meio da Língua Brasileira de Sinais; os segundos, aqueles que possuem a “perda bilateral, parcial ou total, de quarenta e um decibéis (dB) ou mais, aferida por audiograma nas frequências de 500Hz, 1.000Hz, 2.000Hz e 3.000Hz.”

O referido decreto distingue os indivíduos que não ouvem em duas categorias, sendo os primeiros auto identificados “com uma cultura” e os demais identificados por outrem “com uma patologia”. A divisão é recorrente nos debates em torno dos indivíduos que não ouvem e gera uma série de consequências na forma como esses são vistos pelos órgãos públicos e tratados em termos de legislação.

Há um debate interessante nos meios acadêmicos em torno da surdez e dos surdos. Denominações diferenciadas com relação às definições aparecem, por vezes lançando mão do termo deficiente auditivo, por outras vezes sinalizando a categoria surdez (e surdo) como formas de se referir a essas pessoas. O termo deficiente auditivo é muito usado pela biomedicina, por meio do *International Classification of Functioning, Disability and Health (ICF)*, retirando dessa forma a surdez do CID (Classificação Internacional de Doenças) e inserindo esta como outras “desabilidades” não consideradas, necessariamente, doença⁵.

De um lado há aqueles que designam como desabilidade, composto basicamente por profissionais da saúde e de alguns ramos da educação. Segundo Amiralian et al. (2000), esse tipo de conceitualização auxilia na precisão dos debates entre os especialistas

⁵ Byron Good (1993) demonstra como a medicina também é social e historicamente construída. Mostra como este ramo do conhecimento possui suas “crenças” e sua metodologia própria (que condiz com sua epistemologia e com seus “objetivos), fato esse que o assemelha a outras formas de lidar com a saúde e a doença. É interessante pensar, neste sentido, como, com o passar dos anos, as concepções sobre o que é e o que não é doença vão se modificando.

em deficiências. Tomando como ponto de partida o documento da Organização Mundial de Saúde⁶ sobre desabilidades, os autores trabalham com as terminologias de deficiência, incapacidade e desvantagem, ambos circundando a doença. Para os autores, deficiência diz respeito à perda ou anormalidade de estrutura ou função psicológica, fisiológica ou anatômica, temporária ou permanente. Incapacidade a uma restrição resultante de uma deficiência. E desvantagem seria o prejuízo causado para o indivíduo quando de uma deficiência. Sem dúvida, o modelo médico está centrado na possibilidade de cura desta disfunção, e dispõe de um aparato para isso (vide os fonoaudiólogos, as cirurgias de implante coclear ou os aparelhos auditivos).

No outro extremo, há aqueles que se dedicam à contestação da designação deficiente auditivo, preferindo a utilização do termo surdo. Surdo aparece, especialmente, nos movimentos sociais organizados, para designar não apenas uma diferença “sensorial”, mas também uma “cultura própria” (SACKS, 1998)⁷. A diferença entre ouvintes e não ouvintes não é, dessa forma, apenas pensada no plano corporal, mas também é vista como uma questão de identidade, trazendo, assim, a designação de comunidade e cultura. Isso é muito recorrente nos movimentos em busca de reconhecimento político e identitário⁸.

Carol Padden (1999) argumenta que o termo surdez (*deafness*) se refere a uma desabilidade na audição e diz respeito a indivíduos que não escutam (*deaf*). Porém, salienta que uma parte da população utiliza o termo surdez para se referir a uma identificação de um grupo cultural que utiliza a língua de sinais. Citando a autora "*para esse grupo, surdez não é somente uma condição sensorial, mas um estilo de vida*

⁶ World Health Organization. International classification of impairments, disabilities, and handicaps: a manual of classification relating to the consequences of disease. Geneva; 1993.

⁷ Para os debates no campo acadêmico defendendo que o fato de não ouvir constitui culturas ou comunidades, ver Strobel(2008), Coleção Estudos Surdos I, II e III da Editora Arara Azul (Quadros, 2006; Quadros e Perlin, 2007; Quadros, 2008), entre outros.

⁸ Diniz (2003) apresenta um caso que leva essa discussão a um ponto interessante, já que, um casal de lésbicas surdas norte-americanas, ao realizar uma inseminação artificial, luta na justiça pelo direito de gerar um filho surdo por considerar isso não um problema, mas uma cultura e uma identificação. A autora argumenta em relação a proposta do movimento surdo de gerar crianças surdas como forma de manter uma identidade cultural, porém questiona com relação a essa liberdade reprodutiva poder, em certo sentido, limitar os futuros filhos.

caracterizado pela filiação na comunidade que fala língua de sinais, a participação nos programas de educação de surdos (...) e uma rede de organização formal, clubes e afiliações através do uso da língua de sinais" (p. 57, tradução minha). A autora faz uma vinculação entre a ideia de cultura surda, identificada como identidade e não como deficiência, e o uso e uma língua de sinais.

Ainda com relação a essas nomenclaturas, Barbara LeMaster e Leila Monaghan (2008), se referindo à realidade dos Estados Unidos da América, escrevem sobre as estratégias identitárias utilizadas pelos indivíduos que não ouvem para referirem a si próprios. As autoras fazem uma divisão entre a surdez patológica (*deaf* com d minúsculo) e a surdez enquanto uma identidade (*Deaf* com D maiúsculo) que une questões da ordem do social, do cultural e do político.

As autoras argumentam em prol de três definições: comunidade surda (*deaf community*), cultura Surda (*Deaf culture*) e etnicidade Surda (*Deaf ethnicity*). A primeira definição diz respeito às pessoas surdas que vivem em um mesmo local e que podem ou não serem identificadas com a cultura surda, e dessa forma, se apropriam ou não da língua de sinais oficial no país em questão (*American Sign Language* - ASL - nos EUA e Língua Brasileira de Sinais - Libras - no Brasil).

Cultura Surda inclui surdos e não surdos que mantêm práticas comuns e que se consideram membros de uma comunidade cultural e, em sua grande maioria, se apropriam das línguas de sinais oficiais. Cultura surda, assim, estabelece um vínculo entre identidade, compartilhamento de ações, práticas e língua. Os membros da cultura surda reivindicam um modo diferente de ser e estar no mundo, experimentado e expresso pela (e por meio) da língua de sinais. Cabe uma nota que as definições que vinculam cultura surda e língua de sinais o fazem diretamente às línguas oficiais, quais sejam, àquelas que são legitimadas pelos estados nação.

Já etnicidade Surda diz respeito aos indivíduos nascidos em famílias de surdos e que utilizam a língua de sinais oficiais (ASL ou Libras, por exemplo) como primeira língua, sendo que muitos destes não são surdos (estes são conhecidos como CODAs - *Children of Deaf Adults*)⁹. A etnicidade Surda se caracterizaria, assim, na geracionalidade

⁹ É interessante que LeMaster e Monaghan (2008) fazem uso de categorias como comunidade, cultura e etnia para adentrarem nas discussões sobre as constituições das identidades dos indivíduos que não ouvem. Com um intuito reflexivo, Magnani (2003), frente à discussão das categorias de surdez e deficiência auditiva (ou de *deaf* e *Deaf*), faz uma provocação interessante, qual

e descendência, quase comparável às “culturas indígenas” ou outras formas de organização tradicionais.

A complexidade da definição das categorias que nomeiam os sujeitos que “não escutam”, aponta para pelo menos uma similaridade entre essas polaridades da definição de deficiente auditivo e Surdo: que ambos parecem trabalhar com a ideia de que há a vivência de uma experiência diferente por parte desses indivíduos. Não quero com isso reduzir as discussões a esse quesito, muito menos minimizar as reivindicações políticas tanto de um lado quanto do outro. Apenas problematizar tanto uma perspectiva quanto a outra, e unir as questões que giram em torno das problemáticas da linguagem e das identificações linguísticas.

Leland McCleary (2003), por exemplo, argumenta que os surdos (assim como os gays), encontram em seus “semelhantes”, ou seja, os que falam a mesma linguagem, um espaço propício para a sociabilidade. O autor aponta uma identificação dos sujeitos surdos com outros pelo fato de possuírem a mesma língua e estabelecerem um fluxo de comunicação. Essa proposta do autor está em consonância com outras que argumentam em prol da identificação dos indivíduos por meio da “identificação linguística” (ou, de formas de perceber o mundo).

Existe, sem dúvida, uma vinculação extrema entre a questão da identificação e o compartilhamento de uma língua de sinais. Ser Surdo, como propõem os autores descritos é, acima de tudo, compartilhar uma língua que daria acesso a uma cultura específica. E, em um efeito cascata, a língua forneceria os elementos de identificação que transcenderia as demais, como familiares ou locais, étnicas, entre outros. Esses discursos são muito utilizados pelos militantes do movimento social organizado, bem como por alguns intelectuais ou outros setores que atuam no campo da surdez, como por exemplo, religiões e políticas públicas.

No Brasil, temos a publicação das leis supracitadas que, de alguma forma, inserem essas definições no âmbito do estado e das políticas públicas de educação, saúde, assistência social, entre outros. Inserem um diálogo fruto de tensões nos meios acadêmicos e de outros âmbitos da vida em sociedade em que não há, necessariamente, consenso.

seja, a de que o conceito de comunidade (ou cultura) deve ser utilizado enquanto material para a análise antropológica, e não enquanto instrumento analítico.

É importante salientar que a relação entre língua e definição de identidades vem sendo estudada há muito tempo por antropólogos, linguistas, historiadores, entre outros. Saliento aqui, a vinculação entre língua e formas de construir grupos e, assim, hegemonias. Philips (2004) propõe que pensar em termos de língua é refletir também em função de diferenças sociais que são construídas não apenas pela compreensão ou não de uma estrutura gramatical, mas, acima de tudo, pelo arcabouço contextual que uma língua carrega consigo.

As definições apresentadas pelas leis de Libras no Brasil carregam, não apenas ampliação de “direitos” das populações surdas mas, também conceitos e práticas próprias de uma forma específica de encarar a língua de sinais e os surdos e, conseqüentemente, os ouvintes e as outras línguas de sinais não oficiais. Além de uma definição de Libras como “a língua dos surdos do Brasil”, colocando-a enquanto hegemônica e homogênea na nação, as leis salientam conceitos do que seria um surdo, nativo primeiro “dessa língua”. As outras línguas de sinais, bem como as outras formas de “ser surdo”, estariam subordinadas a essas definições hegemônicas propostas pelas leis (e, conseqüentemente, pelas políticas públicas), relegando status diferenciados para essas outras formas de comunicação e vivência em sociedade.

Vários autores já destacaram as estratégias adotadas para a criação e manutenção de uma língua oficial (BOURDIEU, 1996; GUMPERZ, 1972, entre outros). A hegemonização de uma língua requer a eliminação de qualquer outra, bem como, a criação de grupos de falantes e território falado. Quando falamos em termos de língua de sinais, o que une este grupo (os possíveis falantes) está expresso em termos de identidade que, transcendendo o étnico ou o geo-referenciado, fixa-se em padrões de diferenças expressas no e pelo corpo.

Para que a língua de sinais (no caso a Libras) seja legítima é necessário, por um lado, a legitimação de um grupo, uma comunidade – a comunidade surda brasileira - e por outro, a fortificação de uma língua única. Sabemos como esse processo possui forte influência nas comunidades “tradicionais” (KROSKRITY; FIELD, 2009) e como, de alguma forma, a oficialização de uma língua significa também a padronização de aspectos da cultura e das formas de sociabilidade.

Nakamura (2006) demonstra como a Federação Japonesa de Surdos possui uma forte influência na definição e padronização lexical da língua de sinais japonesa e, conseqüentemente, a sua implantação enquanto legítima no Japão. E, com sua argumentação com relação à metodologia de um grupo de trabalho que “estabelece e cria” novos

sinais para a língua de sinais, demonstra como a constituição do léxico e das definições em língua de sinais também são articulações política de manutenção de determinadas hegemonias.

Mais uma vez, a autora aponta para o fato de que, na construção de uma língua (especialmente de sinais), há um investimento na homogeneização de um léxico específico. Essa homogeneização é a criação de hegemonias, principalmente, de pontos de vista particulares. Quando falamos, por exemplo, em cultura surda e a Língua Brasileira de Sinais, estamos falando em um grupo específico de pessoas e interesses que, grosso modo, não representa “todos os surdos” ou todas as línguas de sinais no território nacional. A constituição de uma língua é também uma disputa ideológica que produz falantes, bem como formas certas e erradas de falar. Enfim, quando falamos em uma língua oficial, falamos, de certa forma, em ideologias que a circundam, e hegemonias que se mantêm e perpetuam.

Assim, partimos para as problematizações realizadas pela antropologia na relação tensa e densa entre língua, cultura e sociedade, não com o intuito de esgotar a discussão, mas com fins analíticos e práticos para a presente tese.

2. RELAÇÃO ENTRE LÍNGUA, CULTURA E SOCIEDADE.

Ogulnik (2005), refletindo sobre suas experiências com o aprendizado do japonês, bem como sobre sua estada quando do trabalho de campo no Japão, salienta que é importante prestarmos atenção à

(...) the dialectic between language learning and identity that is inextricably linked to our historical experiences and the sociopolitical context in which we find ourselves. Beyond knowing words and grammar, learning a language involves acquiring a role, and knowing how to act according to that social definition. (...) In other words, language learning entails a process of fitting into one's place in society, or rather, one's imposed place. (p. 253-254)

Isso nos remete a problemáticas clássicas da antropologia com relação ao uso da língua e sua vinculação com as relações sociais. Chama também à discussão sobre as formas sociais que suportam e dão posições diferenciadas para determinados indivíduos, bem como, as ideias de experiência e aprendizado. Parece que, o que a autora aponta, é

o fato de, para pensarmos em termos de aprendizado e uso da língua, precisamos, acima de tudo, refletirmos sobre os caracteres sociais e culturais que permitem que determinadas coisas sejam ditas, bem como reservam certos espaços propícios para que a língua (ou expressões, ou ainda, posturas) seja usada.

A autora nos convida, assim, a uma visualização mais apurada para os estudos da relação entre língua e cultura observando, não apenas o processo de entendimento e de aquisição da linguagem enquanto um mecanismo formal de somatório de letras e sentenças. Ela nos dá o gancho para pensarmos em um complexo sociocultural que estabelece também a língua como socialmente construída, que não pode ser separada das convenções sociais que engendram também os falantes e a própria ideia de comunicação.

Nesse sentido, Briggs e Bauman (1999) se propõem a uma análise daquele que chamam de “fundador” dos pressupostos teóricos e epistemológicos das futuras pesquisas na relação língua e sociedade: Franz Boas. Em Boas, os autores depositam o reconhecimento de quem, junto com Maurice Leenhardt, criou textos mais abertos e passíveis de múltiplas interpretações, sendo lidos por Marcus e Fischer, por exemplo, como textos dialógicos. Os textos de Boas, para os autores, são paradigmáticos e muito importantes para a constituição do campo da antropologia, especialmente o vinculado com os estudos da linguagem.

Porém, os autores fazem uma análise dos textos de Boas em parceria com Hurt, com base em três diferentes aspectos: (i) a partir das ideologias contidas nos textos que, de alguma forma, servem para legitimar aspectos sociais e políticos; (ii) o privilégio de determinados aspectos da linguagem como sendo “fundamental”, relegando os demais como periféricos ou arcaicos; (iii) as formas como os textos foram apresentados autorizam concepções particulares em detrimento de outras, bem como reforçam perspectivas sobre “cidadão”, espaços públicos e participação política.

Briggs e Bauman (1999) realizam uma profunda e densa argumentação, mas, friso aqui, a constatação dos autores que, a partir dos textos construídos, Boas ergueu um padrão de “civilização”, relegando outras formas de discurso como inferiores ou não civilizadas. Isso, de alguma forma, foi por deixar de lado as ideologias que estavam implícitas nos textos, tanto dos nativos norte-americanos, quanto na própria feitura do seu texto antropológico.

Essas pontuações dos autores não tiram o mérito de Boas e nem de seus alunos. A língua, sua gramática, estrutura e “significados”, sempre foram consideradas como elementos “dados” que deveriam ser

pensados enquanto realidade material, deixando aspectos ideológicos e metalinguísticos, relegados a um segundo plano, com a argumentação de não serem merecedores de investigação científica. Ou seja, a língua não necessitava de maiores explicações, estando ela, grosso modo, à disposição do pesquisador para o “acesso à cultura”. Ela estava lá, realidade material, e não era necessário pensarmos em termos de seu processo de construção e de compreensão *in loco*. São essas as questões criticadas por Briggs e Bauman. Para eles, a ideologia é tão ou mais importante que os aspectos formais.

Pensemos, apenas para fins ilustrativos, nas formas como Boas e Malinowski, dois grandes teóricos da linguagem, e posteriormente Levi-Strauss, discípulo aberto de Saussure, refletiram sobre a relação entre ‘cultura e língua’.

Sem dúvida Franz Boas (1974[1911]) foi um dos responsáveis pela inserção das discussões de linguagem na antropologia, trazendo a necessidade de pensar o contexto da aplicação desta, relativizando¹⁰ assim as hierarquias “culturais” até então em proeminência em alguns campos da antropologia. A ideia de linguagem e cultura estão, para este autor, extremamente imbricados, constituindo-se mutuamente. O conceito de cultura de Boas é profundamente influenciado pela percepção psicológica, na medida em que para ele, os padrões das culturas, assim como da língua, estão alojados na mente humana. A grande preocupação de Boas, dessa forma, diz respeito às formas por meio das quais as culturas modelam o pensamento.

¹⁰ A definição de cultura e conseqüentemente de relativismo cultural são duas grandes contribuições de Boas (1974) e da escola norte-americana para a antropologia mundial. Mesmo que Boas, influenciado pelas considerações da linguística e da psicologia de sua época, considera a cultura como estando incrustada na mente dos indivíduos, o mesmo prepara o meio antropológico para pensar que cada cultura deve ser entendida dentro de suas configurações. Charles Briggs (2002) apresenta alguns pressupostos de Boas, argumentando principalmente que, para este autor, a definição de linguagem é essencial para a construção e legitimação da cultura. Além disso, Briggs (2002) argumenta, com relação a Boas, que tanto a linguagem quanto a cultura são construções fundamental e exclusivamente humanas, tanto é que a filiação linguística e cultural envolve a partilha de modos de classificação, que podem ser buscados por meio das similaridade linguísticas. Neste mesmo sentido, o autor critica Boas pois, se a cultura é inconsciente, apenas o antropólogo teria acesso a ela, fato este que reforçaria toda a autoridade deste último. Além disto, a linguagem e a cultura, sendo inconscientes, são universais, fato este que não possibilita mudanças e a agência dos indivíduos.

Partindo do pressuposto de que a humanidade é definida pela complexidade da diversidade, Boas (1974) argumenta que todos os seres humanos, em todas as culturas, possuem habilidades de linguagem, porém, o que realmente interessa para a antropologia é como as diferentes culturas selecionam em uma diversidade de elementos para produzir o seu arcabouço cultural e linguístico. Dessa forma, a linguagem para a autor está em compasso com o pensamento e com a cultura, sendo projetada e processada no interior da mente.

Ainda nesse percurso da inserção das discussões da linguagem no seio da antropologia, é interessante citar as contribuições de Malinowski (1978 [1923], 1976 [1935]). Este, em contraposição às argumentações de Boas (1974), propõe que a linguagem (ou as palavras) não é a expressão de um imaginário ou o espelho de uma realidade. Malinowski (1978), argumentando sobre a função pragmática da linguagem, salienta que esta não é para acompanhar o pensamento, mas para agir, ou seja, acompanhar a ação. É nesse sentido que o autor fala sobre a linguagem como a executora de uma força no comportamento humano.

A eficácia das palavras é que produz coisas, que age, que fala. As palavras possuem uma eficácia criativa e a linguagem chama para sanções sociais. Para que possamos compreender o significado da palavra é necessário antes reconhecer o contexto no qual as falas estão sendo produzidas, não sendo, dessa forma, passível de compreensão em um contexto diferenciado do qual ela foi produzida. O significado da fala deriva, assim, da situação de sua produção, e a captação desta por parte do antropólogo, deve se dar pela totalidade da fala, ou seja, além do discurso verbal, os gestos, as expressões, entre outros. (MALINOWSKI, 1976). A eficácia pragmática está vinculada com o poder que as fórmulas mágicas possuem no cotidiano.

Malinowski insere outras discussões nas preocupações da antropologia, em especial aquelas vinculadas à necessidade de compreender o contexto ao qual a fala está inserida e que foi produzida, dando o ciclo de produção e execução vinculadas às palavras e ações. Essas questões estão diretamente vinculadas com a teoria geral de Malinowski (1978b), especialmente com suas propostas metodológicas de construção da antropologia baseada no trabalho de campo, em que o contexto produtor da realidade social é o elemento privilegiado para a compreensão do antropólogo.

É importante outro contraponto nas obras de Malinowski já que o autor, em suas considerações sobre o método, descreve a importância do aprendizado da linguagem nativa para o estabelecimento de um fluxo de comunicação com a população ao qual o antropólogo está se

debruçando (MALINOWSKI, 1978b). Porém, o mesmo autor afirma que a linguagem não dá acesso a padrões ou elementos essenciais da realidade social nativa, mas ela está envolvida na ação desses indivíduos e é por esse motivo que a tradução dos mitos ou das narrativas nativas são tão difíceis de serem realizadas (MALINOWSKI, 1976, 1978).

Malinowski em seus vários escritos, constitui-se um autor importante para as discussões que tomam como ponto de partida a análise do contexto. De alguma forma, o autor está em discussão também com as teorias sobre o mundo das representações enquanto guia da ações proposto por Durkheim (1989), que serve como base para as teorias do mundo social de Claude Lévi-Strauss e seus predecessores.

Enquanto Malinowski argumenta com base na "força pragmática das palavras" (1976, 1978a), Levi-Strauss (1996), trazendo a importância da linguística para as ciências sociais (especialmente a fonologia), enumera que com esta 1) passa do estudo dos fenômenos linguísticos conscientes para o estudo da infraestrutura inconsciente; 2) relações entre termos e não os termos de forma independente; 3) noção de sistema mostra os sistemas concretos e torna patente sua estrutura. Ou seja, a fonologia visa a descoberta de leis gerais, sendo os fonemas elementos de significação.

Mesmo tendo toda uma importância nos estudos da linguagem na antropologia, os autores citados acima ignoraram, de alguma forma, a problemática que foca na produção da linguagem na relação densa e tensa entre cultura, língua e processos ideológicos. Ou, dizendo de outra forma, não se debruçaram sobre a língua em uso e as formas como as sociedades pensam essa língua, sua metalinguística, aspectos esses que começam a fazer parte da agenda da antropologia em meados da década de 1960 do século XX, com os etnógrafos da fala.

Dell Hymes (1989), com sua ideia de "formas de fala", intensifica o diálogo da relação direta entre padrões de fala e contextos socioculturais quando propõe que existe uma relação direta entre as formas de fala e a posicionalidade dos indivíduos em situações de fala. Isso, sem dúvida, insere a problemática da relação entre os "falantes" de determinada língua, o que é pensado da língua propriamente dita, e a mixagem disso em contextos de fala específicos. Ou seja, o que se pensa sobre os falantes e sobre a língua falada se configura como de extrema importância para as análises sociais¹¹.

¹¹ Essas considerações vão ao encontro das propostas por Bourdieu (1996) e de Gumperz (1972) com relação aos falantes, as línguas hegemônicas e as estruturas sociais que engendram falantes e a língua enquanto legítima. Esses

Trabalharei, no decorrer da tese, com as considerações dos etnógrafos da fala e, por esse motivo, não me deterei aqui em todas as nuances apresentadas por esses teóricos. Por hora basta dizer que, fatos que marcam a relação tensa e dialógica do processo de construção da linguagem enquanto um fenômeno sociocultural foram negligenciados nos estudos antropológicos e, principalmente, na relação entre língua, cultura e sociedade.

Duranti e Goodwin (1992) argumentam sobre as mudanças conceituais que a antropologia sofreu quando da redefinição do conceito de contexto e a inserção dos múltiplos atores na reflexão sobre a linguagem. Os autores, apontando as mudanças desde Malinowski até Foucault, demonstram como há, nesse percurso, uma ênfase em um contexto dado e objetivo, sendo que a posicionalidade dos atores na sociedade, bem como as formas particulares de se pensar a linguagem não foram levados em consideração. Por esse motivo, apontam para a necessidade da reflexão *in loco* do que seria o contexto e não a decisão autoritária e não reflexiva do antropólogo dada anteriormente ao trabalho de campo, ou ainda na hora da escrita.

A definição de contexto serve como um forte indicativo do que será descrito, bem como, para estabelecer quais vozes aparecerão no texto etnográfico. Bauman e Briggs (1990), por exemplo, enfocam a ideia de pensarmos em termos de processos de contextualização, que levam em consideração os elementos em jogo no ato de fala, mas também os atores envolvidos no momento dialógico. O contexto, dessa forma, faz parte do processo de reconhecimento dos envolvidos nos atos de fala e não é um dado a priori. O processo de contextualização aciona elementos de ordem sociocultural, seja a partir das formas de sociabilidade local, seja pelas disputas e interesses em voga quando do encontro comunicativo¹².

O que os autores da etnografia da fala nos apontam é que é necessário pensarmos em termos de processos sociais, levando em consideração elementos da sociabilidade local, nunca esquecendo o

autores, bem como essas considerações, serão melhor trabalhados no corpo da tese.

¹² Silverstein (1979) e posteriormente Field e Kroskity (2009) e Woolard e Schieffelin (1994) apontam a importância de refletirmos sobre as ideologias linguísticas quando das pesquisas sobre língua e cultura. Para os autores, as ideologias linguísticas vinculam as estruturas dadas na ordem da gramática com elementos de ordem sociocultural e é ali que se daria um link interessante de reflexão.

dialogismo inerente aos encontros comunicativos¹³. O que podemos ver como importante, nesse percurso da inserção da linguagem como objeto de estudo da antropologia, é a mudança que tivemos desta enquanto unidade fechada e autocontida, para ela sendo vista como um processo dinâmico e bastante vinculado aos elementos da sociabilidade.

A vinculação entre aspectos da sociabilidade e a construção do encontro comunicativo é essencial quando pensamos em Várzea Queimada. Quando colocamos em perspectiva o uso da cena na localidade, podemos perceber uma vinculação intrínseca que não está apenas no domínio da construção de formas cristalizadas de falar, mas, acima de tudo, em processos socioculturais disparados para a produção da compreensão e da produção da cena.

O que os autores nos ensinam, e aqui se torna particularmente relevante, é que as sociedades pensam e acionam elementos diferenciados quando dos atos de fala. O processo de contextualização traz os mais variados aspectos da sociabilidade e dialogam com várias categorias sociais, seja com relação às ideologias linguísticas, formas de fala, locais de fala, ou engajados no ato de fala (e suas identidades sociais). Ou seja, é um complexo que exige uma reflexão aguçada do antropólogo para captar as nuances da vida social.

Outros estudiosos se debruçaram sobre vilas e comunidades com problemáticas semelhantes às da Várzea Queimada. Essas comunidades também possuem uma linguagem gesto-visual específica em uso e, da mesma forma, sofrem fortes influências de outras esferas (como o estado e as línguas nacionais) no seu cotidiano. Vejamos o que esses estudos nos trazem de contribuição.

3. DESCRIÇÕES DE “VILAS SURDAS” OU “LÍNGUAS INDÍGENAS OU RURAIS DE SINAIS”: APONTANDO POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES.

Talvez o livro mais notável publicado até agora, ou o com maior densidade descritiva sobre o tema é o escrito por Nora Ellen Groce (1985) intitulado *Everyone here spoke sign language*. Em uma análise sociohistórica, a autora aponta para a notável Martha's Vineyard (ilha do estado de Massachusetts, nos Estados Unidos da América) onde, em determinado período histórico, todos eram capazes de se comunicar em língua de sinais, fato esse que fazia com que a interação entre surdos e

¹³ Sobre dialogismo, ver Bakhtin (1997).

ouvintes, bem como a integração de surdos no cotidiano local fosse diferente de sociedades “industrializadas”.

Sem dúvida esse livro insere inúmeras problemáticas nos então recentes estudos sobre as línguas de sinais e a surdez. A autora propõe que em Martha’s Vineyard não havia grande distinção entre surdos e ouvintes, bem como não havia, a princípio, uma caracterização própria e pejorativa nas definições de surdo, ou enquanto inferior ou não detentor de determinados direitos, ou como passível de atuar em determinadas ações. Ao contrário, pontua que, solucionado o problema linguístico (que se daria por meio do conhecimento de todos da língua de sinais), os surdos fariam parte integralmente da vida social da vila.

Mesmo não tendo tido acesso ao universo social “ativo” da comunidade (já que realizou pesquisa histórica com algumas narrativas contemporâneas sobre os momentos em que a língua de sinais estava em vida na localidade), Groce (1985) demonstra as nuances sociais da localidade e aponta grandes especificidades desse tipo de vila. Diria que, de alguma forma, a autora estimula um campo de estudos bastante rico para a antropologia, que engloba aspectos relacionados à vida social e cultural, com interface em problemas próprios da linguística e das línguas de sinais, bem como da história. Ainda, possui um grande impacto nos “estudos sobre a deficiência” já que demonstra, empiricamente, como esta é socialmente construída e fruto de padrões sociais avaliativos, que passa pelo que determinadas sociedades encaram enquanto importantes nas esferas culturais (GROCE, 2002).

Pontuei as reflexões de Groce (1985; 2002) sobre Martha’s Vineyard, por considerar esse estudo paradigmático para aquelas vilas em que, como é o caso da Várzea Queimada, todos usam a língua de sinais. Além disso, acredito que a autora nos dá elementos importantes, apresentando aspectos relevantes que, posteriormente, foram levados em consideração pelos estudiosos das “vilas surdas”.

Antes disso, temos outros estudos com diferentes enfoques que, de alguma forma, poderiam ser pensados como tendo atuado em duas frentes: (i) que levam em consideração as “línguas de sinais emergentes” em outras esferas, fora dos limites das línguas nacionais, com especial enfoque nas descrições dessas línguas; (ii) que priorizam as relações socialmente estabelecidas entre surdos e ouvintes, salientando aspectos da integração social e das nuances produzidas pela surdez na esfera social. Essa divisão foi realizada para analisar as contribuições dessa bibliografia, em contraponto (ou complementariedade) com os “estudos sobre a surdez e cultura surda” para esta tese. Não se pretende extremamente densa e possui como

objetivo pontuar definições de algumas problemáticas importantes que serão mencionadas no decorrer da escrita.

Angela Nonaka (2009), com o intuito de sistematizar algumas informações com relação às vilas ou comunidades que fazem uso de uma língua específica de sinais (diferente das nacionais), pontua:

the communities where indigenous sign language have appeared are geographically, culturally and linguistically diverse, yet share a remarkably similar constellation of socioeconomic and demographic features, including: (1) high degrees of real/biological or fictive/non biological kinship; (2) labor-intense, no industrial local economies; (3) low intra-community educational differentiation between deaf and hearing people (p. 212)

Essas são, segundo a autora, as similaridades entre essas comunidades que possibilitam, de alguma forma, a criação e manutenção de línguas de sinais. E, sem dúvida, são esses os achados etnográficos que vinculam as diferentes vilas com as mesmas características ao redor do mundo, que podem as colocar em parâmetros reflexivos comuns.

William Washabaugh (1979) faz algumas pontuações com relação à Providence Island, situada na Colômbia. O autor salienta que a grande integração dos surdos na vida social da ilha é facilitada pela economia local e pelo nascimento de surdos em famílias majoritariamente ouvintes. A economia, segundo ele, é dada pela pesca, caça, cuidado com animais e alguns plantios. Não há grande índice de educação formal entre os habitantes de Providence. Isso faz com que todos, surdos e ouvintes, não tenham grande diferença nas divisões de trabalho, bem como que não haja disparidade de funções entre ambos.

O segundo quesito, o nascimento de surdos em famílias de ouvintes, propicia que os habitantes da ilha tenham atitudes positivas com relação ao uso da língua de sinais, aprendendo, na medida do possível, essa forma de comunicação. E isso faz com que surdos estejam “espraiados” por toda a ilha, não provocando isolamentos e possibilitando uma integração total.

Washabaugh (1979) pontua que para compreender a Língua de Sinais de Providence (Providence Sign Language – PSL) é necessário não apenas se ater aos surdos, mas “*although sign language genesis may result from deaf-with-deaf interaction, the development and final shape*

of the sign language cannot be understood without a consideration of deaf-with-hearing interaction” (p. 198). A PSL, segundo ele, deve ser estudada na interação entre os vários atores envolvidos. A forma como a língua de sinais se define é fruto de um processo interativo entre surdos e ouvintes e, poderia acrescentar, entre estes e o ambiente sociocultural que os circunda. Apesar de trazer considerações extremamente importantes, como o fato de que a língua de sinais deve ser pensada na interação entre surdos e ouvintes, o autor não nos dá elementos para pensarmos na circulação “viva” da língua e nem como ela é utilizada pelos habitantes.

No Brasil, Lucinda Ferreira Brito (1984), importante teórica da Língua Brasileira de Sinais (Libras), em um estudo pioneiro no país, traz algumas considerações iniciais sobre a língua de sinais dos indígenas Urubu-Kaapor (Língua de Sinais Kaapor Brasileira – LSKB) do Maranhão. A autora compara a forma de comunicação gesto-visual utilizada pelos indígenas com o que ela chama de “Língua de Sinais dos Centros Urbanos Brasileiros” que, posteriormente, é definida como “Língua Brasileira de Sinais”, pontuando diferenças lexicais entre as duas formas de comunicação.

A autora não nos dá grandes definições dos caracteres socioculturais, nem dos Urubu-Kaapor, nem mesmo dos falantes da “Língua de Sinais dos Centros Urbanos Brasileiros”, salientando, somente, questões importantes para seus estudos linguísticos. Vale ressaltar que Ferreira Brito publica o livro “Por uma gramática das línguas de sinais” (1995), importante ferramenta teórica no campo dos estudos linguísticos brasileiros. Ainda, como salienta Assis Silva (2010), é uma importante intelectual na catalogação e “padronização” da língua brasileira de sinais¹⁴.

David Dolman (1986) nos apresenta duas línguas de sinais em uso na Jamaica, uma conhecida como língua urbana de sinais e outra como língua de sinais “do interior” (country sign language). A primeira possui ampla vinculação com a língua americana de sinais (ASL), visto a influência dessa língua nas escolas surdas, na televisão e na “comunidade surda”. A outra é usada, segundo o autor, por mais ou menos 200 surdos que vivem a pequena distância entre si em uma parte isolada da ilha.

¹⁴ Apenas como nota para futuras pesquisas, seria interessante refletir sobre a influência dos estudos de Ferreira Brito com a língua de sinais dos Urubu-Kaapor na homogeneização lexical da Língua Brasileira de Sinais.

Um dos argumentos apresentados no artigo é com relação à economia dessa parte da ilha, que se baseia quase que exclusivamente na agricultura e que, por isso, os surdos estariam inseridos na esfera das relações familiares e auxiliariam no trabalho coletivo. Após apresentar alguns sinais que compõem o léxico da country sign language, o autor pontua que essa última é vista como mais “simples” de compreensão pelos ouvintes. Porém, segundo Dolman (1986), as escolas vêm sendo implantadas nessa região da ilha, o que está modificando, tanto a língua em si, quanto as formas de relação entre surdos e ouvintes.

Referindo-se a Okinawa, um complexo de ilhas no Japão, Torigoe, Takei e Kimura (1995) nos apresentam uma série de variáveis, fruto de entrevistas com surdos e ouvintes das diferentes ilhas, refletindo sobre a história de vida dos surdos, dando especial ênfase a aspectos concernentes à família, experiências na escola ou trabalho (caso tiveram), casamento e infância. Os autores não nos fornecem muitos elementos para refletirmos sobre as relações estabelecidas nas ilhas, porém, cabe salientar que os ouvintes dizem que aprenderam os “gestos” dos surdos “naturalmente” e, os surdos relatam alguns contatos com outros surdos vizinhos. Porém, salienta que esse contato é pequeno e isso faz com que “sinais espontâneos” apareçam e sirvam como porta de entrada para o mundo social e relacional dos surdos que agrega, em grande medida, apenas seus familiares próximos.

Os autores apontam a importância das escolas para surdos para que esses sinais sejam “unificados” e que possibilitaria para os surdos uma “outra forma de sociabilidade”. Essas considerações dos autores vão ao encontro das discussões realizadas pelos estudiosos das “culturas surdas” ou àqueles que se debruçam sobre os usos das línguas nacionais de sinais em contextos de grandes cidades.

Os estudos apontados acima são, em grande medida, indicativos de possíveis campos de pesquisas. Os autores não se debruçam (ou, pelo menos, não nos dão elementos para refletir) sobre a realidade sociocultural das localidades pesquisadas. Alguns nos apontam questões de ordem linguística, refletindo sobre as diferenças lexicais entre as “línguas indígenas” e as “línguas nacionais”. Porém, não temos elementos para pensarmos em termos de como essas “línguas indígenas” são usadas ou pensadas pelos moradores das localidades. Já os autores que apresentarei abaixo realizam o movimento contrário e, considero que, nos dão elementos mais densos para refletir sobre questões de ordem socioculturais.

Iniciarei com as instigantes elaborações feitas por Robert Johnson (1991; 1994) sobre a vila Yucatec Maya. O autor apresenta as relações

entre surdos e ouvintes no vilarejo pontuando que não há uma “comunidade surda” extremamente definida, como é descrito na maioria da bibliografia da surdez. Fazendo uma descrição breve da vida social no vilarejo, apresenta, de forma consistente, a inserção dos surdos em diferentes esferas sociais não tendo, necessariamente, exclusão ou receio de participação.

O autor salienta que as relações estabelecidas pelos surdos não segue a preferência dada pela “não audição”, ou, em outras palavras, que as amizades ou romances dos surdos não são guiados pela surdez. Argumenta também com base em evidência de que, mesmo conhecendo outros surdos em outros vilarejos, os comunitários não se deslocam e não fazem questão, necessariamente, de estarem na presença de apenas surdos. Coloca, porém, uma questão com relação à dificuldade de casamento por parte dos surdos.

Como as demais vilas apresentadas, Johnson (1991; 1994) também salienta a capacidade de surdos e ouvintes fazerem uso da língua de sinais (Maya Sign Language – MSL) o que faz com que surdos não tenham menos acesso aos aspectos socioculturais da localidade. Parece ser, em uma primeira vista, a grande particularidade dessas vilas que estão sendo aqui descritas: surdos e ouvintes são aptos a utilizar a língua de sinais como recurso comunicativo. E isso também parece ser um dos grandes diferenciais desse tipo de comunidade para o que foi comentado no primeiro item como sendo a “cultura surda”.

Refletindo sobre a Tailândia, mais especificamente sobre a vila de Ban Khor, Angela Nonaka (2007) nos dá vários elementos para pensarmos em termos de uma visão mais geral sobre a vila em questão e, conseqüentemente, sobre as demais com “realidades etnográficas” semelhantes. Passeando pela vida social e cultural da localidade, a autora argumenta em função de uma “comunidade de fala e sinalização” que é aglutinada em termos de questões de ordem econômica (economia baseada na pesca, agricultura e cuidado com os animais), social (surdez não vista enquanto problema) e linguística (o uso de diferentes línguas na comunidade). Esses fatos auxiliam com que a língua de sinais de Ban Khor (Ban Khor Sign Language – BKSL) seja usada por surdos e ouvintes.

Em uma interessante etnografia que mescla elementos da sociabilidade local com questões de ordem linguística e de uso da língua, Nonaka (2007) nos expõe que os habitantes de Ban Khor construíram uma língua e a mantêm em função das formas de sociabilidade estabelecidas na vila. Salienta como questões de ordem prática, como a baixa disparidade entre surdos e ouvintes no que diz

respeito ao sistema educacional, bem como elementos da ordem da “socialização da linguagem” que, a rigor, são as formas através das quais a língua adentra para a esfera da socialização e é, ela mesma, um dos elementos chave para isso.

Em outro trabalho, a autora (NONAKA, 2009) demonstra a importância de etnografias densas sobre esse tipo de realidade etnográfica para que as mesmas sejam pensadas em termos de diversidade linguística. Ela faz uso dessa argumentação para afirmar que só é possível refletir sobre uma língua (e, de alguma forma, registrar e documentá-la), se tivermos os elementos das formas de sociabilidade que constroem e mantêm a língua em funcionamento e ativa na localidade. E, para isso, lança mão das formas de trabalho empregadas em Ban Khor, das relações parentais, de aliança e de vizinhança, bem como dos níveis de “fluência” construídos nas diferentes esferas das relações sociais.

Nonaka (2007; 2009; 2010; 2011), em seus inúmeros artigos, contribui sobremaneira para essa tese por demonstrar, com diferentes aparatos teóricos, a importância de questões como relações parentais, de afinidade e de trabalho para a construção e constituição de uma língua de sinais. Ainda, por levar em consideração as nuances da língua em uso na localidade, que faz com que “bons falantes” (ou bons sinalizadores) sejam construídos em função das redes de relações estabelecidas entre surdos e entre surdos e ouvintes no vilarejo.

Marsaja (2008) é outro importante teórico que descreve esse tipo de comunidade. Ao lado de Groce e Nonaka, talvez seja o estudo mais denso com relação a uma realidade etnográfica semelhante a da Várzea Queimada que tive acesso. O autor se dedica ao estudo do que ele define como uma “pequena e isolada” vila no norte de Bali, na Indonésia, chamada Desa Kolok, em que surdos e ouvintes tem vivido juntos por gerações e que, a partir disso, surge uma língua específica de sinais chamada de Desa Kolok (DKSL).

Marsaja (2008) pontua que a comunidade possui um alto grau de “assimilação” dos surdos, o que é reflexo das formas de sociabilidade local na vila. Demonstra como os surdos atendem os eventos sociais e quase nunca procuram surdos de comunidades vizinhas pela falta de compreensão das línguas de sinais. Porém, a sociabilidade está centrada nas relações dentro da vila e entre famílias sendo que, geralmente, os surdos nascem em e constituem famílias ouvintes.

Além disso, existe na vila, o duplo caráter dos surdos que amplia a rede de relações usuárias da língua de sinais de Desa Kolok: além dos eventos públicos, eles participam de atividades privadas nos seios de

famílias compostas também por surdos, fato esse “não permitido” para ouvintes. Ou seja, circulam por espaços maiores que os ouvintes provocando, assim, um senso maior de coesão do próprio grupo e um uso mais generalizado da língua de sinais local.

Também, os surdos possuem tarefas próprias, como a arte de enterrar os mortos. Esse trabalho é considerado de extrema importância na vila e é realizado exclusivamente por surdos, já que os mesmos possuem uma vinculação com um “Deus surdo” que dá origem aos mitos quando dos primórdios da surdez. Isso modifica o status dentro da vila, não apenas dos surdos, como da língua de sinais. Os surdos são reflexo desse “Deus surdo”, bem como a língua de sinais é também uma forma de comunicação utilizada por essa entidade.

Marsaja (2008) apresenta dados extremamente relevantes também quando escreve sobre a constituição da língua e alguns padrões linguísticos na língua de sinais de Desa Kolok. Argumenta o autor

the community's sociocultural patterns influence its sociolinguistic organization, which in turn affect the linguistic configuration of its spoken and sign language. Conversely, its resultant linguistic patterning will shape its sociolinguistic arrangement, which finally feed back into the sociocultural system in the community. (p. 03)

O caso de Desa Kolok, pelas descrições do autor, também se demonstra paradigmático para essa tese em função do método e das maneiras de relacionar as formas de uso da língua e as relações sociais. Especialmente, torna-se relevante por imbricar a sociabilidade com o uso da língua e dos seus falantes, mesclando elementos de diferentes ordens para pensar a produção da língua. Muito bem argumentado por Marsaja (2008), só é possível pensarmos em uma língua de sinais nesse tipo de comunidade quando a colocarmos em perspectiva com as relações sociais que são produzidas e a produzem mutuamente.

Os estudos mais recentes, e ainda em evolução, são os realizados por uma equipe de pesquisadores na comunidade Al-Sayyid Bedouin, uma vila com mais ou menos 3.500 pessoas no deserto de Negev em Israel. Aronoff, Meir, Padden e Sandler (2008) pontuam algumas peculiaridades da vila, salientando que a língua de sinais de Al-Sayyid (ABSL) parece ter nascido sem a influência de línguas de sinais ou orais vizinhas, sendo extremamente difundida na localidade entre surdos e

ouvintes. O que os estudos começam a pontuar é que, nem a língua de sinais, nem os surdos, são estigmatizados na localidade.

Shifra Kisch (2004; 2008) reflete sobre os modelos explanatórios utilizados pela comunidade mencionada anteriormente para se referir à surdez, visto o alto índice no local. Mesmo fazendo uma relação entre biomedicina e outras formas nativas de explanação, o autor aponta características importantes sobre o uso da língua de sinais. Pelo fato de os habitantes, em grande medida, acreditarem que a surdez é obra divina, os surdos não são vistos como menores e, dessa forma, a língua de sinais circula com relativa fluência entre os habitantes. O autor faz também relação entre o uso da língua de sinais e elementos da sociabilidade, especialmente pontuando que a circulação, conhecimento e formas de uso estão em harmonia com as maneiras como os surdos são vistos na comunidade, bem como os aspectos socioculturais do local que extinguem (ou diminuem) a diferença entre surdos e ouvintes e entre a língua gesto-visual e a oral.

Vários estudos linguísticos estão sendo realizados nessa vila, demonstrando características peculiares da prosódia e sintaxe, bem como especulações sobre “origens das línguas” e emergência de novas línguas. Um estudo de cunho “exploratório”, narrado de forma jornalística, expõe as primeiras expedições dos pesquisadores na vila e aponta “a capacidade inerente e quase biológica” dos humanos em se comunicar e criar línguas (FOX, 2007). Porém, o estudo não nos dá elementos densos para refletirmos sobre a organização social da vila em questão. O que se sabe é que várias perguntas de pesquisa importantes e interessantes vêm sendo lançadas pelos pesquisadores com relação a essa “nova língua”.

Essa pequena revisão apresentou os diferentes estudos que pontuam as especificidades de vilas, em todo o mundo, que possuem línguas de sinais diferentes das nacionais e que estão (ou estiveram) em uso pelos seus habitantes, sejam eles surdos ou ouvintes. De uma ponta a outra, podemos perceber certas similaridades, como as apontadas por Nonaka (2009) no início mas, também o fato de as mesmas não estarem inseridas nas discussões (ou não serem possibilidades de afirmação de teorias) sobre cultura ou identidade surda, bem como não poderem ser tratadas sob a ótica da “deficiência”.

Os autores que trabalharam com as vilas citadas acima, de repente pelo movimento político e intelectual que estava desenhado no mundo, se detiveram nas influências dos estudos linguísticos das línguas de sinais propostos por Stokoe (1960) ou da “cultura e identidade surda”, defendidos por Carol Padden (1999) e outros. Poucos apontam

dados etnográficos densos para serem pensados e comparados com vilas com semelhança etnográfica. Mesmo assim, são questões importantes que foram trazidas à baila para a tese e servem como ponto de partida para as reflexões que aqui serão apresentadas.

Como bem lembrado por Senghas e Monaghan (2002), quando de uma revisão sobre os estudos da surdez e língua de sinais, precisamos elaborar um corpus com reflexões etnográficas para estudos que possam no futuro refletir sobre a língua e seu uso. Esses estudos deveriam apontar as nuances da vida social e cultural da localidade que possibilitam a emergência de uma nova língua e o uso generalizado da comunicação gesto-visual, e não meras descrições linguísticas dos sinais utilizados em contraponto a línguas nacionais.

Parto, assim, de o que considero uma lacuna nesses estudos e o que, de alguma forma, poderiam ser relevantes nesse campo em construção, bem como em minhas pesquisas futuras. A tese fará descrições que buscam contemplar as linhas de indagação dos estudos em voga sobre esse tipo de comunidade, procurando inserir as problemáticas recentes sobre a inserção das línguas nacionais de sinais, salientando as ideologias e práticas que entram em choque com esses movimentos. Ainda, descreverá como, através de um processo de contextualização das práticas, experiências e história local, os habitantes constroem a cena e a interpretam.

Assim, faço aqui uma explanação sobre as formas de sociabilidade em Várzea Queimada, inserindo elementos ideológicos que colocam em prática a cena e os falantes, construindo determinados tipos de pessoas como os “falantes competentes”, além de demonstrar, na prática, como a cena é usada e quais são as formas que ela se legitima e se constrói na localidade. Ou seja, o objetivo é descrever o movimento da comunidade de construção e utilização da linguagem gesto-visual, apresentando elementos de ordem sociocultural, bem como colocar isso em contraponto com outros discursos e práticas inseridos recentemente na comunidade.

Sem dúvida, adentro ao que Angela Nonaka (2009; 2011) chama de línguas em ameaça de desaparecimento. Para a autora, urge processos de reconhecimento dessas línguas como legítimas (tanto para o estado quanto para os estudos linguísticos e antropológicos), já que a “ecologia sociocultural” desse tipo de vila é frágil e, com a crescente influência das línguas nacionais, tendem a se transformar e adotar as formas oficiais de comunicação.

4. A COMUNIDADE

4.1. Jaicós: a cidade sede

Várzea Queimada, bem como a maioria das cidades onde seus habitantes circulam, está localizada no centro-sul do Piauí, conhecido na divisão político-geográfica do estado como “Alto Médio Canindé”. Isto é possível de ser visualizado nas definições apresentadas nos sites oficiais brasileiros (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, por exemplo), bem como nos livros didáticos. Em várias oportunidades vi no material escolar distribuído na Escola de Várzea Queimada definições da região e do bioma Caatinga.

Como podemos visualizar no mapa apresentado abaixo, Jaicós se localiza próximo à tríplice divisa entre os estados de Pernambuco, Ceará e Piauí. A cidade de grande porte mais próxima a Jaicós é Petrolina, no estado de Pernambuco, distante cerca de 232 Km. Com relação à capital do Piauí, Teresina, a distância soma 352 Km. Mesmo estando mais próximo de Petrolina, os habitantes de Jaicós recorrem a Teresina para questões graves, como por exemplo, altas complexidades nas internações hospitalares.



Figura 2: mapa do estado do Piauí.

Segundo o Censo do ano de dois mil (IBGE, 2000), Jaicós conta com uma população de 15.855 habitantes, sendo que desses 7.376 vivem no perímetro urbano, e 8.479 residem em localidades rurais. Ou seja, a maioria da população jaicoense se concentra nas imediações da cidade indo, para Jaicós em dias específicos (ou com objetivos específicos).

Entre os habitantes de Jaicós, segundo dados do Censo 2000, 4.008 tem alguma deficiência, o que corresponde a 25,27% da população. Essa quantidade é significativa se compararmos aos índices do estado do Piauí (terceiro no ranking nacional, atrás apenas da Paraíba e Rio Grande do Norte), que apontam que 17,63% dos piauienses são pessoas com algum tipo de deficiência. O número é bastante superior ao índice nacional, que revela uma porcentagem de 14,5 da população como portadora de algum tipo de deficiência pesquisada¹⁵.

Como apontado anteriormente, a maioria da população de Jaicós vive em áreas rurais, distantes do polo do município. Um dos dias de forte presença da população rural na sede é segunda-feira, quando se realiza a Feira Livre de Jaicós. A feira é organizada em dois locais, próximo à praça central (em frente à Igreja Nossa Senhora das Mercês) e nas imediações do cemitério municipal. Na primeira localização, são vendidos inúmeros produtos, como roupas, grãos, castanhas, farinhas e demais coisas produzidas pelos habitantes das comunidades rurais. A outra é destinada à comercialização de animais, como cabras, vacas, galinhas, etc.

Inúmeros “carros”¹⁶ do interior vão à cidade na segunda-feira para comercializar seus produtos ou para obter determinados bens necessários no dia a dia das localidades. A cidade muda totalmente de configuração nas manhãs desses dias já que o movimento se intensifica

¹⁵ Esses dados quantitativos precisam ser relativizados, visto os padrões de classificação de “deficiente” e de “deficiente auditivo”. Como vimos na argumentação anterior, em se tratando de surdez, as discussões sobre as categorias e as formas de classificação das pessoas entre “surdas”, “deficientes auditivas” segue agendas políticas de luta dos movimentos sociais organizados em torno da causa, bem como de intelectuais afins. Ainda, não há como mensurar, nos números com relação aos surdos, por exemplo, quantos deles fazem uso de uma língua de sinais, muito menos que língua de sinais é essa, já que, não temos como generalizar o uso de apenas uma língua de sinais no Brasil, a língua brasileira de sinais (libras).

¹⁶ Carro é o nome genérico usado para se referir a qualquer meio de transporte, com exceção de moto. Geralmente são diferentes tipos de veículos de uso coletivo (ônibus, automóvel), muitas vezes fretado por um dos moradores e utilizado pelos demais com o pagamento de pequenas quantidades em reais.

e o comércio livre e generalizado se desenha pelas ruas de Jaicós, com pessoas indo e voltando com compras, animais, artesanatos ou outros produtos produzidos na região.

A feira modifica não apenas a configuração da cidade de Jaicós, mas também das comunidades rurais. Jaicós enche de pessoas e o interior fica vazio. Em geral, é um dia que as vendas da cidade lucram muito com o movimento, e é um dia em que não se trabalha na roça. Nas casas da cidade ou do interior são realizadas apenas algumas tarefas, como a preparação das refeições e a limpeza diária.

Além da feira, que é regular e semanal, a população rural se desloca para o município para eventos sendo que, aqui, destaco os “Festejos de Nossa Senhora das Mercês”, realizado anualmente, no mês de setembro, em comemoração ao dia da padroeira do município, a santa que dá o nome à Paróquia da cidade. Os Festejos são eventos de uma semana, com celebrações na paróquia, festas populares em praça pública, bem como inúmeras atrações de bandas de forró, tecnobrega e tecnoforó da região, ou até mesmo de outros estados. Ainda, anualmente, um parque de diversões é montado para receber os visitantes dos festejos. Nos festejos, “em cima da serra”, a população se aglomera em torno da grande roda-gigante, principal atrativo do parque e um dos brinquedos que se mantêm no transcorrer dos anos dos festejos. A rigor, os festejos são esperados com a certeza das rezas para a Santa Padroeira, das festas e da presença da roda-gigante.

A paróquia Nossa Senhora das Mercês é a responsável, nas denominações católicas, pela cidade de Jaicós e as comunidades rurais do entorno. Subordinada à Diocese de Picos (responsável pela administração de todas as paróquias da região), a Paróquia Nossa Senhora das Mercês realiza ações religiosas também nas localidades rurais, como por exemplo, missas em determinados períodos do ano ou intervalos previamente definidos. Além disso, define líderes comunitários que se tornam responsáveis pelas diferentes “capelas” (das localidades rurais), e se encontram em eventos promovidos pela paróquia para definir diretrizes de atuação na cidade e nos locais próximos. Esses líderes religiosos locais, que atuam nas comunidades rurais, são responsáveis pelas aulas de Primeira Eucaristia e Crisma para os adolescentes, além de assumirem a tarefa das celebrações semanais nas localidades de origem.

Em se tratando de serviços do estado, a cidade de Jaicós está organizada na saúde em termos de Programas de Saúde da Família, tendo o atendimento realizado, principalmente, em uma Unidade de Saúde localizada no bairro Serranópolis. Conta ainda com outras

equipes espalhadas pela cidade. Possui também um hospital de atendimento de urgência e de complicações chamado Florisa Martins.

4.2. A comunidade da Várzea Queimada:

Entre as localidades rurais de Jaicós figura a Várzea Queimada, que é tida como uma das mais populosas do município (junto com a comunidade do Esquisito e do Croazal). Essas localidades vêm recebendo atenção privilegiada das políticas públicas do município tendo oscilado, ao longo dos anos, os focos de atenção e investimento. Diria que, no período que estive em campo, os olhares estavam voltados para a localidade da Várzea Queimada, o que provocou certo alvoroço na população e conflitos políticos com as demais comunidades, principalmente as de igual porte.

Várzea Queimada está localizada a 27Km da cidade de Jaicós, sendo desses 20Km percorridos pela BR 407 e 7 Km percorridos em trecho não asfaltado, em uma pequena estrada de areia por entre morros, cajueiros e roças.



Figura 3: placa indicativa da entrada da comunidade.

A paisagem que ilustra a viagem de Jaicós a Várzea Queimada é marcada por duas estações diferentes que, ao longo do tempo, estão mudando seus meses de chegada: o inverno e o verão, ou, a estação de chuvas e de secas, respectivamente. Na maior parte do tempo, se

caracteriza por uma vegetação seca de árvores nativas baixas ou arbustos rasteiros, interrompidos pelas folhas verdes de cajueiros “precozes” ou “grandes”, ou ainda, das palhas de carnaúba que, mesmo sem chuva, insistem em nascer.

A chuva é esperada a partir do final de dezembro e, quando chega, é muito celebrada. Traz o verde de volta às folhas das árvores e faz florescer uma vasta quantidade de árvores frutíferas, como o imbuzeiro, pitangueira, mangueira, entre outras características da região. Avisa o período de arar a terra para receber o feijão que, geralmente, é plantado em meados de fevereiro e colhido próximo da época de páscoa.

A chuva anuncia mudanças na comunidade, bem como celebra outras práticas. Com a chuva, o trabalho na roça se intensifica, as frutas nascem nos pés, a água é um pouco mais acessível. Marca temporalmente a comunidade, seja pela diferença na vegetação que nasce ou que é colhida, seja na diferente rotina que os habitantes assumem após a sua chegada.

De um morro ao outro, Várzea Queimada se localiza em uma espécie de vale e, em sua lateral, se estende um rio que passa a maior parte do ano sem água. Esse rio guarda em seu subsolo resquícios do precioso líquido para o consumo das famílias nas tarefas domésticas, para a higiene pessoal e das casas. Retiradas, inicialmente, das “cacimbas”, espécies de buracos feitos no decorrer do rio para encontrar o líquido e o retirar, hoje, a água é sugada por uma bomba elétrica (instalada por projetos governamentais de tempos atrás) que, durante horas específicas do dia, espalha água pelas tubulações ainda precárias da localidade.

A água potável vem “de cima dos morros”, local em que nasce água limpa e é utilizada para a ingestão. Hoje, a maioria das vertentes está encanada mas, mesmo assim, a água não é suficiente para abastecer toda a população. Na maioria do tempo, a água nem mesmo chega até a caixa d’água do centro da vila. Distâncias enormes, de mais de quilômetros, são percorridas pelas mulheres da localidade para a obtenção de água para o consumo da família. Além disso, desde o ano 2003, a comunidade conta com caminhões pipas da “Operação Pipa” do governo federal, que disponibiliza água “potável” para os comunitários uma vez por semana (e, mais uma vez, não é suficiente para todos).

As casas são, em geral, construídas com tijolos confeccionados pelos próprios moradores, em rituais coletivos de feitura com o barro do “rio morto”, que leva noites e dias. O alicerce da casa é feito com troncos da carnaúba. Poucas coisas são compradas. A maioria delas é extraída da flora local ou confeccionadas pelos próprios moradores.

Geralmente, as casas possuem a mesma estrutura: uma antessala grande, com espaço livre para que as redes dos familiares sejam estendidas caso necessário; uma cozinha que conta com pia, mesa e fogão a lenha e, hoje em dia, com alguns produtos eletro eletrônicos (como geladeira); um quarto para o casal, geralmente os patriarcas da família; e um amplo quintal, onde se criam algumas espécies de animais (como galinhas e porcos), bem como se cultivam plantas para temperos no uso cotidiano na cozinha.

O banheiro, quando a casa possui, está localizado na área externa. Não há sistema de saneamento na localidade. Alguns moradores construíram fossas em suas casas. Outros dispensam o banheiro e realizam suas necessidades básicas na mata. Na ausência de banheiro, estruturas com troncos e galhos da carnaúba são montadas no quintal, que servem para o banho da família residente na casa. O banho é realizado, mesmo com a presença de banheiros, com baldes de água estocados quando da dispensação pelo sistema de água local, que é jogada com pequenas latas de azeite sobre a cabeça ou ombros. Poucas são as residências que possuem chuveiro, a maioria dos habitantes faz uso dessa técnica para o banho diário. Interessante que todas as casas utilizam o mesmo recipiente para jogar água: latas de azeite cortadas no topo.

Com relação à feitura dos alimentos, as mulheres fazem uso de fogões a lenha, que permanecem aquecidos durante todo o dia. Os homens da família (esposo ou filhos) são responsáveis por coletar madeira da mata para que o fogo não se apague. Os alimentos são cozidos com esse equipamento. Dois elementos são essenciais de se ter em cima do fogão: o arroz, que deve ser bem cozido e solto, “não os grudes”; e o feijão, que passa cozinhando desde cedo da manhã. O feijão é retirado da roça da família e o arroz comprado em vendas na localidade.

O feijão passa por todo o processo de plantio, colheita, limpeza e armazenamento na comunidade. Geralmente, as famílias colhem o feijão que, depois de seco, o armazenam em garrafas plásticas para o consumo durante o ano. Na época da chuva, um pouco antes da colheita do feijão “no ponto” – que coincide com a páscoa – os habitantes o retiram ainda verde para o consumo da família. O feijão, dessa forma, é muito apreciado pelos habitantes e marca também as comemorações de páscoa: é o feijão “verde” que é servido e é uma das refeições dessa época do ano.

Além desses dois importantes alimentos, geralmente, a mesa dos habitantes da Várzea Queimada conta com uma “mistura”, que nada

mais é que algum tipo de carne ou ovo. Nem sempre é possível disponibilizar carne para a alimentação da família todos os dias. Mas quando há algum tipo de mistura, esta é feita com carne de carneiro, de boi (vaca), galinha, porco ou carne de caça.

Os animais geralmente são criados pela família no quintal de casa ou em suas terras “na chapada”. Digo quintal de casa, pois é lá o reduto dos animais, mas os mesmos circulam pelas ruas da Várzea Queimada e dividem espaço com pessoas e motocicletas. Carneiros, porcos e galinhas são comuns nas ruas da comunidade, porém, mesmo estando na rua, todos sabem exatamente a que família pertence cada animal. A caça é realizada pelos homens da família. Prática que, aos poucos, vai dando lugar à criação de animais.

No que concerne ao trabalho há duas fontes de obtenção de alimentos e/ou valores financeiros: 1) por meio do trabalho na roça ou com a palha de carnaúba; 2) com a aposentadoria rural. A segunda opção é usufruída pelos “velhos” que, após certo tempo de contribuição ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jaicós, conseguem a aposentadoria por idade em função de serem trabalhadores rurais. Esse é o grande montante de dinheiro que entra para a esfera da socialização da localidade e, como veremos no primeiro capítulo, o anciãos são vistos como “marajás” (e “ricos”), dando nome, inclusive, a uma rua da Várzea Queimada.

A primeira forma de geração de renda, e mais comum, é com o trabalho na terra. As famílias se organizam em torno da roça e realizam plantios sazonalmente. Diferentes períodos de tempo são resguardados para determinados tipos de vegetal. A maioria dos produtos é utilizada no consumo da própria família, como o feijão, milho e frutas como melancia, mamão, manga, entre outras. O caju, fato mais recente na localidade, é colhido em período oposto ao feijão e é responsável pela obtenção de recursos financeiros na venda da castanha para comerciantes da cidade de Jaicós que, por sua vez, revendem para outras cidades. A polpa é utilizada pelos habitantes para sucos ou para a alimentação de animais.

O trabalho com a palha de carnaúba é exclusivamente realizado pelas mulheres. Arte e técnica repassada de mãe para filha por gerações (e em toda a região), a confecção de esteiras, chapéus e vassouras a partir do trançado da palha, rende para a população feminina um ganho extra, utilizado, geralmente, para a aquisição de outros produtos, como shampoo, cremes ou roupas para a família. As mulheres vendem seus trabalhos nos dias de Feira em Jaicós para comerciantes da região, que

utilizam as esteiras e chapéus nos trabalhos do campo. Abaixo uma figura do estilo de trançado das mulheres.



Figura 4: trançado da palha da carnaúba.

O trançado com a palha se dá da seguinte forma: depois de seca a palha da carnaúba, os fios são cortados. Esses fios servirão como base para o trançado. Vários deles são colocados sobrepostos (a quantidade, bem como a espessura dos fios, varia de acordo com o tamanho do utensílio que será confeccionado), em um primeiro momento, para em seguida, seguirem o movimento dos braços das mulheres no trançado. A mão fechada, cerrada com o dedo polegar sobre os demais, segura os fios cuidadosamente, enquanto entrelaça com os outros.

A confecção de esteiras, chapéus e vassouras é tida como uma das tarefas essenciais das mulheres. A beleza na feitura da trança e o resultado no produto final são avaliados por todas as demais. Todas as mulheres (inclusive adolescentes e algumas crianças) tecem e, posteriormente, vendem na cidade. Atualmente, está ocorrendo um investimento por parte da Prefeitura Municipal de Jaicós em novos designs e produtos para o artesanato das mulheres da Várzea Queimada, o que vem provocando uma série de conflitos na localidade, principalmente em função da geracionalidade e das técnicas contidas no trançar da palha. Algumas aderiram ao movimento, porém, algumas ainda veem as propostas da prefeitura com maus olhos.

Existe, de alguma forma, uma hegemonia nas formas de fazer e de viver na Várzea Queimada, o que pode nos apontar para esta como

uma “comunidade de prática”¹⁷. Quando voltávamos de uma feira de Jaicós, em cima do “carro”, uma senhora da comunidade me diz “aqui na Várzea Queimada ninguém chama ninguém de senhor ou de patrão. Todo mundo tem as mesmas coisas, ninguém é mais rico que ninguém”. Frase essa que soa interessante e um pouco paradigmática para essa tese, visto que irei esboçar, em linhas gerais, os descompassos e descontinuidades dessa “semelhança” produzida e vivida na Várzea Queimada, a partir de diferentes perspectivas.

Quanto à religiosidade, poderia dizer que a maioria dos habitantes da Várzea Queimada é extremamente católica. Duas são as capelas construídas na localidade: uma destinada a São Sebastião, mais antiga e localizada no centro (na rua principal); outra a São João Batista, mais recente e localizada na rua da Malva, em direção ao povoado de Porteiras. Ambas celebram rituais aos domingos à noite por “leigos” da localidade. Possuem ações como catequese, também ministradas pelos membros das comunidades religiosas. A decisão de frequentar uma ou outra capela é feita pelos moradores, porém, há alguns indicativos que isso se dá, além da posição da casa na vila, por redes de sociabilidade e afinidade que se conectam e fazem com que coletivos frequentem uma capela em detrimento da outra.

Os Festejos de São Sebastião são realizados no mês de janeiro e os de São João Batista, em junho. Ambos agregam uma grande quantidade de participantes que rezam, cantam, dançam e bebem para o santo durante, no mínimo, uma semana. A igreja de São João Batista vem tentando inovar e propôs ações como grupo de jovens ou outros encontros, não tendo obtido, durante muito tempo, grande sucesso. Vez por outra (em torno de uma vez a cada dois meses), uma das capelas é visitada pelo pároco responsável pela Igreja matriz (Nossa Senhora das Mercês de Jaicós), para a realização de uma missa e de outras ações, como visita aos idosos na localidade. Geralmente as missas são realizadas na Igreja de São Sebastião que é tida como “mais central” e que agrega mais fiéis.

Recentemente houve a fundação de uma Igreja Universal do Reino de Deus na localidade. Não há participação ativa de muitos moradores. Aliás, os frequentadores são vistos, pelos católicos, como “conservadores”, e inúmeras brincadeiras e comentários são dispensados para essas pessoas em função das roupas utilizadas e do dízimo pago mensalmente. Ao contrário das capelas da igreja católica, o pastor e sua

¹⁷ O conceito de comunidade de prática é bastante importante para esta tese e será densamente discutido no próximo capítulo.

esposa residem na localidade e seus filhos frequentam as aulas na escola do vilarejo.

No que diz respeito aos serviços do estado, a localidade conta com uma equipe do Programa de Saúde da Família (PSF) que realiza atendimentos semanais, como acompanhamento de gravidez, vacinas e procedimentos emergenciais para idosos ou crianças. Uma técnica de enfermagem da localidade é responsável por abrir e fechar a casa construída para abrigar o “posto de saúde” e, com isso, atua ativamente na resolução dos imprevistos cotidianos. Essa mesma comunitária realiza pequenos procedimentos no posto de saúde, como aplicação de injeções, vacinas ou pequenos curativos emergenciais.

Contam, ainda, com dois agentes comunitários de saúde: Seu Julião que, além de ACS, é um dos líderes da Igreja de São Sebastião; e Cassiana, estudante de serviço social e técnica de enfermagem, também residente da localidade. Ambos dividem a área geográfica da localidade em duas e cada um fica responsável por uma parcela das visitas domiciliares.

Existem na comunidade duas escolas. A mais antiga é chamada de Escola Municipal Manoel Barbosa, que oferece o ensino fundamental, e atende, além dos comunitários, alunos advindos de outras localidades. A escola conta, em seu quadro docente, com todos os professores “nascidos e criados” na Várzea Queimada. Desde o ano de 2002, existe na comunidade também uma “creche”, obra do governo do estado do Piauí, que atende crianças, projetos sociais e, agora, ensino médio. O ensino médio também é oferecido a alunos de outras localidades do entorno da localidade.

A comunidade de Várzea Queimada possui algumas ruas nomeadas:

- (a) **rua principal**, que é onde está a capela de São Sebastião, o “comércio” (vendas que comercializam produtos de todo tipo), e a Escola Manoel Barbosa;
- (b) **rua dos marajás**, que dá acesso à comunidade, que é conhecida com esse nome pelo fato de seus moradores serem todos aposentados, considerados os ricos da comunidade (é na rua dos marajás que está localizada a igreja evangélica);
- (c) **rua dos mudos** (perpendicular à rua principal, no lado direito), conhecida assim, pois, antes da migração de alguns para Jaicós, moravam 11 mudos (agora moram 9) (na rua dos mudos está o posto de saúde da comunidade);

- (d) **rua das favelas** (perpendicular à rua principal, no lado esquerdo), onde, segundo os moradores, existe uma grande quantidade de “pés de favela”, árvore com pequenos espinhos que, quando encostadas na pele, provocam uma grande coceira por bastante tempo;
- (e) **rua da malva**, que dá continuidade a rua dos marajás e que leva para a parte mais distante da comunidade, conhecida por esse nome por ali não ter casas em um passado muito recente (onde está localizada a creche).

Moram hoje em Várzea Queimada aproximadamente 900 habitantes. Não posso precisar a quantidade exata vista a grande circulação de pessoas entre cidades como Jaicós, Matão (SP), São Paulo (SP) e outras da região Sudeste. Recentemente, cidades do sul do Brasil (como Blumenau e Joinville) entraram nesse circuito. Dizem na localidade que há “uma Várzea Queimada em São Paulo”, visto o grande número de migrantes para a capital paulista.

Contei, em minha estada na localidade, 32 mudos. É importante realizar algumas diferenciações entre esses indivíduos que se tornarão relevantes para a argumentação da presente tese. Desses, três (3) vivem na Porteiras, localidade vizinha à Várzea Queimada e não são vistos, nem pelos surdos, nem pelos ouvintes, enquanto parentes. Outros três (3) mudaram da localidade para Jaicós, porém, visitam a Várzea Queimada todos os finais de semana e são vistos como extremamente próximos dos habitantes do vilarejo (são parentes). Uma reside em Itainópolis, outra cidade vizinha, e também visita e recebe visitas dos comunitários regularmente (é parente). Um faleceu aos 16 anos, há mais ou menos 10 anos. Uma vive na cidade de Picos e, tendo deixado uma de suas filhas e seu neto na localidade vai com frequência para o vilarejo. E, finalmente, quatro deles (2 mulheres e 2 homens) são vistos como ‘mudos diferentes’ pelo fato de “não fazerem cena” como os demais mudos parentes da localidade¹⁸. Uma tabela com os mudos pode ser visualizada no Anexo I.

¹⁸ Alguns apontam para o fato de esses mudos terem outros problemas associados. A agente comunitária de saúde da localidade fala que os quatro “são loucos”. Os quatro não saem de casa com frequência, nem mesmo frequentam os rituais coletivos da localidade, ficando sob o domínio e o cuidado dos pais. Caso saiam, não o fazem sozinhos, estando sempre sob a responsabilidade de alguém. Dos quatro, dois nunca vi circulando pelas ruas da Várzea Queimada. Uma delas frequentava, com a mãe, algumas celebrações na capela de São

Não posso precisar o momento, ou o ano exato, do “nascimento” da cena. Pontuo, apenas, o número de mudos e, como uma baliza histórica, o ano aproximado do nascimento do primeiro: em torno de 1950. Ou seja, podemos dizer que a cena da Várzea Queimada, se pensarmos nela enquanto forma de comunicação que se constitui a partir do nascimento do primeiro indivíduo surdo, possui em torno de 60 anos. Porém, como salientarei nos capítulos desta tese, há um processo que mescla mudos e falantes na constituição dessa linguagem que não correria o risco de pontuar o momento de nascimento, apenas, salienta o caráter relacional dessa forma de comunicação.

“Cena” é o nome dessa linguagem que faz uso da gesto-visualidade, do corpo e das expressões faciais para a produção da comunicação. Cena é a “língua de sinais” em uso. “Os mudos fazem cena”, bem como “os falantes fazem cena” entre si e com os mudos.

Não são todas as formas de comunicação gesto-visual que são encaradas, pelos habitantes da Várzea Queimada, como “cena”. Há formas específicas de construção da cena que passa pelas formas de sociabilidade local, bem como por um processo específico de contextualização que possibilita que os habitantes diferenciem e pontuem “diferentes tipos” de cena. Ou seja, há a “cena” produzida pelos comunitários e há “outros tipos de cena”, que são vistos, percebidos e contados como diferentes da “cena” usada pelos mudos e falantes na Várzea Queimada.

Outra questão importante é que essa forma de comunicação é amplamente difundida entre mudos e falantes, e oculta, pelo fato de os habitantes serem aptos a sinalizar as diferenças comunicacionais produzidas para com os surdos na grande maioria das sociedades estudadas pelos pesquisadores dos estudos da deficiência, estudos surdos ou áreas correlatas.

Além disso, os padrões de nomeação dos mudos (e não surdos ou deficientes auditivos) apontam para uma forma particular de construção de padrões de similaridade e diferença entre mudos e falantes na localidade. Essa nomeação não é simplesmente lexical, mas está bastante imbricada com a forma como a comunicação foi construída e está em voga na Várzea Queimada. O processo de socialização da Várzea Queimada, que constrói a comunidade de prática e, consequentemente, as formas de fazer e interpretar a linguagem gesto-

Sebastião. O outro circulava entre a casa dos parentes, vez por outra, mas também, com a (e sob a tutela da) mãe.

visual, faz a cena circular pelo vilarejo, classificando os mudos, as histórias e as características sobre eles.

Essas características peculiares colocam a Várzea Queimada em uma possibilidade comparativa com o que a bibliografia vem apontando como comunidades produtoras de uma forma diferenciada de relação entre surdos e ouvintes ou como lócus de nascimento de “línguas indígenas ou rurais de sinais” (como apontado na revisão bibliográfica já apresentada) que, pela natureza do objeto, se demonstram imensamente diferentes dos estudos sobre surdez ou língua de sinais nas cidades ou entre a “cultura surda”.

* * *

Esta tese busca acompanhar os processos sociais, procurando pistas sobre os espaços em que os elementos importantes no trabalho de campo se conectam e se desconectam. Está interessada, acima de tudo, no que as pessoas da Várzea Queimada fazem e como fazem.

A Várzea Queimada foi escolhida como o lócus empírico das divagações e teorizações aqui apresentadas por nela estar em uso (e por seus habitantes) uma linguagem gesto-visual diferente da língua de sinais oficial no Brasil. A cena, como é conhecida no vilarejo, é utilizada por mudos e falantes para expressar as mais diferentes coisas, seja com fins denotativos, seja para expressar seu mundo e construir elocubrações sobre ele. A cena é bastante conhecida no vilarejo onde todos, da sua maneira, são aptos a utilizá-la.

Para dar conta desse imenso desafio, qual seja, de colocar em perspectiva o uso de uma linguagem na comunidade, a tese se debruça sobre os referenciais da interação entre a antropologia e os estudos da linguagem. Mais especificamente, leva a sério a máxima dos etnógrafos da fala de que devemos pensar, acima de tudo, na língua em uso no seio social.

Sabemos da dificuldade dessa empreitada, principalmente, por estarmos conscientes do quão complexo é perseguir os caminhos que a linguagem percorre. Mas, por outro lado, temos um instrumental teórico e metodológico produzido na antropologia desde anos que auxilia nessa caminhada, seja com reflexões comparativas (e aqui podemos pensar os poucos estudos sobre as línguas rurais ou indígenas de sinais), seja com propostas conceituais e teóricas.

Assim, a tese filia-se a corrente na antropologia preocupada com a inter-relação entre língua, cultura e sociedade. E pactua com as discussões que apontam que nenhuma das três “entidades” podem ser

pensadas enquanto mônadas autocontidas, isoladas em uma quase totalidade. Essa tese acredita que língua, cultura e sociedade estão em permanente diálogo, sendo construídas incessantemente umas pela outras, e pelos movimentos históricos, políticos, econômicos, entre outros aspectos.

Com um diálogo entre as diferentes esferas do social, o estudo coloca Várzea Queimada no centro das preocupações. A comunidade e sua complexidade de relações, tendo como foco de atenção a relação entre mudos e falantes e a produção da cena enquanto linguagem. Assume, assim, o risco desses debates e se coloca, acima de tudo, como um ponto de inflexão no tênue limite (se é que ele existe) produtivo das relações comunicativas na esfera social.

Assim como a linguagem é vista como emergente do processo dialógico dos encontros sociais, esta tese também está no interstício do processo etnográfico. Múltiplas vozes tomam corpo no processo de escrita e vários elementos são utilizados como recursos para a produção da etnografia, que se quer dialógica desde o início.

CAPÍTULO UM DAS SEMELHANÇAS: COMUNIDADE DE PRÁTICA E HISTÓRIA

Desde cedo o movimento da Várzea Queimada é intenso. De repente não muito perceptível para olhos desatentos. Olhando de fora, em uma primeira vista, parece não haver grandes movimentações, visto as poucas pessoas na rua durante grande parte do dia. Algumas mulheres, poucas crianças e quase nenhum homem circula pelas ruelas da comunidade quando o sol ainda está vigorando no céu. Algumas motocicletas, alguns animais figuram por entre gestos contidos de mulheres que, com crianças em seus colos, vão para as vendas da comunidade em busca dos alimentos faltantes para o cozimento das refeições ou de produtos para a limpeza da casa.

O cenário é este de uma pequena comunidade rural nos confins do sertão brasileiro. O cenário quase bucólico é cortado por alguns grupos de pessoas que se aglomeram embaixo de pequenos “pé-de-pau” (árvores, como são comumente nomeadas na comunidade), sentados em cadeiras outrora trançadas com palha de carnaúba, hoje compostas de fios de um plástico grosso. “É mais resistente e não apodrece”, me dizem os habitantes de Várzea Queimada pela mudança da estética de suas cadeiras durante os anos.

O aparente não movimento é cortado se olharmos para dentro das casas ou para as roças, espaços de trabalho diário por excelência. As mulheres circulam por entre as casas em seus rituais cotidianos de troca com as vizinhas ou com os parentes moradores da vila. Os homens, por sua vez, vão para a roça realizar os intermináveis trabalhos de preparo e cuidado da terra, de controle dos animais e da propriedade. São rotinas diferenciadas e que se concentram não na vila e suas ruas visíveis, mas nos espaços construídos para dar cabo da cotidianidade.

O dia começa com um café da manhã tomado por todos quase no mesmo momento que o sol nasce. As mulheres levantam mais cedo que os maridos e filhos para preparar o beiju (tapioca) e o café. Os alimentos são servidos e os habitantes sentam em frente às suas casas. Parece uma sinfonia milimetricamente orquestrada: praticamente no mesmo horário, todos sentam em frente a suas casas, na mão direita copo de café, na mão esquerda beiju ainda quente. Um gole de café, uma mordida no beiju, sucessivas vezes até o líquido e o alimento serem consumidos totalmente. É um momento também de conversas entre os vizinhos ou entre os membros da família, tomando decisões sobre as ações que serão realizadas durante o dia.

O dia tem início, realmente, após todos terem consumido seu café da manhã: fileiras de motos ou bicicletas, carregadas com homens e ferramentas se destinam para a chapada. Dentro das casas, as mulheres já estão com as vassouras em punho. O fogão a lenha bufando fogo, preparado com o feijão já na panela.

Por volta das 11h30 os homens retornam da roça. Cansados da manhã de trabalho, são esperados com os baldes de água já preparados para o banho antes do almoço, cuidadosamente reservados durante toda a manhã pelas mulheres em suas casas. Também é o horário dos filhos retornarem da escola. A vila muda de figura: movimentos na rua, mais sons, mais pessoas circulando de casa em casa. É o horário da televisão e do rádio.

A refeição do almoço é quase sempre composta de arroz, feijão e uma mistura. A mistura nada mais é do que carne ou ovo. Não raras vezes não existe mistura (dado a impossibilidade de comprar ou de criar algum animal) e os moradores consomem o tradicional feijão e arroz com farinha ou pimenta.

Depois do almoço é hora do descanso da família. Redes são dispostas nos diferentes cômodos da casa. Homens, mulheres e crianças tiram o cochilo diário. Depois desse momento todos voltam aos seus afazeres, seja nas casas (o caso das mulheres), seja na roça (o caso dos homens). As crianças, dependendo da idade, auxiliam os pais ou participam de programas sociais na própria comunidade.

A rotina na vila recomeça depois das 17h, quando, assim como no horário do café da manhã, todos sentam no lado de fora de suas casas. Mais uma vez, a sincronia das ações pode ser vistas a olho nu, basta apenas girarmos o olhar. É a hora também de maior movimento pela vila: pessoas andando de um lado para o outro, visitando vizinhos e parentes, indo para bares ou simplesmente dando uma volta, de moto, bicicleta ou caminhando.

Quando o sol já está se pondo, o jantar é servido. A refeição é a mesma do almoço, não raras vezes é aproveitado o feijão cozido pela manhã e o arroz, preparado novamente. E a noite também serve para caminhadas e visitas aos conhecidos. Também na noite, o movimento se intensifica com os estudantes que vão para a escola ou com os rituais religiosos quase sempre presentes: terços, orações e outras celebrações.

É no final da tarde que é possível perceber, com mais nitidez, a circulação de cumprimentos. “Benção, tia”, ou “benção seu Fulano” é a frase repetida pelos mais jovens quando passam, na primeira vez ao dia, por uma pessoa mais velha. A frase é respondida pelo destinatário da primeira, com um “Deus te abençoe”. A benção, como é chamada esse

processo, é um movimento generalizado entre os habitantes de Várzea Queimada e todos, sem exceção (inclusive os que hoje são evangélicos) usam dessa forma de expressão no seu dia a dia.

Como parte fundamental do duplo “Benção, Deus te abençoe”, vem os movimentos corporais: o remetente da mensagem levanta levemente o braço direito em direção ao destinatário, dizendo “Benção, tia”, olhando fixamente para a pessoa. O destinatário, logo após o movimento inicial, levanta seu braço, desta vez em direção ao remetente, e, com o braço ainda levantado, responde: “Deus te abençoe”. Algumas vezes, a oralidade do cumprimento é substituída apenas pelo gesto, principalmente quando da distância entre os atores.

A benção faz parte do cotidiano e da sociabilidade dos moradores. É comum vermos todos, independente da idade, se remeterem aos mais velhos com esse cumprimento. As crianças, ainda no colo das mães, com poucos meses ou anos de idade, são ensinadas a pedir benção aos mais velhos. Quando ainda não aprenderam a língua oral, o gesto de levantar a mão é utilizado e, quando a criança ainda não possui consciência desse movimento, a mãe levanta o braço da criança em direção ao mais velho para cumprir o ritual.

Circulam as bênçãos, assim como circulam as pessoas na comunidade. Circulam, assim, os rituais diários com o respeito aos mais velhos. Circulam também os gestos e a oralidade, os movimentos dos braços e da boca, pedindo proteção todos os dias.

No final da noite a vila “volta para casa”. É o momento da televisão e do processo para dormir. As redes são estendidas pela casa e cada um vai tomando seu lugar para o sono noturno, para o dia recomeçar.

Poderia dizer que são essas as grandes ações tomadas, de certa forma, em um dia comum em Várzea Queimada. De terça a sexta-feira, os dias seguem esse fluxo, com poucas interrupções e com míseras pessoas que realizam tarefas diferentes. Exceto os comerciantes locais, os professores e professoras, ou alguns homens que saem para trabalhar na cidade, os demais seguem a rotina do dia a dia de uma comunidade rural dos sertões nordestinos.

Sábados, domingos e segundas-feiras assumem outra cara, tendo as pessoas outras responsabilidades e outras demandas a cumprir. A rotina se transforma em outra forma seriada de vivência, também mais ou menos orquestrada. São dias de sair da rotina comum da semana e entrar para outra, igualmente compassada entre os comunitários.

Aos sábados, especialmente, as mulheres lavam a maior parte das roupas da família. Quando do período de chuva, imensas fileiras de

mulheres na beira do rio. Quando em seca, tonéis de água são guardados durante a semana para as tarefas do sábado. Além de muita roupa lavada pelas cercas, varais e telhados das casas, uma circulação intensa de homens e crianças pela vila. Se as mulheres circulam durante a semana, sábado é o dia dos homens andarem livremente pelas ruelas de Várzea Queimada.

No sábado, os bares ficam cheios de homens. O número de pessoas frequentando o bar é quase possível de ser inferido olhando pelo lado de fora: cada motocicleta ou bicicleta diz respeito a pelo menos um (algumas carregam até dois) homem. Conversando sobre as tarefas da semana, ou planejando possíveis festas no sábado à noite, os homens se divertem regados a cerveja, “pitu” ou “51” (duas marcas de cachaça consumidas na comunidade).

A noite é regada com festas pela Várzea Queimada ou outras comunidades da região. Forró, tecnobrega, tecnoforró tocados, geralmente, por artistas locais ou da região, animam os habitantes nas noitadas de sábado. Quando não realizadas nos dois “clubes” da comunidade, as festas são feitas com “paredões” (automóveis com som em seus porta-malas) em frente a bares ou casas de particulares.

Os domingos, diferente do sábado, são dias utilizados mais “nas casas”. As famílias costumam se reunir, almoçar juntas, ou realizar algum tipo de confraternização. Os sábados são marcados por passeios pela vila; os domingos, por passeios pelas casas dos parentes (na vila ou na redondeza). Um almoço especial é feito aos domingos: geralmente, salada de beterraba ou de outro vegetal e macarrão. São alimentos que não são consumidos no cotidiano, mas que aos domingos, figuram nas mesas dos habitantes de Várzea Queimada.

O que marca os domingos, especialmente, é a celebração nas capelas de São Sebastião e de São João Batista. No final da tarde é hora de os habitantes irem para uma das capelas para participar do ritual celebrado pelos “ministros” (membros da comunidade que se responsabilizam pelas celebrações semanais). Dezenove horas bate o sino e todos se dirigem para a igreja. A celebração dura uma hora, quando todos retornam para os seus lares, não sem antes passar na casa de alguns vizinhos para contar alguma novidade.

Já segunda é dia de feira em Jaicós. Como dito na introdução, a maioria dos habitantes de Várzea Queimada vão para a cidade, seja em motocicletas, seja nos “carros”. Há ainda o “ônibus do Daniel” (um micro-ônibus antigo que servia para o transporte escolar dos alunos de Várzea Queimada para a cidade, e que é usado como um recurso de acesso à cidade).

Com a ida à cidade, os horários se alteram e não há trabalho na roça na segunda-feira. Os comunitários voltam para Várzea Queimada por volta das 15h, e o restante do dia, geralmente, é utilizado para a realização de pequenas tarefas próximas da casa (como no quintal) ou até mesmo dentro da residência.

Como dito, a rotina é compartilhada pelos (e bastante compassada entre) os moradores de Várzea Queimada. Mesmo não tendo nada “dito” de como ou que horas fazer, todos parecem compartilhar de certo senso de coletividade que os guiam em um sentido comum. Não é necessário um guia contendo essas informações: a rotina está dada na prática construída pelos seus moradores.

Estranhava-me muito, logo que cheguei em Várzea Queimada, que as coisas não eram combinadas mas aconteciam, mesmo sem uma indicação prévia. Mais ainda quando percebia que, independente de que casa eu frequentava, as pessoas estavam realizando basicamente as mesmas tarefas, mais ou menos de forma rotineira. Assim como a rotina, a casa e as coisas são regularmente organizadas de forma similar, com poucas diferenças.

Evidentemente, no meio desse turbilhão de similaridades, existem aspectos que são preenchidos por outras tantas semelhanças e diferenças. A complexa organização social de Várzea Queimada é composta por processos sociais que se conectam em espectros diversos e que, em um jogo sobreposto de encontros, histórias, experiências e coisas, são postas em prática para formar a cotidianidade de seus moradores.

Essa rotina é construída com base em uma série de práticas partilhadas pelos moradores da vila. Quando falo em prático me refiro, principalmente, aos atos e ações que são realizadas pelos indivíduos que colocam em perspectiva os mais variados aspectos da vida em sociedade. Assim, as práticas são elementos que dão o norte para a propagação da sequência de ações executadas pelos moradores. Antes de falar apenas de homogeneidades, acredito que pensar a partir de práticas partilhadas nos dá o eixo para refletir em termos de processos emergentes que, dentro da heterogeneidade presente na cultura, produz similaridades. Ou seja, é a produção da similaridade a partir de práticas compartilhadas.

Penso, dessa forma, que práticas se vinculam, principalmente, às “formas de fazer” as coisas. Elas são imbricadas no complexo relacional dos encontros face a face que, sem dúvida, aparecem ligados aos processos sociais mais amplos. Os encontros face a face, dessa forma, são produtos e produtores de experiências sociais.

Podemos pensar as considerações apresentadas acima em consonância com as propostas de Eckert (2006) com relação à comunidade de práticas. A autora argumenta, tomando como base Lave e Wenger (1991), que a comunidade de prática diz respeito a

The value of the notion *communities of practice* to Sociolinguistics and Linguistic Anthropology lies in the fact that it identifies a social grouping not in virtue of shared abstract characteristics (e.g. class, gender) or simple co-presence (e.g. neighborhood, workplace), but in virtue of shared practice. In the course of regular joint activity, a community of practice develops ways of doing things, views, values, power relations, ways of talking. And the participants engage with these practices in virtue of their place in the community of practice, and of the place of the community of practice in the larger social order. (p. 03, grifos meus)

A argumentação da autora se torna particularmente relevante, por evidenciar que, para percebermos as formas de identificação, devemos estar atentos não apenas a visões de mundo ou características abstratas (ou os chamados marcadores sociológicos de identificação), mas também aos usos práticos das coisas em situações cotidianas. Ou dizendo de outra forma, as nuances construídas na prática para a elaboração de um roteiro válido para todos.

Assim, são nas formas de fazer algo e de pensar sobre alguma coisa que se dá a esfera da identificação e da constituição de similaridades e, nesse mesmo espectro, das diferenças. Iguais são aqueles que fazem, pelo menos, da mesma forma (e não necessariamente o mesmo), e diferentes são aqueles que, ao contrário, elaboram outras formas de fazer, de repente, a mesma coisa. São aqueles que utilizam de um mesmo arcabouço vivencial, histórico e sociocultural para as explanações e para as constituições de posturas sobre o mundo ou, aqueles que acionam as mesmas “formas de fala” que dizem respeito a identificações.

É possível perceber uma ampla produção emergente das identificações com pressupostos e conceitos que ligam o atual ao passado, na mesma lógica das ações performáticas esboçadas por Langdon (1996). Momentos constitutivos de identificações que emergem, e produzem formas de se relacionar e que constroem o

processo dialógico e emergente da cultura (e, por assim dizer, das similaridades e diferenças).

Sem dúvida podemos relacionar isso com as considerações de Goffman (2005) sobre os encontros face a face ou sobre o alinhamento posicional dos indivíduos em situações de interação cotidiana (GOFFMAN, 1998a, 1998b). É colocando em prática os elementos em que se dão as identificações e, acima de tudo, a possibilidade de percepção dessas por observadores externos. É na prática, enfim, que a comunidade se constrói enquanto tal.

Preciso fazer uma observação: quando argumento em função da unificação das práticas, não estou deixando de levar em consideração as diferenças existentes na comunidade, entre seus membros. Como argumentarei na sequência, as diferenças são marcadores que darão a formação de diferenciações dentro da comunidade de prática, e que guiarão as ações de seus membros. Estou falando aqui, especificamente, das marcações de geração e gênero, que trazem considerações significativas na formação da comunidade de prática e, por assim dizer, possuem papel preponderante na formação das formas de ação da comunidade de prática.

Dessa forma, o que será privilegiado, neste primeiro momento, são as formas como as pessoas organizam a sua rotina de acordo com certas formas de fazer comuns a todos. Além de ser, em certo sentido, a forma convencional de fazer as coisas, também é a forma como as pessoas se organizam em seu dia a dia, construindo as rotinas a partir de certas “convenções”.

Cabe, mais uma vez, uma nota: convenções aqui são tratadas como as formas padrões de fazer determinadas ações. Elas não são, sobremaneira, cristalizadas, mas é bastante difícil encontrar situações que transcendam as ações da forma como estão organizadas “na forma padrão”. Penso aqui com Goffman (1982), quando o autor demonstra como a vida em sociedade é composta por pequenos rituais que se repetem. Ou até mesmo as considerações de Langdon (2012), sobre a periodicidade, circularidade e cotidianidade dos rituais que compõem a nossa vida e que, de tão naturalizados, passam despercebidos. São processos que compõem o todo do social, que conectam as pessoas e que entrelaçam vidas. São essas interações que estilizam uma comunidade de prática.

Iniciarei uma descrição com vistas a apresentar os elementos que nos fazem pensar em Várzea Queimada enquanto uma comunidade de prática. Penso, principalmente, no sentido de a comunidade estar unida, acima de tudo, pelas formas de fazer alguma coisa, pelos rituais diários,

que auxiliam na organização sócio-espacial-temporal da comunidade. Ainda, pelas formas de perceber e viver alguns processos sociais locais ou globais, incorporando certos saberes às mudanças que vêm ocorrendo com o tempo ou ainda reinventando práticas a partir de contextos locais.

O propósito, a rigor, é construir elementos (junto com os já apresentados na introdução) para que seja possível pensarmos em termos de produção de contextos que são acionados em diferentes momentos na “cena” e que auxiliam na produção da semântica da comunicação gesto-visual. Sem dúvida, essas práticas cotidianas da comunidade produzem, além de identificações, certos modos de fazer em comum que constroem, ao mesmo tempo, fluxos contínuos do processo social e experiências, essa última no sentido dado por Turner (2005).

1. COTIDIANO E RESPONSABILIDADES: TAREFAS DO DIA A DIA

Esse primeiro subitem se dedica à descrição de aspectos da sociabilidade local que perpassam as diferentes gerações. São ações realizadas durante anos pelos habitantes e que, independente da idade, continuam a ser realizadas. Com certeza, existem várias “releituras”, no sentido de fazer entrar em contato as expectativas do futuro, as experiências do passado e algumas “vontades” que são postas a partir da agência dos diferentes atores envolvidos no processo. Poderia dizer que são práticas com releituras, como proposto por Ortner (1984, 2007), ou até mesmo discutido por Sahlins (1999) quando da chegada do capitão Cook.

O cotidiano de Várzea Queimada é marcado pelo intenso trabalho na roça. Todo o processo de obtenção de alimentos e outros recursos é realizado quase que exclusivamente com a mão de obra da família na terra, por meio do plantio do feijão, milho, mandioca e outros alimentos. A divisão das roças segue, como veremos adiante, a mesma divisão da vila: ela se organiza em torno de núcleos familiares, sob a gerência do pai patriarca. As terras são divididas após o casamento dos filhos (ou o nascimento dos netos), porém, todos continuam a trabalhar em todas as terras. A divisão, pelo que parece, serve apenas como forma de organizar a responsabilidade, visto que o trabalho é coletivo e, a rigor, está submetido ao pai.

Raras vezes as famílias realizam os plantios de forma individual. Além da participação dos membros do núcleo familiar nas plantações, em momentos específicos, outros membros da comunidade são

chamados, formando imensos mutirões coletivos, como, por exemplo, para a feitura do broque. O broque é o momento em que a terra é limpa antes do período de plantio: momento de trabalho pesado e que necessita da colaboração de mais pessoas, principalmente homens, para além do núcleo familiar.

A ida para a “chapada” (local das roças), como exposto anteriormente, é diária e vários são os afazeres, mesmo quando não é tempo de plantio, colheita ou cuidado com os vegetais plantados.

Por exemplo: é necessário limpar com regularidade a roça para “não criar mato”. A presença de mato ecoa como uma “falta de vergonha” do homem da família. As cercas, feitas com pequenos pedaços de paus extraídos de árvores da mata da região, também devem ser constantemente arrumadas, visto a presença de animais que podem cruzar as fronteiras, de um lado para o outro (seja os animais do proprietário da terra, seja outros animais que, atraídos pelas pastagens que crescem, passam os domínios de terras de outrem).

Constantemente, os homens abrem novas roças com a retirada das árvores que ainda vivem. Nem todo o espaço das terras é usado para o cultivo, visto a necessidade de deixar partes de mato virgem para a retirada de lenha para manter o fogão aceso. Além disso, o mato também é produtor de outros tipos de alimentos, como frutas.

O caju também é um produto cultivado em Várzea Queimada. Grandes áreas são destinadas ao cultivo de grandes ou pequenas árvores de caju, diferenciadas como “natural” ou “precoce” (grande ou pequena, respectivamente). As árvores de caju também precisam ser cuidadas. Estão sempre sob a observação do dono. O cajueiro é uma fonte riquíssima de obtenção de recursos financeiros na região, especialmente pela venda da castanha. A polpa do caju não é muito utilizada, apenas para o consumo da família *in natura*, com sucos ou para a alimentação de animais.

Quando da colheita do caju, que inicia em meados de julho indo até setembro ou outubro, todos os membros da família vão para a roça e, lá mesmo, separam a castanha do restante da fruta. A mão direita, fechada sobre o punho, gira segurando a castanha, apoiado na mão esquerda. Quando do consumo da polpa do caju, é pela castanha que a mão direita a sustenta, colocando o fruto dentro da boca.

Algumas vezes, as castanhas são “queimadas” para o consumo dos habitantes. Fogueiras, com lenhas da mata, são feitas no quintal das casas e as castanhas são jogadas no fogo. Aos poucos, estalos são ouvidos e o fogo aumenta consideravelmente. É a casca da castanha que estoura e o óleo respinga para todo o lado: todos falam que é necessário

ter cuidado para não se queimar. As castanhas são cuidadosamente retiradas do fogo com pequenos pedaços de pau e, após esfriar, são batidas com uma pedra sobre a outra. Uma pedra maior, de preferência lisa serve como base, enquanto outra assume a tarefa de quebrar a casca dura para retirar a castanha de seu interior.

A “chapada” é o espaço das “criações”. É lá que os animais são postos para viverem até o seu abate. As famílias costumam criar algum tipo de animal em suas terras: vacas, ovelhas cabras ou carneiros. Estes precisam ser diariamente alimentados. Homens se deslocam da vila para a chapada para dar água para os animais, visto a dificuldade de obtenção do líquido no sertão em dias de seca. Carneiros são os animais vistos como os mais resistentes ao clima sertanejo. Não precisam de muito cuidado dos donos e se alimentam com facilidade da vegetação da caatinga. Esses animais facilmente conseguem alimentos e, com seus pulos, alcançam espaços de difícil acesso para outros animais em busca de água.

Nas divisões das funções por gênero, é reservado aos homens o dever de cuidar dos animais no campo e prover a carne para a família. Isso se dá, principalmente, de duas formas: 1) criação de cabras, ovelhas ou boi/vaca; 2) caça de animais da fauna nativa. Requisito necessário para ser um bom homem é, como contam, saber cuidar bem dos animais, não os deixando se perder pela mata, boa parte ainda virgem.

A caça é realizada, geralmente, em grupo de dois ou mais homens do mesmo núcleo familiar (por exemplo, pai e filho). Dificilmente os homens saem sozinhos para caçar e sempre voltam com alguns animais. Além dos ainda hoje apanhados nas matas da região, como “lesh” e “peba”¹⁹, são pontuadas no passado a caça de imensos veados, suficientes para a alimentação de toda a família por mais de uma semana.

Quanto às mulheres, a tarefa primordial está no cuidado da casa e das tarefas domésticas. Tarefa essencial, acima de tudo, é o preparo dos alimentos nas três refeições bem marcadas na localidade: café da manhã, almoço e jantar. Quase o tempo todo em torno dos fogões a lenha, as mulheres possuem como tarefa o cozimento do feijão, arroz e a mistura do dia a dia.

¹⁹ Como uma espécie de tatu é chamada na localidade. O tatu-peba é muito admirado na localidade e ainda encontrado pelas matas da região. O lesh nada mais é do que uma espécie de tamanduá-mirim, também muito apreciado pelos meus interlocutores de campo.

“Eu mesma, graças a Deus, nasci pra cozinhar pra marido e filho”, me dizia uma senhora moradora da comunidade, orgulhosa por nunca, em hipótese alguma, ter atrasado os momentos das refeições e sempre ter agradado os homens da casa com seu arroz bem cozido e o feijão muito bem preparado. Nesse dia, gastava a sua manhã (como as outras manhãs) cozinhando o feijão para deixar preparado para quando seus filhos (os dois que ainda moram com ela mais os filhos ou parentes que, porventura, cruzassem ou parassem na casa dela durante o almoço) chegassem para almoçar.

Além do preparo das refeições e do cuidado da casa, tarefas que já exigem dias e mais dias de trabalho, é tarefa da mulher a busca pela água no cotidiano familiar. Tanto água para beber, quanto água para “banhar” ou realizar outros serviços domésticos. É daqui que aparecem, sem dúvida, as grandes imagens lendárias do sertão do Brasil, mulheres com imensos potes de barro ou baldes de plástico na cabeça, lotados de água. E isso, mesmo que não tão estereotipado, aparece no cotidiano local como uma forte marca: a mulher deve deixar sempre água preparada para o consumo (beber) e água pronta para o banho de toda a família.

Em Várzea Queimada, antes da instalação da primeira caixa d’água (e do sistema precário de água), a água potável era retirada de pequenos poços cavados no interior da localidade ou de “vertentes” naturais. Água limpa não é fácil, dizem quase todos. Mas, nessa tarefa do improvável, as mulheres desafiam a gravidade com potes com mais de 10 litros de água na cabeça, mais filhos no colo e outros sendo puxados pela mão.

Em Várzea Queimada, não é de bom grado estar sozinho, nem em casa, nem na vida. A circulação constante de pessoas pelas casas, bem como o alto número de membros nas famílias e nas casas, auxilia os moradores a não ficarem sozinhos em casa. Dificilmente alguém é visto sozinho, seja em casa ou pela rua. Mulheres vão às novenas sempre acompanhadas. Passeios são realizados em grupos. Visitas são constantes e, dificilmente alguém dorme solitário em casa. Se isso acontece, uma rede gigante de solidariedade de forma para “não deixar sozinho” ou condolências são disparadas para aquela pessoa “coitado, passa a maior parte do tempo sozinho”.

Para não ficar sozinho “na vida”, é necessário que homens e mulheres se casem, e formem assim novas famílias. A busca pelo matrimônio pode ser vista em vários espaços e, em qualquer horário, pode ser um bom momento para esse encontro.

Nessa busca pelo matrimônio, é dever do homem ir à procura de uma esposa para casar²⁰. O homem, em seu dever, precisa encontrar a esposa nos imensos rituais festivos elaborados em Várzea Queimada. Em festas, “festejos”, missas, visitas, ou até mesmo no dia a dia, a pretendente é cortejada e, a partir disso, o movimento de convencimento da família da futura esposa é iniciado. O casamento, de alguma forma, é a união entre duas famílias e ambos (não apenas a esposa e o marido) devem estar de acordo com a união.

Depois de encontrar a mulher desejada, inicia-se o cortejo, que se dá por meio de conversas, muitas delas ao pé do ouvido. O segundo momento é de namoro, momento em que a família de ambos precisa ficar sabendo (e aprovar). Nessa etapa, os beijos em público são permitidos e os enamorados podem frequentar um a casa do outro. O terceiro momento é o noivado, em que uma aliança é dada à noiva pelo noivo que também passa a usar um anel igual em sua mão direita. O casamento é o último degrau da escalada da relação afetiva, fato consumado na igreja, pelo padre – na comunidade ou na cidade. O casal, assim, sela o matrimônio, saindo da igreja “de mãos dadas”.

Se os homens precisam encontrar uma esposa, para as mulheres é reservado o dever de esperar por um marido. Um dever que precisa ser seguido com a presença nos rituais festivos e religiosos da comunidade, bem como, com a demonstração de sua capacidade de tomar conta da casa (com boas comidas e limpeza) e dos filhos. “Uma moça trabalhadeira” vale muito na localidade e possui alto status na roleta do casamento.

Uma das estratégias adotadas pelas mulheres para obter o casamento é fazer uma novena para São Gonçalo. Esse santo é visto como casamenteiro e é responsável por arranjar um marido para a solteira em busca de casamento. Após a novena e, caso o pedido seja realizado (com a obtenção do marido), a devota deve pagar a promessa com um número específico de rodas de São Gonçalo. O número de rodas e de anos em que essas rodas devem acontecer depende do grau de dificuldade de alcançar a graça, bem como, das promessas feitas para o santo casamenteiro.

²⁰ Como veremos nos próximos capítulos, se a primeira geração de desbravadores da Várzea Queimada fez este trabalho para seus filhos (e propôs o casamento entre primos – especialmente os cruzados -), a segunda geração teve que ir em busca das pretendentes maritais.

A roda de São Gonçalo é dançada por mulheres, puxada por homens músicos. Mulheres da comunidade (e fora dela) são chamadas para participar da roda. Elas são dispostas em duas fileiras com igual número de dançantes. As filas são arrumadas de acordo com o número de participantes presentes no momento ritual.

“Caqueiros” especializados são chamados para puxar as filas no momento da dança. São, geralmente, quatro homens que tocam instrumentos feitos com a ponta do galho da carnaúba e outro pedaço da mesma planta. Além deles, geralmente, um sanfoneiro e, quando possível, um violeiro e um tocador de triângulo formam o quadro musical do ritual. De preferência, um homem “com voz boa” e que conheça toda a letra da música assume a primeira voz, sendo acompanhado, no momento do ritual, pelo canto das mulheres que dançam.

No altar há uma imagem de São Gonçalo (e na inexistência dela, a de outro santo de devoção da pagadora da promessa). Aos pés do santo é colocada uma quantidade de grãos de milho suficiente para todos os caqueiros comerem no encerramento de cada roda. Uma garrafa de cachaça é bebida como acompanhamento aos grãos de milho ingeridos pelos caqueiros.

A dança propriamente dita é composta por um número específico de rodas que diz respeito ao número de vezes que todas as mulheres devem dançar em frente ao santo. Pode durar de poucos minutos a mais de seis ou sete horas, dependendo do número de mulheres. Essas, que puxadas pelos caqueiros, devem dançar passando uma pela outra, em grupos de duas em cada fileira (totalizando quatro). E isso repetidamente até completar o número de rodas necessárias para a promessa ser paga e a devota estar em dia com o santo.

Os caqueiros retiram as mulheres que estão atrás da fila para dançar em frente ao santo e, quando acaba a dança, elas se posicionam em frente à fila. Quando a primeira a ser retirada está na sua posição inicial, no final da fila, a roda se dá como acabada e, dependendo da promessa, inicia-se outra roda.

Abaixo podemos visualizar a letra da música, cantada cada estrofe duas vezes, e repetida quantas vezes forem necessárias para completar o ritual.

Olé lele lele agora
 São Gonçalo vai embora
 Faça uma roda bem grande, e vai na beira do rio
 Se o rio tiver muito cheio

Reze por Santa Maria
 Olé lele lele agora
 São Gonçalo vai embora
 Os homens que não tem rede
 Dormem no couro da vaca
 Olé lele lele agora
 São Gonçalo vai embora
 São Gonçalo é homem velho
 Casamenteiro das velhas
 Olé lele lele agora
 São Gonçalo vai embora
 Essas moças que não dançam
 É que vieram rezar
 Pra comer do meu arroz
 Beber do meu aluá
 Olé lele lele agora
 São Gonçalo vai embora
 São Gonçalo de Fulo
 [Nome da pagadora de promessa] mandou buscar
 Pra pagar uma promessa
 Pois aqui neste lugar

A ordem das estrofes é modificada de acordo com os cantadores. Não há, necessariamente e em seu uso prático, um posicionamento específico. Os cantadores são acompanhados pelas mulheres das filas que dançam com os pés descalços, geralmente, em passos duplos. É valorizado quando, em meio às mulheres dançadoras, há alguma que se aventura com a filha ou filho pequeno no colo. Ao final, todas estão muito cansadas, visto a noite dançada em homenagem ao santo.

É interessante que a música da promessa que deve ser paga para o santo nos lembra a sua especialidade: casamentos e, especialmente, de mulheres velhas. Promessas feitas, a longa data em Várzea Queimada, e que, não raras vezes, continuam sendo pagas pelas gerações posteriores à devedora.

Tive a oportunidade de participar de mais de um ritual para São Gonçalo. Em um deles, fiquei durante toda a festa que foi de mais ou menos 8 horas da noite até às 3 horas da manhã. A pessoa que estava pagando promessa (que voltou a Várzea Queimada, saído de São Paulo) terminava a obrigação da mãe, já falecida. Todos convidados e mulheres dançando em torno do santo. Aos homens, além dos necessários para o

desenvolvimento das rodas, é dado o direito de assistir as mulheres na maratona de danças ao santo.

Nesse caso que aqui relato, quase todos os parentes estavam na casa da devota. Incluindo homens. Enquanto as mulheres dançavam, os homens assistiam e, vez por outra, saiam do local do evento para locais vizinhos que, em função das rodas de dança, também ficavam cheios. Os bares próximos da casa foram lugares certos para aqueles que, nos intervalos, passavam por lá para tomar alguma coisa ou somente jogar uma sinuca.

O que as pessoas falam é que hoje as meninas não fazem mais esse tipo de promessa. Porém, as meninas jovens também dançam as rodas. Dançar as rodas de São Gonçalo também é uma forma de pedir auxílio para o santo casamenteiro. Interessante que, mesmo com os relatos de que as promessas não estão mais sendo feitas, elas continuam sendo pagas e, dessa forma, as rodas de São Gonçalo continuam como um evento ritual em Várzea Queimada. Como dito, dançar para o santo, em uma roda qualquer, também pode ser visto como uma forma de devoção.

A dança de São Gonçalo (e todo o processo que antecede e sucede a performance) é um evento importante para esta tese. Ela aponta para uma estratégia marital adotada pelas mulheres e engloba todos no culto ao santo. Surge como uma possibilidade de casamento para aquelas que, por um motivo qualquer, não conseguiram encontrar um esposo. O tornar-se esposa (e ter um marido) é uma forma de fazer com que a mulher em Várzea Queimada saia do status de extremamente dependente do pai e da mãe, ganhando a sua própria casa e, principalmente, sua própria cozinha e “muringas”²¹.

Porém, há outra forma de obter uma independência da família paterna. Essa forma é tendo um filho ou filha, mesmo que sem marido. As mulheres com filhos geralmente possuem os mesmos benefícios das casadas. Ganham uma casa dos pais e um pedaço de terra para plantar, com a divisão dos produtos obtidos pelo plantio das roças. A autonomia das mulheres com filhos que, aqui, chamaria de relativa, não se dá por completa, pois elas ainda estão subordinadas ao desafio do casamento.

²¹ Muringa é o nome dado às garrafas utilizadas para o armazenamento de água, seja ela para beber ou para tomar banho ou lavar a casa. Uma mulher deve, também, cuidar bem das muringas e uma casa montada é uma casa que seja auto sustentável em termos de muringas (suficientes para o armazenamento de água para o consumo de toda a família)

A tarefa de cuidar dos filhos e, principalmente, de tê-los é uma das mais valorizadas entre (e para) as mulheres. Percebemos, facilmente, as diferenças no número de filhos gerados pelas mulheres no decorrer dos anos. Mais de dez filhos vivos (e isso não contando os anjinhos²²) são a base da família em épocas de outrora. Mulher boa, de alguma forma, é uma mulher que consegue ter muitos filhos e tomar conta de todos.

A transformação feminina pode se dar, assim, nas duas instâncias que podem estar vinculadas, mas também separadas uma da outra. Contemplando uma delas (tendo como ideal as duas), a mulher transforma seu status e passa a circular por outras esferas da socialização, com outras responsabilidades.

Caso a mulher que já tenha filhos venha a se casar novamente com um homem que não seja reconhecido como o pai, o filho desta, quando solteira, fica sob a responsabilidade dos seus pais. Aliás, a relação do filho da mulher solteira com os pais é um pouco tênue, visto também a responsabilidade dos pais em auxiliar no cuidado das crianças. Porém, cabe salientar, que a decisão final sobre a criança quanto às formas de cuidado é da mãe biológica, ou seja, da mãe ainda solteira.

Não raras crianças, filhos de mães não casadas, são dadas para os pais da mulher (avós da criança). Outras circulam por diferentes membros da família, o que faz com que a criança possua outro pai e mãe e a mulher retorne para o seu status de solteira. O filho, dessa forma, é um marcador de outro status da mulher, assim como o casamento.

Outra questão importante na sociabilidade local é o uso da reza e da benzedura no cotidiano local. Pude perceber que as práticas direcionadas à cura de certos malefícios são atribuídas aos mais velhos, seja pelo peso da idade e da experiência acumulada, seja pela impossibilidade dos mais jovens de ainda exercerem essa prática, ou seja, ainda, pela não aprendizagem dos mais novos.

²² Scheper-Hughes (1993) realiza algumas considerações sobre os “anjões” no nordeste, apontando que estes são crianças que, mortas no nascimento (ou com poucos dias de vida), são tidas como sendo anjões. Na Várzea Queimada existem vários “anjões”. Quase todas as mulheres mais velhas tiveram vários que são contados como tal, em detrimento de serem chamados de crianças. “Eu mesmo tive dois anjões”, é um tipo de fala recorrente. São anjões aqueles indivíduos que morrem antes de receberem um nome. Quando a morte está “anunciada” (visto a situação da criança), o batizado em casa é preparado para que a criança não seja uma pagã.

A prática da reza e da benzedura é comum no interior da localidade. As rezas e benzeduras cotidianas são feitas para curar ou precaver mau-olhado, canseira e outros malefícios sem nome que se manifestam em corpos individuais. Benzer e/ou rezar é importante preventivo e curativo, inclusive, em casos de picadas de escorpião (e por vezes, de cobra), sendo os benzedores e rezadores muito procurados na localidade.

É muito comum uma criança “pegar” mau-olhado. E a terapia indicada para isso é a reza sobre a cabeça da criança. Isso, e apenas isso, é capaz de controlar os efeitos colaterais do mau-olhado como a canseira e/ou o excesso de sono, choro (no caso das crianças), vômitos ou diarreia. Ainda, outras doenças são curadas com benzeduras, como é o caso de manchas na pele, dores de barriga sem explicação, dores nas costas. Enfim, quase infinitos mal-estares são tratados, em uma primeira instância, com o uso das rezas ou benzeduras.

As benzeduras, geralmente, são feitas sem voz (ou apenas em pensamento) pelo benzedor, como “a prece” de Marcel Mauss (1979). É necessária “fé” e concentração do sujeito em que se está atuando. Rezas ou benzeduras regulares também são requeridas para problemas específicos, o que faz com que as visitas às casas dos rezadores ou benzedores sejam frequentes. É prática no cotidiano local, vez por outra, pedir para os benzedores benzerem. “Faz bem”, me diziam, em qualquer situação. Já as crianças visitam regularmente. Qualquer sinal de mal-estar é motivo para a visita às casas. Nada se cobra por isso, nenhum tipo de valor financeiro.

Dependendo do benzedor e dependendo do mal que ele pretende intervir, diferentes tipos de ações são realizados. Algumas vezes, são usados galhos de árvores da flora da região, sempre em números ímpares (de um a sete), sendo feitos movimentos de cruz em torno do corpo (geralmente cabeça e, caso seja alguma dor ou problema físico, sobre a parte corporal afetada). Outra forma é o uso das mãos, realizando pequenos movimentos de cruz ao redor da cabeça e de outros membros.

A regularidade, com ou sem ramos, está na realização das orações “com a mente”. Nenhuma palavra é pronunciada, os benzedores rezam apenas em voz baixa, sendo impossível o cliente escutar o que está sendo rezado. O cliente, assim, expõe seus problemas (ou o que considera importante o rezador saber) e o especialista se responsabiliza com a realização do rito de prevenção ou cura.

Os benzedores, mas não só eles, são aqueles que sabem também “tirar visita”. Tirar visita é rezar para que o morto conquiste o céu, o

descanso eterno. As visitas são realizadas com a ida de todos os membros da comunidade ao cemitério. Literalmente eles vão visitar o morto. As visitas são muito comuns em Várzea Queimada e são realizadas no sétimo dia de falecimento e repetidas após o primeiro mês, primeiro ano e assim nos sucessivos anos de falecimento.

Na visita existe sempre um rezador que comanda o ritual. Esse rezador profere ladainhas e comanda as orações, intercalando com pedidas de intercessão de anjos e santos para que guie e acolha o falecido no céu. Os demais participantes repetem as rezas após o rezador. No final das rezas, embalados por cânticos religiosos, os habitantes benzem a cova do morto, com pedaços de ramos de árvores e água que foi purificada durante o ritual.

Outro elemento que perpassa o cotidiano dos moradores de Várzea Queimada é a migração constante para outras cidades, seja do próprio estado ou do Brasil. Isso não é necessariamente novo na literatura sobre o Nordeste²³, porém, o enfoque aqui é como, de alguma forma, os processos migratórios foram sendo modificados no decorrer dos tempos. No momento em que a pesquisa foi realizada, isso se constituía também como um critério importante na sociabilidade local.

O movimento de migração dos habitantes de Várzea Queimada se dá de diferentes formas, dependendo a região geográfica e o objetivo da família ou pessoa migrante. Temos, pelo menos, três movimentos diferenciados que ainda coexistem, por mais que apareçam marcados na história com mais força em diferentes períodos: (i) migração individual de homens para São Paulo; (ii) migração de famílias para fazendas na Bahia; (iii) migração de indivíduos e ou famílias para o estado de São Paulo.

As pessoas que vão para a capital paulista consistem, basicamente, de homens já casados, com filhos que vão até a metrópole, passam um tempo, e depois voltam para a localidade. Eles vão em busca de dinheiro, geralmente, com fins específicos, seja para construir uma casa, comprar algumas “cabeças de gado” ou, até mesmo, para acumular e gastar no decorrer do tempo com necessidades do lar.

Esses homens voltam para Várzea Queimada cheios de histórias para contar sobre as loucuras da metrópole. Voltam também com outro conhecimento acumulado pelo tempo por lá passado. Alguns voltam lendo e escrevendo, como foi o caso de Bartolomeu que, por ter trabalhado em uma empresa em que “os patrões o deixavam estudar”,

²³ Ver, entre outros, Durham (1984) e Magnani e Torres (1996).

volta para a localidade e vira “o professor”²⁴, no colégio recém construído. E é de lá, como veremos, que vem um temido livro que está na localidade, o livro Negro de São Cipriano.

São Paulo, capital do outro e marcação espacial da distância (visto que todas as outras cidades fora do Piauí ou Nordeste em direção ao sul são vistas como São Paulo), possibilita o acesso ao conhecimento das letras e dá acesso ao livro, fatos que se demonstram importantes no decorrer da análise.

Como dito, o movimento de ir para São Paulo é, em um primeiro momento, o dever de homens casados como finalidade de obter uma gama de recursos para o provimento do lar e/ou obtenção de certos bens materiais. Os homens vão, ficam um tempo na metrópole e voltam para o lar. As mulheres ficam à espera dos maridos, recebendo, vez por outra, dinheiro para a obtenção de mantimentos. Mulheres, crianças e pessoas solteiras não migram, nesse primeiro momento²⁵.

Outro movimento importante que ocorre é o processo coletivo de mudança temporária da comunidade para o trabalho na colheita do caju (em algumas cidades da Bahia) e da laranja (em Matão, SP, principalmente). Aqui, as famílias migram por completo (com todos os membros). Elas se hospedam nas fazendas onde todos foram trabalhar e depois voltam, com dinheiro acumulado.

Inúmeras histórias são contadas com esse movimento das famílias inteiras para as colheitas fora de Várzea Queimada. Alguns agenciadores da comunidade fazem o contato com os fazendeiros²⁶ e,

²⁴ Bartolomeu foi o primeiro professor “filho da comunidade”. Ele volta de São Paulo com a tarefa de ministrar classes na escola recém construída na localidade. Orgulha-se muito por este fato contanto que, todos os que hoje são professores na Várzea Queimada (e, na maioria, são nascidos no local) já foram seus alunos no passado. Bartolomeu, depois de anos, formou-se em um curso superior por uma faculdade pública na cidade de Picos. Faz a chamada “faculdade de férias”, passando alguns dias (nos meses de janeiro, fevereiro e julho ou agosto) na cidade para participar das aulas. Ainda hoje é visto como um intelectual pela comunidade. Atua na igreja e é cantor e compositor de algumas músicas. Arcou com os custos de gravação de um CD com suas composições.

²⁵ Isto pode ser visto quando conversamos com as mulheres mais velhas. Elas conheceram São Paulo recentemente após seus filhos já estarem morando ou trabalhando na metrópole.

²⁶ Estas histórias, geralmente, são marcadas em uma pessoa chave que faz o primeiro movimento de trabalho ou que detêm contatos com outras pessoas na cidade de Jaicós. Essa pessoa, em diferentes momentos, faz a captação das

depois do contato, uma “excursão” com famílias da localidade partem para as cidades destino. Contam, aliás, que o início do plantio de caju na localidade foi dado quando um morador de Várzea Queimada, em uma atitude contraventora (visto que era proibido sair com castanhas do caju da fazenda), leva algumas castanhas e resolve plantar na localidade. Esse cultivo é um dos mais feitos na localidade até os dias de hoje.

Outro momento²⁷ da migração é do individual. As pessoas se deslocam de Várzea Queimada em busca de trabalho, geralmente em São Paulo e Matão (SP). Na capital paulista trabalham na construção civil (homens) e em Matão continuam atuando na colheita da laranja. Hoje, mulheres também migram, principalmente para Matão.

O processo se assemelha: as pessoas vão, trabalham um tempo e voltam a Várzea Queimada com dinheiro suficiente para os fins que os levaram a São Paulo. Os fins, em grande parte, são a obtenção de uma motocicleta²⁸, a construção de casa, ou o acúmulo de dinheiro para casar. Não raras vezes, os homens vão, ficam um tempo e, dependendo da intensidade do trabalho e do número de meses que terão que ficar, “mandam chamar” suas esposas e filhos que passam alguns meses com eles em São Paulo.

O movimento de ir e voltar de São Paulo são tidos como um valor entre os comunitários. A ida das pessoas para São Paulo é sempre marcada por comoções e choros dos moradores de Várzea Queimada, com longas despedidas. Todos visitam o futuro viajante antes dele partir. Recados de lembrança (“mande lembranças para o Fulano”), comida, CD, roupas²⁹ e uma série de outras dádivas são enviadas pelos parentes de Várzea Queimada para aqueles que estão na capital. O regresso é motivo de festa na comunidade. Visitas são marcadas. Todos

peças da localidade e serve de intermediário da massa com o proprietário da terra. Além disso, ela é responsável pelo transporte dos moradores e, em grande medida, pela venda de mantimentos no local de trabalho. O movimento migratório, hoje, é modificado e estas figuras são marcadas no tempo não tendo relato, necessariamente, de seus trabalhos nos dias atuais.

²⁷ Quero salientar aqui que o segundo e terceiro momento ocorrem de forma simultânea até determinado período histórico. O que vi enquanto estava em trabalho de campo foi uma mudança das migrações familiares para migrações individuais.

²⁸ A moto se mostra como um grande valor na comunidade. Ter uma moto é sinônimo de prestígio. Pessoas com 20 anos, geralmente, vão para São Paulo para obter recursos para comprar uma moto. Quando isso é satisfatório, retornam para a comunidade e adquirem o bem no mercado da região.

²⁹ Ver, entre outros, a etnografia de Rigamonte (1996).

vão até à casa do viajante e este conta as novidades, traz notícias dos parentes, fala do que viu e do que viveu.

Em várias rodas de conversas (e em vários momentos) são lembradas as histórias de São Paulo pelos moradores de Várzea Queimada. Histórias da década de 1970 se mesclam com algumas vividas em momentos muito recentes. Entre velhos e moços perambulam as lembranças de uma São Paulo vividas por todos. Similaridades são encontradas entre os tempos, diferenças são apontadas como sinônimo do envelhecimento de alguns. “Mas quando eu estava em São Paulo”, começa o processo comparativo também com algumas coisas do cotidiano dos moradores em Várzea Queimada.

Entre os que migram, alguns passam a residir em São Paulo. Todos moram no mesmo bairro e se visitam com frequência. Tive a oportunidade de visitar alguns dos moradores de Várzea Queimada que estavam em São Paulo em meados de outubro de 2012. Mesmo estando em um bairro periférico e popular da capital paulista, os comunitários parecem manter o mesmo estilo de vida vivido no sertão piauiense.

As casas são regularmente visitadas com entradas e saídas constantes de “parentes”. A típica “sentada na frente de casa”, recorrente no final da tarde na Várzea Queimada, é também reproduzida em São Paulo. A organização interna da residência, o estilo dos móveis e a presença inevitável de uma rede fazem parte da forma de viver, também na capital paulista. Arroz, feijão e mistura e, nos finais de semana, macarrão e salada, também são as comidas dispostas às mesas das pequenas casas no bairro onde reside a maioria dos comunitários.

A migração de pessoas é também a migração de coisas e de histórias. Os habitantes de Várzea Queimada estão, constantemente, em migração e carregam consigo alimentos e as notícias do povoado ou dos comunitários. Feijão, carne e rapadura são alimentos que, quando da ida para São Paulo, não podem faltar na mala dos migrantes. Eles levam para a sua própria alimentação, como para outros que já estão na capital paulista, mantimentos enviados pelos familiares que permanecem na comunidade.

Quando retornam a Várzea Queimada, chegam cheios de histórias. Contam muitas novidades. Trazem para as narrativas locais histórias novas, sobre fatos ou coisas que não são vistas ou vividas na comunidade. O mar, a imensidão de automóveis, as tecnologias, a quantidade ilimitada de pessoas, a violência, as drogas, enfim, vários relatos novos são incorporados entre os moradores para contar sobre a metrópole. E essas histórias são floreadas com vídeos e fotos, assistidas nas televisões da comunidade. Não apenas as histórias são contadas,

mas também visualmente demonstradas pelos que foram para aqueles que permaneceram na comunidade.

“Os paulistas” é expressão utilizada para se referir a aqueles que foram para São Paulo e retornam com as novas histórias e coisas. Esses costumam usar o movimento comparativo entre São Paulo e Várzea Queimada para justificar determinadas ações que fazem quando do retorno e que não faziam antes da viagem. Geralmente, eles voltam também com dinheiro, o que faz com que adquiram produtos (como moto, casa ou roupas) na comunidade.

O que quero salientar é que a migração é um fato que traz, constantemente, novos elementos para o cotidiano de Várzea Queimada. Outras expressões, outros comportamentos, diferentes ações são executadas pelos paulistas. Como dito, ir para São Paulo é também um valor e quase todos já foram para a capital paulista e, os que não foram, almejam ir em algum momento.

2. OS SERVIÇOS DO ESTADO NA COMUNIDADE

2.1. O Programa Bolsa Família

A leitura e a escrita não foram, necessariamente, muito difundidas na localidade. Poucos sabiam ler em tempos de outrora. O primeiro professor da comunidade foi “aperfeiçoar seus estudos” e aprendeu a manejar as letras e as palavras escritas em São Paulo, quando fora no movimento migratório para trabalhar. Bartolomeu volta para a localidade e começa a ensinar as crianças do vilarejo na escola, há pouco construída.

Mesmo assim, não há registros de uma grande influência da escola na vida da maioria da população. “O grupo”, como é conhecido a escola, diz respeito a um espaço físico que concentra crianças que, depois de um tempo, saem de lá lendo e escrevendo. Porém, a prioridade ainda era o trabalho.

Entretanto, o movimento de inserção na escola recebeu forte influência após a implantação do antigo Bolsa Escola, hoje substituído pelo Programa Bolsa Família³⁰. Como me conta a agente comunitária de

³⁰ Segundo o site do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), “O Bolsa Família dispõe de benefícios financeiros definidos pela Lei 10.836/04, que são transferidos mensalmente às famílias beneficiárias. As informações cadastrais das famílias são mantidas no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (Cadastro Único), e para receber o

saúde do vilarejo, desde o ano de 2004 a maioria das famílias de Várzea Queimada tem acesso ao “cartão”. Cartão é o nome dado ao valor financeiro, e a todo o entorno dele, recebido por meio do Programa Bolsa Família.

O valor financeiro obtido por meio do cartão varia de acordo com o tamanho da família. Na época do trabalho de campo, o mínimo recebido era de R\$ 70,00 (setenta reais). Entre a maioria dos habitantes de Várzea Queimada, esse é o único valor fixo mensal recebido, o que garante a aquisição de bens alimentícios e de higiene pessoal.

Cada cartão recebe os valores em dias diferentes da semana, dependendo de uma numeração fixada quando da dispensação do mesmo pelas autoridades federais. Todos sabem o dia do cartão de todos. Isso não apenas porque é o momento em que uma renda fixa entra para as famílias, mas também porque, no dia do cartão, as mulheres vão para Jaicós receber o dinheiro na agência lotérica da cidade.

Saem cedo, em cima do pau de arara, em direção a Jaicós. Horas e horas na fila da lotérica para receber o dinheiro e depois gastá-lo com as necessidades do lar. E, como deveria ser, as mulheres não compram carne com o dinheiro do cartão, responsabilidade eminentemente masculina, como discutido anteriormente.

O dia de receber o cartão é quase um evento na comunidade. É de responsabilidade feminina a administração do cartão e são elas também que administram o dinheiro dele proveniente. Diferente dos dias de feira, a ida para retirar os recursos do Bolsa Família é mais rápida e objetiva. Elas fazem as compras necessárias e, quando sobra algum

benefício são considerados a renda mensal per capita da família, o número de crianças e adolescentes até 17 anos e a existência de gestantes e nutrizes. O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) trabalha com cinco tipos de benefícios: Benefício Básico (na valor de R\$ 70, concedidos apenas a famílias extremamente pobres, com renda per capita igual ou inferior a R\$ 70); Benefício Variável (no valor de R\$ 32, concedidos pela existência na família de crianças de zero a 15 anos, gestantes e/ou nutrizes – limitado a cinco benefícios por família); Benefício Variável Vinculado ao Adolescente (BVJ) (no valor de R\$ 38, concedidos pela existência na família de jovens entre 16 e 17 anos – limitado a dois jovens por família); Benefício Variável de Caráter Extraordinário (BVCE) (com valor calculado caso a caso, e concedido para famílias migradas de Programas Remanescentes ao PBF); e Benefício para Superação da Extrema Pobreza na Primeira Infância (BSP) (com valor correspondente ao necessário para que a todas as famílias beneficiárias do PBF – com crianças entre zero e seis anos – superem os R\$ 70,00 de renda mensal por pessoa).”

tempo, visitam alguns parentes na cidade. Os “carros” voltam de Jaicós cheios de compras que precisam durar o resto do mês.

Junto com o trabalho “nas palhas” essa é a forma que as mulheres obtêm os recursos. Elas vendem as esteiras e chapéus de palha na venda da cidade e, junto com o dinheiro do cartão, acumulam seu próprio dinheiro, fruto do seu trabalho com o trançado ou do seu “trabalho com os filhos”.

Há um consenso na comunidade sobre os requisitos da família para a obtenção do cartão: ter filhos e, quando pequeno, realizar pesagens periódicas e quando um pouco mais crescido, colocá-los na escola. Essas são as obrigações elencadas pelos comunitários para que o cartão “não seja cortado” ou para justificar certas intempéries ocorridas com algumas famílias. O processo de elencar razões aponta para aspectos importantes que devem ser levados em consideração nessa tese e que, de alguma forma, são importantes. 1) é necessário ter filhos; 2) colocar os filhos na escola.

Quando falamos em ter filhos já estamos dentro de um dos princípios importantes da organização da comunidade: da procriação enquanto um valor difundido. Assim, o cartão completa o ciclo da autonomia feminina relativa conquistada a partir do fato de terem gerado descendentes. Quanto maior o número de filhos também maior é o valor financeiro obtido pelo Bolsa Família.

A segunda questão posta pelo Programa Bolsa Família é o dever de manter os filhos na escola. Ora, pelo que pude perceber pelos relatos dos comunitários, a escola não se constituía como uma prioridade para os jovens e crianças antes do Bolsa Família. A prioridade, pelo que parece, estava (e está) centrada no trabalho no cuidado da casa e dos irmãos (no caso das meninas) e no trabalho da roça e das tarefas como buscar lenha para o cozimento das refeições.

Porém, o cenário oscila quando é necessário inserir os filhos menores de 18 anos na escola. “Se eu não botar meu menino, eles cortam o cartão”, dizem pela localidade. É um movimento constante, entre as famílias de Várzea Queimada, retirar os filhos maiores de 18 anos da “lista do cartão” e inserir outros filhos, visto o número de filhos ser superior ao protocolo máximo de dependentes em cada cartão do Bolsa Família.

E isso parece não ser um movimento apenas em Várzea Queimada. A escola da localidade virou reduto de aula de estudantes de toda a região. Alunos de outras localidades rurais se deslocam diariamente para a vila para terem aula na “Escola Municipal de Manoel Barbosa”. As noites em Várzea Queimada ficam movimentadas em

virtude da escola (várias aulas são no período da noite): vários “carros” de outras localidades (pagos pela prefeitura) trazem estudantes em sua carroceria.

E todos os estudantes, habitantes da Várzea Queimada – parentes ou não – e moradores de outros vilarejos, estudam juntos. Divididos por séries, crianças e jovens se misturam com as mais variadas faixas etárias no mesmo espaço. Em salas cheias as aulas são ministradas pelos “filhos da Várzea Queimada”.

O cartão do Bolsa Família vem inserindo, ao longo do tempo está sendo utilizado na comunidade, uma série de questões novas, bem como fazendo outras serem reinventadas. Como já discutido, pelo menos dois elementos são essenciais de serem pensados enquanto questões chave da sociabilidade: a inserção de valores financeiros mensais para os habitantes; e a necessidade de manter os filhos na escola.

O cartão inseriu a mulher ativamente nas trocas comerciais da localidade. Elas, após o Bolsa Família, são detentoras dos recursos fixos mensais e realizam várias trocas monetárias, tanto dentro da comunidade, quanto fora dela (como na cidade, por exemplo). Com o Bolsa Família, a renda feminina se amplia e auxilia na manutenção das despesas da família. Se o dinheiro obtido com o trabalho com a confecção de esteiras e chapéus era utilizado para a aquisição de produtos extra (roupas para os festejos, roupas para os filhos, entre outros produtos), os recursos do Bolsa Família auxiliam na feitura “da feira” e na manutenção da casa.

E essa inserção das mulheres no mercado das trocas comerciais vem, aos poucos, auxiliando em reinterpretações das atividades de gênero tradicionalmente seguidas pela comunidade. Algumas meninas não querem mais aprender a trançar a palha da carnaúba, bem como algumas estão abandonando as tarefas do lar em função de outras atividades, como, por exemplo, a escola.

Isso nos liga ao segundo quesito, qual seja, da presença indiscriminada de crianças e jovens na escola. As crianças, com o novo imperativo do Bolsa Família, devem frequentar a escola em um período do dia e, algumas vezes por semana, participar de outros programas sociais como o Projovem³¹. Com isso, além da ida para a roça ser

³¹ Segundo o site do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), “O Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos para Adolescentes e Jovens de 15 a 17 anos (Projovem Adolescente) tem por foco o fortalecimento da convivência familiar e comunitária, o retorno dos adolescentes à escola e sua permanência no sistema de ensino. Isso é feito por

reduzida, visto que terão que frequentar a escola, a leitura e a escrita passa a ser mais difundida na localidade.

Agora, em Várzea Queimada, aprender a ler e a escrever é um valor. Para as gerações mais velhas, o que se perguntava era se “sabia escrever o nome e fazer conta”, duas atividades essenciais. Sabendo escrever o nome já resolvia grande parte dos problemas. Com a presença massiva das crianças e jovens na escola, esse panorama vem mudando.

Hoje a maioria das crianças sabe ler e escrever. Isso influencia a forma de construção de autoridades dentro e fora da vila. Por exemplo, se a idade e a experiência foram recursos de legitimação de autoridade, a escrita e a leitura é o que legitima os jovens a partir do contato com o estado e com outros serviços “extra-vila”.

Os jovens, leitores e escritores, são chamados pelos mais velhos para auxiliar em questões que exigem o domínio das letras. Além disso, eles têm acesso a “cursos” e a “livros”, que apresentam técnicas de manejo da terra, de animais, e outras tantas já dominadas pelos velhos, mas agora “aprendidas” pelos novos a partir da leitura e escrita.

2.2. O aposento “dos velhos”

Outra questão que parece ter influência na sociabilidade local é o “aposento dos velhos”. Este diz respeito a aposentadoria rural, direito adquirido e usufruído pelos moradores de Várzea Queimada acima de 60 anos por terem trabalhado na (e com a) terra durante toda a vida.

O “aposento” dá direito ao trabalhador um valor mensal de um salário mínimo. Para ter o benefício, os moradores da comunidade pagam, todo mês, a contribuição do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jaicós que, quando do tempo de iniciar o processo de aposentadoria, auxilia na organização da documentação necessária para tal procedimento.

Esse benefício transforma “os velhos” em “novos ricos” na comunidade. Com o valor que recebem mensalmente, conseguem adquirir inúmeros produtos nas vendas locais, comprar terra e cabeças

meio do desenvolvimento de atividades que estimulem a convivência social, a participação cidadã e uma formação geral para o mundo do trabalho. O público-alvo constitui-se, em sua maioria, de jovens cujas famílias são beneficiárias do Bolsa Família, estendendo-se também aos jovens em situação de risco pessoal e social, encaminhados pelos serviços de Proteção Social Especial do Suas ou pelos órgãos do Sistema de Garantia dos Direitos da Criança e do Adolescente.”

de gado, bem como realizar visitas periódicas a parentes em outras cidades da região ou do país (como São Paulo, por exemplo). Além disso, assumem importância fundamental na organização financeira da família, pois contribuem também com a compra da feira dos filhos, netos, e outros parentes.

Isso é salutar, inclusive, na nomeação das ruas da comunidade. Como posto na introdução, existe, na comunidade, a rua dos marajás. Nesta rua estão as melhores casas da vila, e lá residem, quase que na totalidade, os aposentados. São considerados “marajás” por ganharem dinheiro (considerado muito) sem trabalhar e poderem usufruir dos benefícios que este lhes traz.

A obtenção do aposento fez com que os habitantes de Várzea Queimada, aos poucos, fossem legalizando a propriedade de suas terras com a divisão das mesmas entre os filhos. Segundo os comunitários, para receber o aposento é necessário comprovar terras no nome do produtor rural (ou no nome do cônjuge), o que faz com que os mais velhos, aos poucos, estejam dividindo as terras para os filhos para os mesmos também conseguirem o aposento.

A aposentadoria rural insere, ainda mais, as transações financeiras na comunidade. Com o dinheiro da aposentadoria rural, os velhos conseguem pagar por pequenos trabalhos, como o conserto de cercas, o plantio das roças, a construção de casas. O dinheiro entrando na comunidade sob a forma de aposento faz também com que algumas relações que antes estavam pautadas no parentesco e na reciprocidade, comecem a ser remuneradas.

* * *

O desafio desse capítulo foi apresentar algumas formas de sociabilidade que auxiliam esta tese a pensar Várzea Queimada enquanto uma comunidade de prática. Comunidade de prática vista aqui enquanto grupo de pessoas que compartilham formas de fazer comum. Isso não passa apenas pela produção de coisas em si, mas pela organização e sistematização da rotina e das formas de produção dessa, que perpassa todos os habitantes e os ligam, de alguma forma, a um senso comum.

Os elementos de sociabilidade em Várzea Queimada apresentados acima nos permitem pensar em termos de similaridade entre os indivíduos que transcende individualidade, os ligando em uma coletividade construída pelos modos de fazer. Não são, dessa forma,

elementos expressos e passíveis de uma leitura a priori sem realizar uma reflexão com base nas práticas, não individualmente, mas em coletividade.

Dialogo, assim, com a ideia de cultura, tão expressa pelos autores contemporâneos. Mas cultura vista aqui não apenas como consequência de uma tradição, mas, acima de tudo, com um misto de práticas que refletem e são refletidas pela organização social. Cultura sob o ponto de vista de uma integração das práticas em torno de objetivos comuns, que foram construídos ao longo dos anos e que sofrem influências dos mais diferentes meios.

Comunidade de prática, assim, aparece como um ponto aglutinador das relações entre as esferas do “tradicional”, apreendido e reapreendido a todos os momentos pelo dia a dia local e os processos sociais mais amplos, que reinventam as próprias práticas. É assim, no cotidiano e para o cotidiano, que os modelos explicativos de mundo são postos na berlinda, inventando ou seguindo determinados padrões.

Não quero com isso dizer que essas questões servem pura e simplesmente como um contexto que explicaria determinadas ações. Ao contrário, estou dizendo que as ações, por si só, constroem os padrões contextuais, que são postos em prática nas narrativas sobre o local, sobre seus habitantes e sobre sua história. As ações, enquanto promotoras do senso de pertença que constroem as identificações, e não o contrário.

Os rituais diários, seja de tomar café, da bênção, da procura pelo casamento, da obtenção de alimentos, são importantes para a produção da comunidade de prática. São eles que dão o tom do que os habitantes fazem e, além disso, fazem dos habitantes o que eles são.

Como veremos no decorrer desta tese, as práticas são acionadas, a todos os momentos, para justificar outras ações, bem como para construir as cenas na linguagem gesto-visual. São esses elementos que auxiliam os habitantes de Várzea Queimada na construção dos padrões interpretativos da “cena dos mudos”.

As formas de sociabilidade apresentadas aqui são comuns aos habitantes da comunidade fonte das reflexões da tese. Bastante difundidos na localidade, essas práticas caracterizam a comunidade de acordo com suas práticas. Não há, por assim dizer, exclusão de indivíduos ou de coletividades quanto falamos de práticas: são elas que transformam as pessoas lá residentes em uma “comunidade de prática”. Parece repetitivo, porém, o que quero salientar, é a circularidade da produção que começa e termina com as práticas que constroem os indivíduos e que as constroem. Comunidade de prática seria, assim, a centrifugação de práticas no interior da vila.

Porém, temos outros desdobramentos das identificações que perpassam outras formas de organização social e que também são importantes na produção da cena e na construção dos mudos. O primeiro capítulo nos apresentou certas similaridades entre todos. O desafio do próximo é refinar como essas práticas são organizadas a partir de outras ideologias, como a de que “somos todos parentes”.

CAPÍTULO DOIS.
“AQUI NÓS SOMOS TODOS PARENTES”
PARENTESCO E ORGANIZAÇÃO SOCIOESPACIAL

O movimento no capítulo anterior foi o de lançar alguns elementos que são importantes na sociabilidade de Várzea Queimada. Falei de práticas que são comuns aos habitantes e que, no decorrer da pesquisa empírica e a partir das histórias contadas, se demonstraram essenciais para a argumentação de que, acima de tudo, Várzea Queimada é uma comunidade de prática.

Quando argumentei em relação à comunidade de prática, estava enfocando em processos que são disparados em virtude de os habitantes da comunidade compartilharem formas de fazer. Evidentemente, esses atos são realizados por indivíduos dispostos em coletividade que estão situados em um espaço sociológico e que respondem, em maior ou menor grau, a outros processos de semelhança e diferença.

Esse capítulo se propõe a refinar a definição de comunidade de prática, colocando em perspectiva a ideologia de parente que circunda os habitantes de Várzea Queimada. A proposta de trabalhar com essa ideologia é nos auxiliar no processo de construção da argumentação central da tese, qual seja, de que há uma relação intrínseca entre a cena, os falantes e as formas de sociabilidade local, sendo todo esse arcabouço posto em prática para a contextualização das cenas.

Iniciarei com a descrição de um ritual coletivo, ao mesmo tempo baseado nos núcleos familiares, para argumentar em relação às formas de pensar os parentes que circulam por Várzea Queimada. O ritual diz respeito às festas realizadas na comunidade para a comemoração do final do ano, 31 de dezembro, que se torna exemplar para pensarmos no processo de segmentação da comunidade em relação ao que esse capítulo se propõe: a discussão sobre a hierarquização das identificações nas ideias de “aqui nós somos todos parentes”, de núcleo familiar e de família.

1. DIA 31 DE DEZEMBRO DE 2010: A COMUNIDADE E AS FAMÍLIAS EM FESTA

Pela manhã, levantei e vi a movimentação da família de Jorge. Cláudio havia me falado na noite anterior que sua família iria matar a porca que estavam criando desde tempos, pela manhã bem cedo. Vi toda a família voltando da matança da porca: os homens do núcleo familiar na frente, com os pedaços do bicho em um carrinho de mão. Atrás, as

mulheres caminhando com alguns instrumentos que haviam sido utilizados quando da matança.

Fico um pouco em casa e chega Marcos, que me convida para ir à casa de Jorge olhar a família trabalhando o corte do animal. Na casa de Jorge, todos trabalham em torno do porco, picam a carne e arrumam o local onde será a festa pela noite.

Fui também à casa de Hortência, filha de Dona Augusta. Nessa casa, os familiares também estavam matando um porco. O mesmo se repetiu em outras casas, como a casa de Patrício. Em todas as casas que circulei por aquela manhã, as mesmas ações estavam sendo executadas e os mesmos equipamentos estavam sendo utilizados, para, diria, o mesmo fim objetivo: a festa do final de ano.

Além dos preparativos com o porco, cada núcleo familiar também preparava os demais elementos da tão esperada festa: cervejas sendo geladas, casa sendo limpa para receber os demais membros da família, e muitos foguetes prontos para serem disparados. O movimento em Várzea Queimada foi intenso desde bem cedo, com pessoas circulando pelas casas e pela venda, comprando coisas que haviam esquecido. Um item não estava mais disponível nas vendas da vila: foguetes.

Grande parte dos parentes que mora em Jaicós ou em outras cidades do Brasil também estava em Várzea Queimada para o final de ano. Eles costumam ir para a vila nesses momentos rituais, seja nas festas de final de ano, nos festejos de Nossa Senhora das Mercês (em setembro), ou em outros considerados importantes (como páscoa). Vários “paulistas” estavam pela vila, circulando pela casa dos parentes ou tomando alguma bebida nos bares de Várzea Queimada.

Com chegada da noite o movimento na rua se acalma e as principais casas da vila se movimentam. Cada núcleo familiar está reunido: Dona Augusta já estava na vila, na casa de Hortência, local escolhido para a realização do ritual; a casa de Jorge cheia com seus filhos, genros, noras e netos; a casa de S. Benito recebendo todos, inclusive o vereador famoso, seu filho, de Jaicós; a casa de Patrício que, mesmo com seu falecimento, foi escolhida para a reunião da família; a casa de S. Osvaldo, também com todos já presentes; a casa de Dona Catarina, seus filhos e netos (nesse dia conheci a sua filha muda de Picos), e assim sucessivamente. Todas as casas da segunda geração de habitantes da Várzea Queimada (depois da geração Manoel Barbosa), os mais velhos ainda vivos, servindo como palco e como local escolhido do grande encontro da família.

Resolvi iniciar pela casa de Jorge: o local escolhido foi o quintal da casa. Algumas mesas dispostas, com as cadeiras da casa,

evidentemente, não suficientes para todos sentarem. Televisão com um DVD tocando som a todo volume. Uma pequena churrasqueira assando o porco recém morto, com pequenos espetos feitos com o galho de uma das árvores da região. Os filhos todos de Jorge. Muita cerveja e conversas.

Todas as outras casas que visitei estavam organizadas da mesma maneira: os participantes eram aqueles vinculados por parentesco consanguíneo ao dono da casa que, geralmente, era o sujeito mais velho. Quando dois núcleos familiares da mesma família estão em Várzea Queimada, os comunitários geralmente passam a “virada” na casa do núcleo familiar do homem (que também é o que está mais perto da casa onde residem na vila).

As pessoas chegavam e saíam das casas pela vila, tendo como referência (e local onde estariam às 0h) a casa do patriarca. Bebida liberada em todas as casas, e diferente dos outros dias, ninguém criticava ninguém por estar bebendo demais ou misturando diferentes tipos. A bebida estava totalmente acessível inclusive para os mudos.

Bethânia, dias antes do final de ano e quando eu comentava sobre as festas que havia sido convidado a participar, fazia a diferenciação entre as três. Ela dizia: “na casa de Jorge vêm toda a família dele, dá aquele povo, muita gente, aquelas mudas todas; na casa de Marcos [que vem a ser a de Patrício] é uma festa mais tranquila, pra brincar; e na casa de Hortência [Dona Augusta] é o churrasco dos mudos”.

Como havia combinado, fiquei na casa de Marcos [Patrício] à meia noite. Contagem regressiva acompanhada pela televisão e, bem na virada, o tradicional estourar da cidra, os abraços e cumprimentos de bom ano novo, uma oração de mãos dadas, mais bebidas e foguetes, muitos foguetes. O que é notável no momento do final de ano, além de toda a prática comum dispensada durante o dia, é a quantidade de foguetes que os comunitários estouram. Todos os núcleos familiares disparam muitos. O céu é iluminado por segundos e o barulho é muito intenso.

Logo depois da meia noite inicia-se, mais uma vez, o circular dos parentes pelas casas. Várias pessoas passaram pela casa que eu estava para desejar feliz ano novo aos parentes (e membros daquele núcleo) e para compartilhar de alguma bebida ou comida. Eu mesmo circulei por várias casas, por várias festas. Vez por outra, encontrava as mesmas pessoas, também circulando, em diferentes festas.

Se à meia noite é o momento de todos estarem com a família (e com o núcleo familiar na “ceia”), depois desse horário as pessoas devem circular pelas casas, cumprimentar outros parentes, socializar com os

demais. Dividir o tempo, dividir a comida, dividir a bebida. Dividir também os votos de um novo ano bom. Todos circulam pelas casas dos parentes, sempre voltando para o polo nuclear.

Por volta de uma hora da madrugada começa a festa coletiva. No ano que aqui descrevo, a festa foi no clube de Afrânio. A maioria dos habitantes participou da festa. O movimento, depois desse horário, se concentrou naquele lugar: danças, mais cumprimentos, mais bebidas. E isso se estendeu até quase o dia clarear.

O ritual de final de ano apresentado demonstra também aquilo discutido no capítulo anterior com relação a certas formas de fazer pactuadas em Várzea Queimada e difundidas por todo o território. Mesmo com algumas particularidades em casas específicas, eu pude visualizar vários elementos comuns nas diferentes casas que circulei. E não estou falando do porco, por exemplo (que assim poderíamos pensar no peru em outros locais no Brasil), mas pensando, acima de tudo, nas formas de se fazer o porco, de assar o animal e até mesmo de confeccionar os espetos para o consumo. A organização da festa era, em quase todas as casas, realizada da mesma maneira.

Mas, esse ritual também nos dá elementos importantes para refletirmos sobre a organização da vila em termos socioespaciais partindo das construções de identificações com todos os parentes e, principalmente, com os membros do núcleo familiar. Ele aponta a circulação das pessoas pelo território e pelos núcleos familiares, destacando, entretanto, a centralidade dos núcleos na organização da vila e da identificação dos comunitários.

Ele fala também de algumas pessoas centrais na vila que congregam, ao seu redor, quase todos os demais membros. Figuras que recebem as famílias nos rituais. É a partir delas que a organização parental e socioespacial se dá, como veremos no decorrer do capítulo.

2. IDEOLOGIA DA SEMELHANÇA

O apresentado pelo ritual já nos aponta um senso de coletividade, seja o expresso pelo circular dos habitantes nas casas para levar votos de um “bom ano”, seja pela participação na festa de final de noite. Porém, outros elementos me fizeram pensar, no decorrer do meu trabalho de campo, sobre a importância das discussões sobre como a vila se organiza em termos de parentesco para pensarmos a cena e seu uso.

O caminho que me trouxe nesta direção é a ideia de que “aqui nós somos todos parentes”, frase proclamada todos os momentos no vilarejo para se referir aos moradores de Várzea Queimada. Desde minha

chegada em campo, em vários momentos era surpreendido com a frase que soava por demais recorrente, pronunciada por todos em vários momentos da sociabilidade.

“Parente” não é utilizado, apenas, para definir os habitantes que vivem hoje no território de Várzea Queimada, mas também uma gama de pessoas residentes em outras cidades do Piauí ou do Brasil. Porém, a ideia de que na comunidade “todos são parentes” soa como um processo de reconhecimento ideológico de pertença, que perpassa vários níveis da sociabilidade. Parente não é visto, apenas, do ponto de vista da consanguinidade, mas como redes de relações e de identificações históricas, culturais e experienciais.

A frase, por si só, não apresenta a complexidade das relações presentes no processo de nomeação dos “parentes” e na definição de pertencimento. A relação entre a definição de parentes e a ideia de pertencimento em torno (e por meio) da parentalidade, constitui aqui o foco de atenção.

Essa questão dos parentes é um ponto muito discutido na literatura sobre o nordeste brasileiro. Quando Ellen Woortmann (1994) propôs que pensássemos os sítiantes nordestinos em termos de parentesco (para além da ideia de campesinato até então em voga na literatura), ela lança algumas ferramentas analíticas importantes para esse estudo. Além da questão do trabalho e da terra, a autora nos mostra a fundamental importância da ideia de família e, acima de tudo, de parente para a constituição das comunidades rurais.

Estudando o que ela situa como “sítio”, Woortmann (1994) pontua que a formação de comunidade passa pela ideia de “parente” e de local. Não apenas as relações consanguíneas são importantes, mas também o processo de pertencimento a um local (o sítio), fato esse que está imbricado com as relações de alianças. A autora parte da concepção de que o parentesco não é apenas uma linguagem ou um sistema de regras, mas, acima de tudo, uma interação entre uma concepção ideológica de geracionalidade e prática de descendência e propriedade.

O lugar das relações de parentesco ou das nomeações dos parentes em contraponto com os demais é onde se constitui a própria ideia de comunidade. Essa noção de comunidade (e de parentes), em contraponto com outras ideias (os outros, os não parentes) é um forte ponto na produção das relações sociais em Várzea Queimada.

Woortmann (1994) ressalta a vinculação entre a ideia de parente com as noções de sangue e de lugar. Para isso, propõe que o ‘primo’ é uma pessoa que, além de uma relação de consanguinidade e descendência com relação ao fundador, também mora no local e, assim,

possui direitos sobre os recursos importantes como, por exemplo, a terra e a água. E isso está vinculado com um ‘território de parentesco’. Enfim, para a autora, o sítio é um sistema de parentesco “*que supõe a inter-relação entre o sangue, o lugar – é preciso ‘ser do lugar’ e ‘morar no lugar’ – que, em conjunto, formam a categoria primo, e a regra de casamento endogâmico*” (WOORTMANN, 1994, p. 250).

As definições apresentadas por Woortmann (1994), tendo como pano de fundo sua própria etnografia com sítiantes nordestinos, fazem uma relação explícita entre as noções de parente e de lugar. A autora, partindo da concepção nativa de primo, traça relações em torno de uma cadeia semântica que aglomera uma série de quesitos para a construção do pertencimento ao local e ao mesmo tempo da consanguinidade.

Outros estudos sobre o nordeste, e, mais especificamente sobre o Piauí nos trazem questões relativamente semelhantes às elencadas por Woortmann. Godói (1999), por exemplo, estabelece relações entre trabalho, família e tempo para pensar as memórias de uma população moradora no sul piauiense. No estudo de Godói (1999), a ideia de “parente”, enquanto um domínio importante da vida coletiva da população, aparece estritamente relacionado com a possibilidade (e a necessidade) da manutenção de uma memória social/territorial/histórica da comunidade. Além de manter, por assim dizer, o processo coletivo de produção das identificações, as concepções de parente e parentesco aparecem como extremamente importantes para a compreensão de outros fenômenos sociais, como é o caso da construção de espaços coletivos e espaços da memória em uma estreita relação com a territorialidade.

Godói (1999) nos apresenta três pequenos povoados chamados Rua Velha, Barreiro Grande e Zabelê e os descreve de forma a exaltar as formas pelas quais os “camponeses” contam e ativam suas memórias coletivas. É neste aspecto que ela informa o leitor (e esta tese) da importância de uma afirmação de parentesco para a manutenção (reprodução e produção) da solidariedade.

O importante para esta tese é, sem dúvida, o compartilhamento de um conceito comum ou, em outras palavras, de uma ideologia parental reconhecida por meio da afirmação “nós somos todos parentes”. Ser parente também é ser do local, mas, ao mesmo tempo, é um contraponto tremendo com os “outros estranhos”.

Quando surgia nas conversas com os habitantes de Várzea Queimada a ideia de somos parentes, essa perspectiva era posta à prova nomeando três pessoas na comunidade que não faziam parte do grupo. “Só Fulano, Cicrano e Beltrano que não são parentes aqui. Eles vieram

de fora, não sabiam nada de Várzea Queimada. Aí casaram por aqui e ficaram”.

Cabe pontuar que, de alguma forma, os três indivíduos citados pelos comunitários como “não parentes” não transformaram seu status no decorrer do tempo, mesmo casando com mulheres da comunidade. Isso não acontece pelo fato de que estes, de acordo com a ideologia do “somos todos parentes”, não vivenciaram os processos sociais que marcam Várzea Queimada em sua história e nas experiências de seus habitantes, a construindo como uma comunidade de prática. Grosso modo, eles não participaram da construção das práticas, mesmo auxiliando, posteriormente, em sua manutenção.

A ideologia de que “somos todos parentes” permite o livre andar pelas casas dos demais. Não é necessário bater ou pedir licença. Basta entrar e procurar os parentes para uma conversa, um café, ou qualquer outro contato. Os parentes se visitam com regularidade e, em várias ocasiões, trocam alimentos ou outras dádivas no cotidiano de Várzea Queimada.

Isso não é visto apenas nos limites territoriais da comunidade, mas também em São Paulo. À época de minha visita à capital paulista, no ano de 2012, alguns comunitários me levaram para a casa de parentes que moravam em São Paulo, seguindo a mesma lógica local. Mesmo eu não conhecendo a pessoa, estes me eram apresentados como parentes e isso lhes creditava certa confiança que os demais moradores do bairro não tinham.

Ser parente é também conhecer os demais. Os parentes sabem de quem todos da comunidade são filhos e têm sempre alguma história para contar sobre todos e cada um. Conhecem a história da comunidade, das famílias e sabem como as coisas aconteceram, no decorrer do tempo. Se não presenciaram os acontecimentos, pelo menos tiveram acesso a eles por meio das inúmeras histórias que circulam pelo movimentado cotidiano dos moradores.

São os parentes que seguem os rituais cotidianos apresentados no primeiro capítulo. Eles que fazem a rotina e que dão a vivacidade da vila em seu dia a dia. Os parentes, enfim, são aqueles com quem os outros parentes se identificam, como em uma relação recíproca.

Os parentes sempre pode contar com outros parentes. Especialmente quando estão fora da vila. Aqueles que moram na cidade recebem, com bastante frequência, outros parentes para dormir, tomar café, almoçar ou jantar em sua casa. “Sempre tem uma rede e um pouco de feijão para dar pros parente”, me dizem os habitantes da Várzea Queimada.

A ideologia de que “somos todos parentes” coloca em pé de igualdade relativa todos os parentes de Várzea Queimada. Falo em igualdade relativa por querer apontar, nesse momento, que há divisão entre as famílias e entre indivíduos, o que será maior detalhado no decorrer do capítulo.

Com igualdade relativa, os parentes são vistos como semelhantes e eles seguem os mesmos princípios e as mesmas práticas dos demais. Vivenciaram processos e, por isso, contam histórias parecidas. Como dito no início da argumentação, não é somente o processo biológico que os une, mas, acima de tudo, as formas de fazer que os transformam em semelhantes. Com o auxílio da literatura sobre o nordeste, podemos pensar que o “ser parente” é uma ideologia que perpassa a ideia de lugar e de lembrança, vinculando pessoas a territórios e a histórias vividas.

Entre os parentes temos indivíduos diversos, que possuem histórias particulares. Temos diferentes pessoas que apresentam particularidades, seja em suas trajetórias, seja nas formas de ser, viver e comunicar. Temos, assim, entre os parentes, os mudos. “Esses mudos aqui são todos meus parentes” dizem alguns, mesmo não tendo nenhum indivíduo mudo em seu núcleo familiar.

Os mudos estão diluídos na malha da ideologia do “somos todos parentes”. Dentro desse complexo ideológico da pertença parental, são os mudos também partem da rede de relações e, conseqüentemente, a cena circula por esse meio. Os mudos e a cena circulam por entre os parentes, e os parentes produzem e reproduzem a cena e as formas de pensar e falar sobre os mudos.

2.1. Os núcleos familiares e as famílias

A ideologia de que “somos todos parentes” vincula pessoas e lugares, histórias e memórias, experiências e práticas. Expõe um senso geral de pertencimento que guia algumas relações sociais, especialmente quando surge um contraponto com outros que não são parentes. A ideologia dos parentes direciona alguns processos de identificação internas que provocam leituras da realidade social nela pautadas.

Porém, a ideologia é refinada com o processo de conhecimento e reconhecimento do que vem a ser família, ou quem são os membros que compõem determinada família. Dizendo de outra forma: a ideologia do “somos parentes” é tornada complexa com as segmentações que a ideia de família provoca. Cabe salientar que não há, em voga no vilarejo, a definição de núcleo familiar: o que existe é a categorização de família como polifônica que engloba diferentes perspectivas, dependendo de

como o termo é utilizado no dia a dia. Aqui, farei algumas considerações sobre as duas formas como ela é referida, ora para representar um núcleo maior de pertencimento, ora para designar moradores de uma casa.

Mesmo com a definição de que todos são parentes, os habitantes de Várzea Queimada realizam algumas designações específicas para se referir à família. Família é aquele núcleo de pessoas mais próximas, aquelas pessoas com quem o cotidiano é dividido de forma mais enfática, aqueles para quem se “presta satisfação”.

Certo dia, estávamos sentados em frente à casa de um dos moradores quando começa uma movimentação em frente à escola do vilarejo. O responsável pelo tumulto era um menino de 18 anos que de acordo com alguns estava “louco”. Ele queria entrar embriagado na escola e ameaçava agredir algumas professoras por não permitirem sua entrada. Ele se debatia e, mesmo impedido de cruzar o portão pelo vigia, tentava pular o muro. A comunidade toda estava ao seu redor, sem saber o que fazer. Quando começaram alguns indicativos de resolução do problema: “chama a família dele, vai lá chamar a mãe ou o tio dele, alguém tem que fazer alguma coisa”, diziam alguns. Imediatamente o tio foi chamado e, com o seu aval, o menino foi contido com pequenas cordas na carroceria de um caminhão.

De acordo com os comunitários, não era indicado ninguém tomar alguma atitude, pois apenas “a família” poderia fazer algo. No caso, o tio pôde aprovar a ação que resultou na solução do problema. Na ausência da mãe (já que o pai do menino era falecido), apenas outro membro da família poderia decidir sobre os procedimentos a tomar, não cabendo à comunidade julgamentos.

Família é também o núcleo com os quais se comemora alguns rituais católicos, como o Natal, o final de ano, a Páscoa ou a Quarta-feira de Cinzas. Esses rituais são extremamente importantes e marcam tanto o calendário da comunidade quanto as formas de organização. Os membros da família são assim definidos quando da divisão em dois polos diferentes de participação de refeições nesses dias, sendo um deles na casa do grupo familiar da mulher e outro na casa do grupo familiar do homem. Explico melhor: Carla, certo dia, me falava que seus familiares eram divididos em dois grupos: os que estavam na casa de seus avós maternos e os que estavam na casa de seus avós paternos nas datas ritualísticas. Nessa definição, percebemos a vinculação de um número maior de indivíduos, que transcende a casa de morada. Podemos pensar, assim, na ideia de núcleos familiares.

Geralmente, o casal aglutinador das refeições nessas datas são os mais velhos da comunidade, a família nuclear dos patriarcas. Dessa forma, os filhos, netos e agregados (esposos, esposas ou namorados) vão para casa dos mais velhos. É papel da mulher matriarca a coordenação da feitura dos alimentos. Todas as demais apenas a auxiliam na cozinha³².

A presença de determinadas famílias (que formam o núcleo familiar) nos rituais está, ao mesmo tempo, vinculada a dois processos igualmente válidos, que os definem enquanto pertencentes àquele grupo: um deles é a questão da descendência consanguínea (indivíduos na árvore genealógica) e do sobrenome; a outra é o compartilhamento da experiência coletiva familiar por meio de características comuns aos seus membros. Ambos estão vinculados entre si, porém, assumem importâncias diferentes na vivência dos comunitários.

Quando falamos em consanguinidade e sobrenome, falamos da presença de ancestrais comuns, abaixo do patriarca da vila, na genealogia. Falamos, especificamente, da segunda geração de habitantes (desbravadores) de Várzea Queimada, que figuram como ancestrais comuns dos comunitários para serem definidos enquanto núcleo familiar. É a partir deles que serão categorizadas as demais pessoas por meio da descendência e do sobrenome. E são eles que aglutinam a família nos rituais citados acima.

A segunda geração dos desbravadores de Várzea Queimada são os que hoje estão com idade mais avançada na vila. Descendentes diretos dos primeiros a chegar na comunidade (vide a árvore genealógica em anexo – Anexo II), eles são os que aglutinam, ao seu redor, as demais famílias. Os núcleos centrados nos patriarcas da segunda geração de desbravadores foram construídos como uma estratégia adotada logo no início da colonização da vila (como veremos no capítulo três), com o casamento entre primos. São esses casamentos que geraram os casais que hoje são os mais velhos e que aglomeram os demais nos rituais e nas denominações de núcleos familiares.

Esse processo apontado a partir da segunda geração é importante visto que são eles que aparecem como ponto zero, ou aglutinador dos demais. É a partir deles também que várias outras definições vão se

³² Porém, cabe sempre lembrar, que a cozinha é propriedade da dona da casa, ou seja, as demais mulheres apenas “cumprem ordem” da soberana daquela residência, sendo, no final das contas, dela a responsabilidade pelo cardápio e pela gostosura da refeição.

construir. Como veremos no decorrer da argumentação, eles são ponto chave para pensarmos em termos de competência com a cena.

Com exceção de Dona Cristina e Seu André, todos os demais da segunda geração (importantes para esta tese pela presença de descendentes diretos na vila) ainda residem em Várzea Queimada. Mesmo morando em São Paulo, Dona Cristina e Seu André continuam passando os dias de rituais importantes na comunidade. Seu André, inclusive, está construindo uma nova casa em Várzea Queimada, almejando se mudar para o vilarejo tanto antes quanto for possível. Certo dia ele me disse, referindo-se a seu sonhado retorno para a comunidade: “eu estou construindo uma casinha aqui, quero voltar pra minha terra o quanto antes. Quero morrer aqui, em Várzea Queimada. Se eu morrer em São Bernardo, quem vai fazer minha vigília?³³”. Ele me dizia isso preocupado com sua morte e sua pouca rede de reciprocidade na cidade grande.

E essa questão da segunda geração dos habitantes aponta também para o processo de nomeação, muito similar a outras localidades nordestinas. Como apontado por Costa (1985), o sistema de nomeação no nordeste (tendo como caso etnográfico o Piauí) indica, primeiro, a família com a qual a pessoa está vinculada. José de Pedro designa que José é filho de Pedro. Entre tantos Josés, esse do qual o falante está se referindo (nesse caso hipotético), é um específico que, na estrutura de parentesco, é filho de Pedro.

A preposição “de” no processo de nomeação indica um pertencimento para além da mera individualidade. Em Várzea Queimada, as nomeações individuais assumem, mais ou menos, a mesma estrutura. Fulano é de Cicrano pontua um determinado indivíduo dentro da estrutura de parentesco o que, além de simplesmente nomear,

³³ Vigília é o nome dado pelos habitantes da Várzea Queimada para o ritual realizado pouco antes da morte “biológica” de alguns de seus habitantes. Tive a oportunidade de participar da vigília de S. Donato. Esse senhor estava adoentado, tendo sido ‘desenganado’, tanto pelos médicos da cidade, quanto pelos comunitários. Visto a sua profunda situação de enfermidade, foi dado início a vigília. A cama onde seu Donato estava deitado foi posta no centro da sala da casa e inúmeras cadeiras dispersas ao redor. As pessoas da comunidade, literalmente, vigiavam S. Donato dia e noite. Todas as horas, inclusive de madrugada, pelo menos duas pessoas acompanhavam o enfermo, o vigiando. Isso aconteceu por mais de um mês quando S. Donato faleceu, por volta das 23h. Diria que a vigília é o processo de aguardar pelo falecimento ou, em outras palavras, é a despedida da comunidade para o ente pertencente da coletividade.

significa dar uma série de características que são próprias da parcela a qual o indivíduo faz parte no grande mapa genealógico da localidade.

Todas as pessoas da localidade são referidas em relação ao seu pai ou à mãe marcando, assim, o núcleo familiar ao qual pertencem. Julião de Eduardo é o marido de Dona Augusta, filho de Eduardo, marido da irmã (Mara) de Manoel Barbosa. Assim se formam os demais nomes. Os homens levam como segundo nome, quando registrados em cartório, o nome do pai. As mulheres, na mesma lógica, levam o nome da mãe. Getúlio José é o nome do filho de José com Maria. Alexsandra Maria é o nome da filha de José e Maria.

Esse sistema de concretização dos núcleos familiares a partir da descendência perpetua o pertencimento no nome próprio: mesmo depois de casados, o homem e a mulher continuarão levando o nome dos pais. Mesmo constituindo outra família eles serão lembrados pelos seus nomes do outro núcleo familiar ao qual pertencem, o de seus pais. Mais do que apenas um sistema de nomeação que refina o pertencimento, o sistema de nomeação pode ser visto como uma concretização quase que perpétua dos núcleos familiares originais.

O outro aspecto que vincula os indivíduos em torno de um núcleo familiar é a relação que eles estabelecem entre si a partir de experiências, histórias ou características “de família”. As histórias de família marcam tanto os indivíduos que, inclusive, “mau hálito” pode ser lido enquanto um indicativo familiar. Ângela fez essa relação um tanto quanto inesperada quando Cassio, usando a cena, falava que Juliana estava com mau hálito. Dizia Ângela que o mau hálito era uma característica de toda a família de Juliana, desde os pais dela.

O sistema de nomeação e a ancestralidade comum pontuam também histórias similares pautadas em uma “experiência de família”. Em vários momentos tive a oportunidade de ver as coisas serem designadas para um indivíduo a partir de uma história de família. “O Fulano é assim porque o aconteceu determinada coisa com o pai dele” é uma frase que explica ações dos filhos ou até mesmo netos. E não apenas atitudes tomadas pelos ascendentes de determinada pessoa, mas também trejeitos e formas particulares de movimentar corpo podem servir como indicativo de avaliação de determinada pessoa.

Um dos núcleos familiares marcados por trejeitos é o de Patrício. Falecido à época da minha estada em campo, esse senhor foi conhecido pela forma característica como parava para descansar após longas caminhadas: mão encostada no quadril, braço formando um triângulo com o corpo. De acordo com os comunitários, todos os pertencentes a

seu núcleo familiar possuem esse mesmo hábito observado desde seus filhos até seus netos e os ainda pequenos bisnetos.

Vejam, agora, o caso de Igor. A paternidade do menino sempre foi questionada pelos habitantes de Várzea Queimada, inclusive pela sua mãe que colocou três possíveis pais na lista. Em um passeio pela comunidade, em que Igor estava junto, o menino começa a correr e, pela corrida dele, avaliações foram feitas pelos meus companheiros de caminhada: diziam que a forma como ele corria era muito semelhante a forma como um dos possíveis pais corria. Isso poderia indicar paternidade.

Assim com o mau hábito que assola Juliana e a liga a sua família e a forma peculiar de Patrício que é seguida por todos de seu núcleo, o correr de Igor denuncia seu possível pai. A ascendência marca o lugar onde os rituais serão realizados e compõem o quadro de onde parte as definições a partir de características físicas, formas de movimentos corporais, experiências vividas na história e o pertencimento.

É no núcleo familiar que, de alguma forma, se reproduz os padrões da sociedade geral, porém, com particularidades experienciais ou pessoais (que, no caso, viram “de família”). Nos núcleos familiares se concretizam os “tipos sociais” que são vistos pela comunidade. Assim, cada núcleo possui representantes de cada marcador importante em Várzea Queimada.

Uma das comunitárias me contava sobre seu sobrinho que morava em São Paulo. Ele havia visitado a comunidade após muitos anos. Disse que ele estava casado com outro homem na capital. Aproveitou a oportunidade para comentar de outros membros de sua família que são homossexuais. Disse ela “o povo aqui fica perguntando se eu não tenho vergonha de dizer que tem três boiolas na minha família, e eu digo que não, em cada família tem de tudo, ladrão, assassino, drogado, boiola, de tudo”.

Ao mesmo tempo em que os núcleos familiares têm experiências que os particularizam e possibilitam leituras pautadas em continuidades entre aqueles considerados membros, elas também congregam os tipos sociais característicos de Várzea Queimada. Como aponta a fala apresentada acima, cada família tem seu ladrão, assassino, ou outra denominação. Ou seja, também na configuração de cada núcleo familiar existe certa similaridade³⁴.

³⁴ Como nos aponta Villela (2009), referindo-se ao sertão de Pernambuco, as pessoas são reflexos de percepções que outras fazem delas. E, como prossegue na argumentação do autor, isso se associa, principalmente, com a genealogia,

O que é interessante, entretanto, é que não são todas as famílias em Várzea Queimada que “tem” os seus mudos. Como veremos adiante, esse fato é importante quando pensamos em termos da presença e da circulação dos mudos no território da comunidade, e, conseqüentemente, na circulação da cena e das competências em torno dela.

E, sem dúvida, as famílias demarcam e são demarcadas por espaços dentro da vila. Em um “território de parentesco” (WOORTMANN, 1994) que é a Várzea Queimada, as famílias e os núcleos familiares ocupam lugares específicos, tanto na vila quanto nos territórios do roçado. A vila é organizada de acordo com espaços de família que, como veremos no decorrer da tese, foram construídos de acordo com uma história de ocupação e divisão territorial no decorrer dos anos.

Vejamus como a vila se organiza de acordo com os núcleos familiares e as famílias.

2.2. Os núcleos familiares, as famílias e a organização geográfica da vila.

Várzea Queimada se organiza de forma a contemplar dois espaços distintos, a vila e a roça (ou a chapada). Para chegarmos até a vila, é necessário percorrer alguns quilômetros em estrada de chão, por entre as roças dos parentes que residem, na maioria das vezes, no povoado.

A chapada é o lugar de trabalho, o lugar de plantio e cultivo de frutas e outros vegetais, bem como o espaço de cuidado dos animais. Na chapada que se dá, grosso modo, o trabalho do dia a dia da maioria dos habitantes e é de lá que vem a maior parte da alimentação. A vila, por outro lado, configura-se como o espaço de socialização e de morada, local onde os habitantes construíram suas casas e passam grande parte do seu tempo, entre rituais diários.

Ambas se organizam, chapada e vila, de acordo com os núcleos familiares. Se organizam de acordo com a segunda geração de moradores da Várzea Queimada. Na chapada, os roçados são todos próximos e a família costuma trabalhar conjuntamente no cultivo dos vegetais, mesmo que as roças sejam divididas de acordo com cada núcleo (pautado no homem).

que está diretamente vinculado com a descendência. Ou seja, as reflexões sobre o que os outros fazem de alguém está relacionado com os processos de família.

Saindo do domínio da chapada, a vila pode ser vista quase que em sua totalidade de cima dos morros. Situada em um vale e espalhada ao longo de um rio, a vila se organiza de forma a contemplar diferentes posições de casas, tendo em seu “centro” (que não é o centro geográfico, mas o centro de movimentação) a igreja, a escola e a maior parte do comércio local. Abaixo, podemos visualizar a vila vista de cima de um dos morros, imagem do ano de 2009.



Figura 5: vista geral da Várzea Queimada.

É possível visualizar no centro da fotografia a igreja de São Sebastião, pintada de amarelo e figurando soberana na paisagem “do centro” da vila. No seu oposto (parte dos fundos aparecendo na foto), a Escola Municipal Manoel Barbosa, também importante referência. Também podemos visualizar a antena de televisão, marco na história da comunidade quando construída. No entorno, as residências dos comunitários. Os pontos verdes são as carnaúbas, vegetação nativa que insiste em nascer e se manter verde mesmo na época da seca, e importante matéria prima para a produção dos artesanatos femininos (as

folhas), como para a construção das estruturas das casas dos comunitários (o caule).

A vila segue a mesma lógica e aponta mais uma subdivisão da ideia de família discutida anteriormente. As casas são organizadas no entorno da casa dos patriarcas (núcleo familiar) e, poderíamos dizer que cada casa também compõe uma família. Assim, refinamos ainda mais a forma segmentada de organização de Várzea Queimada, em que parentes são todos (que vincula território e memória), que núcleo familiar é composto por alguns que frequentam rituais específicos na casa dos patriarcas (compartilhando experiências, descendência e certas características) e que família (ou o núcleo mínimo) são aqueles que moram na mesma casa.

Vejamos como ficaria a representação visual da segmentação da ideologia de identificação na Várzea Queimada:

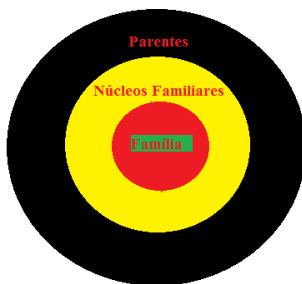


Figura 6: representação visual da hierarquia de identificações.

A organização da vila parece mostrar os três níveis apresentados acima de forma extremamente vinculada. Toda a comunidade, enquanto espaço territorial está unida em um domínio dos parentes, já que “aqui nós somos todos parentes” – como o englobante geral dos demais. Alguns espaços da vila são ocupados por núcleos familiares em volta de um casal ego, formado pela segunda geração na árvore genealógica de Várzea Queimada. Esses núcleos são englobados pela ideologia dos parentes e englobam as famílias. E assim englobam as casas, domínio primeiro das “famílias” ou a menor parcela dos núcleos familiares.

As casas são compostas, basicamente, por pai, mãe e filhos. Geralmente, quando um filho se casa, o novo casal constrói (ou ganha)

uma casa no entorno do núcleo familiar do homem. Como já apontado, algumas mulheres conquistam a autonomia após a maternidade e ganham uma casa para gerir com os filhos. Outras vezes, as filhas, mesmo mães, continuam a morar com os pais.

Mesmo a família tendo, em seu seio, vários “tipos sociais”, como salientado pela comunitária e expresso no item anterior, não há mudos em todas as famílias. Mesmo “os mudos” sendo considerados, de alguma forma, um tipo social diferente dos demais (por uma série de características particulares que os transformam em sujeitos liminares, como veremos no capítulo quatro), eles não são encontrados em todos os núcleos familiares. Isso se torna relevante na medida em que irá nos auxiliar na reflexão sobre a circulação dos mudos e da cena pelo território da comunidade, apontando diferenças com relação às formas como é dada a competência na cena entre os habitantes de Várzea Queimada.

Abaixo, uma ilustração apontando a localização dos núcleos familiares com mudos na comunidade:

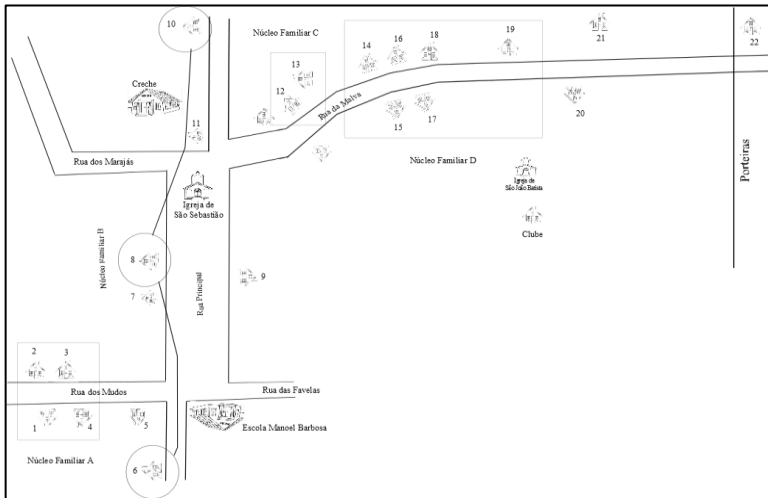


Figura 7: representação visual da vila e organização das casas e núcleos.

O desenho segue a lógica da comunidade com as ruas, a divisão com a outra comunidade (Porteiras) e alguns pontos de referência

principais, como a escola e igreja. Trouxe, na representação, duas formas de organizar a discussão que seguem a lógica apresentada anteriormente: as casas, em que cada número expresso no desenho representa uma família; os círculos e as letras representam os núcleos familiares. Isto está posto, dessa forma e apenas com essas casas, de modo a contemplar as famílias “com mudos” para, posteriormente, pensarmos nas formas da circulação deles e da cena.

Vejamos onde estão localizadas, no decorrer da vila, as famílias “com mudos” de Várzea Queimada de acordo com as casas.

Casa (1): Márcia (muda de 26 anos) com seu esposo e sua filha.

Casa (2): Caetano e Bianca, com seus filhos, sendo deles Carla (23 anos) e Priscila (17 anos) mudas, e seu neto Igor (mudo de 7 anos). Moram ainda na casa uma filha e uma neta do casal.

Casa (3): Cleiton (mudo de 45 anos), sua esposa e filhos.

Casa (4): Gerson (mudo de 43 anos), sua esposa e filhos.

Casa (5): Otávio, onde reside uma muda de aproximadamente 23 anos.

Casa (6): Larissa (muda de 51 anos) e seus filhos.

Casa (7): Benito e sua esposa. Esta casa é frequentada por seu neto, Paulo, mudo de aproximadamente 20 anos, que reside em Jaicós.

Casa (8): Jorge, seus filhos e netos. Entre eles Juliana (muda de 20 anos) e Sabrina (muda de 32 anos). Também Lucas (mudo de 5 anos), filho de Sabrina.

Casa (9): Ângela e Tales com seu filho Cassio, mudo de 19 anos.

Casa (10): Casa utilizada para dormir por Cláudio, mudo de 39 anos.

Casa (11): Casa de Dona Sheila “crente”. É frequentada por sua neta muda, Patrícia, de 23 anos, que mora na cidade de Itainópolis, PI.

Casa (12): Marcos, esposa e filhos. Marcos é um mudo de 29 anos.

Casa (13): Clóvis e Lorena com seus filhos, entre eles Ana, muda de aproximadamente 20 anos.

Casa (14): Vera e sua filha Liane, ambas mudas. Vera com mais de 30 anos e Liane com 5 anos.

Casa (15): Dona Catarina, filhos e netos. Essa casa é a referência para Carmem, filha muda de Dona Catarina com mais de 50 anos, que mora na cidade de Picos-PI.

Casa (16): Joel, mudo de 42 anos.

Casa (17): Raquel e filhos. Raquel é muda com mais de 40 anos.

Casa (18): Lucicleide, muda de 48 anos, e filhos

Casa (19) Dina e esposo. Dina é muda de 53 anos.

Casa (20): Botelo, esposa e filhos, entre eles José, mudo de mais de 20 anos.

Casa (21): Dona Rosa, Seu Geraldo, filhos e netos. Um dos netos é Jeremias, mudo de 15 anos.

Casa (22): Dona Ticiania, filhos e netos. Entre os filhos, três mudos: Sofia (30), Indiara (32) e Tulio (28).

Como visto, as casas se organizam com base em pai, mãe e filhos ou mãe e filhos. As duas casas com apenas uma pessoa, de Cláudio e Joel, são apenas “dormitório”, pois os mesmos realizam as refeições e participam do cotidiano nas casas de seus núcleos familiares.

Essas casas estão em permanente diálogo com outras mais ou menos próximas, com quem mantêm relação de consanguinidade ou afinidade. Enfim, elas formam, com outras casas (e outras famílias), os núcleos familiares que trocam, entre si, histórias, coisas e rotina.

Vejam, ainda de acordo com o desenho apresentado acima, como os núcleos familiares estão divididos. Privilegiei apenas aqueles com maior contato entre casas. Os demais (casas que não estão inseridas nos núcleos familiares) serão relacionadas posteriormente a esses núcleos.

Núcleo Familiar (A): está ancorado em Dona Augusta (que hoje reside em Jaicós) e S. Julião (falecido). Todos que residem nas casas de (1) a (4) são membros do núcleo familiar de Dona Augusta por consanguinidade. Além dos que hoje moram nessas casas na comunidade, posso inserir mais três mudos que atualmente residem em Jaicós (mantendo a mesma forma de organização em torno de casas e núcleos familiares) e mantêm um diálogo constante com a comunidade, visitando-os semanalmente. São eles: Valêncio, mais de 30 anos, casado e com filhos; Moisés, 27 anos, casado e com filhos; e Ederson, 22 anos. Reside também nesse núcleo Hortência com seu esposo e filhos. Abaixo, o parentesco do núcleo, com destaque em vermelho para os moradores da comunidade e azul para os mudos.

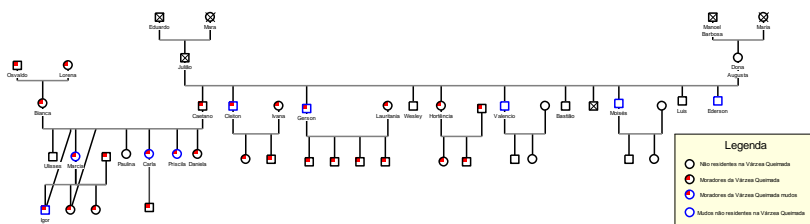


Figura 8: núcleo familiar (A): Dona Augusta e Seu Julião

Núcleo Familiar (B): esse núcleo se organiza em torno de Jorge e Dona Isaura (falecida). É composto por filhos e netos do casal. Alguns moram ainda na casa dos pais, outros ganharam uma casa própria, porém, continuam frequentando a casa principal para refeições e outros afazeres cotidianos. Abaixo, a árvore genealógica do núcleo com os moradores da comunidade em vermelho e os mudos em azul.

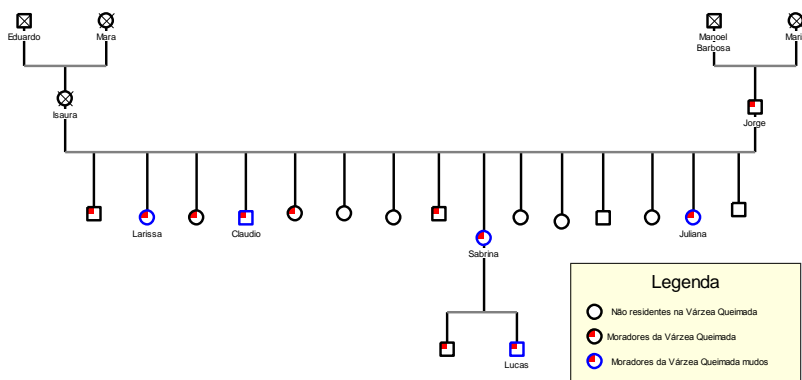


Figura 9: núcleo familiar (B): Jorge e Dona Isaura

Núcleo Familiar (C): centrado em Clóvis e Lorena. É composto por duas casas, (12) e (13), mas tem um forte diálogo com as demais. Está vinculado a Patrício, já falecido, mas que, de alguma forma, dá

início ao desenvolvimento deste núcleo. Abaixo a árvore genealógica com o mesmo destaque dos demais.

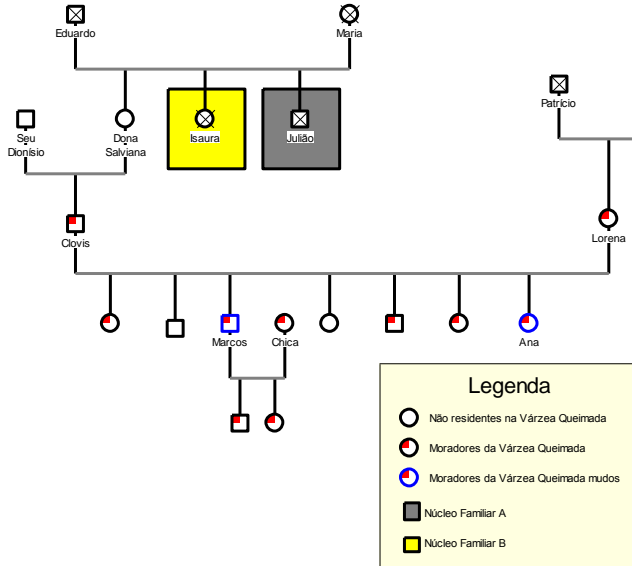


Figura 10: núcleo familiar (C): Clóvis e Lorena

Núcleo Familiar (D): centrado em Dona Catarina e Seu Godofredo (falecido). É composto pelas casas de (14) a (19) que são ocupadas pelos filhos e netos de Dona Catarina. As casas assumem grande diálogo entre si, com uma considerável circulação de seus habitantes. Abaixo a representação genealógica.

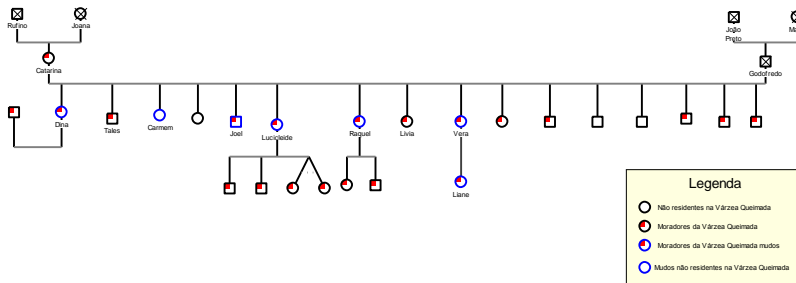


Figura 11: núcleo familiar (D): Dona Catarina e Seu Godofredo

Dei prioridade pela definição dos quatro núcleos familiares apresentados acima por serem eles os que congregam o maior número de mudos. Além disso, servem como pontos de articulação para a sociabilidade local, especialmente no que tange aos mudos e a cena. As demais casas, que não estão situadas em nenhum desses núcleos, se ligam, por meio da consanguinidade ou da afinidade por parte dos mudos, as que estão destacadas no desenho. Vejamos.

A casa (9), de Ângela e Tales, estabelece relação direta com três núcleos familiares, seja por consanguinidade, seja por relação de afinidade. Com o núcleo (D), possui relações de consanguinidade, em virtude de Tales, e é lá que é realizada a maior parte dos rituais e dos contatos que demarcam a família. Com o núcleo (B) em virtude de seu filho, Cassio, que estabelece intenso contato com os outros mudos desse núcleo. Ângela, aliás, havia estabelecido um “possível casamento” entre Cassio e Juliana, visto que os dois tem mais ou menos a mesma idade. Porém, isso não se confirmou com o tempo. E com o núcleo (A) também em virtude de critérios de sociabilidade e, ao mesmo tempo, consanguinidade. Ao mesmo tempo em que esta família não está diretamente vinculada a nenhum dos núcleos citados, ela estabelece fortes relações com três deles, por consanguinidade, mas também por afinidade entre Cassio e os demais mudos. Vejamos o gráfico de parentesco de Ângela e Tales, com a vinculação com os núcleos.

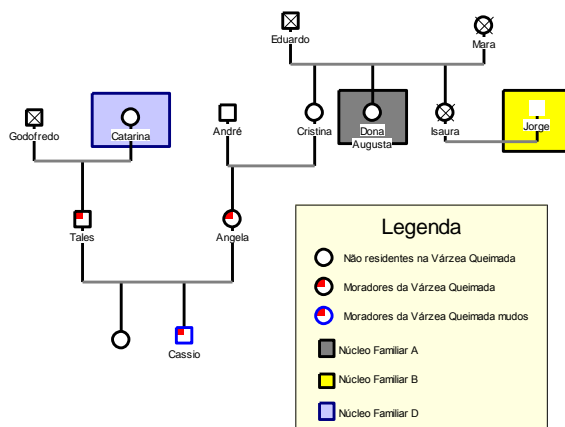


Figura 12: relação família Angela e Tales com outros núcleos

Assim como nos aponta Marsaja (2008), se referindo a vila de Desa Kolok em Bali, na Indonésia, os surdos são também responsáveis por processos de sociabilidade que transcendem as vinculações previamente estabelecidas entre as famílias. Eles, a partir de suas características socialmente atribuídas, constroem processos que ligam famílias e núcleos, aumentando a sociabilidade, bem como, colocam em prática a cena (comunicação gesto-visual). Cassio, e a família ou casa (9), é um grande exemplo desse fenômeno.

As casas (5), (7) e (20) não assumem grande vinculação com as demais. Elas têm como referência outros núcleos familiares e os mudos lá presentes são vistos como “diferentes” por não serem compreendidos ou por não frequentarem os rituais coletivos. Eles não são postos no mesmo pé de igualdade com os demais e, por isso, não estabelecem intensa relação com os núcleos citados.

Jeremias, o mudo da casa (21) participa principalmente do núcleo (D), frequentando com regularidade essas casas. Jeremias também frequenta a escola e participa dos rituais de sociabilidade, principalmente, com outros núcleos, não estando totalmente vinculados.

Na casa de número (22) estão os mudos “das Porteiras”, não bem quistos pelos demais na localidade. São tidos como membros de outras famílias e não são postos na escala dos parentes. A casa (22) está inserida na comunidade de Porteiras que faz parte do município de Massapê do Piauí.

Evidentemente, existe um maior número de indivíduos que fazem parte dos núcleos familiares do que os nomeados e representados nas árvores genealógicas expressas acima. O que se torna particularmente relevante para esta tese é o fato de as famílias se organizarem em torno de egos que estão na segunda geração de desbravadores de Várzea Queimada e, de alguma forma, possuírem algum vínculo entre si. O vínculo, além de construir “formas de ser e estar” comuns, dando assim o caráter de comunidade de prática às famílias, também fortalece a circulação das pessoas por entre os núcleos.

No processo de todos os membros circularem e, como esboçado no item anterior, serem esperados nas famílias que compõem seu núcleo, os mudos possuem importância fundamental. Primeiro, pois eles ampliam o leque de possibilidades de circulação entre as famílias pelas afinidades construídas ao longo do processo de socialização. Além disso, é com os mudos e, por assim dizer, com as famílias acima apresentadas, que circula a cena em Várzea Queimada.

Como podemos perceber, os mudos e suas famílias estão espalhados por todo o território de Várzea Queimada. A posição das

casas dos mudos e de seus familiares irá influenciar também nas definições mais refinadas de competentes na cena. São as famílias apresentadas acima cruciais na construção e reprodução da cena no vilarejo.

3. CIRCULAÇÃO DOS MUDOS E CIRCULAÇÃO DA CENA: CRIANDO POSSÍVEIS COMPETENTES

Como estou argumentando desde o início deste capítulo, há hierarquia de divisões de identificações em Várzea Queimada, que pressupõe a ideologia de parente, os núcleos familiares e as famílias. Essas subdivisões produzem uma sucessiva cadeia de afinidades que, conseqüentemente, auxilia na circulação das pessoas pelo território. Sem dúvida, circulando pessoas, circulam também histórias, desejos, identificações, visões de mundo e, acima de tudo, formas de falar.

Como uma comunidade de prática, em que há certa linearidade nas formas de fazer, a Várzea Queimada se constrói com base no compartilhamento de experiências comuns. No núcleo mínimo, a casa, essas experiências se reduzem a histórias e memórias que são contadas e vividas, repassadas de geração a geração. Na casa também é o lugar de morada de todos, entre eles, os mudos.

Essa forma peculiar de organização permite o mapeamento nativo dos mais e dos menos competentes na cena, constituído a partir da divisão socioespacial e da circulação dos mudos pelo território. Preciso lembrar que circulando os mudos, circula também a cena. Diria que, a princípio, esse mapeamento realizado por parte de meus interlocutores nativos é realizado com base em uma ideologia local que parte do mesmo pressuposto da forma de organização hierarquizada de acordo com o esquema apresentado acima. Não estou, neste momento, falando da produção de “boa cena” (como será melhor trabalhada no capítulo seis), mas de como os habitantes da Várzea Queimada dividem os moradores de acordo com a capacidade de se comunicar na cena.

Vejam. Desde minha chegada ao campo me deparei com a complexa forma de organização da vila, principalmente, em virtude de minhas perguntas e conversas iniciais. Visto a minha dificuldade em travar uma comunicação na cena, e meu objetivo de pensar a gesto-visualidade e a surdez na Várzea Queimada, os comunitários (mudos e falantes) sempre se referiam a diferentes pessoas para designar os mais “habilidosos” na cena ou, melhor dizendo, com quem eu deveria falar para saber mais sobre a cena e sobre os mudos. No decorrer do tempo em campo, as indicações foram se tornando ainda mais complexas,

sendo possível de serem analisadas apenas com base nas formas de sociabilidade local.

Poderia dizer que existe uma ideologia em voga no vilarejo quanto aos possíveis competentes na cena. Não estou me referindo, neste momento, ao uso da língua enquanto recurso comunicativo, mas às formas como as pessoas se referem umas às outras quanto ao uso da cena. Ademais, não estou falando em fluência ou algo do gênero, mas me refiro, especificamente, a como são dados os enfoques, pelos comunitários, a esta ou aquela pessoa que seria mais ou menos competente na cena³⁵.

Em grande medida, os membros que estão inseridos dentro desses núcleos familiares são aqueles que, na forma local de pensar os mudos e a cena, participaram do processo de conhecimento e reconhecimento da cena enquanto recurso comunicativo dos, para e com os mudos. São aqueles também que mais participam da sociabilidade com os mudos o que faz com que os mesmos, de uma forma ou outra, sejam os que mais estabelecem uma relação comunicativa com os mesmos. Eles são, acima de tudo, aqueles que participam, de forma mais ativa, do cotidiano da sociabilidade dos mudos e, por esse motivo, são tidos como mais competentes.

Isso se dá, em um primeiro plano, pela presença de mudos na casa. Os membros das casas compostas também por mudos são tidos como competentes. Evidentemente, aqui existe uma relação com a convivência e com o processo de sociabilidade primário, visto que, quanto mais próximo, maior a probabilidade de utilizar determinada linguagem.

Em segundo lugar, temos os membros dos núcleos familiares que, por conta da circulação constante dos mudos pelas suas casas, também são competentes. Porém, nem todos os membros de todas as casas dos núcleos familiares são igualmente competentes: aqui também entra a divisão geracional e algumas características pessoais que fazem com que alguns não conversem com os mudos.

Além destes, os vizinhos das casas com mudos também são vistos como competentes. Nesse caso, especialmente, aqueles que são amigos da família moradora da casa com mudo ou, por outro lado, pessoas da

³⁵ A questão das diferentes competências comunicativas em voga em Várzea Queimada e da vinculação disto com as relações sociais serão trabalhadas no capítulo seis. Neste momento quero apenas frisar para que lembremos que, também na organização social e na divisão da vila em núcleos familiares e famílias, podemos refletir sobre a cena e seu uso.

mesma geração do mudo em questão. Nem todos os vizinhos são competentes, porém, a probabilidade deles serem considerados como é maior.

Trouxe para este capítulo o início da discussão da competência por querer salientar que ela está em profunda vinculação com outros aspectos das relações sociais. Quando falo em relações, falo da produção de certas ideologias que agregam pessoas em torno de sujeitos ego e que, a partir deles, constroem círculos concêntricos de identificação.

Em um primeiro plano, podemos dizer que todos os parentes são possíveis competentes, dado a ideologia de semelhança proposta pela afirmação de que “somos todos parentes”. Porém, refinando o olhar e direcionando mais fortemente para a produção da comunicação, é possível perceber que nem todos são competentes. Essa observação é também salientada pelos mudos que, ao mesmo tempo em que apontam todos os parentes como possíveis competentes, descartam alguns dizendo que não há a mínima interação comunicativa entre eles.

O que estou argumentando é que a ideologia de parentesco, além de ligar pessoas a um território, a uma história e uma árvore genealógica, indicando pertencimento, também gera senso de solidariedade. A solidariedade obriga os parentes a receberem os demais em suas casas. É nessa possibilidade que adentra também a cena: se eles recebem todos, devem receber inclusive os mudos. Recebendo os mudos, fariam cena.

Quando os mudos falam sobre todos os parentes, especialmente quando se referem ao uso da cena, eles estão falando sobre a ideologia e sobre o senso de solidariedade. A ideologia do parentesco e a solidariedade possibilitam que os mudos circulem. Mas isso não significa, necessariamente, que todos são competentes na cena. Significa, apenas, que na escala de identificação, “todos os parentes” são mais próximos e, possivelmente, mais competentes pelo fato de os mudos poderem circular pelas suas casas.

Já quando mudos e falantes comentam sobre núcleos familiares, a história da competência muda de figura. Nos núcleos familiares estão localizados os “amigos” dos mudos, as pessoas que eles realmente visitam e com quem saem para algum lugar, seja na comunidade, seja fora dela. Quando eu falava sobre os parentes me referia a uma solidariedade coletiva. Quando falo dos núcleos familiares, falo de obrigações para com os demais membros, inclusive para com os mudos.

Os familiares organizados em torno dos núcleos familiares são, sem sombra de dúvida, os mais próximos em termos afetivos e

espaciais. Afetivamente, os habitantes de Várzea Queimada estabelecem relações primeiramente com os membros do núcleo familiar, respeitando sempre a geracionalidade.

Por exemplo, a sociabilidade das crianças, jovens e adultos está centrada no núcleo familiar. Liane, muda de cinco anos filha de Vera, participa da sociabilidade do seu núcleo familiar. Ela está quase todo o tempo na rua, brincando com outras crianças de idade semelhante a sua. As crianças que com ela brincam são seus amigos e seus parentes. Elas também vivem nas casas do entorno da sua, ou seja, no núcleo familiar de Dona Catarina (D). Os meninos brincam na rua e, com isso, fazem cena com Liane. Desde pequenos, a sociabilidade se dá de forma a contemplar a oralidade e a gesto-visualidade.

A vinculação de pessoas do mesmo núcleo familiar pode ser vista também em outras faixas geracionais. Adolescentes convivem com seus primos, frequentando festas e outros eventos sociais com seus parentes. Dos adultos é possível falar a mesma coisa: homens e mulheres do mesmo núcleo trocam dádivas e visitas o tempo todo, inclusive, construindo laços de compadrio quando nascem os filhos.

O compadrio é outro elemento importante que reforça o vínculo interno dos pertencentes a um mesmo núcleo familiar. Geralmente, os comunitários escolhem dois casais para serem padrinhos do recém-nascido: um deles, com certeza, é composto por membros do mesmo núcleo familiar a que pertencem. O compadrio reforça o vínculo entre o mesmo núcleo e o expande pois o segundo casal é composto por membros externos. Vejamos o caso de Carla (muda do núcleo familiar A): logo depois do nascimento de seu filho, veio a dúvida de quais pessoas seriam escolhidas como padrinhos. Ela desejava convidar uma amiga da comunidade, não vinculada ao seu núcleo familiar. Após conselhos de sua mãe, decidem pela amiga e por seu irmão, Ulisses, que estava morando em outra comunidade com sua esposa. Assim, Carla cumpre com a dupla responsabilidade de estabelecer relação de compadrio com alguém de seu próprio núcleo familiar e ampliar o horizonte dela (e da criança) na circulação dentro da vila.

Assim, os núcleos familiares cumprem com um papel importante na circulação dentro da vila. Quase como autossustentáveis em termos de construção das formas de sociabilidade, eles são o ponto primeiro da circulação de todos os membros da vila. Mesmo sob a égide do “nós somos todos parentes”, é no núcleo que se dá a densidade dos contatos e, diria, do início da vida social de todos os moradores de Várzea Queimada.

Dessa forma, são nos seus núcleos familiares que as pessoas circulam com mais afinco. É neles também que os mudos são mais “iguais”. Quando falo em igualdade me refiro às formas de tratamento, obrigações e direitos de cada um. Cada núcleo familiar se organiza de forma a contemplar uma totalidade com particularidades, tendo as responsabilidades que são assumidas de acordo com geração, gênero e outros aspectos. E os mudos, evidentemente, estão inseridos nessas obrigações de acordo com suas designações de geração e gênero, principalmente.

As mulheres colaboram com a limpeza da casa e com as outras tarefas para elas designadas. Os homens auxiliam na roça, na busca pelo material para manter o fogo aceso. Os mudos adentram para essa esfera, cumprindo com o que lhes é esperado. E, evidentemente, eles não realizam as tarefas sozinhos: nas divisões de gênero e de geração mais indivíduos participam. Os participantes são membros dos mesmos núcleos e com eles dividem tarefas. Em vários momentos os comunitários me contavam sobre tarefas realizadas por vários indivíduos, principalmente irmãos. Juliana, por exemplo, me conta da ida coletiva à roça para busca de mel de abelha. Fila de pessoas, algumas a cavalo, outras caminhando: com Juliana, seus irmãos. Perto da roça de Juliana, roças de outros membros de seu núcleo. Juliana divide, assim, o dia (seja na vila, seja na roça) com membros de seu núcleo familiar.

Isso transcende, e muito, a identificação apenas pelo fato de ser surdo, como aponta uma grande variedade da literatura sobre a surdez nas sociedades contemporâneas (PADDEN, 1999; STROBEL, 2008; BENDERLY, 2002, entre outros). A identificação está pautada no complexo relacional que engloba os gerais enquanto parentes e os específicos enquanto membros dos núcleos familiares. É que assume, enquanto forma nativa de reconhecimento, a história e as experiências compartilhadas enquanto um marco balizador da construção da possibilidade da boa interpretação na cena.

O que parece apontar, nesse movimento, é uma escala de identificações produzidas em que o primeiro seria a ideia geral de parente enquanto pertencente aos cognatos e o segundo aos núcleos familiares específicos. A partir disso se produz a diferenciação com o outro. No outro é apontado o não igual e, sendo não igual, é mais difícil atingir uma competência na cena justamente por não compartilhar os preceitos que guiam a boa interpretação.

Este capítulo deu mais um passo no processo de construção da argumentação central da tese, que busca apresentar as formas pelas quais a sociabilidade local se conecta com a constituição da cena enquanto linguagem em Várzea Queimada. A cena, enquanto recurso comunicativo de e para com os mudos, aciona uma série de elementos que transcendem a esfera linguística, acionando também a cultura e os elementos sociohistóricos.

Quando argumentei em prol de uma ideologia de parente, com a célebre frase proclamada aos quatro ventos na comunidade, “aqui nós somos todos parentes”, pensei com base na literatura sobre o nordeste brasileiro. Autores como Woortmann e Godói me auxiliaram na reflexão, visto a grande importância das definições de quem é parente e quem são os estranhos para grande parte da população moradora das zonas rurais dessa região no Brasil.

A rigor, parentes são aqueles que compartilham a história da comunidade. São as pessoas que estão inseridas na imensa teia de construção do local enquanto morada, transformando a mata em locais de plantio e de construção de casas. Parente é aquele com quem eu me identifico e quem eu recebo em minha casa, independente do dia e da hora, com quem compartilho certa reciprocidade.

Sendos todos parentes, a comunidade se constitui enquanto um território de memória, e, acima de tudo, de práticas comuns. Os parentes fazem as coisas da mesma forma, são eles que mapeiam a cotidianidade como válida, são eles que transformam a vila e a chapada em coisa viva.

Mas esses parentes são hierarquizados de acordo com a proximidade com o sujeito narrador. Entre os parentes existem aqueles mais próximos que constituem os núcleos familiares. Os núcleos produzem similaridades no corpo, na trajetória, na experiência e nos trejeitos. São experiências comuns que marcam os indivíduos em suas práticas cotidianas e que, visto que são “os mesmos”, apresentam formas comuns de se portar perante o mundo.

Os membros dos núcleos familiares dividem características comuns, que podem ser vistas, de acordo com os meus interlocutores, a olho nu. Seja o mau hálito da família de Juliana, a forma de descanso de Patrício ou a forma de correr de Igor, os membros do núcleo familiar respeitam sua história com formas de ser e de se portar comuns, quase inabaláveis pelo tempo.

Além disso, os membros dos núcleos familiares compartilham rituais importantes dentro da comunidade. Marcados no corpo e nos

trejeitos, nas experiências e histórias comuns, ou mantidas pelo nome e sobrenome do pai ou da mãe, os membros dos núcleos familiares devem obrigações a seus cognatos, seja de participar do dia de páscoa ou natal, ou seja, ainda, de “moralizar” algum membro quando surge algo considerado inapropriado pela comunidade.

É no núcleo familiar que se está a produção dos cognatos, dos mais próximos. Se parentes são todos, os membros dos núcleos familiares são aqueles a quem eu devo satisfação, aqueles com quem sou identificado, ou com quem ritualizo os momentos sociais. Também, nos núcleos familiares estão expressos os principais sujeitos sociais da vila: a vila está reproduzida, em sua partícula mínima, nestas organizações. Eles são, grosso modo, a menor representação de toda a comunidade, sendo possível, por meio da observação atenta desses, a visualização do cotidiano, da história e das experiências compartilhadas também por toda vila. Ao mesmo tempo em que são iguais a todos os outros, se dividem em características particulares, dadas no corpo, trejeitos e experiências particulares.

Abaixo dos núcleos familiares estão as famílias ou os moradores de uma mesma casa. Núcleo mínimo da organização na vila, as casas são o desmembramento dos núcleos familiares e a possível criação de outros quando morre algum dos egos ascendentes. As casas se vinculam entre si, formando os núcleos familiares. A família é o local do cotidiano e do trabalho primeiro, representado na casa. É a divisão da cozinha e das muringas, império da feminilidade.

A forma de organização sociocultural organizada hierarquicamente em parentes, núcleos familiares e família (casa) está expressa também na estrutura geoespacial da vila. A vila é um território de parentesco que congrega todos os parentes em um mesmo espaço. Porém, ela é dividida em locais de morada dos núcleos familiares, com várias casas da família em torno de um ego, geralmente, os patriarcas da família (que, como veremos, são marcados, nesse momento, na segunda geração dos desbravadores da Várzea Queimada).

A ideologia que circunda os parentes, os núcleos familiares e as famílias constrói o espaço físico da vila e dita a circulação das pessoas no ambiente. As relações entre as pessoas, de maior e menor proximidade, estão de acordo com a organização das famílias nos núcleos e na relação dos núcleos entre si.

Grande medida, os núcleos são quase autossustentáveis e gerem os seus indivíduos e seus “bens” internamente. A circulação dos indivíduos se dá, na maior parte do tempo, entre as casas do mesmo núcleo. Porém, os mudos circulam também entre outros núcleos que

possuem mudos entre seus membros. Os indivíduos circulam pelas casas do núcleo e os mudos circulam por estas e por outras casas, de outros núcleos, formando, assim, uma teia de histórias, de experiências e de convivência diária.

Como dito, circulando os mudos, circula também a cena e o aprendizado dela. Na circulação dos mudos por entre as diferentes casas, especialmente aquelas dos núcleos que também têm mudos, fortalece-se a cena enquanto linguagem. Aprende-se a fazer cena e a cena se aperfeiçoa entre os indivíduos de núcleos familiares específicos.

E, circulando a cena com os mudos, são produzidas pessoas mais ou menos competentes nessa linguagem. Competência, aqui pensada em termos de circulação das pessoas no território, nos núcleos e nas casas, muito mais em termos práticos de com quem os mudos conversam. Conversando mais, conseqüentemente, mais elementos na cena são dispensados e, de alguma forma, mais a cena é aperfeiçoada.

É na circulação dos mudos pelos núcleos familiares que a competência é dada, nessa primeira instância. E, a competência está totalmente de acordo com a organização social da vila, em termos de hierarquias parentais (parentes, núcleos familiares, família), e de acordo com a distribuição socioespacial das pessoas pelo território da Várzea Queimada.

Isso, sem dúvida, está ancorado em uma história que fez com que as coisas, hoje, estivessem assim. Como veremos no próximo capítulo, a chegada de Manoel Barbosa na Várzea Queimada e a organização proposta pós esse senhor é de extrema importância para compreendermos melhor também a organização parental.

CAPÍTULO TRÊS

DO QUE CONTAM SOBRE A FORMAÇÃO DA VILA: PROCESSOS QUE AUXILIAM NA CONSTRUÇÃO DAS FORMAS DE FAZER

Até o presente momento, desenhei um esboço das formas de relação em Várzea Queimada de um modo geral, trazendo aspectos da sociabilidade local, construídas com base em experiências e processos socioculturais. Ainda, demonstrei como existe, neste entremeio de formas de ver e viver na vila, o compartilhamento de práticas comuns, o que nos permite refletir sobre a Várzea Queimada enquanto uma comunidade de prática.

Outro aspecto relevante discutido foi com relação às ideologias que circundam a comunidade, seja em torno da ideia de que “aqui nós somos todos parentes”, seja em função dos núcleos familiares e das famílias. Essa forma concêntrica de identificação dos moradores auxilia na constituição de um processo macro de identificação, que muito se assemelha a outras comunidades nordestinas discutidas na literatura, e corrobora com a argumentação quanto à comunidade de prática que venho argumentando desde o início da tese.

A comunidade de prática, embebida pelo senso construído em torno dos processos ideológicos, esboça certas formas particulares de pensar os “falantes” da cena, a forma de comunicação gesto-visual utilizado pelos, com e para os mudos de Várzea Queimada. Também de forma concêntrica, temos categorias de pessoas que são elencadas como mais ou menos competentes na cena. Essas categorizações dialogam com as ideologias do vilarejo, bem como com as rotas de circulação dos próprios mudos no interior da vila.

Sem dúvida, as formas de ver e de viver que hoje estão estabelecidas em Várzea Queimada são fruto de um longo processo histórico. A história é elemento crucial para a construção da comunidade de prática (que compartilha formas de fazer), bem como é indispensável para o reconhecimento das ideologias expostas no capítulo dois. Contando o que se viveu (e os que viveram), os habitantes de Várzea Queimada nos auxiliam na compreensão da sociabilidade, da ideologia e da cena dos mudos.

A história que é contada explica também grande parte da formação da vila, de sua organização socioespacial e dos núcleos familiares. Como pontuei no capítulo anterior, existe grande influência do marco geracional, a partir do “ego fundador”, na constituição dos

núcleos familiares e, conseqüentemente, na circulação das pessoas, nas histórias e na cena pela comunidade.

Esse capítulo está dividido em três momentos que são contados de formas diferentes pelos comunitários. Segue o apresentado nas próprias conversas e, por isso, assume as lacunas frutos do processo de lembrar. Como nos lembra Turner (2005), contamos apenas aquilo que está demarcado enquanto experiência. Ainda, pensando com outros teóricos das narrativas, todo o processo de contar carrega consigo uma reflexão do passado com base no presente, sempre tendo como perspectiva o para quem e o porquê se está contando.

Com todas essas ponderações, inicio a descrição.

1. HISTÓRIAS GERAIS SOBRE A FORMAÇÃO DA VILA

1.1. Dos tempos antigos: o domínio da terra

As histórias sobre o território que hoje conhecemos como Várzea Queimada aparecem pontuadas (e fundadas) em um processo mais ou menos linear, divulgado e expandido por (e entre) quase todos os moradores. Essa história tem seu marco fundador em Manoel Barbosa, figura vista como um desbravador corajoso e privilegiado com uma gama de especialidades.

A história nos remete a tempos de outrora, muito diferentes do que hoje se vê pelas terras de Várzea Queimada. Dona Augusta me contava que seu pai, Manoel Barbosa, era vaqueiro de uma imensa fazenda, que ocupava grande parte do território da vila (incluindo a chapada). A origem de Manoel Barbosa não é muito difundida, nem muito conhecida pelos habitantes da localidade. Algumas informações apontam para o fato dele ter vindo de terras do interior do estado do Maranhão.

A figura do vaqueiro nos remete a uma imagem do Sertão. Ser vaqueiro, nos tempos antigos (áureos tempos das matas virgens), era ser um homem provido de uma profunda coragem, habilidade e senso de responsabilidade. Era papel do vaqueiro o controle da (e o jogo com a) mata, do gado, do campo e, além disso, do território do patrão. Mão de obra do patrão, os vaqueiros assumiam a responsabilidade com as tarefas externas da fazenda, todo o sistema de controle do gado no vasto pasto e na mata virgem. A figura de liberdade cruza a imagem do vaqueiro, um homem que anda sem fim pelos campos inexplorados.

Os vaqueiros teriam (e ainda têm os raros que continuam nas vastas terras sertanejas) o domínio total das matas e dos animais, o

controle sobre a natureza. Seriam, assim, os domesticadores primeiros dos imensos desafios das paisagens sertanejas. Do patrão, ganhavam casa para morar e terra para plantar uma pequena lavoura para seu consumo próprio e, caso conseguissem, para a obtenção de pequenos lucros com vendas na cidade. Mão de ferro e cabeça externa do patrão, o vaqueiro recebia, além da possibilidade de usufruir de parte das terras, pequenas quantias em dinheiro para suas “despesas extras”.

“Tão pobrezinho era meu pai”, dizia Dona Augusta se referindo a Manoel Barbosa. “Ele não tinha dinheiro, assim, só aquilo que tinha juntado com o trabalho dele, que não era muito. Terra mesmo, só aquilo que tinha pra usar nas terras do patrão”. Vaqueiro, empregado, ocupando as terras do patrão, Manoel Barbosa se aventurou pelo árido sertão piauiense.

Manoel Barbosa chegou nas terras da fazenda com a família. Três filhos, uma mulher e “a força do trabalho”, pelo que consta, em idos do início do século XX. Manoel Barbosa conquistou, nos anos de trabalho e dedicação ao patrão, sua confiança e respeito. E com isso chamou, com a aprovação do dono das terras, seus irmãos para auxiliarem na labuta diária. Muito trabalho nas vastas terras da fazenda. Foram para lá Noel, Candido e Nicanor. Não se conta, ao certo, em que ordem estes foram para a fazenda e nem mesmo se vieram com família. Foram também Mara e Januária, ambas irmãs de Manoel Barbosa.

Não há, necessariamente, relatos de como, quando e em que ordem os relativos de Manoel Barbosa foram para a Várzea Queimada. Não existe também muito a dizer sobre esse processo migratório. Informações dispersas, inclusive, sobre a primeira mulher de Manoel Barbosa, Maria Cesária.

Dona Augusta continua seu processo de contar histórias calorosamente calculadas com seu momento corrente, pedagógico e reflexivo, como todo o bom ato de contar (BENJAMIN, 1993). Ela lembrava isso em sua cozinha, montando uma história passada e projetando uma história no futuro (TURNER, 1981), em um dia quente de dezembro, enquanto esperávamos os filhos dela chegarem do trabalho. Feijão, arroz e mistura prontos sob o fogão, ainda em chamas.

“Depois que a primeira mulher do meu pai morreu, a Maria Cesária, ele se apaixonou, assim, pela minha mãe. Minha mãe era uma moça bem bonita, filha do patrão do meu pai. Ela era toda branquinha, bonitinha e cheia de terra. E meu pai era preto, bem moreninho, sem dinheiro. Primeiro o pai dela não queria, mas meu pai disse que ia fugir com ela, que não tinha mais jeito, que agora eles iam casar que eles

estavam apaixonados. As histórias deles dois são tão bonitas, parecem bem direitinho a música aquela, acho que é do Francis Lopes”.

Dona Augusta me conta uma versão da história de onde, teoricamente, começou a “propagação” dos Barbosas pelo território de Várzea Queimada. Manoel Barbosa, mesmo com protestos iniciais do patrão, casa-se com Maria, a herdeira das terras de onde hoje está a localidade. Com a morte do patrão, então sogro de Manoel Barbosa, ele herda todas as terras. De vaqueiro a dono, a proprietário. De “pobrezinho” a detentor de todo o prestígio da região. Se Maria (a filha do patrão) tinha outros irmãos nada se fala. Não há, em circulação na comunidade, mais informações sobre esse processo anterior ao domínio de Manoel Barbosa sobre as terras, agora não mais apenas como conhecedor, mas também como detentor de direito daqueles bens.

Conta-se que ele tinha contatos com a cidade. Os comunitários relatam, também não muito abertamente, que Manoel Barbosa foi um grande coronel, aliado aos políticos locais de Jaicós e da região. Que trabalhou, inclusive, na perseguição a alguns dissidentes dos regimes políticos, tendo-os mantido guardados na vila, para que não provocassem ameaça para as lideranças locais. Tinha, além dos poderes, da coragem e do ímpeto empreendedor, a articulação com o mundo externo, o mundo da cidade.

Não se conta muito sobre esse papel político de Manoel Barbosa. Jorge e Dona Augusta (ambos filhos de Manoel Barbosa) contam que seu pai tinha uma pequena rixa política com Eduardo, marido de sua irmã Mara. Porém, ambos, bons vaqueiros, compadres e, posteriormente, parentes unidos pelos laços de seus filhos, deixavam as desavenças políticas em outro plano e continuavam trocando favores pelo território da localidade. Pelo que parece, Manoel Barbosa era o mais “forte”, graças ao que conseguia articular em seu entorno.

Manoel Barbosa foi ainda um dos primeiros que soube ler no vilarejo. Dominava o mundo dos campos, dos animais e da mata, e dominava também o mundo das letras. Lia, acima de tudo, livros católicos, com cânticos e ladainhas. Muito religioso, Manoel Barbosa, rezava as celebrações dominicais em sua casa antes da construção da igreja (Manoel Barbosa não viu a igreja ser construída, faleceu antes).

Lia também notícias, se mantendo sempre bem informado. Dominava esse mundo ainda pouco conhecido das palavras. Isso é importante, como veremos adiante, porque foi Manoel Barbosa o primeiro a levar para a comunidade o livro responsável por alguns males, o temido livro de São Cipriano.

Manoel Barbosa é uma figura, de certa forma, mítica no vilarejo. Quando falo em mítico, penso naquele processo em que um ponto é marcado como origem ou aspecto nodal para que as outras histórias se desenrolem. Aquele ponto de onde, na retomada histórica, dispara as outras narrativas construtoras de sentido nas comunidades. Isso é comum também na bibliografia sobre comunidades semelhantes, como as descritas por Nonaka (2007), Marsaja (2008), entre outros.

Várias narrativas passam por Manoel Barbosa, e quase sempre ele tem um papel central naquelas que dizem respeito às explicações sobre “origens” (e aqui anuncio as explicações sobre a surdez). A origem do vilarejo também aproxima a narrativa com Manoel Barbosa.

Sobre as mulheres dos irmãos de Manoel Barbosa, também pouco se sabe³⁶. Alguns dizem que elas são filhas de comunidades próximas, que foram “achadas” pelos homens para casar. Manoel Barbosa teve outros irmãos e irmãs, que não têm vinculação com a Várzea Queimada. Esses são os parentes de longe que nem mesmo foram enterrados na comunidade.

Porém, Noel, Manoel Barbosa, Candido, Mara, Januária e Nicanor construíram toda uma vida dentro (e em torno) de Várzea Queimada e eles são os importantes para essa tese. No processo de construção da ideia da vila, bem como na constituição dos núcleos familiares, essas figuras também assumem importância fundamental.

Voltando a Manoel Barbosa. Após a morte do seu sogro, ele herdou todas as terras da Várzea Queimada. Alguns dizem que ele dividiu isso com os irmãos (não sei, necessariamente, se de forma equivalente). Dizem também que Manoel Barbosa teve vários “assentados” que moraram nas terras da fazenda. Por trabalharem, tinham direito de usufruir parte dos recursos e cuidar de sua própria roça, sendo eles os que Godói (1999) chama de “agregados”. Eles são aqueles que, usando a terra, obtinham direito sobre ela e que hoje poderia, de acordo com uma série de leis, ser vista como direito de posse.

É interessante o processo intenso de nomear figuras míticas e, a partir deles, construir uma história sobre o local. Como aponta Woortmann (1994), é a transformação de uma história em mito e de um mito em história. Eu diria que, de alguma forma, é uma produção

³⁶ Jorge, um dos filhos de Manoel Barbosa, me conta um pouco sobre seu avô. Diz que chegou a morar onde hoje é conhecido como “Furnas”. Fez uma relação, ainda, sobre o seu avô com certos cangaceiros que “chegaram a matar muita gente aqui”.

incessante de uma relação histórica com base em um processo comum, consequência e fato de uma identificação especial enquanto parentes. E dessa identificação formada ou dessa história comum, surgem também as histórias posteriores.

“Eles gostavam, assim, de casar com quem já conhece, sabe?! Se casasse com o pessoal, com quem já conhece, já sabe quem são, já sabe de onde vêm. Eles queriam assim, nossos pais, que também aí ficava todas as roças aqui entre nós, entre os parentes”, contava uma das comunitárias, me situando na complexa árvore genealógica que estávamos tentando construir.

Dizem que é mais fácil casar entre os conhecidos. As histórias de vida do indivíduo e da família são do domínio de todos e, de repente por isso, são os ‘parentes’ os preferíveis nas formas de casamento no primeiro momento da localidade. Isso se vincula diretamente a uma forma peculiar dos moradores da localidade de conhecer sobre os demais habitantes e a profunda vontade e curiosidade de falar sobre os demais. Quase tudo que se faz é público, de domínio de todos, passíveis de comentários e análises coletivas.

Casar entre iguais. Ou melhor, casar entre aqueles de quem já se conhece a vida, o passado, as histórias. Conhecer as histórias é um ponto extremamente importante nas narrativas sobre o momento do casamento dos filhos de Manoel Barbosa. O passado, ou as histórias sobre os passados individuais, se mesclam a histórias sobre um processo histórico geral. Conhecer a história dos possíveis maridos ou esposas dos filhos é conhecer, de alguma forma, a sua própria história. É um movimento circular entre uma separação, origem de uma divisão não incestuosa da possibilidade de casamento, e, ao mesmo tempo, um reconhecimento de si mesmo (e da sua história) como aquela que pode (e deve) ser reconhecida como ‘a válida’.

De alguma forma, esse primeiro movimento nomeado por Dona Augusta como sendo o de conhecer com quem se está casando é um conhecimento e um reconhecimento da experiência familiar enquanto elemento de ligação e de construção de um possível bom esposo ou esposa. Quase na contramão da experiência individual, a experiência, aquela que transforma o fluxo cotidiano e cria o modelo para ser contado (TURNER, 2005), é uma experiência criada no processo histórico geral, de uma “criação”.

Além disso, Dona Augusta me contou sobre a necessidade de manter as terras em torno (e entre) os parentes. Menos divisões entre os grandes montantes de terras cortando partes do sertão. Godói, por exemplo, nos conta das terras entre famílias no Piauí e aponta em como,

de alguma forma, é também essa aliança marital que mantém as terras sob o domínio “da comunidade”. Passando de pai para filho, a roça se mantém entre a família (GODOI, 1999). Woortmann (1994) também aponta essa questão, ressaltando que o casamento entre primos (os “primos-irmãos”) se constitui como uma prática de manutenção do patrimônio. Assim também se dá (se deu) em Várzea Queimada. Anos e anos de posse da terra, de uso comunal e de relacionamento entre-parentes.

É na articulação entre a esfera de um conhecimento histórico do indivíduo (e da família) e a necessidade de manter as terras entre os parentes, que se dá a saída narrativa para a explanação dos primeiros casamentos em Várzea Queimada. Dos homens que vieram, desbravaram uma terra virgem enquanto vaqueiros, surge agora um aglomerado de casas, sob a posse de um “único” sobrenome: Os Barbosas.

Abaixo, a árvore genealógica com Manoel Barbosa e os irmãos. Destaque em cor-de-rosa para Manoel Barbosa e em azul para os que serão importantes no decorrer da tese.

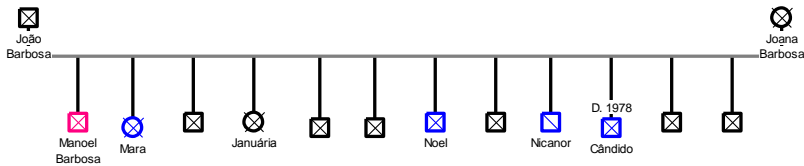


Figura 13: Manoel Barbosa e seus irmãos

Construí a árvore genealógica em etapas. Em uma delas, fui até a casa de Dona Verônica, filha de Candido. Dona Verônica me contava sobre seus parentes e usava, na maioria das vezes, o aditivo: “eu vi tudinho” ou “esse aí eu não sei direito porque eu não vi”. Ela dividia àquelas pessoas que me auxilia a colocar na árvore do parentesco da vila, entre aqueles que ela havia visto e aqueles que ela não havia visto. Dizia-me, quando não havia visto, “isso eu não sei, acho que tem que perguntar para outro”. Vez por outra lembrava que não havia muitos outros, mais velhos que ela, vivos na localidade e que poderiam contar a história por terem visto.

Os novos não contam essas histórias dos tempos antigos. São histórias que são transmitidas pelos mais velhos e não são,

necessariamente, levadas muito em consideração pelos mais novos. Até mesmo entre os membros da primeira geração pós Manoel Barbosa, não há uma grande profusão destes detalhes contados acima: a história se torna difusa.

Essa formulação é, em grande medida, comum na localidade de Várzea Queimada. Falar do que viu é um grande mérito: “eu falo só do que vi”. Sempre se conta com base na própria experiência ou na experiência de outrem que, “comprovadamente”, viu o fato que se quer contar. Ver, aqui, é também ter tido a experiência daquilo do que se está falando. É ter vivido aquele tempo, é ter compartilhado com aquela geração (ou aquelas pessoas) processos sociais. Em suma, é trocar práticas e momentos cotidianos. Falar do que viu é reconhecer aquilo como válido, aquilo como passível (e possível) de ter sido experiência, de ter sido vivido por alguém.

Quase todos os habitantes contam de e sobre Manoel Barbosa, lembrando de experiências compartilhadas ou de histórias que circulam. Mas apenas dele e suas noites de cantorias religiosas na frente da casa velha ainda hoje em pé na comunidade. Ou, os comunitários lembram dele rezando para curar doenças.

Isso parece apontar para uma peculiaridade no processo de construção das histórias em Várzea Queimada: contando o que se viu, se vê para contar. O contar, ou a simples oralidade, se funda na experiência vivida por outrem (ou por si mesmo). O relato, dado oralmente ou gestualmente, passa pelo ver³⁷ e pelo viver (seja vivenciando conjuntamente com a pessoa ou o tempo alvo da história, seja escutando outras histórias que circulam em narrativa). E o ver, por sua vez, é permeado pelo experimentar. É um misto entre a ideia de que se constrói uma história pedagógica (BENJAMIN, 1993) e mítica com base em uma interação face-a-face, característica das sociedades não letradas (GOODY & WATT, 1963).

Parece que esse primeiro momento foi à hora de tomar conta do terreno e de manter a propriedade. Trazer a cultura (WOORTMANN, 1994) para um lugar, antes cheio de “natureza” ou de “outros” (como

³⁷ Keating (2010) aponta para o conceito de ‘impairment’ para refletir sobre as ‘deficiências’ e nos diz que estas devem ser pensadas com base na mútua construção entre o sensorio, o comunicativo e os campos sociais. O que a autora chama a atenção para pensarmos, ao invés de em termos de deficiência, em termos de prioridades entre as diferentes culturas. A autora cita, por exemplo, o privilégio dado a visão no ocidente, bem como o privilégio dado ao som em alguns povos habitantes das florestas de Nova Guiné.

não parentes). Os ex-donos da terra morrem nas narrativas sobre esse processo fundante. A terra parece ter sido conquistada e apossada, dando início aos “Barbosas” como detentores de tudo. E isso continua.

E a propriedade dos Barbosas também tem certos limites, que hoje continuam imperando enquanto elementos simbólicos de diferenciação. Dona Verônica, quando me contava sobre o que ela havia visto e/ou não visto com relação aos parentes, fazia também outra diferenciação: colocava o rio, um rio “morto”, como um dos limites entre os Barbosas e os outros. Além do rio, outra demarcação, sem um espaço natural: o que hoje conhecemos como “Porteiras”.

No outro lado do rio moravam outros, aqueles que não eram, até então, parentes. Outras relações estabelecidas com estes. O rio, sem água, demarcador de fronteiras simbólicas. Já com o outro limite, as Porteiras, não se deu muito evidente nesse primeiro momento. Hoje, “as Porteiras” é um território diferente, visto como de outro povo. Dona Verônica, quando contava da história, mencionava uma distinção “pra cima”, mas não consigo afirmar até onde podemos pensar em um “território antigo” dos Barbosas.

Terras comuns, grandes plantações de feijão durante o inverno. Uma vasta mata para ser cuidada, com cabeças de gado, cabrito e outros animais. Uma fauna ótima para as caçadas masculinas noturnas. Esse é um tempo também visto como de grandes caçadas. Os homens contam as grandes caçadas dos tempos de outrora, muito fácil encontrar vários tipos de animais no mato quase virgem. Um imenso veado capaz de fornecer carne para uma família inteira durante dias.

Os tempos ouros de outrora, quando os Barbosas viviam em um vasto campo, enquanto unidade. Pequenas casas, separadas uma da outra, e grandes espaços de plantio e colheita. Os filhos dos Barbosas casaram-se e construíram também suas casas. Vejamos como inicia-se o processo de construção da vila e de algumas mudanças significativas para a presente tese.

1.2. Do período anterior à concretização da vila: o predomínio dos filhos de Manoel Barbosa

Com a história contada acima surge, no decorrer do tempo, a vila e a sua organização socioespacial. Sobre um território de todos, espaços imensos separando uma casa da outra e formando um grande conglomerado de parentes, surge uma “vila”, separada das roças, unindo todos em torno de um polo central. “Aqui são todos meus parentes, eu fico feliz por morar perto da minha família, e os meus filhos têm que

ficar feliz por isso também”, me dizia Jorge (filho de Manoel Barbosa) sobre a fundação da vila, momento posterior ao falecimento de seu pai.

É importante lembrar o sistema de casamento dos descendentes da família Barbosa antes do falecimento de nosso protagonista. Os filhos e filhas de Manoel Barbosa casaram-se, na grande maioria, com os filhos e filhas de sua irmã, Mara. Quatro casais foram formados desse tipo de união. Além disso, outros arranjos entre primos (filhos dos irmãos e irmãs de Manoel Barbosa) foram feitos, como é possível visualizar no gráfico em anexo (Anexo II).

De acordo com a genealogia, temos uma grande quantidade de casamentos entre os filhos de Manoel Barbosa e Mara e alguns casos envolvendo os demais irmãos de Manoel Barbosa. Manoel Barbosa e Mara casaram quatro filhos: Gorete com Patrício; Jorge com Isaura; Leona com Emiliano e Dona Augusta com Julião. Além disso, Manoel Barbosa casa sua filha Ticiania com o filho de Candido (seu irmão), Beto, bem como Janira (sua filha do primeiro casamento) com o filho de seu irmão Noel, Valente. Noel, ainda, casa seu filho André com Cristina, filha de Mara. E Candido ainda tem um filho, Osvaldo, casado com uma filha de Nicanor, Lorena.

Os casamentos entre primos estabelecidos na família dos Barbosas ficam mais ou menos assim:

Pais – Geração 01					
	Manoel Barbosa	Mara	Noel	Candido	Nicanor
Filhos (Geração 2)	Gorete	Patrício			
	Jorge	Isaura			
	Leona	Emiliano			
	Dona Augusta	Julião			
	Janira		Valente		
	Ticiania			Beto	
		Cristina	André		
				Osvaldo	Lorena

Tabela 01: casamento entre filhos de Manoel Barbosa e seus irmãos

Os casamentos entre os conhecidos, como relatado também anteriormente, fazem parte do sistema das formas preferenciais que diz respeito à junção entre o reconhecimento da história e da familiaridade

com o futuro cônjuge com a manutenção da posse e da propriedade da terra. O sistema apresentado acima é importante porque, junto com outros casamentos engendrados com os “moradores” do território de Manoel Barbosa, auxiliam na confecção do mapa atual da vila.

Em se tratando da vila propriamente dita, ela surge como um projeto político de Jorge. Ele me conta que, logo após o falecimento de seu pai, seus irmãos decidiram “mandar o povo que morava aqui nas terras dele irem embora”. Como dito anteriormente, Manoel Barbosa também é visto como um homem bondoso. Porém, após sua morte, os filhos decidiram pela retirada dos moradores das propriedades do pai.

Nesta época, todos os irmãos de Jorge, incluindo ele mesmo, já estavam casados, mas continuavam plantando em terras comunais, cada um com seu pedaço. Além das terras de roça, as terras de morada, o chão da casa, auxiliavam na divisão geoespacial da localidade.

Conversava com Jorge em uma tarde de abril de 2010. Ele me dizia que antes eles plantavam todos juntos, que não havia divisão, mesmo depois da morte de seu pai, Manoel Barbosa. Mas que em determinado momento deu-se início a uma série de brigas entre os filhos, e com isso, as terras foram divididas. Disse que ele ficou com a parte que é agora a vila.

Parece que existiu, pelo que contam, um processo duplo de divisão das terras: um, localizado na baixada, onde hoje é a vila. Outro, na chapada, onde se dá a plantação das roças. Na vila, a divisão se deu mais ou menos a deixar espaços para Jorge onde hoje está a maior parte das casas (o centro da vila). Ele diz que, diferente dos lugares das casas de morada de seus irmãos e irmãs, o lugar em que ele teve acesso era apenas pedregulho e ele não sabia exatamente o que fazer.

E foi assim que, em 1974, quando políticos de Jaicós assumem um papel importante, Jorge doou um terreno para a construção da escola da localidade. O início do que se chama de “vila” hoje na Várzea Queimada foi construída em torno da edificação da escola. Anteriormente, a comunidade estava organizada em torno de pequenos sítios de núcleos familiares que, juntos e vinculados por relações de parentesco e compadrio, formavam um grande conglomerado de casas.

O foco, por assim dizer, antes da criação de uma “vila”, estava centrado nas relações de parentesco e de compadrio. Dona Augusta é uma das que me conta que existia, antes da vila, uma relação de camaradagem e compadrio entre seu pai e o pai de seu esposo (Manoel Barbosa e Eduardo), seja pela profissão que os unia (eram ambos vaqueiros “dos bons”), seja pelos vínculos políticos que tinham (eram representantes de duas visões políticas diferentes), seja ainda pelas

relações parentais e de compadrio que mantinham (casaram vários filhos e mantinham, com os demais, relações de compadrio).

O que passa é que, se antes a organização se dava em torno de pequenos núcleos de familiares, depois de 1974 o panorama começou a se transformar. Com a morte de Manoel Barbosa, os filhos herdaram as terras, dividindo-as. De uma plantação coletiva, vistoriada e chefiada pelo pai, passam-se a pequenas roças, sob o domínio do novo chefe-pai da família nuclear. Geralmente, com a morte do pai, a roça coletiva de família se dilui e se estabelece um novo modelo de troca entre-parentes, que diz respeito aos espaços coletivos e a troca de trabalho.

E é nesse momento histórico, na transição entre o modelo de casas-sítios para o modelo comunidade que os mudos da localidade começam a nascer. A primeira geração de mudos nasce dos filhos dos casamentos entre os filhos de Manoel Barbosa e dos irmãos.

Por esse motivo me parece relevante todo o processo de produção da vila e da pontuação desse movimento histórico em que os mudos apareceram nas genealogias familiares e na história da vila. Também, como veremos, terá toda uma articulação entre a história geral da vila e as narrativas sobre a origem da surdez na localidade.

Além disso, outra filha de Manoel Barbosa (Dona Erica) pontua a construção da igreja de São Sebastião, no centro da comunidade. São Sebastião em homenagem a Manoel Barbosa que era devoto do Santo, talvez pela história, talvez por ter nascido no mesmo dia em que se comemora o dia de São Sebastião (6 de janeiro). A igreja era comandada por Jorge. Os filhos de Manoel Barbosa, seja Dona Augusta, Dona Erica ou Jorge lamentam o fato do pai ter morrido sem ao menos ter conhecido a igreja: ambos afirmam que o mesmo ficaria muito orgulhoso dos filhos pelo movimento de construção de um lugar específico para reza, visto que antes as celebrações eram feitas na casa do próprio patriarca, e pela possibilidade de agregar devotos para o seu Santo de devoção.

A igreja pontua mais um momento importante no processo de fundação da localidade. Um espaço máster de celebração de um dos desejos de Manoel Barbosa de ver todos envolvidos com os rituais católicos. Ele mesmo, em seus períodos ativos, realizava celebrações em sua casa, visto o seu domínio do mundo dos livros e do mundo das artes invisíveis.

Nesse segundo movimento, com a presença dos filhos mudos, netos de Manoel Barbosa, posso pontuar três fatos nodais que auxiliaram na construção da vila e que se demonstram extremamente importantes para a argumentação da presente tese: (i) a divisão das

terras e o início da produção das famílias nucleares baseadas nos filhos da geração de Manoel Barbosa; (ii) a construção da escola e o papel da leitura e escrita iniciando a vigorar pela localidade; (iii) a construção da igreja de São Sebastião, polo aglutinador dos rituais católicos na localidade.

Sem Manoel Barbosa, com os novos casais divididos em famílias nucleares, a vila começa o seu desenho. Como um projeto político de Jorge, a vila, enquanto uma estrutura de vivência e de expansão para além das famílias nucleares, começa a ser desenhada com os pontos apresentados acima. Além de disparar, enquanto momentos disruptivos da história e pontuados nas narrativas, a divisão dos terrenos, a construção da escola e da igreja, apontam também para fatos importantes no próprio processo de construção de certas formas de se identificar os mudos e a cena.

1.3. Da vila: do bar à comunidade

O mesmo Jorge que me conta das brigas que levaram a uma divisão das terras e da construção da escola, me conta também do movimento de reinstalação dos ex-moradores das terras de seu pai no território de Várzea Queimada. Ele lembra a história de Zé Fulô, que tinha um pequeno bar longe da localidade e que, com a “fofoca das pessoas”, espalhou a notícia que, por ele colocar música “num toca disco velho”, existia um bordel no local. Assim, os vizinhos mandaram Zé Fulô fechar seu estabelecimento. Nesse tempo, conta Jorge, Zé Fulô passou por sua casa com uma mesa de sinuca nas costas, um toca-disco e meia dúzia de garrafa de cachaça e Jorge ofereceu um terreno para ele reinstalar o bar. O terreno era no centro de onde hoje é a vila, muito próximo da atual casa de Jorge.

Logo Zé Fulô começou a construir e montou novamente um bar. Mais uma vez, todas as pessoas foram contra, mas, como ele estava no terreno de Jorge, os demais não tinham muito o que fazer. Zé Fulô estava, sim, sob a proteção de um dos donos da terra, o primeiro filho homem na sucessão de Manoel Barbosa.

Após o episódio de Zé Fulô, as pessoas começaram a procurar Jorge para pedir terreno para comprar e ele conta que vendia por qualquer coisa, “só pra dizer que vendi, trocava por um relógio velho, uma bicicleta, qualquer coisa”. E assim começaram a se aglomerar na vila, inclusive, as pessoas que morava no outro lado do rio. Não apenas os que já faziam parte desta junção de casas, mas também outros. Do outro lado do rio vieram pessoas importantes no processo de

sociabilidade, incluindo Seu Julião. Os antigos moradores da terra de Manoel Barbosa também voltaram, povoando a vila.

“Foi aí que eu chamei o pessoal que morava na terra do meu pai que meus irmãos mandaram embora depois que ele morreu. Aí chamei todo mundo e vieram pra cá, e assim começou essa coisa aqui. Eu conversando com o Botelo, pai daquele mudo gordo lá de cima, ele tinha a mesma ideia que eu, mas aí nós conversamos e decidimos fazer aqui, que era mais perto da saída e que as coisas tinham que passar por aqui. Todo mundo foi contra. Esse véio aí que morreu, meu cunhado Patrício, foi um dos que mais foi contra, mas agora tá aí, e graças a Deus tô aqui, vivo, nada me aconteceu. Meus filhos ainda têm muita terra pra trabalhar, só não trabalham se não quiserem”.

Jorge dá início ao povoamento da região central de onde hoje é conhecido como Várzea Queimada. Chama os moradores e oferece terreno para os “do outro lado do rio” se instalarem na futura vila. Um colégio em construção, uma igreja, um bar e terra. Elementos importantes no processo de sociabilidade do local. Todos voltaram (ou vieram) para o território de Várzea Queimada e se deu início à formação do aglomerado de casas. Jorge me dizia com orgulho que a vila tinha crescido muito e que ele havia participado de tudo, sendo ele um dos grandes responsáveis, “e já tem a conversa de isso aqui virar cidade”.

Como apontado por Woortmann (1994), terra no sertão só faz sentido com água. O fácil acesso ao rio em momentos específicos do ano, ou até mesmo aos mananciais de água possíveis de serem acessados, é outro elemento narrativo para as mudanças das diferentes famílias para os arredores da igreja e do colégio. São histórias contadas e recontadas por gerações que seguem a lógica de contar porque ele próprio ou alguém viu e viveu.

O que considero interessante nos processos de narrar os eventos históricos da comunidade é a inexistência de narrativas feitas por mudos sobre o que estou considerando como uma primeira etapa do processo de ocupação das terras e de promulgação da comunidade. Parece que, de alguma forma, isso possui interface com, pelo menos, três questões: (i) que diz respeito ao momento nodal de nascimento do primeiro mudo e do estabelecimento da cena como elemento importante na sociabilidade local; (ii) vinculado com o movimento de construção da cena e disso ser compartilhado pela comunidade em geral; (iii) a importância maior dada pelos parentes na narrativa posterior a morte de Manoel Barbosa e o estabelecimento das famílias dos filhos da primeira geração de moradores de Várzea Queimada.

O que é visto aqui é uma profunda inter-relação entre questões da competência comunicativa, da construção da memória coletiva, da socioecologia local, e da elaboração de discursos sobre os mudos e a cena. Além disso, há uma vinculação histórica profunda com questões de transformação macroestruturais na vila que, de alguma forma, auxiliam na produção das “qualidades dos mudos” ou na elaboração de um repertório de atitudes e quesitos que insinuam certa homogeneidade entre os mudos. Ou seja, esse processo histórico produz as características “liminares” dos mudos, como veremos a seguir. Ao mesmo tempo, esse processo histórico/narrativo aponta para questões de outras ordens.

Voltando ao processo de transformação em comunidade: em 1976 foi concluída a escola, como nos conta Jorge. Ele hospedou os construtores, vindos de Jaicós, em sua casa. Segundo ele, deu comida e “tudo mais que precisavam”. O terreno, aliás, onde foi construída a escola, era um daqueles que estavam na propriedade de Jorge.

Com a escola, sem professor, Jorge chama Bartolomeu que, na época, estava trabalhando na cidade de São Paulo. Bartolomeu era uma pessoa muito inteligente (ainda é considerado um intelectual na Várzea Queimada) e na cidade grande havia aprendido também da arte das letras. Poucas pessoas, nesta época, tinham condições de ler algum texto ou escrever uma carta. Bartolomeu, sendo uma delas, foi recrutado por Jorge e começou a lecionar na escola.

Manoel Barbosa foi o nome escolhido para designar o colégio. “Ensino primário” era o ensinado naquela estrutura: aprender a ler e a escrever. Mas nem todos conseguiam frequentar o colégio. Poucos, nesta época, tinham acesso à leitura e à escrita. Não se configurava, necessariamente, como um valor.

Como dito anteriormente, a leitura e a escrita só adentram como um valor na comunidade depois da implantação do Programa Bolsa Família. É com a obrigatoriedade dos filhos na escola e com o aumento considerável de jovens que aprendem a ler e a escrever que a leitura se expande pela vila. Além disso, é com o contato frequente com a cidade, com a troca de informações com os serviços do estado, que a leitura também adentra para a esfera da sociabilidade como um elemento valorado entre os moradores.

A população de Várzea Queimada começa a aumentar em ritmo acelerado. É nesse período a explosão populacional. Os netos de Manoel Barbosa se casam e, por sua vez, têm filhos. Os filhos de Manoel Barbosa continuam tendo filhos e assim continua o ciclo. No meio

dessas pessoas nascem também os mudos. Surgem na geração de netos de Manoel Barbosa e nas gerações subsequentes: bisnetos e trinets.

Surge também e junto com esse movimento a difusão e uso da cena enquanto um recurso comunicativo com e entre os mudos. “Os mudos aqui gostam de falar assim, na cena”, dizem por lá quando perguntados sobre os mudos.

Vejam, agora, como os “mitos de origem” sobre a surdez adentram nesta produção da história de Várzea Queimada. O que segue são relatos dos moradores da comunidade sobre a forma como a surdez é vista e na comunidade e contada para os demais. Este mito de origem une elementos da sociabilidade com eventos históricos, nos fornecendo mais pistas para refletirmos sobre a produção da cena e a construção dos mudos enquanto sujeitos liminares. Vejam.

2. AS INTERSECÇÕES ENTRE A HISTÓRIA GERAL E OS MUDOS: OS MIDOS DE ORIGEM DA SURDEZ

Essa tese se debruça sobre um emaranhado de relações sociais que se conectam e se desconectam em interações cotidianas. Fala sobre um passado, que é construído e atualizado no presente, em situações concretas em que os sujeitos colocam em prática pressupostos anteriormente estabelecidos, criando possibilidades de explanação e de atuação. Fala, ainda, de um presente criativo e emergente, que avalia esse passado e propõe novas ações, não apenas com base no anteriormente estabelecido, mas também criando novas configurações de atuação.

Assim, estou aqui dialogando com o movimento constante do social. Estou falando sobre processos sociais que se dão, se constroem e, se articulando com a união de inúmeras esferas que, com colaboração ou interrupção, constituem o presente e as ações de sujeitos sociais concretos. O que está aqui escrito é, acima de tudo, um movimento: de constituição de possibilidades sociais.

E, sem dúvida, o(s) mito(s) de origem sobre a surdez assume (m) uma função primordial nessa articulação. Enquanto discursos intertextuais (BAUMAN E BRIGGS, 1992) por excelência, o que aqui será apresentado é uma articulação entre os pressupostos de uma ideologia local, que constitui padrões específicos para os mudos com base em critérios socioculturais e históricos estabelecidos, e uma ideologia que, sendo inserida, propõe novos olhares sobre as mesmas problemáticas, quais sejam, a surdez e a cena (linguagem gesto-visual).

Diria que esse item serve como conexão entre duas formas distintas de discursos ou, como interlocução entre duas diferentes perspectivas sobre a surdez e a cena. Ele se apresenta enquanto elemento de ligação e evidência da interlocução entre uma determinada perspectiva local, e uma compreensão de outros saberes sobre a mesma problemática. Articula, assim, vários conhecimentos, acionando inúmeras narrativas para explicar “a origem da surdez”.

Posso dizer que, de alguma forma, os problemas das origens da surdez não são fatos extremamente corriqueiros em Várzea Queimada. Não se fala sobre isso o tempo todo. Porém, existem sim histórias circulando sobre essas possíveis origens e, de alguma forma, são essas narrativas que interessam nesse momento. Cabe ressaltar, mais uma vez, que o objetivo aqui é demonstrar como há uma intersecção entre diferentes modelos de ver a surdez, que agrega pontos de vista diferentes e, muitas vezes, conflituosos entre si.

O que veremos aqui são fluxos de produção de narrativas que apresentam diferentes perspectivas sobre o mundo. A própria narrativa sobre a origem aciona e nos dá pistas (para realizar a contextualização necessária no processo de compreensão das realidades sociais) sobre um complexo sócio histórico cultural que abarca outros elementos da sociabilidade local e que serve como base possível para a construção das narrativas. Como relatado pelos estudos de performance, a constituição criativa é dada no limite possível da avaliação e da percepção dos participantes. Ou, como nos apontam os estudos de narrativa, elas não são apenas reflexos do mundo, mas também constituem mundos possíveis.

Assim, aos poucos, irei apresentando esse complexo e irei, da mesma forma, estabelecendo as conexões necessárias para a compreensão. Serão apresentados os elementos necessários para a produção dupla do complexo narrativo enquanto formas de compreensão e de construção de mundos possíveis.

2.1. O caso de Lurdes

Conheci Lurdes “sem querer”, quando voltava de um encontro de jovens na “igreja de cima”, a de São João Batista, em um sábado à noite. Havia descoberto, também por acaso, o encontro e passei algumas horas na igreja, acompanhando a movimentação que, antes de ser apenas religiosa, se transformava em um ponto de encontro de jovens em busca de relacionamento (prática cotidiana na comunidade). Voltava, caminhando pela rua da Malva, escura, quando meus amigos param para

conversar com Lurdes e sua prima, que estavam sentadas no lado de fora da casa, vendo o movimento e “jogando conversa fora”.

Lurdes, diferente das outras meninas e meninos adolescentes de Várzea Queimada, não havia ido ao encontro de jovens. Disse-me que não gostava de ir naquela igreja (a de São João Batista) e que achava que aqueles encontros não iriam se estender por muito tempo. Disse que preferia rezar em casa e que não gostava daquele tipo de movimentação. Cassio me disse, quando deixávamos a casa de Lurdes com o nosso caminhar, fazendo cena próxima de meu rosto e corpo, visto a escuridão da rua, que gostava muito de Lurdes e que, vez por outra, ia até a casa dela para conversar. Disse, ainda, que a menina é uma falante competente da cena local.

Ainda sem saber direito quem era Lurdes, mesmo fazendo algumas referências em função da localização de sua casa (ela mora em frente à casa de Osvaldo), perguntei mais sobre Lurdes a Cassio. Ele me conta que Lurdes é filha de um irmão de Bianca, ou seja, prima de Carla, Marcia e Priscila (núcleo familiar A).

As histórias de Lurdes ecoam pela comunidade e são contadas por quase todas as pessoas. Mais de uma vez escutei sobre a possessão do corpo de Lurdes por espíritos. Por vezes, essa história é contada sem nenhum impedimento, cheia de detalhes. Outras vezes, é contada de forma mais tímida, com algumas reticências e algumas dúvidas. A agente comunitária de saúde da comunidade me contou a história. Adolescentes, adultos, mudos ou falantes conhecem e compartilham certo saber sobre a possessão do corpo de Lurdes, suas causas e suas consequências. Com Lurdes, mesmo, nunca conversei sobre o assunto. Mas descreverei um pouco mais do que me foi contado, oralmente ou na cena.

Contam que Lurdes foi possuída três vezes, por três espíritos diferentes. As três possessões ocorrem mais ou menos da mesma forma: a menina começa a contorcer seu corpo, ficando muito agitada; logo em seguida, fica muito violenta, mudando totalmente as feições do rosto; o terceiro momento é quando começa a falar, geralmente com uma voz diferente da costumeiramente usada. Dizem que quando isso aconteceu ninguém conseguiu segurar Lurdes, sua força aumenta por demais, sendo, segundo os moradores, impossível tamanha força para uma jovem da idade e do porte físico de Lurdes. Após a audiência perceber as características apresentadas acima, o diagnóstico de possessão por espíritos é realizado, e todo um movimento de contenção das agitações do corpo da pessoa possuída é feito pela comunidade. Geralmente

homens, fortes, são recrutados para auxiliar na contenção do corpo possuído pelo espírito.

Paralelo à contenção, são chamados rezadores especializados nesse tipo de “trabalho”, para “tirar o espírito” do corpo. No caso de Lurdes, foram chamados Bartolomeu e Seu Julião, reconhecidos na comunidade como pessoas que têm poder para realizar tal ação. Após rezas, água benta e pedaços de alho espalhados pelo corpo, o espírito sai do corpo do possuído.

Nos casos de possessão na localidade, e no caso de Lurdes, geralmente o espírito se identifica. Ele não pronuncia, necessariamente, o seu nome. Mas dá indícios de quem pode ser, através de sua fala, sua fisionomia no corpo do possuído, de seus “assuntos”³⁸. A comunidade identifica qual é o possessor, por meio de um repertório de “possíveis espíritos” (que é elaborado a partir de uma série de ações feitas pelas pessoas em vida que as “candidata” como possíveis espíritos possesores), bem como a partir de relações entre a pessoa em vida (que seria o possível espírito), e refletindo sobre o que o espírito está falando no corpo do “possuído”.

As três possessões do corpo de Lurdes, contadas aos quatro ventos pela comunidade, foram feitas por três espíritos diferentes. Um deles, o espírito do bisavô paterno de Lurdes, Candido (ver no diagrama de parentesco, Anexo II), que vem a ser irmão de Manoel Barbosa (como visto, este último, uma grande referência nas histórias da localidade). Esse espírito falou sobre a presença de um livro na comunidade, o livro de São Cipriano. Não disse com quem poderia estar o livro ou o que estavam dele fazendo. Falou apenas que esse livro precisava ser encontrado e destruído.

O segundo, o espírito de um jovem senhor que se suicidou por enforcamento na comunidade. De uma família não muito próxima das principais famílias relatadas nesta tese, ele possui vínculo de parentesco a partir de alguns membros da família (a esposa do irmão do “espírito” é filha de Dona Verônica, sobrinha de Manoel Barbosa). Este falou que deveria ser construído um espaço de oração no interior da comunidade.

Já o terceiro, e o mais forte, foi um espírito de um mudo, que não se comunicava oralmente, utilizava apenas a cena. Dizem os habitantes

³⁸ Em uma das possessões que presenciei, o espírito falava vez por outra com a plateia que acompanhava e auxiliava a pessoa possuída. Para uma das mulheres que auxiliava colocando alho em torno do corpo possuído, o espírito a chamou de ‘tia’. E esse pronome deu a chave interpretativa de quem seria o espírito lá presente.

de Várzea Queimada que ele fazia cena “igualzinha a dos mudos” da localidade. Não disse nada que virasse “pedagógico” ou não impôs nenhuma tarefa para os parentes. Também não há indicativos de quem teria sido esse espírito em vida, como é apontado para sobre possíveis passagens terrenas dos outros espíritos. Apenas apareceu e demonstrou sua força.

Com orações e rezas, muita água benta e alho, os espíritos vão embora, deixando o corpo do possuído mais uma vez sob o domínio do próprio indivíduo (e do corpo social). Os espíritos “respeitam a palavra de Deus” e se ausentam, provocando certo alívio para todos que estão no entorno no momento. O último espírito, o “mudo”, foi o mais difícil. Era um espírito muito forte e precisou de muita reza sobre o corpo possuído. O espírito “não respeitava a palavra e as escrituras, não respeita a palavra da autoridade de Deus e esse precisou de mais pessoas para rezar”, dizem alguns se referindo ao espírito (do) mudo que possui o corpo de Lurdes.

Não há dúvida sobre a possessão do corpo de Lurdes por esses espíritos. As histórias são propagadas aos quatro ventos e podem ser conhecidas por qualquer um, seja oralmente ou na cena. Até mesmo a agente comunitária de saúde conta sobre o caso, dizendo que foi visitar a menina em um dos momentos de possessão (quando era o espírito mudo), pois pensava que poderia ser alguma coisa relacionada com a ingestão de bebida alcoólica. Porém, ela também afirma que todos na comunidade dizem se tratar de possessões.

As causas que levaram o corpo de Lurdes ser possuído por espíritos são, por vezes, também relatadas. Diferente da história em si, as causas assumem certo ar de mistério, não sendo proclamada aos quatro ventos. Algumas vezes, as causas são dadas. Quando conversava com Carla, Juliana e Priscila sobre o caso de Lurdes, elas me deram uma lista de possíveis causas para a possessão da jovem. Não foi apenas uma vez que a conversa com as meninas caiu na história de Lurdes. Em vários momentos adentramos no assunto e, mais de uma vez, elas me contavam a história, na cena, cheia de detalhes.

As meninas disseram que isso aconteceu porque: 1) pelo fato de Lurdes ser “galinha” e manter relações sexuais com vários homens; 2) por Lurdes ter namorado e transado com seu primo, filho da irmã de seu pai. As meninas falavam que as mulheres não podiam ficar beijando “todo mundo”, que elas deveriam beijar apenas um homem. Que depois que isso aconteceu, Lurdes deixou de beijar muitas pessoas, bem como não têm mais relação com seu parente.

Enquanto contavam, vez por outra, Carla e Juliana “se benziam” (fazendo o sinal da cruz), dizendo que o acontecimento havia sido muito feio e que elas tinham medo de isso acontecer com elas. Também, enquanto falavam, elas lembravam do relacionamento entre Juliana e Luis, dizendo que isso poderia ter acontecido com Juliana (visto a semelhança de possíveis causas da possessão do corpo de Lurdes, já que Luis é filho de Dona Augusta, logo, primo de Juliana), mas que não aconteceu porque os demais a proibiram de continuar a história com o parente.

As histórias da possessão do corpo de Lurdes apontam os caminhos que serão aqui traçados. A partir das “revelações” dos espíritos feitas a partir da possessão e a partir das causas apontadas por ser o corpo de Lurdes o que foi possuído, estabecerei algumas reflexões histórico-sócio-culturais. Sabemos, de muito tempo, que narrativas são pedagógicas (BENJAMIN, 1993; PEREIRA, 2008) e que servem como forma de explicação do mundo (GEERTZ, 1989; LANGDON, 1993; 2001). Que elas não estão ancoradas em “certo” ou “errado”, ou “verdadeiro” ou “falso” (LATOURE, 1994; PIAULT, 2001), mas sim, dão suporte, a partir de uma “teoria nativa” das formas de ver, compreender e explicar as relações sociais, as coisas positivas e os infortúnios cotidianos.

Sabemos, ainda, que antes de reproduzirem verdades, todas as histórias que nos são contadas somente o são porque fazem sentido para os seus narradores e a plateia. São retratos de um passado, narrado a partir de uma experiência e de um objetivo da atualidade. É um passado reinventado sob a perspectiva e os desejos do presente, ou projetos para e sobre o futuro. Nunca um passado de forma pura e/ou linear, retrato fidedigno de tempos de outrora. Mas um passado que serve de modelo de mundo e de modelo para o mundo, serve como reflexões para o presente e, serve ainda, como cardápio para as vivências futuras.

Como nos aponta Stewart (1991), os discursos são produtivos e eles não reproduzem fatos reais, quadraturas de um mundo existente, mas sim, criam esse mundo possível. Pode-se perceber, por meio da atenção nos momentos criativos e emergentes dos discursos, a vida sociocultural de quem está falando. Basta, de alguma forma, nos determos aos momentos emergentes de significados.

E essa constituição de mundos possíveis, através das narrativas, nos aponta para o jogo intertextual dos próprios discursos. Podemos pensar no que Bakhtin (1997) nos fala sobre a vivência dialógica das histórias, por exemplo. De como o autor nos aponta para o fato de que uma história nunca está sozinha, mas está sim em contato e em interação

com uma cadeia de outras histórias. Se não histórias, as coisas contadas exigem, pelo menos, que quem escute saiba do que se está falando, ou seja, exige um nível mútuo de compreensão, um nível mínimo de diálogo. O não conhecimento do que se está falando pode provocar o que Stewart (1991) nomeia de “interrupção” em que, fazendo uso de outro arcabouço conceitual, os falantes não interagem de igual para igual.

O que cabe reter aqui são a vivência e a criatividade das narrativas para as ações cotidianas. As histórias contadas, seja sobre o passado ou sobre eventos contemporâneos ao momento da narração, são sempre histórias dotadas de outras histórias, de inúmeros significados. Assim, os espíritos no corpo de Lurdes nos falam de coisas muito importantes para o cotidiano local. Os espíritos, junto com o corpo de Lurdes, contam para a comunidade coisas sobre a própria comunidade. A comunidade, a partir de um cardápio de explicações, dá a chave interpretativa para os acontecimentos. Uma mescla que coloca em voga diferentes formas de ver, viver e compreender. Aciona uma série de discursos, colocando par a par (ou lado a lado) diferentes explicações que se relacionam com aspectos mais amplos do complexo sócio-histórico-cultural da comunidade. São, por si, discursos intertextuais que, postos em uso, expressam teorias adjacentes. São essas teorias adjacentes e o processo histórico de conformação desses discursos em plausíveis que interessam nesse momento.

Utilizarei, como fio condutor para essa empreitada, a ideia de um “mito de origem” da surdez, ou seja, as formas através das quais são dadas explicações para a presença dos mudos na localidade. A ideia de pensar um mito de origem, ou melhor, a importância do estudo dos modos nativos de explanação da surdez está presente em vários dos estudos sobre as chamadas “línguas de sinais indígenas ou rurais” (NONAKA, 2007; KISCH, 2004; GROCE, 1985; MARSAJA, 2008), bem como em outros estudos sobre “deficiência”, “desabilidade” ou “surdez” (GROCE, 2002; NICOLAISEN, 1995; DEVLIEGER, 1995; SACHS, 1995; INGSTAD, 2007; entre outros).

Além disso, podemos relacionar a ideia de pensar as narrativas sobre um mito de origem sobre a surdez na perspectiva de “gênero” narrativo. Aqui, quando me refiro a gênero, pontuo as formas específicas através das quais as diferentes sociedades constroem formas diferentes de narrar os eventos acontecidos, com diferentes ênfases ou ‘background’.

Bauman e Briggs (1990) anunciam a importância de gênero de fala para a compreensão da vida social. Como gênero de fala, os autores

se referem às organizações convencionais amplamente flexíveis, de meios e estruturas formais que constituem padrões de referência para a prática comunicativa (BAUMAN e BRIGGS, 1996, p. 85). Sugerem, ainda, que esses são muito mais que estruturas autocontidas de traços formais, pois uma mudança de gênero evoca funções comunicativas contrastantes, estruturas de participação e modos de interpretação (BAUMAN e BRIGGS, 1990).

Com uma perspectiva semelhante sobre gênero de fala, William Hanks (2008) acrescenta que gêneros do discurso são resultantes de atos historicamente específicos, como dimensões constitutivas através dos quais a ação é possível. O autor aponta que os gêneros de fala, maleáveis e mutáveis, apresentam aos falantes as dimensões constitutivas da ação. Trabalhando com um conjunto de textos produzidos na primeira sociedade colonial Maia, no México, o autor demonstra como, sob a influência espanhola, da igreja, ou até mesmo das mudanças políticas da sociedade em questão, esses textos oscilam no decorrer do tempo entre um gênero e outro, constituindo, inclusive, novos gêneros de fala. E o autor argumenta que *"vistas a partir da perspectiva da prática, os gêneros são parte da naturalização de experiência social"* (HANKS, 2008, p. 114) e que, desta forma, auxiliam na constituição de "verdades" sobre o ser e o fazer social.

Já Hymes (1989) salienta que os gêneros de fala fazem parte, de alguma forma, da estrutura estilística, mas não podem ser tratados em separado. O autor argumenta que eles não são em si mesmo gênero, nem evento e nem mesmo espetáculo. Os gêneros apenas ocorrem no interior de algum evento ou em relação entre eventos. Dessa forma, o autor propõe que performance diz respeito a esta relação entre os gêneros, que envolve a aceitação, a responsabilidade de executar, de buscar a aceitação e de ser avaliado. Também é neste sentido que há a possibilidade criativa na linguagem, já que a mesma trabalha com a possibilidade de flexibilização das estruturas formais, através das falas em uso³⁹.

A possibilidade criativa se dá, segundo Hymes (1989), pelo fato de a fala trabalhar com duas dimensões: enquanto um modo de expressão de significados, e como um denotador de estilos diferenciados

³⁹ De repente seja por este motivo que é levado em consideração, em inúmeros estudos da etnografia da fala, a análise das alternâncias dos códigos linguísticos e dos estilos de fala como formas características de denotar identidades ou de construir relações de proximidade e/ou distância entre os sujeitos falantes. Ver entre outros, Gumperz (1972); Alim (2005); Bailey (2005).

que correspondem tanto a condições de uma estrutura estilística quanto de seu uso e sua performance.

Assim, de certa forma, defino as diferentes explicações sobre a origem da surdez na Várzea Queimada como um “gênero” em que são postos em jogo diferentes matrizes para dar conta do fenômeno. Não apenas uma forma específica de contar, recheada de elipses e frases como “não sei” ou “eles dizem”, mas também uma forma de pôr em prática diferentes discursos que falam sobre uma “mesma coisa”. Os moradores da Várzea Queimada constroem suas explicações sobre a surdez com base em diferentes matrizes e fazem isso de forma sucessiva, não apontando um único caminho, mas dando diferentes versões possíveis para a explanação do fato, o construindo de forma processual. É na fissura entre as diferentes explicações que nascem as práticas com relação à surdez e aos surdos da localidade. As explicações sobre a origem da surdez auxiliam, de alguma forma, a construir as formas de sociabilidade na localidade.

Além disso, como apontado por Turner (1981), as narrativas são construídas com base em um processo separado do cotidiano. Em outras palavras, com base em certas “experiências” (TURNER, 2005) que transcendem a banalidade cotidiana. Contamos o que foge da linearidade. Ou melhor, utilizamos como elementos para construir nosso processo narrativo aqueles fatos, atos, coisas ou acontecimentos que demonstram não “o mesmo”, mas algo que se sobressai sobre o mesmo. Isso não quer dizer que contamos apenas mudanças, mas contamos, acima de tudo, processos que foram significativos. São esses elementos os significativos para o processo de contar. E isso não é diferente nas explicações da população de Várzea Queimada sobre a surdez. Marcam, além de momentos ímpares na história do local (que dentro do grande mosaico cotidiano é contado e pode ser vivido), fatos importantes no processo histórico local ou nacional. Continuo a explanação por partes.

Isso se torna particularmente importante para a argumentação dessa tese por, no mínimo, três motivos: primeiro porque a explanação nativa da surdez nos fornece elementos importantes para refletirmos sobre a cultura e a sociabilidade local, questões fundamentais aqui; segundo, por apresentar certos contextos e intersecções entre a história do local, os vários discursos que estão presentes na comunidade e as formas como todos se articulam e formam certa “linearidade” de possibilidades explicativas, dando assim um panorama geral sobre a “intertextualidade” (BAUMAN e BRIGGS, 1990) do cotidiano da localidade, bem como o caráter emergente e criativo da própria ideia de identificação, comunidade e cultura (TEDLOCK e MANNHEIM, 1995;

BAUMAN, 2004; LANGDON, 2007; HYMES, 2005; entre outros); terceiro, por nos possibilitar, como apontado por Groce (2002), uma das três regras que nos dão os limites e as possibilidades para entender a forma como a surdez (ou outras deficiências) é vista na comunidade.

Groce (2002) auxilia, ainda, apontando que as formas através das quais a cultura local explica a deficiência auxiliam na identificação de como a cultura em questão trata os indivíduos considerados “desabilitados”. Ou seja, o emaranhado composto pela sucessão de fatos e discursos refletidos a partir da história, as diferentes significações atribuídas nesse percurso e o processo que compõem o cotidiano local, são importantes para a reflexão.

As relações que traçarei aqui serão para expor as formas através das quais foi se construindo uma diferenciação entre indivíduos mudos e falantes ao longo dos anos, passando por diferentes explicações da origem da surdez. Essas explicações nos apontam os caminhos históricos que a comunidade traçou, intertextualizando fatos da cultura local com transformações municipais, estaduais ou federais. As formas nativas da explicação da surdez auxiliam não apenas na categorização de uma explicação cultural/nativa sobre o porquê de aqueles indivíduos não ouvem. Mas, acima de tudo, como que aqueles indivíduos que “não falam” foram sendo construídos enquanto diferentes ao longo dos anos.

Não penso, aqui, apenas em questões de identidade ou de reconhecimento, mas enquanto elementos da ordem cultural que foi transformando em “mudo” determinadas pessoas, caracterizando-os. Ainda, como essa construção desses enquanto diferentes faz parte (e fez uso) do arcabouço vivencial e cultural da população em questão.

Cabe salientar que, no cotidiano local, os espaços em que são construídas as relações sociais não são delimitados ou profundamente marcados. São formados por uma infinidade de “brechas criativas” (STEWART, 1991) que possibilitam, no dia a dia, reconstruir os discursos e as ações de acordo com problemáticas específicas. Assim, não respeitam os cânones lançados pelos primórdios da antropologia. Uma análise “setorial”, privilegiando um por um dos aspectos, não daria conta do eixo vivencial de tal comunidade. Uma análise cheia de “manchas”, de marcas temporais e de diversos temas, pode nos fornecer uma melhor *mirada* para a realidade de Várzea Queimada. Um espectro de eixos (des)conexos me possibilita a análise.

A história da posse do corpo de Lurdes é o desafio do momento. Tentar colocar, em uma sequência de narrativas e fatos, as diferentes coisas apresentados pelos espíritos possesores de Lurdes. A ideia de processo, em que múltiplos agentes e vozes configuram o

discurso, será utilizado para dar consistência na análise. Os espíritos que tomaram conta do corpo de Lurdes nos falam sobre história, sobre “obrigações” e nos falam, acima de tudo, sobre formas de ver e de fazer entre os parentes na Várzea Queimada. Apontam-nos personagens importantes nesse emaranhado geral que auxilia na construção do mito de origem da surdez e nos dizem mais sobre os vivos que sobre a sua relação com os mortos propriamente dita.

2.2. A presença de feitiçaria na vila: esboços sobre território e pertencimento

A possessão do corpo de Lurdes já anunciou que uma das explicações nativas sobre a surdez pode passar pela ideia da presença de espíritos. Aliás, a presença de espíritos no cotidiano da vila é comum. Não raras vezes, histórias sobre assombração, presença de espíritos ou forças ocultas são contadas para os mais diferentes fins. Outras vezes, sem fim objetivo, em rodas de conversas banais e cotidianas.

Certo dia, eu estava em minha casa quando uma habitante da comunidade foi até lá visitar-me. As visitas em minha casa eram comuns desde o início de minha estada. Algumas vezes, as visitas eram recheadas de belas e empolgantes histórias sobre outras histórias do cotidiano local. Outras vezes, eram visitas para “fazer companhia” já que é impensável para qualquer um ficar sozinho durante muito tempo.

Mas Margarete⁴⁰, nesse dia, presenteou-me com várias histórias. Ela me falava sobre seu sobrinho, Lobato. Segundo Margarete, Lobato estava apresentando comportamento estranho nos últimos tempos, tendo mudado totalmente suas atitudes e seu “modo de ser”. Margarete me dizia que Lobato era um bom aluno na escola e um bom sobrinho (bem como um bom neto, já que morava, desde a tenra infância, com os avós⁴¹). Que sempre foi comportado, mas que, agora, “anda dizendo

⁴⁰ Durante minha estada em campo, Margarete passou de diretora da escola da comunidade para uma função de “gerência” dos serviços municipais de educação. Ela era responsável, durante essa época, por gerenciar um espectro de escolas rurais do município de Jaicós. Nos últimos tempos de meu campo (em meados de 2010), Margarete assumiu um cargo de coordenação na Secretaria Municipal de Educação de Jaicós, passando grande parte do tempo na cidade. Seu marido também é professor da escola. Ambos possuem ensino superior.

⁴¹ A mãe de Lobato mora no estado de São Paulo, na mesma comunidade que outros habitantes de Várzea Queimada. Desde o nascimento de Lobato ela o “deu pra criar” para seus pais, que moram em Várzea Queimada. Como já explicitado anteriormente, essa prática é comum na comunidade.

coisas estranhas”, além de piorar seu desempenho escolar. Um amigo de Lobato, já havia me contado que o mesmo “estava falando bobagem” e que, não raras vezes, queria ficar sozinho. O amigo, mais de uma noite, dormiu na casa de Lobato para “ficar conversando” sobre a vida e “tentar ajudá-lo” com os problemas. Margarete se mostrava preocupada com Lobato e dizia que estava pensando em fazer alguma coisa mais intensa para auxiliar o menino.

No final da conversa, quando Margarete já havia levantado da cadeira e pego seu guarda-chuva (muito colorido, usado para proteger do quente sol do sertão), ela falou, em voz baixa, vagarosamente e em um tom de mistério: “os antepassados fizeram feitiço aqui, e eles não faziam tirar, só faziam botar, faziam e faziam (os feitiços). E é por isso que um monte de coisa ruim acontece aqui, quando uma coisa está indo bem, quando todo mundo arruma as coisas, começa outra e sempre tem um problema acontecendo. Eles dizem (os habitantes da comunidade) que aqui tem uma corrente negativa que vai do pé daquele morro (apontando para o Morro dos Três Irmãos) até a casa dos pais da mulher do Julião, atrás do rio. Isso é por causa da bruxaria que eles fizeram e nunca tiraram. Quando eu digo que moro na Várzea Queimada, todo mundo me diz pra sair daqui porque aqui é um lugar que nada dá certo, porque aqui tem um monte de força negativa. E o monte de mudo aqui pode ser por causa disso, eu não sei, mas também não duvido”.

Da história sobre os infortúnios com seu sobrinho, Margarete encerra a visita em minha casa com uma narrativa sobre a possível explicação da “origem da surdez”. Margarete ainda me diz “todo mundo que mora aqui na Várzea pode ser médium sem nenhuma dificuldade, é só trabalhá pra isso. Isso é em função das forças que tem na comunidade”.

Perguntei, de imediato, mais detalhes sobre a história. Margarete me disse que há na vila também espaços “mais carregados” que outros. Citou a “baixada”, local onde hoje está construída a creche (e escola de segundo grau). Margarete já estava no portão de minha casa, e falava essas coisas em tom baixo, parecendo segredo. Perguntei a ela quem mais sabia dessa história e ela me disse: “pode perguntar pra qualquer um aí, que todo o povo fala isso, todo mundo vai te falar”.

Assim, abertamente como Margarete me falou nesse dia, eu ainda não havia escutado na comunidade. Escutava rumores sobre isso, histórias dentro de outras histórias. “Brincadeiras” com a possível presença de feitiçaria. Os espíritos, assombrações, fantasmas, estavam, de alguma forma, se encaixando em uma narrativa um pouco mais

“linear”. Margarete, de alguma forma, “me contaminou” (STEWART, 1991) com a narrativa da comunidade.

Além disso, Margarete aponta para um tempo muito antigo de Várzea Queimada para explicar a origem das bruxarias que ameaçam todo o território da Várzea Queimada. Vale lembrar que o território possuído pela bruxaria, onde repousam as forças negativas, diz respeito a todo o espaço de Várzea Queimada e um pouco além (passando, inclusive, de “Porteiras”). Diz respeito, acima de tudo, à margem territorial dominada pelos Barbosas em tempos antigos e hoje propriedade dos filhos e netos.

Essa história das forças nos remete à geração primeira de Várzea Queimada, a geração que foi para o local para trabalhar nas terras da antiga fazenda. Remete-nos, mais uma vez, à figura mítica de Manoel Barbosa, que ao mesmo tempo inspira confiança e receio, orgulho e “medo”.

Manoel Barbosa rezava para muitas coisas: para curar “mau-olhado”, para picada de cobra e escorpião, quebranto, coisas mais “corriqueiras e comuns”, de fácil resolução. Mas, com o livro religioso, podia fazer maiores proezas, rezando também para parar fogo na mata, para encontrar animais perdidos e outras coisas. Manoel Barbosa ainda era responsável por “tirar visita” em Várzea Queimada, tendo deixado sua herança para seu filho, Jorge.

As primeiras rezas, como para mau-olhado, quebranto e picada de animais, são comuns na comunidade e várias pessoas são capazes de realizar (inclusive mudos). O complexo está nas outras ações, que dizem respeito muito mais a “movimentar outras forças”, como encontrar animais desaparecidos, parar fogo na mata ou encomendar a alma para um bom descanso no céu. Esse complexo exige, pelo que contam na comunidade, um aprendizado repassado por um livro, o livro de São Cipriano, que somente é acessado através da capacidade de leitura. Manoel Barbosa possuía essa capacidade em tempos antigos, sendo muito mais comum nos tempos atuais.

As pessoas da comunidade dizem que, além de inteligente, Manoel Barbosa era um homem muito poderoso. Ele também tinha alianças com políticos de Jaicós, sendo o “coronel” na comunidade, tomando conta dos possíveis problemas que lá ocorriam. Através da aliança com os políticos (e a política) local, ele conseguia algumas vantagens. Parece que nesse primeiro momento da história local, a relação entre a comunidade e os políticos/governo local era mediada por Manoel Barbosa ou Eduardo (marido da irmã de Manoel Barbosa). A presença do estado (serviços e ações) na comunidade quase que não

existia e toda e qualquer negociação ou serviço era mediado por essas duas importantes figuras, o que os transforma, principalmente Manoel Barbosa, em uma figura poderosa também nesse sentido.

Junto com a coragem, ele podia trabalhar com “outros lugares”: fora da comunidade, com o governo local e fora da “vida mundana”, com os espíritos e forças ocultas. Esse tempo é visto como um tempo poderoso em Várzea Queimada. Os tempos antigos são contados pela maioria dos habitantes como um período bom e feliz. Todas as coisas na comunidade funcionavam perfeitamente bem, e somente coisas boas aconteciam.

Mas, às vezes, as pessoas contam essas mesmas histórias e pontuam a maldade da “família Barbosa”. Quando isso ocorre, falam sobre as maldades que Manoel Barbosa fez ou enquanto “coronel” ou enquanto pessoa que pode mover “forças ocultas”. A figura mítica Manoel Barbosa é vista enquanto muito importante na comunidade, seja como bom ou mau homem.

Ainda na parte que concerne ao “bom Manoel Barbosa”, ele é tido como muito generoso tendo dado início à colonização das terras onde hoje é o território de Várzea Queimada. Tendo herdado as terras de seu sogro, ele as dividiu com seus irmãos, que foram morar na fazenda quando dos primórdios do processo de ocupação. Além disso, ele chamou outros “agregados” para fazerem parte do processo de trabalho na terra, todos ligados pelos laços de compadrio ou parentesco direto. Interessante que um dos discursos sobre o casamento de primos (tipo de matrimônio preferencial na comunidade) é denotado a ele, especialmente por assim “manter as terras entre os parentes” e por “casar com quem já se conhece”. O discurso sobre o parentesco, como elaborado pelo espírito possessor do corpo de Lurdes, e a importância disso será especificamente elaborado na próxima sessão. Adiante, veremos a importância do parentesco também na explanação biomédica da surdez.

O que nos interessa, nesse momento, é que essa força misteriosa que está em Várzea Queimada toma conta de todo o território e é responsável por diferentes coisas que acontecem na vila: espíritos, problemas na família e a presença de muitos “mudos”. Nesse caso, a surdez não aparece como um tipo específico de fenômeno. A surdez é diluída em um emaranhado de coisas ruins (e diferentes) que acontecem na vila como consequência dos tempos antigos. Parece que os velhos

tempos deixaram suspenso na comunidade⁴² um ar de mistério. Como veremos a seguir, é o lugar (assim como as pessoas locais) que pode transmitir por “contiguidade” a surdez, por exemplo.

O que estou argumentando é que existe uma áurea de mistério em torno do território da localidade. Esse mistério, que tem ligação com a “antiga história”, faz com que o território de Várzea Queimada seja um lugar perigoso para se viver e que, em seu “chão”, seja possível o acontecimento de várias coisas, entre elas, a surdez. O fato de ser de Várzea Queimada (ter nascido e estar vivendo naquele território) é um indicativo do que pode acontecer. O senso de comunidade, ou de pertence a um determinado território, parece vir antes de outra possibilidade explicativa para a surdez. O problema está no território e não, necessariamente, nas pessoas.

Assim, de acordo com essa teoria, todos são passíveis de possessão por espíritos, de ataque de olho gordo, de sofrer algumas doenças que possuem uma etimologia nativa, pelo simples fato de pertencerem ou de estarem no território de Várzea Queimada. É o território o propulsor da gama de possibilidades. É no território que as coisas acontecem. A terra, enquanto agente de aglomeração, transformação e “fixação” dos coletivos humanos, é a responsável por isso.

De alguma forma, o modelo explicativo da surdez, ou, o mito de origem da surdez no local faz parte de uma elaboração coletiva com fortes intersecções com outros elementos do cotidiano local e da sociabilidade. O que a Várzea Queimada parece apontar de particular é a vinculação dessa narrativa, em um primeiro momento, a ideia de terra, território e espaço social, e não apenas a famílias (e a hereditariedade, como aponta Nonaka com o karma, ou Deus e/ou um Deus Surdo, como apontaram Kisch e Marsaja, respectivamente).

A presença da feitiçaria no território de Várzea Queimada, posta pelos antigos, possui uma forte vinculação com a ideia da importância da terra, enquanto espaço de morada e de trabalho, na constituição do pertencimento e no desenvolvimento narrativo. A terra, o lugar e o espaço são elementos importantes no processo histórico da comunidade e, somado a outros, vêm sofrendo algumas modificações nas delimitações sociopolíticas ou “identitárias” (no sentido de reconhecimento de pares). E ainda, vincula a terra a um grupo de

⁴² Aqui estou entendendo comunidade como um espaço geográfico, não apenas famílias ou coisas do gênero.

peçoas, construindo, assim, determinados sentidos de similaridade entre os habitantes de um espaço comum.

Antes disso, e relacionando com as ideias apresentadas anteriormente com relação à comunidade de prática ou, ainda, pensando os estudos apresentados sobre nordeste e a relação com a terra, podemos pontuar que a explanação sobre feitiçaria presente em um território e posta, inicialmente, por uma pessoa, é um dos elementos de configuração de grupos sociais. São as pessoas que dividem espaço e dividem também histórias e pontos de vista em comum que estão vulneráveis e suscetíveis aos males causados pela inserção de feitiçaria no território de Várzea Queimada.

Não é à toa que os espíritos possuíram o corpo de Lurdes, assim como tomam conta do corpo de outras pessoas em vários momentos na localidade. São elementos que apontam para o fato de forças ocultas, para mistérios que pairam sob o ar de Várzea Queimada e que podem provocar questões vistas como não positivas pelos moradores. São reflexos de um passado contado e marcado em Manoel Barbosa, mas também repassado em sucessões de momentos que mantêm a presença de problemas de ordem “oculta” no interior da localidade.

O feitiço, a feitiçaria e os espíritos podem ser vistos como um reconhecimento de uma história compartilhada por um grupo de pessoas, vistas enquanto pares. Estão vinculados ao tronco de Manoel Barbosa, bem como, ao território de Várzea Queimada. Isso ainda fala da presença do livro de São Cipriano, símbolo da leitura e possivelmente lido pela primeira vez no local por Manoel Barbosa, que, segundo os espíritos possesores do corpo de Lurdes, ainda estaria presente e em atuação na localidade.

Existe também outra forma de expor a explicação nativa da surdez, ainda fazendo referência a questão do feitiço. Dessa vez, a história está centrada em pessoas “que fazem o mal”. Mas, assim como quando falamos da presença de energias negativas em Várzea Queimada estávamos colocando isso como causa para vários infortúnios, a questão de pessoas que fazem o mal também é uma explicação genérica para várias questões, não apenas a surdez. A história abaixo ajuda na descrição.

Fui até a casa de Angela para almoçar e ela me conta sobre a sua “briga” com Rita (a filha de Benito) por causa da água. A história se passa na beira da caixa d’água no centro da vila. Quando Angela chegou, várias mulheres já lá estavam, todas esperando, enquanto Rita andava incessantemente com suas muringas cheias de água. Os dias em que a água é farta na caixa no centro da vila, o movimento de mulheres

indo e vindo fica muito intenso. Todas aproveitam para reatualizar os estoques de água para os serviços domésticos, ou para cozinhar e/ou beber.

Porém, nesse dia, Rita levava e trazia enormes quantidades de água, não dando a vez para ninguém acessar o precioso líquido. “E as mulheres estavam todas lá, ninguém falava nada, de medo dela, fui lá e falei pra ela deixar os outros tirarem água, que ela não era dona da água e que a água não era só pra ela”, disse Angela, se referindo ao seu primeiro embate com Rita. “As mulher aí tudo têm medo dela, besta”, complementou. Perguntei por que e recebi a seguinte resposta “deve ser porque ela faz feitiço, não sei, só sei que ela é metida nessas coisas, faz as bagaceiras dela”.

Seu embate com Rita serviu como abertura para outras histórias. Contou-me sobre algo que fizeram na antiga casa de seu pai (Seu André), dizendo que lá encontraram uma camiseta toda amarrada com um bicho dentro (que morde, segundo ela), e uma cobra encantada. Ela me disse “foi alguém que não gosta do véio André que fez, não sei quem fez não”. O interessante é que, depois disso, Dona Cristina (mulher de Seu André) começou a ver espíritos na casa onde morava, e o casal não permaneceu muito mais tempo na localidade, tendo mudado para Jaicós e, posteriormente, ido embora de vez para São Paulo.

Perguntei a ela quem mais fazia esse tipo de coisas em Várzea Queimada e ela respondeu: “aqui têm muita gente ruim, que faz umas bagaceiras. A mulher de Cleiton é uma, por isso que eu não queria que minha filha ficasse lá na casa dela mais não. Tu não viu que ela não quis entrar na casa lá em Jaicós? Ela sabe que eu sei dos padre dela”.

Citou várias pessoas na comunidade, entre elas Jorge, Dona Sheila, Dona Dara, Bethânia. Acrescentava no final a responsabilidade coletiva pelas informações: “É o que o povo diz, sabe?”. Sobre Bethânia, minha interlocutora acrescentava “essa aí diz que faz, aliás, a família toda faz disso”. Perguntei se Bartolomeu, irmão de Bethânia, também realizava esse tipo de coisa e ela me respondeu “ihi, esse é um dos que mais sabe, se quiser faz de tudo”. Angela se referia a essa família como aqueles que mais manejavam essa arte, citando Bartolomeu e Seu Julião. Disse que Bethânia fez um feitiço para um dos comunitários, pois estava por ele apaixonada. Angela falava isso e dizia “por isso que os filhos deles saíram tudo com problema, tudo ruim” se referindo aos filhos das pessoas que “fazem o mal”.

Entre essas pessoas citadas por Angela que fazem o mal, destaco três para pensarmos sobre o assunto: 1) Jorge (filho de Manoel Barbosa), pai de quatro surdos e avô de um; 2) Dona Sheila, uma

senhora que “se converteu” para a igreja Universal do Reino de Deus e é tida como muito perigosa, sendo relatado o fato de ela ter feito feitiço para que a esposa de Jorge morresse e que, depois de anos, está ficando cega; 3) Rita, filha de Benito (filho da irmã de Manoel Barbosa), mãe de Geraldo e Adalberto, dois meninos com mais ou menos 25 anos que são vistos como problemáticos na comunidade, tidos como “bêbados”, “usuários de drogas”, “violentos” e “ladrões”.

Angela aponta, mais uma vez, para a necessidade de pensar em função de um “não privilégio” da surdez em relação a outros infortúnios. A surdez aparece no catálogo das várias coisas que podem ser compreendidas no mesmo espectro semântico. Porém, diferente de antes, quando os infortúnios eram depositados “no solo” da comunidade, os casos apresentados acima colocam os infortúnios nas histórias das pessoas.

Fala-se que a história dos descendentes de algumas pessoas mudou, em função de prática da “feitiçaria” ou da “maldade”. De alguma forma, elas estão pagando pelas maldades que fizeram. Se antes era apenas Manoel Barbosa que detinha uma grande força (capaz de movimentar “outros planos”), agora essa força está espalhada em várias pessoas da comunidade.

Estas histórias (ou essas explicações nativas) auxiliam na produção da outra, ou seja, a que a surdez pode ser “transmitida”, seja de “indivíduo para indivíduo”, seja através do território. Vejamos mais uma explanação.

2.3. Aspectos de contiguidade, ou, a mescla entre “pessoas” e “território”.

Se anteriormente estava focando na produção de um discurso sobre a origem da surdez pautada na presença de “energias negativas” dentro da comunidade, ou em função de uma pessoa “fazer o mal” e seus descendentes sofrerem as consequências desses atos, abaixo irei expor outra explicação nativa que diz respeito à vinculação entre o território, as pessoas e a surdez.

Comecei a pensar sobre isso através de uma história narrada pela esposa de um dos mudos de Várzea Queimada. Chica, assim como as demais esposas de mudos, foi morar em Várzea Queimada depois de casar com Marcos. Ela conta que não sabia “falar com mudo” antes de ir morar em Várzea Queimada, e que nem sabia como seria seu casamento com um deles. Mas, que com o tempo de casamento e com a

convivência intensa com Marcos, ela aprendeu “a lidar com mudo” e a fazer cena.

Em um dos inúmeros dias que fui visitar Marcos, Chica e seus filhos⁴³, ela me conta de uma antiga história que circula pela Várzea Queimada. Diz ela: “dizem por aí que mudo pega. Onde tem um mudo tem mais”. Para argumentar em prol de sua história, ela conta o caso de uma mulher de Patos do Piauí (cidade vizinha), que foi casar em Várzea Queimada e que teve do casamento, uma filha muda.

A história é mais ou menos assim: no dia do casamento em Várzea Queimada, a aliança dos noivos caiu no chão. Vendo o acontecido, uma muda da comunidade prontamente junta à aliança e a devolve para a noiva. Segundo Chica, esse foi o motivo de o casal ter gerado uma filha muda. Não se sabe, ao certo, quem é esse casal ou quem é essa menina. Conta-se apenas a história como um fato. “Onde tem um mudo tem outro mudo” é uma frase que ouvi inúmeras vezes em Várzea Queimada.

A pequena história contada por Chica auxilia em duas vias a presente reflexão: insere a o ditado “onde tem um mudo tem mais mudo”; e com isso apresenta questão da transmissão da surdez através do convívio; e faz a relação entre a surdez, o local e os outros mudos.

Quando Chica fala da mulher que deixou cair sua aliança em Várzea Queimada, ela fala, primeiramente, de um lugar específico onde o casal estava para que aquilo acontecesse. Foi a Várzea Queimada o local escolhido para a realização do matrimônio. Foi no chão de Várzea Queimada que caiu a aliança. Para completar, do chão da terra da comunidade, a aliança foi pega por uma muda. Contiguidade da terra ou dos mudos? Parece haver uma dupla relação nessa “criação” de um mito sobre a surdez.

Chica pontua a questão da possibilidade de passar o “não falar” de um para o outro (ou do território). Se, como vimos anteriormente, é no território que estão os feitiços que podem provocar coisas negativas, é também dele que pode ter surgido o filho mudo do casal que realizou o

⁴³ Marcos e Chica possuem um filho biológico e uma menina adotada recentemente. A menina foi “pega pra criar” da namorada do irmão de Chica, já que ambos não estavam casados e nenhum dos dois queria a menina. Chica e Marcos tomaram conta da mulher grávida nos últimos meses de gravidez, a levaram para o hospital e ela permaneceu na casa deles até mais ou menos quinze dias após o parto. Com isso, o casal teve direito de ficar com a criança. Chica possui outro filho, fruto de um relacionamento quando ainda não era casada com Marcos. Com o casamento e a mudança de localidade, Chica deixa o seu primeiro filho com os pais.

matrimônio em Várzea Queimada. Porém, o fato se complexifica quando Chica salienta que “foi uma muda” quem juntou a aliança.

Esses discursos apontam para o complexo relacional que vincula as pessoas (e acima de tudo os mudos) ao território de Várzea Queimada. Vinculando pessoas e territórios, vincula-se a uma história comum, a expectativas e, de certa forma, experiências similares. Insere as características repassadas de geração a geração, fala de processos sociais ocorridos ali e que, por ser dali e estar ali, pode ser “contaminado”. A energia espalhada pelos ares de Várzea Queimada, condensadas em uma história particular apontada no passado e construída incessantemente pelas gerações do presente, se corporifica e, estando no ar, no território e nas pessoas, é passível de ser transmitida. E a surdez aponta como um dos elementos passíveis de serem transmitidos pelo território ou pelas pessoas.

Mais elementos corroboram com a argumentação da transmissão das coisas em Várzea Queimada: não é permitido (ou não é aconselhado) que uma pessoa, por exemplo, sente em uma cadeira ou banco recém-ocupado por outra. Quando alguém específico fez uso, esse deixou uma “quentura” que precisa ser esfriada antes do próximo utilizar o mesmo móvel. É necessário evitar o contato com essa quentura, que pode ser sentida pela cadeira, evitando a transmissão de coisas não desejadas.

Quanto ao passar algo pela quentura da cadeira, não há nada específico ou nomeado. Apenas é evitado. Seguindo a lógica de interpretação que estou utilizando, isso se vincula com a ideia da possibilidade de circulação de coisas entre as pessoas no território. A aliança que caiu no chão e foi juntada por uma muda, pode provocar o nascimento de um filho “mudo” do casal. Sentar em uma cadeira que foi recém-utilizada por alguém, pode transmitir algo da primeira para a segunda pessoa.

Além disso, temos a expressão “onde tem um mudo, tem vários”. As pessoas da comunidade se referiam a isso para falar da presença, em grupo, dos mudos (e do seu fazer cena). Outro uso é dado em função de que se nasce um mudo em algum lugar (ou em alguma família), é certo (de acordo com a teoria nativa) que outros irão nascer. “Um mudo precisa de outro mudo, não fica sozinho, pode contar, se nascer um mudo, nasce outro logo em seguida”, fala corriqueira na comunidade.

Angela me conta que logo depois de ter nascido Cassio (primeiro filho mudo, mas segundo filho de seu casamento), ela não pensou duas vezes e “ligou” (se referindo a fazer processo de laqueadura de trompas). Ela me dizia “eu não sou besta, fiquei com medo de ter outro

mudo, pra que eu vou mentir? Eu sei que onde tem um mudo têm outros mudo, eu sabia que eu ia ter outro mudo depois de Cassio, eu que não ia correr o risco”.

E a fala de Angela não é diferente de outros relatos na localidade que vinculam a ideia de que se há um mudo há outro ou, a possibilidade de transmitir coisas de uma pessoa para a outra. Angela nos aponta para o fato de a mesma não querer ter outro filho (e optar por um método de controle) por esse poder, de alguma forma, nascer mudo. Porém, o fato de onde tem um mudo tem outro mudo também é apontado de outros sentidos.

Tales me dizia que essa fala era de seu pai, o falecido Seu Godofredo (esposo de Dona Catarina): “meu pai sempre dizia que é assim. Ele disse isso quando conheceu o mudo lá de cima, lá da Maria Preta. Disse que pode contar que se tem um tem outros. E isso foi quando nasceu minha primeira irmã muda. Ele sabia que eles iam ter outros filhos mudo porque mudo não pode ficar sozinho, precisa de outro mudo”. Vez por outra, as histórias sobre um mudo não poder ficar sozinho nos remete ao “fazer cena”. Outras vezes, elas ligam para o fato de que as pessoas não podem e não devem ficar sozinhas em Várzea Queimada.

Não apenas um mudo não pode ficar sozinho, mas também as pessoas não podem ter apenas um filho (devem ter, sempre, no mínimo dois), não podem ter de apenas um sexo (devem ter, sempre, pelo menos um homem e uma mulher), não podem ficar sozinhos em casa (devem estar, sempre, pelo menos duas pessoas em casa). É nesse pensamento “complementar” entre as coisas que a proposta de que um mudo não ficar sozinho e que “onde tem um mudo tem mais mudos” faz sentido. Se houver um mudo, é necessário outro mudo.

2.4. Sangue junto: a biomedicina

Desde o primeiro dia que cheguei até o dia em que me ausentei do trabalho de campo, histórias sobre “sangue junto” era mais uma possibilidade de explicação sobre a origem da surdez. Em vários sentidos, a questão do sangue junto era posto em sintonia com o discurso biomédico da origem da surdez, datado de 2005. As pessoas costumavam citar o fato de “terem chego na comunidade” certos “doutores” e terem dito que na Várzea Queimada “todos eram parentes”.

Eles se referem à primeira expedição de médicos vinculados a Universidade de São Paulo (USP) e a Divisão de Estudos e Reabilitação dos Distúrbios da Comunicação (DERDIC) da Pontifícia Universidade

Católica de São Paulo (PUC-SP), para estudos dos casos de surdez em Várzea Queimada. Foi esse grupo de médicos que realizou o primeiro estudo biomédico sobre a surdez na localidade e forneceu os diagnósticos aos “surdos” do vilarejo (ver LEZIROVITZ, 2007; LEZIROVITZ et al., 2008).

A presença dos médicos é o fato legitimador do discurso do “sangue junto”. Quando se fala sobre sangue junto, sempre se completa com “os doutores falaram”, ou “eles descobriram que”. O discurso legitimador da biomedicina é posto em primeiro plano para justificar o fato de “todos serem parentes” e que, a partir daí, de “todos serem parentes” e do “sangue ser muito junto” que surgiu a quantidade de surdos em Várzea Queimada.

O discurso assumido aqui, com relação ao sangue junto e ao parentesco, não é com o mesmo panorama dos apresentados anteriormente. Enquanto no primeiro capítulo eu discutia o movimento de construção de semelhanças a partir da ideia de parentes (que podia ou não ser considerado biológico), as histórias sobre o sangue junto, complementadas com “os doutores falaram”, pontuam uma genealogia biológica que vincula os habitantes. Nessa genealogia e na vinculação dos parentes biológicos que estariam o problema que geraria o sangue junto e que, a partir daí, nasceriam os mudos da localidade.

Uma mãe de dois filhos mudos conta um pouco da história. Diz ela “vieram pra ver essa coisa dos ouvidos e depois pra ver a coisa dos parentes. Eles colocaram umas coisas nos ouvidos dos mudos e a coisa fazia barulho e eles perguntavam para os mudos o que eles estavam escutando. E teve gente que não escutou nadinha mesmo”. A questão dos ouvidos resultou no diagnóstico de “surdez bilateral profunda”. Já “a coisa dos parentes”, segundo as pessoas da comunidade, resultou em “somos todos parentes”.

É interessante que a questão da presença da biomedicina na comunidade trouxe, a partir do ano de 2005, tanto a questão da surdez (enquanto problema no ouvido) para a esfera da legitimação externa (afinal, foram os “doutores” de São Paulo que vieram), quanto à questão de uma “releitura do parentesco”.

Angela e eu conversávamos, certo dia, em frente a sua casa. Ela me contava que, depois que os médicos foram para a Várzea Queimada, ela ficou sabendo que Tales (seu esposo) era seu primo. “Eu nem sabia que ele era meu primo, eu casei com ele pensando que ele não era primo, e depois que eu vim saber que ele era meu primo”, contava ela sobre a “descoberta” realizada pelos médicos com relação ao seu grau de parentesco com seu esposo. A mesma conversa acontece, em outro

momento, na presença da mãe de Angela. Dona Cristina falava para sua filha: “não seja tonta menina, o pai do André e o pai da comadre Catarina são irmãos”. Angela salientava o tempo todo que não sabia disso.

Ao mesmo tempo em que a descoberta da surdez legitima um “status” diferenciado, sendo respaldado pelo diagnóstico biomédico, ele também elabora uma nova forma de relação com o parentesco que, como já discutido, é questão muito importante de organização da comunidade de Várzea Queimada.

Porém, alguns moradores de Várzea Queimada pontuam uma série de casos que colocam abaixo a teoria de que a origem da surdez estaria ancorada no casamento entre parentes. Depois de um tempo na comunidade, os discursos começaram a “mudar”. Não necessariamente, mudar o fio condutor, mas mudar o tom da conversa. Se num primeiro momento era colocado o discurso do “sangue junto” como uma questão legitimada pelos “doutores de São Paulo” que vieram visitar a comunidade, no final da frase sempre vinha um complemento “mas eu não sei, acho que não é”, e era apresentada casos concretos de “parentes” que não haviam tido filhos surdos.

Dara, quando voltávamos de um dia de feira em Jaicós, disse-me que os habitantes de Várzea Queimada era todos parentes, e que algumas pessoas diziam que era por isso que tinha tantos mudos: “sangue junto demais”. E continuava “mas eu acho que não, porque tem um monte de mudo que não é parente e eu mesmo e meu ex-marido, somos primos legítimos e não tivemos nenhum filho mudo”.

Outra fala, agora da mulher de Cleiton: “dizem que é sangue junto, mas não deve ser. Olha Cassiana e o marido dela, são primos e não tem nenhum filho mudo”. Minha interlocutora dizia que tinha medo de ter filho mudo “mas graças a Deus não tive nenhum, mas dizem que os meus netos podem ser mudos, mas não sei, será?”.

As falas sobre “sangue junto” aparecem também entrecortadas por outros discursos. Ao colocar em relevo casos em que a teoria “do parentesco” não funcionou, os comunitários apontam outras possibilidades explicativas (como as da feitiçaria ou da “contiguidade”). A ideia de “sangue junto” constrói uma possibilidade explicativa dentro da comunidade, mas ao mesmo tempo é tomada como “mais uma” entre as demais. E, nesse caso, com algumas restrições, visto a não aplicabilidade em todos os casos.

Porém, a equipe de São Paulo que foi para a Várzea Queimada em 2005 dando o diagnóstico da surdez e a causa da surdez como “engendrada” no parentesco, exigiu que os pais proibissem seus filhos

adolescentes de namorar e casar com primos ou qualquer pessoa de dentro de Várzea Queimada. Diziam os médicos que, caso continuassem os casamentos dentro da comunidade, continuariam nascendo indivíduos surdos.

Inclusive, contam uma história que dois adolescentes estavam namorando na época da chegada da equipe de médicos. Conta uma das comunitárias que os médicos conversaram com todos os parentes dos mudos, e nas conversas, descobriram a existência de um casal de primos namorando. Segundo a interlocutora, os médicos mandaram os pais dos adolescentes proibirem o namoro. Assim os pais fizeram, porém, os adolescentes fugiram da comunidade, indo morar em São Paulo. Em São Paulo casaram, mas o relacionamento não durou muito tempo.

E, com isso, podemos voltar à possessão por espíritos do corpo de Lurdes. A explicação dada para o fato de ter sido o corpo da menina o escolhido assume também um discurso produzido pela biomedicina no interior da localidade. Lurdes foi possuída pelos espíritos por estar namorando seu primo, e essa possessão serve como agente pedagógico para outras empreitadas. O fato de Lurdes estar namorando um primo poderia não ser motivo de questionamento anteriormente, se formos levar em consideração as matrizes discursivas tradicionalmente utilizadas ou a prática de casamento preferencial no vilarejo. Porém, é o corpo de Lurdes o escolhido em função dela estar em um relacionamento com o primo: os espíritos a possuem e dão um aviso, não apenas a ela, mas a todas as outras (ou outros) que mantêm o mesmo tipo de relacionamento.

Não apenas os médicos alertam e obrigam os habitantes de Várzea Queimada a não casarem com parentes, mas também os espíritos, em sua função repressiva e coercitiva, possuem corpos de possíveis desviantes. Se o discurso biomédico diz aos habitantes da localidade para não casar com parentes sob o risco de gerar filhos surdos, os espíritos possuem corpos daquelas que namoram primos e “ensinam” as demais sobre os malefícios que esse tipo de relacionamento podem causar.

Os discursos dos espíritos apontam o livro e a presença de coisas ruins na localidade, e apontam também obrigações que os habitantes devem seguir. Os biomédicos dão diagnósticos de “surdez” aos mudos de Várzea Queimada e propõem à comunidade uma mudança radical nas formas preferenciais de casamento no vilarejo. Ambos falam de uma história, são reflexos dela e são agentes ativos na sua construção e reconstrução.

Outra história que teve que ser mudada depois da presença dos médicos de São Paulo, foi à relação de Juliana e Luis. Os comunitários contam que, desde muito pequenos, os dois namoravam e andavam sempre juntos, isso se estendendo até a adolescência. Contam que os dois iam para a chapada juntos e voltam, se encontrando, inclusive, nos momentos de intervalo dos trabalhos. Juliana guarda fotos de certos momentos vividos enquanto ainda eram namorados, tirados por fotógrafos durante os festejos do Morro dos Três Irmãos ou de Nossa Senhora das Mercês. O romance de Juliano e Luis era promessa de casamento, havendo certo investimento histórico, inclusive, dos pais dos enamorados.

Juliana conta que Hortência e Dona Augusta (irmã e mãe de Luis) e Jorge (pai de Juliana) proibiram o namoro dos dois. A história assume como ponto de referência a presença dos biomédicos na localidade, e o proferido por eles de que, pelo fato de todos serem parentes e casarem entre si, haveria muitos surdos. As pessoas da família proibiram durante um bom tempo, inclusive, Juliana e Luis de se verem. Juliana também avalia isso como positivo. Porém, eles, em dois finais de semanas específicos (no verão de 2010, no mês de junho), ficaram juntos mais uma vez.

Outro caso é de Vera. Os habitantes de Várzea Queimada contam que Vera sempre dizia que não queria gerar um filho mudo. Que sempre falava sobre isso, mas que, mesmo com todo o seu discurso, nasceu sua filha Liane. Dona Catarina também falava “eu pensei que tinha acabado os mudos na minha família, mas ainda veio essa neta”.

Quando pergunto para Vera sobre Liane, ou mais especificamente, sobre a surdez da menina, Vera inicia a conversa sempre fazendo referência a Deus e ao seu amor por Liane. Geralmente, depois dessa explicação, ela acrescenta que o pai de Liane é seu parente, e que por isso ela nasceu muda.

Mesmo tendo essa explicação para o fato de Liane ter nascido muda, Vera ainda cogita a possibilidade de manter um relacionamento com o pai da menina. O relacionamento de Vera com o pai de Liane é uma possibilidade imanente nas conversas pela vila. Algumas vezes, ela diz que “gosta dele”, outras vezes ela comenta da impossibilidade do relacionamento pelo fato de ele manter relacionamento com outras mulheres. Existe mais de uma narrativa sobre o fato de Vera querer ou não manter o relacionamento com o pai de sua filha, porém, em nenhuma delas, o fato de eles serem parentes é acionado. Eles “serem parentes” apenas aparece como um fator para a explicação da surdez, não como impeditivo para o relacionamento.

Essas ações que proíbem o casamento “dentro da comunidade” vão totalmente de encontro com as formas preferenciais de matrimônio de Várzea Queimada. Como relatam inúmeros habitantes, “é preferível casar com parente porque já conhece a família”. Assim, proibindo se casar com quem se conhece, exige-se que se vá em busca de novos parceiros, extra comunidade provocando, de alguma forma, mudanças na estrutura social, econômica, etc.

A ideia de sangue junto foi proposta pela biomedicina. Ela adentrou para a esfera da sociabilidade e constrói novos arranjos na comunidade. Os espíritos, os médicos e os comunitários falam da impossibilidade da manutenção de relacionamento com parentes. Na prática, os discursos são, pelo menos, dúbios: reforçam a ideia de que não se pode, mas ao mesmo tempo, continuam coexistindo relacionamentos entre os parentes.

* * *

A história, sem dúvida, nos diz muito sobre como as coisas acontecem no presente e como se construíram as ideias, as formas de relacionamento e os estilos de vida do cotidiano contemporâneo. Acima de tudo, o contar as histórias, ou reinventar o processo histórico de acordo com o presente, nos dá elementos essenciais para refletir sobre as formas de organização da comunidade.

O que o contar da história na Várzea Queimada nos mostra é uma marcação temporal muito profunda ancorada na figura de Manoel Barbosa. Além de fundador, uma figura mítica que dá origem ao vilarejo que passa dos sítios afastados uns dos outros a uma comunidade “de parentes”. O processo migratório de Manoel Barbosa, sua forma de relação com o mundo interno (da comunidade) e externo (da cidade), o constrói como figura importante, tanto no presente, quanto no passado.

São os arranjos dados no passado que guiaram parte das formas de organização atual, inclusive a geoespacial da vila. Além disso, são as formas preferenciais de casamento, estabelecidas para se casar com quem já se conhecia e, ao mesmo tempo, manter a terra entre os parentes, que elabora os núcleos familiares onde circulam os mudos e a cena.

No jogo das narrativas sobre a origem da surdez em Várzea Queimada, não há uma vencedora que explicaria de forma convincente a problemática e anularia as demais. Existem, entretanto, mecanismos diferenciados de produção dessas narrativas e espaços e formas diferentes de acionar cada uma delas. Os habitantes da localidade

acionam diferentes explicações, dependendo do momento sobre o qual estão falando, ou dependendo de quem participa do evento comunicativo.

Essas narrativas, feitas na cena ou na oralidade, mesclam elementos de diferentes formas discursivas e acionam contextos diferenciados de explanação. Elas são reflexos de processos históricos e sociais, mas também são ativas na produção das realidades sociais dos habitantes de Várzea Queimada. Como visto, são inúmeras as questões que são postas a baila nos mitos de origem sobre a surdez que dizem respeito não apenas ao fato da presença ou não de mudos, mas também colocam em xeque elementos da sociabilidade local geral.

Assim, podemos perceber pelo menos três tipos de histórias extremamente inter-relacionadas que dizem respeito à presença de espíritos e de feitiçaria na localidade, que provocaria coisas “ruins” no solo de Várzea Queimada; uma certa contiguidade entre o território e as pessoas, o que faz com que elementos possam ser transmitidos de um para o outro; e a ideia de “sangue junto” que coloca a prova as formas de casamento na localidade e é pontuado com a chegada da biomedicina.

Os espíritos de Lurdes apontaram para essas questões, seja pela própria presença dos espíritos, seja por quem esses espíritos foram em vida, bem como o que falaram para os vivos quando da sua aparição no corpo da menina. Falaram de um livro, e com isso, falaram de Manoel Barbosa e de suas proezas. Falaram dos tempos antigos, que uma das comunitárias muito bem resumiu quando colocou a força negativa existente em Várzea Queimada.

O livro, que inicialmente foi trazido por Manoel Barbosa, mas ainda existe na localidade (e há indícios de que outros o adquiriram nas viagens a São Paulo), ensinou como fazer feitiço, mas não ensinou como tirar. O lugar onde o feitiço paira é exatamente o local geográfico de domínio dos Barbosas, desde os tempos de outrora. E, Manoel Barbosa, figura importante nas narrativas, além de fundador do que hoje é conhecido como Várzea Queimada, é o patriarca de uma imensa família que, através de sucessivos casamentos entre “parentes”, mantêm a propriedade entre eles.

E com isso, aponta para a causa da possessão do corpo de Lurdes sendo ancorada no seu namoro com um primo. Não havia impedimentos de casamento entre primos até o “veredito” da biomedicina. Porém, os espíritos só possuíram Lurdes por ela estar “indo contra” alguma coisa. Os espíritos, como parte de uma forma de compreensão de mundo dos habitantes de Várzea Queimada, atuam como forças coercitivas no

mesmo sentido que a biomedicina: se a última proíbe, dizendo para as pessoas pararem de namorar, os espíritos possuem o corpo de quem continua namorando, demonstrando, na prática, o que pode acontecer.

A biomedicina reapresentou o parentesco na localidade, mas também auxiliou na construção de novas formas de atuação e de percepção local. Se os espíritos sempre atuaram na localidade, eles possuem corpos, agora, “desviantes” do que deveria ser seguido com relação ao casamento. É em Lurdes, e não em outra pessoa. E é Lurdes que namora um primo.

Os espíritos em Lurdes apontam para tempos de outrora, vividos no presente. E constroem possibilidades narrativas atuais. Como dito anteriormente, geralmente, os espíritos dão indícios de quem foram em vida. Todo o movimento da visita e das intensas orações na localidade é para que esses “descansem” e saiam do purgatório: “local” em que os espíritos não devem ficar para que os vivos também não fiquem vulneráveis. Tendo feito algo em vida, ou necessitando dizer algo para os vivos, os espíritos tomam os corpos dos habitantes de Várzea Queimada para determinados fins.

Curioso, aqui, é o espírito mudo. Ele não se anunciou. Porém, se formos pensar na lógica da apresentação dos espíritos para a plateia, ele teria “uma vida” anterior à morte. Mas, isso não é de conhecimento dos habitantes, não há relatos de quem ele foi em vida. Sabe-se apenas que ele “fazia cena” como os mudos da localidade. Não qualquer cena, não como qualquer mudo. Existira um espírito mudo pela existência prévia de um mudo ou existiria um espírito mudo para “dizer alguma coisa” aos mudos?

A pergunta não encerra a discussão, apenas abre novas portas, incita novos questionamentos com relação aos aspectos pedagógicos dos espíritos e a importância dos mudos e da cena no cotidiano local. O espírito mudo também é muito forte e “não dá bola” para as outras pessoas. Assim como os outros mudos da localidade, o espírito possui características diferentes dos demais. É também o espírito marcado como diferenciado. Não há narrativas extras sobre esse espírito, ele está no fluxo geral das possessões do corpo de Lurdes. Mas, enfim, aparece enquanto elemento importante para ser discutido.

Como dito, esse capítulo serve como uma ligação entre duas formas diferenciadas de lidar com a surdez e com a linguagem gestual. Serve como índice emergente de elementos de uma ideologia local com relação aos mudos e a cena e uma ideologia externa, construída para dar conta das explanações e ações sobre a surdez e as línguas de sinais em contextos nacionais e internacionais. E esse

capítulo ainda aponta a importância do saber biomédico nessa reconstrução dos padrões de sociabilidade e nas formas de lidar com a surdez.

CAPÍTULO QUATRO OS MUDOS: DA LIMINARIDADE E DAS OUTRIDADES

Até agora descrevi aspectos da sociabilidade local e da história de Várzea Queimada que apontam elementos importantes para pensarmos em termos de construção das relações sociais do vilarejo. Uma série de atos, ações e comportamentos fazem de Várzea Queimada uma comunidade de prática, ou seja, onde os habitantes partilham formas de fazer comuns (ou vice-versa).

Esse fazer comum é construído no cotidiano do vilarejo e amplamente difundido e reproduzido. Todos passam pelos mesmos processos sociais que, além de construírem uma perspectiva sobre as coisas, constroem também obrigações que devem ser levadas em consideração nas relações. São, por assim dizer, elementos construídos e construtores das pessoas, assim como Geertz (1989) pensa a cadeia que a cultura produz com seus produtores.

Vimos ainda como existem ideologias em torno dos parentes que produzem as identificações no interior da localidade. Refinando essa ideia, entramos naquilo que defini como núcleo familiar e, depois, como família, espaços de mais restrições e de produção mais intensa de identificações entre indivíduos. “Os parentes” são aqueles que são daqui, e o núcleo familiar é aquele que empresta aos indivíduos características, formas de ser, viver, agir e pensar. E isso tem a ver com o compartilhar experiências, vivências, e acima de tudo, uma história particular.

Assim, unimos ao processo histórico contado pela comunidade. São inúmeros elementos que corroboram com esse fazer comum, construído a partir da figura mítica de Manoel Barbosa e vivido por todos, geração após geração. O processo histórico nos apontou o mapeamento da construção dos núcleos familiares que auxiliou também na construção da vila enquanto espaço de sociabilidade, dando elementos para refletirmos sobre a organização socioespacial e, conseqüentemente, sobre a circulação dos mudos e da cena. E nesse processo histórico situei também os mitos de origem da surdez que já nos apontaram o rumo que este capítulo tomará, qual seja, refletir especificamente sobre os mudos.

Se até agora a tese estava ancorada em uma reflexão mais geral sobre a comunidade, pontuando os mudos em momentos específicos, o capítulo que segue tem como desafio refletir especificamente sobre os mudos. Quando nos referimos a eles é necessário estabelecer algumas

considerações. Não posso falar em uma “igualdade” total desses indivíduos com os falantes. Mas, ao mesmo tempo, não posso pontuá-los como totalmente excluídos dos processos sociais, visto que existe um consenso e uma prática na comunidade que os coloca em pé de igualdade com os demais.

Vejamus um caso para iniciarmos a reflexão. Cassio é aqui o nosso protagonista. Estávamos sentados em frente à casa de um vizinho, em uma noite de um dia normal da semana. Por ser um dia letivo, o “carro” passava pela frente da casa cheio de pessoas em sua carroceria, enquanto conversávamos assuntos quaisquer. Nesse dia, o senhor que dirige o “carro” para na oficina em frente à casa onde estávamos para conversar com outro homem. Enquanto ele conversa, as pessoas em cima da carroceria do “carro” continuam as conversas, gritos, brigas e brincadeiras.

Cassio levanta de onde estávamos sentados e vai ao encontro do “carro”. Chega perto e um menino, com mais de 10 anos, começa a chorar, gritando: “o mudo, o mudo, o mudo”. Cassio percebe que o menino chora e solta um grito estridente. Ele provocava cada vez mais o menino, chegando mais perto, emitindo alguns pequenos sons pela boca e fazendo cena, tentando estabelecer uma conversa. O menino continuava chorando, e dessa vez, mais forte e mais alto.

Outros passageiros do “carro” tentam acalmá-lo e pedem para Cassio sair de perto. Ele faz isso, rindo muito da situação. Os demais da roda de conversa, majoritariamente mudos, riem também do acontecido e, por vezes, acusam Cassio de ter ido “provocar”. Ele volta para a conversa dizendo que o menino tinha medo dele, fazendo uma série de considerações sobre a família como sendo de outra comunidade (ele morava perto das Porteiras, limite muito bem construído em termos de identificação com os parentes).

Explicação de todos: Ele estava com medo de Cassio (do mudo), pois ele não era da localidade. Esse menino frequenta a escola, aliás, estava saindo de lá quando passou por nós. Esse caso aponta de forma mais evidente a maneira como os mudos são vistos fora da comunidade. Porém, outras relações que os colocam enquanto ‘liminares’ também são vividas dentro da comunidade.

1. LIMINARIDADE E DEFICIÊNCIA

Quando penso no processo de construção da surdez e dos surdos em Várzea Queimada, bem como coloco em perspectiva o caso etnográfico apresentado acima, logo me vem à mente os inúmeros

estudos antropológicos sobre a relação da construção da diferença e dos diferentes, imersos em uma “mesma cultura”. Falo aqui, principalmente, daqueles estudos que colocam em evidência o caráter de “desvio” para alguns sujeitos sociais, em detrimento aos demais.

Para não ir muito longe, peço licença para dar início com Erving Goffman, autor importante, tanto para a construção da ideia de “estigma”, quanto pelo seu empreendimento na reflexão sobre os “jogos de cena” e as “formas de fala” (GOFFMAN, 1992). Goffman (1988) nos traz o “outro”, aquele que, vestido com um manto que o segrega, é tratado de diferente forma pela sociedade. O estigmatizado não apenas assume o seu papel social, como também carrega esse rótulo como uma identidade para o restante da vida. Parece que para Goffman (1988) o estigma constrói laços e identidades sociais.

Porém, como nos mostra Foucault (1997), o processo de construção de alguém (ou algum grupo social) enquanto diferente não é natural e passa por uma intensa historicidade, em que inúmeros mecanismos são dispensados para tal empreendimento. Seja o louco, o homossexual (FOUCAULT, 1985), ou outros “anormais” (FOUCAULT, 2001), o que o autor está mostrando é uma espécie de arqueologia que aponta para os caminhos que foram traçados, em diferentes momentos, para relegar aos indivíduos que são identificados enquanto pertencentes a determinados grupos uma posição de inferioridade ou marginalidade.

A ideia de uma carga negativa – estigma – ou anormalidade em “corpos que fogem da norma” é um dos discursos legitimadores da chamada “cultura surda” ou da ideia de uma identificação dos indivíduos por uma “diferença”. Aqui, de alguma forma, podemos pensar em toda a contribuição da escola de Chicago (VELHO, 2009), e nos estudos que se seguiram. Ainda, podemos salientar uma leva de estudos sobre “identidades diferentes”, como por exemplo, a homossexualidade (MACRAE, 1983; PARKER e TERTO JR., 1998), a surdez, entre outros. Ou seja, todos os estudos que traçam a ideia de uma “abnormalidade” (partindo de uma regra) a partir do conceito de identidade.

A questão da identidade e da normalidade é um dos grandes eixos argumentativos dos estudos da deficiência, como aponta Reid-Cuningham (2009). Fazendo uma análise da literatura sobre deficiência e desabilidade disponível, podemos perceber uma grande ênfase nos conceitos de estigma ou de “anormalidade”. Como salienta Diniz (2007), quando falamos em pessoas com deficiência, falamos, acima de

tudo, de corpos fora da norma, corpos que não correspondem a uma expectativa social (moral) para os indivíduos.

Como nos lembra Tommbs (2001), um corpo deficiente é um corpo anormal, doente na sociedade industrial. Tomando emprestada sua própria experiência para a construção do texto, a autora apresenta como, além de toda uma ideologia em prol de um corpo “ideal”, as cidades (ruas, prédios, casas, transporte, etc.) não foram (e não são) projetadas para pessoas com outros padrões vivenciais. Essa tensão entre as experiências reais de pessoas diferentes e cidades planejadas para um corpo hegemônico cria a ideia de desabilidade. Desabilidade está totalmente vinculada à impossibilidade de realizar determinada coisa, mas isso não está na raiz do problema. Como a autora argumenta, é o planejamento urbano e as ideologias do “corpo perfeito” que constroem os principais impeditivos para a vida em sociedade.

Em outras palavras, como nos aponta Reid-Cunningham (2009), os antropólogos com a perspectiva semelhante às apresentadas acima vêm trabalhando com a ideia de desabilidade como socialmente construída. Por não ser um processo natural, a deficiência depende pouco do grau ou da forma do “impedimento”, sendo mais perceptível quando prestamos atenção nas regras sociais que definem a “normatividade dos corpos”, comportamentos e padrões estéticos.

Outro grande espectro teórico que guia os estudos sobre deficiência e desabilidade, e que aqui é particularmente relevante, diz respeito às ideias de Victor Turner (1984) sobre “liminaridade”. A ideia de liminaridade de Turner, colocado à prova nas teorias do ritual, esboça algumas considerações sobre os momentos em que, isento de “papéis sociais”, o iniciante de um ritual qualquer se encontra em uma situação desconhecida para a sociedade. Ele (o iniciante) não faz parte, nem do antigo papel social e nem do futuro, estando em um ponto das estruturas sociais que é muito difícil de ser catalogado. Não é à toa que, muitas vezes, esse período de liminaridade é visto como “perigoso” por algumas sociedades⁴⁴.

Os sujeitos liminares, segundo Turner (1984), colocam em voga duas visões de sociedade: uma pautada em estruturas de posições sociais, papéis extremamente definidos; outra, de uma não estrutura, de

⁴⁴ DaMatta (1997) aplica a teoria de Turner para pensar o carnaval brasileiro e mostra como as estruturas sociais são postas em reflexão nos momentos liminares (que o autor designa o carnaval). Ver, a coletânea com pesquisas etnográficas, organizada por Langdon e Pereira (2012), em que são descritos vários eventos sociais sob a ótica de Turner.

uma possibilidade transcendente. Os indivíduos ou grupos liminares, para o autor, estão subjugados à pressão da sociedade para a manutenção da ordem, e é daí que surge a série de prescrições, tabus e perigos que os rondam.

Nicolaisen (1995) aponta para a importância da reflexão sobre as noções de pessoa e não pessoa entre os Bah do Borneo Central para se pensar sobre a deficiência. O autor, fazendo relações com o complexo de transformações nessa comunidade ao longo de mais ou menos 150 anos, diz que a ideia de desabilidade está profundamente associada a questões importantes nas relações sociais. O que transforma os indivíduos em “outros” dentro da sociedade é sua impossibilidade de corresponder a expectativas sociais. E isso não está, necessariamente, associada a algum impedimento “físico/sensorial”.

O processo de reconhecimento de alguns sujeitos enquanto liminares, especialmente quando estamos nos referindo a “pessoas com deficiência”, serve como um pano de fundo para categorizá-los dentro de todo o processo social geral disparado nas localidades. Em todas as sociedades das chamadas “línguas indígenas ou rurais de sinais” citadas no início desta tese, os surdos sempre tiveram algumas características que os separam dos demais, e os constroem enquanto diferentes. As formas que os diferenciam dos demais os constroem também como sujeitos vulneráveis a processos de categorização social.

Vejamos no processo etnográfico. Esboçarei considerações sobre alguns elementos que demonstram esse caráter disruptivo e que ligam, cada vez mais, os parentes entre si, por um lado, e estabelecem uma diferença de todos os parentes com os mudos. De um lado, coisas que são vivenciadas dentro da comunidade e que fazem sentido se colocarmos em perspectiva as práticas locais. De outro, problemas vivenciados pelos mudos fora da comunidade, que reforçam a ideia de parente, de núcleo familiar e de competência na cena.

2. A LIMINARIDADE NA COMUNIDADE

Como já esboçado, todos os habitantes de Várzea Queimada estão sempre sob a égide da família. É no núcleo familiar que se constroem as relações e é nele que são resolvidos os conflitos e os problemas que, antes de serem individuais, são coletivos. Em situações extremas, também os parentes são responsáveis pela tomada de decisão quanto ao destino de vidas privadas.

Achava um tanto curioso o fato de os mudos estarem sempre na berlinda. Ao mesmo tempo em que participavam de toda a vida social da

comunidade, algo parecia colocá-los em um ponto em que eram necessárias ponderações. O mudo pode fazer tudo, mas tem que “ficar esperto” com os mudos.

Certo dia, eu estava com minha vizinha e sua neta-filha, quando chegaram em minha casa Claudio e Cassio. Eu e a vizinha conversávamos coisas do dia a dia, ela me contava o quão complicado havia sido a noite anterior, visto a presença de alguns indivíduos bêbados pelas ruas da comunidade. Claudio encontra algumas castanhas de caju que eu havia retirado das frutas que ganhara de alguns comunitários. Ele pega as castanhas e diz que irá “queimá-las”.

Claudio e Cassio imediatamente começam o processo de busca por material inflamável para dar início à queima das castanhas. Depois de achado o material, eles me pedem um palito de fósforo e colocam fogo na madeira. Eles fizeram exatamente da mesma forma que todos os demais habitantes da comunidade. Aliás, fizeram o fogo no quintal de minha casa no mesmo lugar que o filho de minha vizinha fizera dias anteriores (ainda havia marcas com restos de cinzas da última queimada). Porém, eles foram alvo de questionamentos por parte de minha vizinha: “mas esses mudo são louco mesmo, Nossa Senhora das Mercês, eles vão colocar fogo no pau da cerca...”. Ela me dizia isso, um pouco assustada com o que poderia acontecer.

O fato curioso é que, como dito, eles fizeram exatamente da mesma forma dos demais e no mesmo lugar feito em dias anteriores. Era muito difícil saber quando e como se portar perante uma série de questões que envolviam os mudos, como esta descrita acima. Descrevo outra situação apenas como exemplo: saí um dia para visitar a mata na comunidade com alguns mudos, fazendo alguns trajetos em lugares distantes da vila. Uma das comunitárias me perguntou: “como você tem coragem assim de ir para a mata só com os mudos?”. Os mudos sabem ir para a mata e até podem realizar o trajeto, mas, ao mesmo tempo, é necessário “prestar atenção” já que eles podem fazer algo de errado.

Isso aponta para uma igualdade relativa dos mudos, como dito no início do capítulo e como venho salientando no decorrer da tese. Os mudos sabem fazer e fazem da mesma forma que os demais, mas existe algo, alguma questão, que precisa ser levada em consideração pelo fato de eles serem mudos. Utilizando a argumentação construída ao longo dos capítulos: eles fazem parte da comunidade de prática, já que realizam as coisas da mesma forma; eles são parentes e estão inseridos em alguns núcleos familiares, trocando histórias e fazendo cena com os demais; eles conhecem a história e, inclusive, existem algumas

explanções sobre o surgimento da surdez (e dos surdos) na localidade. Mas, ao mesmo tempo, eles são mudos.

Parece, de alguma forma, que estas questões estão diretamente vinculadas às características socialmente atribuídas aos mudos, que os transforma enquanto sujeitos liminares. Vejamos.

2.1. Os mudos são muito sexualizados

Estávamos sentados em frente à casa de Jorge quando Margarete inicia uma conversa. Primeiro faz cena com os mudos de certas coisas sobre uma apresentação de São Gonçalo⁴⁵ que teria dali a alguns dias. Após pequenas trocas na cena, Margarete me diz: “esses dias parei pra conversar com eles aqui na frente da casa do tio Jorge e eles falaram muito de sexo. Mas uma coisa que é novidade pra mim é Larissa e Cassio. Eu não sabia disso. A mãe do Cassio queria ele com a Juliana, mas não sei porque não deu certo. Eles se criaram juntos, tem a mesma idade. É, mas eles sempre foram muito sexualizados, desde pequeninhos, sempre, sempre...”.

Margarete falava sobre uma das fofocas muito recorrentes nos tempos em que estava em campo: o romance entre Larissa e Cassio. Margarete fala ainda do fato de todos os mudos serem muito sexualizados, desde sempre. O fato de Larissa e Cassio terem um caso a assustou, mas não fugiu da regra geral de os mudos terem relações sexuais com várias pessoas.

É interessante isso porque nos vincula, de certa forma, a outras histórias com relação aos mudos e sua “voracidade” sexual. Partindo do pressuposto de que as características são geralmente pontuadas na história e uma em particular é contada para explicá-las, a hipersexualidade dos mudos está marcada na primeira geração de mudos nascida na Várzea Queimada.

As mudas dessa geração, mais especificamente Larissa, são vistas como extremamente “sem vergonha” (no sentido de sexualizadas). Contam que elas eram “muito passadas” e que transavam (e ainda hoje o fazem) com vários homens. Inclusive, segundo os comunitários, elas têm grandes dificuldades em reconhecer quem seriam os pais de seus filhos. As histórias sobre as aventuras amorosas e sexuais de Larissa são extremamente difundidas. Homens de diferentes gerações são apontados

⁴⁵ Como veremos, um grupo de São Gonçalo foi criado pela Prefeitura Municipal de Jaicós para o “resgate” das tradições da comunidade e para “aumentar a autoestima” dos mudos.

como parceiros sexuais da mulher. As proezas de Larissa servem como explicação inicial para o fato de os mudos “serem muito sexualizados”.

Os mudos homens são vistos da mesma forma que as mulheres. Sobre eles são contadas as histórias de que os filhos de Dona Augusta andavam pela área da Várzea Queimada querendo namorar as garotas. O mesmo é dito de Claudio, igualmente da primeira geração. Ambos, os filhos de Dona Augusta e Claudio, visto a dificuldade de encontrar parceiras na Várzea Queimada, acabavam insistindo em alguns momentos, fato esse não muito bem querido na comunidade.

São, como dito, os da primeira geração que são pontuados nas explicações iniciais sobre a hipersexualidade dos mudos. As histórias ocorridas em tempos de outrora são trazidas à baila para a comparação dos mudos com os falantes e para a comparação entre eles. Mas essas histórias se expandem e incitam outras histórias. No círculo criativo das histórias cotidianas, outras tantas pontuam os mudos como sexualizados. É uma das características que é explicada em tempos de outrora (com “casos” da primeira geração de mudos), mas que se mantêm no dia a dia dos habitantes da Várzea Queimada com muita força e vitalidade.

Do plano ideológico produtor da história ao plano ativo da narrativa, os mudos passam pelo crivo da sexualidade no plano vivencial e, várias outras histórias são contadas ou são analisadas em virtude dessa característica. Entramos no círculo explicativo da comunidade de que “os mudos fazem determinadas coisas porque são mudos”.

Cleiton, certo dia, assistia a um filme pornográfico na televisão de sua casa. Portas e janelas abertas e som a todo volume. Cleiton não havia percebido a altura do som, mas os vizinhos, ao contrário, perceberam o que se passava em sua casa. O fato que era para ser, acredito, segredo de Cleiton, se espalhou pela vizinhança: não o fato de alguém estar assistindo um filme pornográfico, visto a circulação de DVD’s de filmes dessa natureza entre os homens das mais diferentes gerações, mas pelo fato de ser mudo. As explicações nas conversas posteriores ressaltavam “mas esses mudos, são sempre assim, ficam fazendo e pensando nessas coisas...”. A história aconteceu com Cleiton, mas é válida para todos os mudos, sem exceções.

Assim como acontece, em grande parte, com as características que ligam diferentes pessoas em torno de uma família por meio de características comuns (como o caso de que todas as pessoas de uma mesma família têm mau hálito pelo fato de serem da família), os mudos são apontados, pelos falantes, enquanto uma totalidade que transcende a individualidade. Se um deles fez determinada coisa, todos poderão fazer.

É a partir das histórias que surgem as narrativas que despertam a condição de sexualizados dos mudos. “Não dá pra dar conversa pra mudo porque eles só querem fazer besteira” ou “mudo é assim, só pensa em bobagens” são falas corriqueiras entre os falantes.

Entre os mudos também circulam narrativas sobre sexualidade. Todos falam, principalmente, sobre Larissa. Os mudos apontam para ela como uma mulher que “transa com todo mundo”, elaborando uma longa lista de prováveis parceiros sexuais dela, dentro e fora da localidade. Falam também de outros, mas é Larissa é um dos focos preferidos da atenção.

Interessante que, entre os mudos, o fato de serem considerados sexualizados não é, necessariamente, um caso coletivo: isso não é uma questão de todos os mudos. Eles assumem o mesmo mito de origem contado pelos falantes na oralidade, porém, a história se resume às suas origens, não sendo possível de expansão para outros mudos. As mesmas histórias sobre Larissa são contadas pelos mudos, porém, nem todos os mudos são sexualizados em função dela.

E isso é recorrente nas outras características atribuídas aos mudos pelos falantes. Os mudos também conhecem a história e a reproduzem, porém, ela não se configura como um índice de outras histórias e de uma característica. A história serve para explicar determinados comportamentos da/do protagonista, não dos demais “próximos”.

Tudo indica que há padrões de moralidade em jogo nisso que diz respeito não ao fato do ato sexual em si, mas sim, às questões relativas às expectativas e padrões socioculturais. Dizendo de outra forma: parece que a questão da “hipersexualidade” entre os mudos está em profunda interação com esses mesmos elementos da sociabilidade. Ainda, elencar os mudos como extremamente sexualizados, subverte a lógica da dificuldade de casamento dos mesmos nas formas preferenciais da localidade e aponta, de uma forma reversa, a idealidade das relações sociais.

Como já apontado na tese, há preferência de casamento entre pessoas da comunidade. Essa lógica também é seguida atualmente. Porém, em Várzea Queimada não é fácil, por parte dos mudos e das mudas, encontrarem casamentos com comunitários. Como me fala Dona Augusta com relação aos seus filhos homens: “os meus meninos mesmo sofreram. O Cleiton mesmo sofreu muito, ninguém queria namorar com ele⁴⁶. Ele tentava as meninas daqui, mas não conseguia de jeito nenhum,

⁴⁶ A leitura que faço é de que este se dá, principalmente, em virtude das narrativas sobre a origem surdez no local e a contiguidade de características

aí ficava assim, bravo, aí saiu, foi lá pra Vaca Brava e encontrou uma mulher que ele diz assim que não é assim, bonita [fazendo cena], mas é bem trabalhadeira e gosta dele”. Já Dona Catarina se refere as suas filhas mulheres: “as mulher aqui tudo casaram, só as minhas mudas que não. Minhas mudas tudo tem filho, a casinha delas, mas ninguém quis casar com elas”.

Dona Augusta e Dona Catarina apontam, com as diferenciações de gênero, duas características (e estratégias) que foram adotadas pelos mudos mais velhos para a obtenção da “autonomia relativa” dos pais. Os homens encontraram mulheres fora da comunidade (e quebraram com o tipo de casamento preferencial da vila). As mulheres tiveram filhos com homens da comunidade que não possuem, necessariamente, responsabilidade sobre as crianças.

Vejam. Dona Augusta cita o caso de Cleiton, seu primeiro filho mudo a se casar. Cleiton casa com Ivana que é de Vaca Brava, que fica a 30 quilômetros de Várzea Queimada. Ivana conta que os dois se encontraram e se conheceram em uma festa em Várzea Queimada quando Cleiton foi conversar com ela: “eu não entendia nada da cena, mas eu gostei dele”. “E com mudo é assim, se ele gosta da pessoa ele já vai e já quer casar, logo depois foi a veia Augusta e o falecido Julião na minha casa pedir pra minha mãe pra eu casar com ele e aí nós casamos. Mas aí a veia já me disse que ele era mudo, e que ele não era assim, fácil, e que achava melhor nós vir morar na Várzea Queimada que aqui o pessoal entende mais a cena dos mudos”, disse Ivana ao contar sua história com Cleiton.

Ivana “não sabia fazer cena dos mudos”, mas mesmo assim casou com Cleiton e foi morar em Várzea Queimada. Uma pessoa de fora, que não era parente, se une aos parentes da Várzea Queimada, fazendo parte do processo de sociabilidade local. Assim como Cleiton, Gerson (seu irmão), também encontra uma esposa em uma comunidade vizinha e o processo se repete. Ambas, Ivana e Lauritana (esposa de Gerson) vivem hoje em Várzea Queimada e contam questões muito semelhantes. Ambas se transformam em “comadres” com o nascimento dos filhos. As duas são falantes e aprenderam a cena dos mudos na interação com seus esposos e os demais parentes de Várzea Queimada.

Com as mulheres as questões aparecem um pouco diferentes. Todas as mudas da primeira geração possuem filhos ou filhas. Ambas continuam solteiras (com exceção de Marcia). Dona Catarina conta, com

possível entre as pessoas (e entre os mudos na questão da ‘mudez’) e entre as pessoas e o território.

pesar, o fato de suas filhas não terem casado. Porém, mesmo sem casamento, elas possuem filhos e, assim, possuem mais responsabilidades para com eles. As mudas com filhos e solteiras, da primeira geração e segunda, estão hoje morando em suas casas (sempre próximas aos pais) e os filhos sob suas responsabilidades.

É interessante o movimento de outra inserção, dos mudos e das mudas, em um dos aspectos importantes da sociabilidade em Várzea Queimada. Mesmo com os empecilhos colocados para a obtenção de parceiro ou parceira marital na comunidade, os mudos elaboram uma série de estratégias que auxiliam na continuidade do processo de sociabilidade. Mesmo não casando com parentes, os mudos homens estão casados ou têm filhos, fatos que possibilitam sua inserção em outras formas de sociabilidade, tirando-os da categoria de não solteiro e criança.

2.2. Os mudos são violentos

Outra sequência narrativa que aparece com histórias tendo como base personagens mudos é fruto das violências protagonizadas pelos filhos de Dona Augusta no passado. São contadas, e por várias pessoas na localidade, as proezas de Cleiton e Gerson com os pais quando adolescentes. Dizem que ambos batiam nos pais e que, até hoje, Dona Augusta têm medo de Cleiton.

As histórias dos filhos de Dona Augusta são famosas em Várzea Queimada. E são famosas, principalmente, pela “violência” praticada por eles outrora. “A véia Augusta e o Julião sofreram muito com esses mudo aí. Eles brigavam com todo mundo na rua e voltavam pra casa e ainda queriam bater nos pais. Eram valente esses mudo da véia Augusta”, conta um dos comunitários sobre a fama dos filhos de Dona Augusta.

Falam, especificamente, do dia do casamento de Hortência, a única filha mulher de Dona Augusta⁴⁷. Dizem que na festa, Cleiton e Valencio trocaram socos e pontapés. Contam que foi muito difícil parar com a tal briga por conta da violência e a força dos combatentes. O motivo da briga não se sabe. Conta-se apenas que tiveram que amarrar

⁴⁷ Dona Augusta teve mais cinco filhas mulheres, porém, todas faleceram quando ainda crianças. “Dona Augusta tem um coral de anjos no céu”, me dizia sua nora, contando sobre as inúmeras filhas daquela senhora que haviam morrido. A única mulher “que se criou” foi Hortência. Augusta tem nove filhos homens.

ambos para que parassem de brigar durante o evento. Ressaltam o desespero de Dona Augusta com os filhos brigando e do desgosto de Hortência com os irmãos.

São os filhos de Dona Augusta os protagonistas das principais histórias sobre violência. São eles que figuram como explanação para o grande chavão do “os mudos são muito violentos”. Como disse Ângela, os mudos são “muito valentes”.

A ideia de “valente” é bastante utilizada na comunidade. “Mas o fulano está valente hoje”, “eita, mas essa menina é valente”, são expressões pronunciadas pelos moradores da localidade. Ser valente, de alguma forma, é reagir de forma inesperada para alguma situação. São valentes aqueles que, por um motivo ou outro, não aceitam determinadas ordens ou “caçam conversa” com demais. Ser valente pode terminar em um conflito físico, ou, ao menos, em uma discussão calorosa.

“Caçar conversa” é outra expressão e aparece vinculada com a ideia de ser valente. Os valentes geralmente caçam conversa e acabam brigando com os alvos da conversa. Caçar conversa é “ir em direção ao problema”, é “se meter onde não é chamado”, é “tirar satisfação”. Caçar conversa tem relação com resolver o problema por meio, geralmente, da violência.

Os mudos são caçadores de conversa. Não raras vezes são contados fatos de violência protagonizados pelos mudos, com facas ou socos, contra membros da família ou externos a eles. “E eu lá sou louco de me meter com mudo” me dizem alguns dos rapazes da comunidade, salientando que os mudos (homens e mulheres) são muito fortes e caçadores de conversa.

Como as demais características, a violência é pontuada em histórias específicas, mas expandida para os demais mudos como um elemento que perpassa todos, sem exceção. Alguns mudos são vistos como mais violentos que os outros, ou mais valentes, mas todos são violentos e valentes em potencial, independente da idade.

Igor jogava futebol com três amigos. Divididos em dois times, chutavam a bola na frente da casa de Jorge. Entre gritos e cenas, começa uma briga no campo improvisado na calçada. A briga era entre Igor e um dos companheiros de jogo por alguma coisa relacionada com um possível gol. Um reivindicava um gol que o outro negava veementemente. A briga começa a se intensificar, estando os meninos partindo para o confronto físico (havia passado a fase dos olhares e provocações). Nisso a mãe do menino interfere, mandando-o ir para casa, que já estava na hora de parar com o futebol. Os outros meninos

ficam um pouco desolados, pois a bola fora com ele (ele era o dono). A mãe, no caminho para casa, dizia para seu filho “mas tu é louco é menino, tu sabe que esses mudo são tudo valente, tu vai caçar conversa logo com o mudo!?”.

Os dois têm mais ou menos a mesma idade. Uma briga cotidiana no futebol infantil da localidade serviu para nos auxiliar na reflexão. Igor, por ser mudo, é valente. Caçar conversa com Igor pode ser perigoso. O menino, por sua vez, estava muito magoado com sua mãe por lhe tirar do jogo, mas, no caminho, deu razão a ela pela interferência e acrescenta: “mas foi o mudo que começou, ele que foi caçar conversa”.

Essa característica é ampliada para esferas maiores de sociabilidade. A violência foi um dos argumentos utilizados por Ângela para falar sobre Cassio no momento da entrevista com a assistente social para a obtenção do benefício (como veremos adiante). “Disse que o mudo era assim, brigava com o pai dele, que ele não ficava quieto não e que não obedecia”, contava ela para todos que perguntavam sobre como havia sido em Picos.

Interessante que entra também a questão da não obediência relacionada com a violência e como uma das características dos mudos. Como vimos quando da reflexão sobre os mitos de origem da surdez, um espírito mudo que possuiu o corpo de Lurdes em determinada situação também não respeitava as orações, sendo necessário, mais rezadores para conseguir tirá-lo do corpo possuído.

Porém, não apenas os mudos “caçam conversa” e são valentes. Outras pessoas também detêm essa característica. E também, uma família inteira é vista como de valentes. Essa família é a de Rita. Os filhos de Rita são vistos como muito valentes na localidade. Rita, inclusive, é uma das mulheres que todos temem (não apenas por causa da violência, mas também em função disso). O pai dos meninos foi morto em um jogo de futebol em uma briga em campo (ele e mais dois na mesma ocasião em função de tiros trocados entre os jogadores após a partida).

Todos os filhos de Rita “são valentes”. Além dos mudos, estes possuem a fama e “ninguém se mete com os filhos da Rita”. Parece, mais uma vez, que histórias são contadas com base em uma árvore genealógica que, sendo uma característica de um, conseqüentemente, será uma característica de todos.

Os mudos, por sua vez, não possuem essa “genealogia” na explanação da violência. Como dito, a explicação para esses casos reside em marcos nodais na história, e são repassadas, tanto a história,

quanto as características e outras histórias em construção. É um jogo de histórias que se conectam e se constroem uma às outras.

O fato de os mudos serem violentos traz consigo outra questão que também sempre está em pauta na localidade quando se refere à relação entre mudos e violência, especialmente ressaltando a dubiedade dos mudos nas relações sociais, que é o fato de os mudos “não saberem beber”. “Quando esses mudos bebem, eles ficam ainda mais valente”, me diz Livia justificando o seu receio de vender bebida para os mudos. Não é unânime a posição de Livia na localidade visto que em outros bares não há o controle quanto aos limites da venda de bebida. Livia justifica isso dizendo “eu tenho mudo lá em casa [Livia é filha de Dona Catarina e Seu Godofredo] e sei como eles ficam ainda mais valentes quando bebem, por isso que eu não gosto assim de vender muita cachaça pra eles”.

As duas características apresentadas aqui são, em grande medida, julgadas como pejorativas. Elas assumem, assim, um ar de repressão quando postas em seu sentido prático e precisam, na maioria das vezes, serem repreendidas pelos “não mudos” para que respeitem as regras socialmente estabelecidas. Elas ampliam o leque da liminaridade dos mudos em Várzea Queimada.

2.3. Os mudos rezam com o coração

Um mês após a morte de Seu Epitáfio, fomos todos para o cemitério participar da visita organizada pelo filho do falecido. Visita, como já explanado, é uma cerimônia realizada de tempos em tempos em que a família e amigos do morto o “visitam” no cemitério.

A visita é muito planejada já que, após a cerimônia no cemitério (ao lado do túmulo), as pessoas são convidadas para almoçar na casa de um dos parentes. Comida e bebida (refrigerantes, sucos e/ou água) são oferecidas para todos os participantes do ritual. Isso é visto pelos familiares como um custo extra (que transcende, geralmente, o orçamento corriqueiro familiar), que deve ser planejado com tempos de antecedência.

Na visita propriamente dita, alguns rezadores são responsáveis pela primeira voz nas rezas, ladainhas e cantorias. Ela dura, em média, de três a quatro horas com inúmeros cantos e rezas, entoados inicialmente pelo puxador e seguida pelos demais participantes do ritual. O propósito da visita é rezar pelo bem-estar da alma no céu, livrando-a do purgatório. Isso se dá em meio a inúmeras súplicas dos ainda vivos, solicitando que todos os santos, Deus e Jesus recebam o falecido no céu

e que ele possa usufruir do descanso eterno. Que não haja, de jeito algum, uma decaída ou um desvio de rota para o purgatório.

A visita livra (ou tem como intuito livrar) as almas do purgatório e, conseqüentemente, isenta os vivos do convívio com as possíveis almas ainda não aceitas no céu. Com os cantos e ladainha, os vivos pedem paz ao morto e aos vivos, visto a possibilidade de a alma ficar pelas redondezas da vila. Dessa forma, a visita protege não apenas os mortos, mas também os vivos de possíveis imprevistos.

A visita se caracteriza pela oralidade. O ritual é todo conduzido com cantos e rezas, exceto no momento final em que todos benzem o túmulo do morto. Como em outros rituais católicos, a ênfase na oralidade é mantida, porém como veremos, adendos são feitos no caso de Várzea Queimada.

Nesse dia, como dito, fomos à visita de Seu Epitáfio. Todos em cima do pau de arara, tendo como destino final o cemitério. O “carro” para levar os moradores da vila até o cemitério foi disponibilizado pelo único filho do falecido. O espaço da visita já estava organizado. Os familiares haviam preparado um pequeno altar, em cima de uma cadeira, com uma imagem de santo, algumas velas em torno dele e da cova, que ainda estava coberta com uma montanha de terra. Algumas flores, colhidas no caminho pelos parentes, eram depositadas na terra que estava sobre o morto. Uma muringa com água e alguns galhos já prontos para realizar a benção do tumulo por todos os presentes na cerimônia.

Depois de um tempo de conversas, de cumprimentos entre parentes que não se viam há um tempo, o puxador dá início à reza. Em Várzea Queimada, apenas Jorge “ainda reza visita”. Ele é um dos últimos rezadores ainda aptos a realizar esse tipo de atividade, aprendida com seu pai Manoel Barbosa. Um livro, com todas as falas, ladainhas e cantos circula pela localidade. Muitas pessoas querem se apropriar dessa atividade, porém, dizem ser muito difícil e necessário um treinamento grande. Nesse dia, “tiravam visita” Jorge e mais dois senhores⁴⁸.

Quando começa a reza, Jorge diz: “estamos todos aqui para celebrar e rezar por nosso irmão Epitáfio, todos viemos para isso e não para conversar. Então eu peço que não conversem e que não fiquem acorados, que fiquem sentados ou em pé. E quem não reza com a

⁴⁸ Um deles é pai da esposa do filho mais novo (homem) de Jorge. Eles são vizinhos “de soita” (local onde ambos realizam suas plantações, na “chapada”). Depois que Jorge compra o terreno, os dois viram compadres e seu filho se casa com a filha do vizinho.

boca, reza com o coração”. Está, assim, aberta a sessão que irá durar horas e horas.

O dito por Jorge não foi reproduzido na cena em momento algum. Dito oralmente, isto serviu como uma espécie de lembrança, já que é consenso que na visita não se pode falar oralmente e nem acorar. Não é mais necessário falar isso, o dito pelo senhor foi apenas um lembrete para os parentes. Exceto para mim, visto que esta era minha primeira visita (que depois se tornou rotina).

O que me chamou a atenção foi o pronunciado pelo orador sobre “rezar com o coração”. Isso se vincula também ao fato de não ser necessária a oralidade para que a visita aconteça. Mesmo todo o ritual ocorrendo oralmente, rezar com o coração também tem um valor explícito.

Os mudos frequentam todos os rituais religiosos na localidade. “Eles tem muita fé, gostam de ir na igreja, tão sempre nas visitas e nos terços” me dizia uma das comunitárias se referindo aos mudos. Realmente, todos os domingos, durante a missa (principalmente na capela de São Sebastião), quase todos os mudos da localidade estão presentes. Eles acompanham todo o ritual, fazendo os movimentos corporais necessários quando é hora para tal. Inclusive, me ensinam, em certos momentos, alguns dos movimentos necessários, como “se benzer” quando de determinado etapa do ritual, ou erguer as mãos rezando o pai nosso, ou mesmo cumprimentar os demais participantes, desejando a paz de Cristo.

Mais uma vez, todo o ritual da missa católica é proferido única e exclusivamente na oralidade. Porém, em vários momentos, rezas são intercaladas com movimentos das mãos, braços ou outros movimentos corporais. Isso é sempre acompanhado pelos mudos da localidade, sem necessidade de aviso prévio.

Aliás, Lucicleide (uma das mudas mais velhas da comunidade), figura no altar todos os domingos, junto com os demais rezadores. Com seus óculos de sol e uma pequena bíblia na mão, ela acompanha o ritual em espaço privilegiado. Lucicleide ainda é especialista na arte da benzedura (e, de repente por isso, pode ocupar um lugar no altar da capela). Além dela, Cleiton também é tido como benzedor. Presenciei vários momentos em que, procurados pelos familiares, um dos dois (que são de dois núcleos familiares diferentes) realizava as sessões de reza em alguma pessoa que estava com mal estar.

Eu, inclusive, fui paciente de Lucicleide. Estava, desde muito tempo, com algumas manchas em meu pé direito. Algumas pessoas da Várzea Queimada já haviam me emprestado pomadas e outros

medicamentos (como outras raízes) para passar sobre as manchas. As avaliações não eram positivas por parte de meus amigos: o problema não estava sendo curado com as técnicas que estávamos empregando. Certa vez uma das comunitárias me diz: “pede pra Lucicleide rezar em você, as rezas dela funcionam”.

Após dias de tratamento com pomada, Lucicleide foi acionada pela minha rede de relação em Várzea Queimada como uma alternativa possível de solucionar meu problema no pé. Ela foi até minha casa e solicitou que eu pegasse sete galhos de uma árvore ou outro arbusto qualquer. Único impedimento era de árvore com espinhos. Fiz o que Lucicleide me solicitou e lhe entreguei os galhos. Ela pede para que eu feche os olhos e, em sete momentos diferentes (um para cada galho), passa as folhas em meu pé enfermo. Após isso, me devolve os galhos e pede para que os jogue fora, longe da porta de casa.

Isso se repete por mais dois dias. No final do terceiro dia de rezas meu pé foi dado como curado pelos meus interlocutores em Várzea Queimada. A avaliação do motivo da cura foi claro por todas as partes: as rezas de Lucicleide.

Também os mudos são capazes de rezar. Não só são capazes e aptos a essa tarefa, como são procurados pelos familiares para exercer este trabalho. Por várias vezes vi conselhos de um ou de outro para procurar um dos mudos. Não apenas mudos (mas eles também) procuram mudos para rezar, mas também falantes de diferentes idades.

Como citado no capítulo um, as benzeduras são realizadas, basicamente, com movimentos das mãos e da boca. Não é possível escutar as palavras pronunciadas pelos benzedores quando do ritual. Eles realizam movimentos com galhos ou com a mão e, poderíamos dizer, rezam com o coração. Rezando com o coração para benzer determinadas questões, os mudos também são aptos para realizar tal empreitada. Parece que este fato também transcende a oralidade e possibilitando, mais uma vez, os mudos a realizarem tal feito, mesmo sem a oralidade.

Outro fato notável é a realização da “Eucaristia” e da “Crisma” pelos mudos da localidade. As aulas dessas duas etapas rituais do catolicismo são ministradas em Várzea Queimada pelos dirigentes das igrejas e exclusivamente em português oral. Mas isso, pelo que parece, não faz grande diferença, visto a necessidade da fé para completar esses momentos. Não é necessário, pelo que pude perceber e pelo menos na localidade, a expressão oral através de rezas ou cantos, mas sim, “ter fé” e, pelo menos, “rezar com o coração”.

Saliento nesse momento o fato de os mudos serem relacionados com pessoas que têm muita fé. Essa relação é feita em virtude da participação massiva dos mudos nos rituais católicos e sua capacidade de realizar benzimentos. Cabe uma nota com relação aos rituais católicos: durante o tempo que estive na localidade, a participação massiva não estava reduzida apenas aos mudos. Grande parte da localidade frequentava as celebrações dominicais, bem como ia aos terços, novenas ou visitas.

O que é salutar, nesse caso, é a relação estabelecida entre a fé e o rezar com o coração, fato esse que engloba a possibilidade de os mudos, que só fazem cena, participarem dos rituais. Mesmo os rituais tendo a centralidade na oralidade, a lógica que impera em Várzea Queimada é a de rezar com o coração. Jorge disse isso na visita, os mudos benzem e as celebrações de domingo são cheias de movimentos corporais e ações que transcendem a oralidade. Rezando com o coração e tendo fé, os mudos subvertem a oralidade do catolicismo e adentram para esta importante esfera da sociabilidade na comunidade.

Mais interessante ainda é o fato de que, como durante esses rituais católicos a fala é propriedade dos oradores (os rezadores), os demais membros da plateia não podem conversar oralmente, porém, nada é dito ou reprimido quando essa conversa se dá na cena. Aqui temos mais uma relação: o da cena durante os rituais católicos, como será esboçado no capítulo seis.

2.4. Relação entre os mudos são trabalhadores e os mudos são burros

O trabalho, como já descrito, é um grande valor em Várzea Queimada. Um homem precisa ser trabalhador, saber cuidar da roça e dos animais e uma mulher precisa se sair bem no cuidado da casa, dos filhos e no trançado da palha. O trabalho, assim, é uma esfera que envolve não apenas as ações que nele estão diretamente relacionados, mas também todo o complexo relacional da vida coletiva.

Isso é apontado na literatura sobre o mundo rural, especialmente sobre as relações com a terra no nordeste (WOORTMAN, 1994; GODÓI, 1999; entre outros). O trabalho se constitui como uma parte importante do processo de sociabilidade e, junto com a terra, a religiosidade e a família, engendram a organização social de alguns nordestinos.

Como dito, é muito valorizado o trabalho na roça e o trabalho com as palhas. Homens devem ser aptos a tomar conta da roça e

mulheres a cuidar da casa, ir para a roça em momentos específicos e trançar. Dos mudos também é exigido esse domínio de diferentes espaços de trabalho.

“Mas são trabalhadores esses mudos que só vendo”, me diziam alguns se referindo aos vários domínios de ação dos mudos da localidade. “Marcos mesmo, toma conta da roça direitinho, sabe o tempo de plantar feijão, sabe arar, sabe colher, sabe tudo”, me contava Chica sobre os préstimos de seu marido no trabalho com a terra.

O trabalho na terra se concentra, basicamente, em torno do núcleo familiar, tendo o pai (mais velho) a responsabilidade de chefiar os demais membros da família. Cada filho com sua família ganha um pedaço de terra para plantar, porém, o momento do plantio e da colheita geralmente é definido pelo chefe. Em certos momentos, diferentes filhos podem decidir pela colheita em diferentes etapas, mas, geralmente, a colheita se dá de forma simultânea.

Todos os membros das famílias, divididos em diferentes pedaços de terra, auxiliam os demais no plantio e na colheita. São responsáveis por toda a área de terra do pai, ou seja, além do seu, devem auxiliar no plantio e colheita dos demais membros da família.

Além disso, e, seguindo a lógica sazonal, a terra precisa ser preparada para receber o vegetal, principalmente o feijão. No período anterior ao plantio, outros parentes são chamados para auxiliar, visto o grande trabalho. É necessária a derrubada de possíveis espécies de plantas que nasceram no intervalo entre uma plantação e outra, limpar, arar todo o terreno para posteriormente possa receber a chuva e, logo após, o feijão que irá germinar.

As famílias auxiliam os outros parentes em suas roças e, dessa forma, há uma circulação de auxílio mútuo das famílias nesses momentos específicos de “broque”. Fazer o broque é preparar a terra e isso conta com o auxílio de mais pessoas, para fora, inclusive, do círculo do núcleo familiar.

Os mudos, evidentemente, entram nesse esquema de trabalho. Auxiliam o pai nas terras ainda coletivas e circulam por entre as terras dos outros parentes para auxiliar nos momentos necessários. Com isso circulam também histórias e a própria cena.

Contam, e aqui há mais uma dubiedade, que os mudos são ou “trabalhadores” ou “preguiçosos”. A maioria dos relatos aponta para o fato de os mudos serem muito trabalhadores, fazendo muito bem o serviço e estando sempre aptos a auxiliar. “Mas não dá pra se meter com os mudos, porque eles são valentes”, continuam dizendo que o trabalho deles deve ser mediado por certa calma, visto que eles gostam de caçar

conversa. Os mudos também são avaliados, em certos momentos, por serem muito preguiçosos. O fato de serem preguiçosos também está subordinado ao de serem valentes e não quererem receber ordem de ninguém.

Preguiçosos ou trabalhadores, os mudos são julgados como uma coletividade. Certos momentos, e aqui observamos uma variação geracional considerável, Cleiton, Gerson, Joel e Claudio (todos homens da primeira geração de mudos) são vistos como muito trabalhadores e que sabem fazer todos os serviços na roça. Dizem que eles “não precisam que ninguém mande”. Inclusive, depois da morte do pai, Cleiton e Gerson assumiram o controle de suas roças e Joel (depois da morte de Godofredo), auxilia no plantio da roça da mãe (além da sua e de alguns de seus irmãos).

As mulheres dessa primeira geração também são vistas como extremamente trabalhadoras. Relatos que englobam Raquel, Lucicleide, Dina e Larissa dizem que elas sabem fazer “de tudo em casa” e que, além disso, trançam belas esteiras e chapéus. Raquel, inclusive, é vista como uma das mulheres que melhor produz esteiras “todo mundo quer comprar esteira dela na feira”, me dizem algumas mulheres em dias de feira, depois de terem vendido menos do que o esperado enquanto Raquel acabara com seu estoque.

O reverso se dá em se tratando dos mudos da terceira geração (os mais jovens, com hoje em torno de 22 anos ou menos): estes são vistos como muito preguiçosos. Não gostam de trabalhar na roça e não sabem o mínimo para o reconhecimento do tempo do plantio ou da colheita. Além disso, eles “têm preguiça” de fazer outras mínimas atividades, como auxiliar no processo de arar a terra ou de colher o feijão.

As mudas mulheres são vistas como preguiçosas por não saberem trançar com qualidade. As esteiras e chapéus das meninas dessa geração são elencados como feios e precisam, quase sempre, de alguns arremates de mulheres mais velhas para que possam ser comercializados nas feiras semanais. Ao contrário das mais velhas, que trançam diariamente para obter dinheiro, as da terceira geração trançam pequenas coisas quando “querem comprar algum produto”, parando de trançar quando o objeto material foi alcançado.

Voltando ao trabalho e a dubiedade na avaliação dos mudos enquanto trabalhadores ou não. Após a escola e, mais especificamente, a partir do momento em que todas as crianças são obrigadas a irem para o colégio (o que aumenta o número de pessoas que sabem ler na localidade), os mudos são vistos como burros.

Como relatado no capítulo um, é recente a inserção da escola e da leitura enquanto um valor no cotidiano de Várzea Queimada. São os mudos mais jovens, assim, que são engendrados nessa relação já que fazem parte da geração onde se encontram a maioria das pessoas que possuem o conhecimento da leitura e da escrita. A partir do momento que os mudos não sabem ler e escrever, e a grande maioria dos demais moradores da mesma idade possuem essa habilidade, eles são vistos também como burros. Incapacitados dessa arte, eles ficam em uma desvantagem (ou em uma situação dúbia) com relação aos demais.

Se, quando falávamos do trabalho na roça as avaliações não eram unânimes (oscilava entre trabalhadores e preguiçosos), quando pensamos em termos de leitura e escrita (e de alfabetização formal) a posição é unânime (inclusive entre os mudos): todos eles são burros.

2.5. Os mudos são muito fofoqueiros: a circulação geral da cena

Há pontuações entre os habitantes da localidade quanto ao fato de os mudos serem considerados como fofoqueiros. “Eles sabem da vida de todo mundo”, me diz uma comunitária. “Passam o dia cuidando, olhando para todos os lugares e sabem de tudo, e fazem fofoca direto”. Isto é uma característica muito propagada na localidade, com relação aos mudos e, como apontado anteriormente, essas ideias são personificadas em histórias.

As histórias passam, principalmente, por Carla. Todos falam que ela conta tudo para todos, e salientam que “não pode dizer nada pra ela que ela sai contando pra todo mundo”. Carla circula pelas casas da localidade fazendo cena com as pessoas e, dizem os habitantes que o seu assunto favorito é a fofoca. Carla é vista como muito conversadeira e que gosta de “assuntá”.

Mudos “assuntam” demais. Assuntá é uma expressão utilizada em Várzea Queimada para se referir ao fato de as pessoas gostarem de falar sobre e de assuntos que não dizem, necessariamente, respeito às suas próprias vidas. As pessoas que assuntam demais são aquelas que sabem, com detalhes, várias coisas sobre as outras e que, detentoras destas informações, as espalham, contando para os demais. Os mudos, na e com a cena, contam inúmeras histórias sobre os demais para aqueles que são alvos de suas visitas diárias ou semanais.

Mas um adendo é feito, de forma um tanto quanto dúbia. Alguns dizem que mudo só conta o que realmente viu. E vendo, é autorizado a

contar. Outros dizem que não se pode acreditar em todas as fofocas de mudos, pois eles “aumentam” e inventam várias coisas.

É interessante o fato de os mudos serem considerados fofoqueiros. Isso indica, de alguma forma, a habilidade da vila no processo de comunicação gesto-visual. Aponta, ainda, para a segunda geração de mudos como os grandes propulsores das fofocas.

E, curiosamente, é através da cena que vários competentes de Várzea Queimada “fazem fofoca” com os demais, sejam eles mudos ou falantes. Por várias vezes vi falantes se comunicarem unicamente na cena quando necessitavam falar algum assunto que não poderia ser ouvido por todos ou que, por um motivo ou outro, a pessoa alvo da fofoca estava presente (como será detalhado no capítulo seis).

2.6. As diferenças que vieram com os serviços do estado

As políticas públicas inserem outros olhares sobre os mudos que reforçam a ideia de que os mesmos “não são iguais”. De alguma forma, essas políticas estão auxiliando no processo de construção das diferenças entre mudos e falantes e, assim, dos mudos enquanto sujeitos ambíguos e vulneráveis a outras categorizações sociais.

Quando falo em vulnerabilidade e categorização social estou me referindo ao desafio da coletividade em diagnosticar e enquadrar os mudos dentro do espectro social, transcendendo os eixos já previamente estabelecidos. Dizendo de outra forma, falo do processo de construção de papéis sociais, a partir de eventos cotidianos, para inseri-los no leque de possibilidades na comunidade. Sendo sujeitos liminares, é necessário que a comunidade coloque-os, de alguma forma, em posições flexíveis, que variam de acordo com o tempo e com as situações que ocorrem. Aqui, trabalharei especificamente sobre o fato de os mudos receberem “o aposento” que é, historicamente, visto apenas como um benefício para idosos.

2.6.1. O aposento dos mudos: julgamentos de acordo com as características liminares.

Contam que, mais ou menos no ano 2000, um vereador da cidade de Jaicós, parente do pessoal de Várzea Queimada “lotou um carro” e levou todos os mudos para Picos para “conseguir o aposento”⁴⁹. “Aí

⁴⁹ De acordo com o site do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) (http://www.mds.gov.br/relocrys/bpc/perguntas_respostas.htm),

todo mundo dos mudos aqui era aposentado, até Cassio assim que era bem pequenininho, nem entendia direito”, me dizia Ângela, mãe do menino. Essa foi a primeira vez que os habitantes registram a vinculação de um dinheiro mensal dado aos familiares dos mudos em função deles serem mudos. Todos, sem exceção, receberam o auxílio que vinha depositado em uma conta, ou em nome do próprio mudo, ou em nome do pai ou da mãe.

Esse período em que todos eram aposentados durou alguns meses (quicá um ano) e, a partir daí, poucos permaneceram recebendo o benefício. Os que permaneceram entraram para a lista dos “ricos” da localidade (junto com os idosos, já descritos no capítulo um), pois, mês a mês, recebem um salário mínimo em uma conta salário, dinheiro esse geralmente gasto com as despesas da casa e da família como um todo. Não raras vezes, parte do dinheiro é guardado para a compra de algum bem durável como, por exemplo, uma motocicleta ou roupas para os festejos.

Com o avanço das políticas públicas do estado do Piauí e do município de Jaicós, em 2009, logo no período que cheguei a campo, houve outras investidas por parte dos habitantes de Várzea Queimada, mediadas pelo poder público municipal, na obtenção do “aposento”. Vários foram os pedidos encaminhados. Alguns foram aceitos e os benefícios concedidos, outros não.

Tive a oportunidade de ir para a Previdência Social na cidade de Picos com um dos mudos da localidade e sua mãe. Cassio teve conselhos de vários outros mudos que já haviam realizado a tão temida

último acesso em 02/12/2012), órgão responsável pela concessão do benefício, o Benefício de Prestação Continuada (BPC), conhecido na Várzea Queimada como “aposento dos mudos” é *“um benefício de 01 (um) salário mínimo mensal pago às pessoas idosas com 65 (sessenta e cinco) anos ou mais, conforme o estabelecido no Art. 34 da Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003 - o Estatuto do Idoso, e às pessoas portadoras de deficiência incapacitadas para a vida independente e para o trabalho. Está previsto no artigo 2º, inciso IV, da Lei Orgânica da Assistência Social - LOAS (Lei nº 8.742 de 07 de dezembro de 1993) e regulamentado pelo Decreto nº 1.744, de 08 de dezembro de 1995 e pela Lei nº 9.720, de 20 de novembro de 1998 e está em vigor desde 1º de janeiro de 1996.”*. Ainda, as pessoas com deficiência que têm direito são àquelas que *“A pessoa portadora de deficiência deve comprovar que:- é portadora de deficiência e está incapacitada para o trabalho e para a vida independente; - o total de sua renda mensal e dos membros de sua família, dividido pelos integrantes, seja menor que 1/4 (um quarto) do salário mínimo vigente.”*

entrevista com o médico e a assistente social sobre o que fazer e como se portar perante os profissionais.

Moisés sugeria para Cassio que “não fizesse cena” de jeito nenhum, já que, uma das histórias contadas é que, quando Sabrina foi realizar a entrevista, ela fazia cena para os médicos. Isso foi considerado uma das causas da não obtenção do aposento por parte de Sabrina. Acompanhado do fato de “não fazer cena” para os funcionários da previdência social, vinha a dica de ficar olhando para o teto ou para qualquer outro lugar e em hipótese alguma esboçar qualquer reação. Moisés dizia para Cassio deixar apenas sua mãe falar, e que ele deveria fazer coisas, apenas guiado por Ângela.

Outra dica de Moisés, também vista como muito importante, foi de que Cassio deveria vestir roupas velhas no dia da entrevista. Ele induzia, inclusive, o uso de roupas que são usadas para o trabalho e, ao invés de tênis ou outro sapato, chinelos de dedo, de preferência, os confeccionados na localidade⁵⁰.

Opiniões também foram dadas para Ângela, a acompanhante. Falavam para ela usar a palavra deficiente⁵¹ para se referir a Cassio. Que dissesse, ainda, que ele não trabalhava porque ninguém o dava emprego em lugar algum. Pediam para a mãe dizer que o menino não sabia fazer contas ou qualquer outra atividade com números ou letras⁵². Ângela, como Cassio, observava, atenta os conselhos.

No dia da entrevista os conselhos foram todos colocados em prática. Cassio vestiu uma roupa que costuma utilizar quando está na vila (não levou ao pé da letra os conselhos de Moisés sobre as roupas de trabalho na roça). Além disso, desde o momento em que chegamos a Picos (e mesmo longe do prédio da Previdência Social), Cassio reduziu suas conversas a meras respostas afirmativas ou negativas de perguntas. Dentro do prédio, então, a conversa se resumiu praticamente a zero.

⁵⁰ Um dos trabalhos realizados na localidade é a confecção de chinelos, no estilo “Havaiana”, com restos de pneu. Estes chinelos são utilizados pelos habitantes e vendidos pelos artesões para algumas lojas de outras localidades ou na feira livre de Jaicós nas segundas-feiras.

⁵¹ Como veremos, o uso dessa palavra é apenas contextual, não sendo utilizada em nenhum outro momento no cotidiano da vila. Ela é utilizada em contato com as políticas do estado e adentra para a esfera local como um ‘jargão’ para lidar com as políticas públicas e com serviços como o da previdência social e da biomedicina.

⁵² O que, em grande medida, corresponde, pois Cassio, assim como os demais mudos da localidade, não é alfabetizado em português. Porém, “sabe lidar com dinheiro e com calcular coisas”.

Apenas eu e Ângela conversávamos. Cassio, por sua vez, observava o entorno.

Quando saímos do prédio, Ângela me falou que havia dito que Cassio era deficiente desde o nascimento e que não trabalhava. Disse ainda, que contou para a assistente social que Cassio era violento alguns dias e que ele não sabia manejar dinheiro. Ela falava isso oralmente e na cena, sendo complementada por Cassio com suas impressões sobre a entrevista. Depois da entrevista, como pudera, fomos passear pela cidade, Cassio e Ângela aproveitando para comprar roupas e sapatos com o dinheiro guardado para a ocasião.

Assim que chegamos na vila, a experiência na sala dos funcionários da Previdência e na cidade de Picos foi contada de um por um. Os conselhos foram postos em prática e, conseqüentemente, serviram como pedagógico para os demais que vierem a se aventurar para a obtenção do recurso. Cassio contava a experiência na cena para os mudos e para os falantes que para ele perguntavam. Ângela fazia mesmo, em português ou na cena.

Dois meses após a realização da entrevista, Cassio recebe uma carta dizendo que seu benefício havia sido concedido. Meta com o dinheiro: usar a metade para as despesas com o lar e o restante ser aplicado em uma poupança no banco para a compra de uma motocicleta⁵³.

Outros que passaram pelo mesmo processo não tiveram o aposento concedido. Os motivos pela suspensão ou concessão do benefício para alguns e não outros são alvos de várias especulações por parte dos habitantes de Várzea Queimada. Um jogo de oposições, lançados em diferentes momentos, é utilizado para justificar a concessão (ou a não concessão) do benefício para um e não para o outro.

O interessante é que as polaridades utilizadas nas argumentações dos comunitários flertam com características muito específicas da sociabilidade do (e no) vilarejo e, principalmente, com as características dos mudos. Vejamos algumas delas.

A oposição entre ser casado e não casado é uma das mais utilizadas. Na maioria das vezes é lançada a ideia de que determinadas pessoas possuem o benefício por serem (estarem) casadas. Essa é bem quista e é fruto de uma gama considerável de explanações. Estar casado

⁵³ Cassio compra, um ano depois, a moto com dinheiro que havia guardado. Além desse dinheiro (em uma conta no nome da sua mãe, todas as transações com o banco são realizadas por ela), ele paga mensalmente prestações da moto.

é um dos possíveis motivos da concessão do benefício (e, como falado anteriormente, da mudança de status na localidade).

Quando isso não é confirmado empiricamente, os habitantes utilizam outra questão: ter filhos. O fato de ter filhos é outro indicativo importante. Caso a primeira não dê certo (determinada pessoa não se enquadre), a questão de ter ou não filhos conta, segundo os habitantes, na concessão do benefício. Mais uma vez, como vimos, é uma das alternativas para as mudanças de status em contraponto ao casamento. Se as duas questões estão acopladas, o benefício é quase uma garantia.

Mas a lista não acaba por aqui. Outra polaridade é a questão da “moralidade sexual”. Algumas mulheres são apontadas como não tendo conseguido o benefício por “namorarem todo mundo”, fato esse que, quando público, pode não ser muito satisfatório para a pessoa alvo das acusações. Com os homens é o contrário: o fato de não namorar ninguém pode ser um impeditivo da concessão do aposento.

Outra questão: homens muito “covardes” podem não receber o benefício. Do mesmo modo, homens muito “valentes” também podem ter a concessão negada. Como dito, isso é utilizado em uma esfera relacional e contextual. O fato de morar em uma casa, sozinho, ou morar ainda com os pais também pode ser alvo de avaliação para a obtenção: por vezes, morar sozinho pode ser bom, por vezes, pode ser ruim.

O trabalho é outra questão avaliada de forma diferenciada: é valioso quando uma pessoa trabalha bastante, mas esse trabalho deve ser na roça ou em casa. Já aqueles que trabalham em outro espaço podem sofrer avaliações negativas. O reverso é verdadeiro: os que não trabalham são vistos como preguiçosos e, quase que certamente, não terão o benefício concedido.

As avaliações para a concessão dos benefícios são feitas com base nos critérios definidores das relações sociais em Várzea Queimada. Os habitantes da localidade pontuam não a homogeneidade dada a partir do fato de serem mudos, mas a partir de critérios morais estabelecidos na relacionalidade do cotidiano e a partir da história da vila. São postos os elementos da sociabilidade local para a avaliação nativa quanto aos benefícios, fato esse que diferencia os mudos um do outro a partir de comportamentos específicos que são referenciados nas relações sociais locais.

Ao mesmo tempo, o benefício dos mudos os coloca em uma posição de destaque na vila. Eles detêm uma renda fixa e, junto com “os velhos”, são os ricos da localidade. “Casa com esse mudo aqui e ganha um benefício” disse certo dia a irmã de Igor para uma candidata a namorada do menino. O benefício pode ser visto como mais um valor

acumulado dentro do vasto esquema de diferenciação/similitude entre mudos e falantes, ou, dizendo de outra forma, da construção das relações de outridade.

Não posso afirmar que o fato de os mudos terem o aposento tenha alguma influência nos matrimônios. Porém, posso dizer que existe um discurso geral sobre o aposento dos mudos, além de uma avaliação constante por parte dos habitantes da localidade quanto à concessão ou não do benefício para determinado mudo. E isso, no meu entendimento, pode ser lido enquanto um dos critérios estabelecidos de produção da liminaridade desses indivíduos.

3. A LIMINARIDADE CONSTRUÍDA COM BASE NA OUTRIDADE COM OS “DE FORA”: DA DIFICULDADE E DAS ESTRATÉGIAS DE CIRCULAÇÃO FORA DA COMUNIDADE.

Até aqui descrevi como e porque os mudos podem ser considerados como sujeitos liminares no interior de Várzea Queimada. Por estarem na berlinda das classificações sociais, eles assumem um caráter dúbio e estão, permanentemente, sob avaliações dos comunitários. Uma série de características, geralmente oscilantes entre positivas e negativas (do ponto de vista da sociabilidade local) são a eles depositadas e seus atos são avaliados de acordo com pressupostos que os classificam, grosso modo, como um grupo.

Esse item irá descrever, como uma refração, as formas como os mudos são encarados fora da comunidade (ou por “estranhos”). Como um exercício para pensarmos no reforço da ideologia de que “somos todos parentes” como um símbolo de pertença, a circulação dos mudos por outros espaços sociais (fora da comunidade) nos dá elementos importantes para a reflexão sobre todos os itens discutidos até aqui.

3.1. “Ela pode ser muda, mas tem parente aqui”.

A história se passou no clube de Afrânio⁵⁴, perto da igreja de São João Batista, um pouco longe do centro da vila. Muito havia se comentado sobre a festa: todos estavam empolgados. Moisés, Ederson e Luis, filhos de Dona Augusta, foram de Jaicós para Várzea Queimada especialmente para participar da comemoração. E havia boatos de que

⁵⁴ Afrânio é filho de Nicanor, irmão de Manoel Barbosa. Registro aqui, como reconhecido, que Afrânio faleceu ainda no ano de 2011, logo depois de minha saída de campo.

pessoas de vários outros lugares da região marcariam presença no tão esperado evento.

Entramos no salão apenas após a uma hora da madrugada, momento em que os portões são abertos e não é mais necessário os homens pagarem para assistir a banda tocando. Isso é prática rotineira entre meus amigos mudos que, para economizar o dinheiro da entrada (e gastá-lo com bebidas, por exemplo), esperam do lado de fora até quando não for mais necessário pagar pela festa. Na hora da liberação dos portões, a festa costuma estar no seu auge e com essa que aqui estou descrevendo, não foi diferente.

O clube estava lotado. Alguns participantes advindos, inclusive, de outras localidades, como Porteiras ou outras ainda mais distantes. Entramos todos juntos e paramos próximo ao balcão onde as bebidas estavam sendo comercializadas, junto com os demais parentes. Dançamos várias músicas. A festa estava muito divertida.

Priscila também estava na festa. Ela, junto com as outras mulheres, havia entrado antes de uma hora, visto que o sexo feminino não paga entrada em nenhum momento da festa. Priscila andava, de um lado para o outro, de braços ou mãos dadas com outras parentas (nenhuma muda), entrando e saindo do salão. Dina, uma das mudas de Dona Catarina, estava sozinha na festa, dançando muito. Parou o bailado apenas por alguns instantes para nos cumprimentar. Algumas pessoas achavam engraçado o fato de ela estar sozinha na festa, o que provocou inúmeras risadas. Cleiton ficou na defesa de Dina, mandando os demais parentes pararem de rir dela, da sua forma de dançar e do fato de estar sozinha.

Enquanto as meninas andavam pelo salão e esperavam parceiros para as inúmeras músicas que tocavam ao som da banda da festa, os meninos investiam seu tempo no consumo de bebidas e na observação de possíveis parceiras para a dança. Além de despejarem comentários sobre as moças ou moços da festa, seja pela beleza, seja pelas atitudes durante o evento ou mesmo fora dele.

Priscila vem até nós e me diz, na cena, que um homem havia lhe passado a mão. Após o acontecimento, disse para ele ter vergonha, afirmando que não queria nenhum tipo de relação com ele. Ela diz que já havia falado para Paulina e Luis⁵⁵. Paulina nos vê conversando e vem

⁵⁵ Paulina é irmã de Priscila e Luis é filho de Dona Augusta, irmão do pai de Priscila. Luis é bem mais novo que o pai das meninas. A idade dele é relativamente semelhante a de Paulina (um pouco mais velho do que Priscila).

em nossa direção. Ela me diz oralmente: “eu fui falar com ele e eu disse pra ele assim que ela é muda, mas ela tem parentes aqui”.

O homem que estava “passando a mão” em Priscila não era da localidade. Não era também nenhum parente e, muito menos, era subordinado aos núcleos familiares da localidade. Era de fora. Era outro. Não dominava a cena e não sabia como estavam construídas as formas de relações em Várzea Queimada.

Era um forasteiro, tanto em questões práticas (não era dali), quanto em questões teóricas (não entendia o que se passava). Os parentes se mobilizaram para “dar um jeito” no rapaz, mas foram parados por Paulina. “Deixa pra lá”, dizia ela com o apoio de Priscila, propondo que não tomassem nenhuma atitude em relação ao acontecido.

Circulou rapidamente o acontecido com Priscila entre os parentes presentes na festa. De um em um, a história foi sendo contada na oralidade e na cena. Mudos e falantes queriam, de todas as formas, caçar conversa com o rapaz que havia feito àquilo com Priscila. Os parentes estavam com os ânimos exaltados e tiveram que ser contidos por Paulina que preferiria não ter nenhuma briga no salão para que a festa continuasse. Mesmo com todas as advertências de Paulina, os parentes continuaram “jurando” o moço para uma próxima festa ou encontro.

Priscila foi o centro das atenções dos parentes por um tempo. Ela contava exatamente o que havia acontecido, ressaltando que ele era um “de fora”, que não era necessário levar o que ele fazia em consideração. Luis também salientou isso, dizendo que esse homem não sabia “essas coisas dos mudos”, mas que precisava apanhar para aprender.

Os parentes, mudos e não mudos, ficaram sensibilizados com Priscila. Porém, o veredicto aceito foi em função de o mesmo não ser do local e de não estar acostumado com mudos. Priscila é vista como uma menina bonita e, não raras vezes, escutei comentários de pessoas de fora de Várzea Queimada sobre ela: “e não é que ela é muda. Mas é tão bonita”.

É interessante que o ocorrido com Priscila ascende mais uma vez a questão das identificações e da construção de uma rede de solidariedade em torno dos (e pelos) parentes. Outras redes de solidariedade são acionadas em torno dos parentes contra os demais, gerando brigas e desentendimentos que, provocados por um indivíduo, se ampliam para todos os parentes.

Se no capítulo dois eu estava argumentando em função de uma escala hierárquica e processual de construção de diferenças no interior dos parentes, agora os parentes se unificam em oposição aos não parentes. Isso me lembra, sem dúvida, Evans-Pritchard (1978)

descrevendo os Nuer: há uma hierarquia de identificações que se funde e se dissipa em momentos oportunos e, a partir disso, constrói identificações e diferenças.

O fato importante, nesse momento, é a relação de aliança e de senso de coletividade entre os parentes contra outros que não são classificados como iguais (ou semelhantes). Quando surge um problema, todos são acionados como forma de resolução da crise.

O acionado nos casos em que mudos são protagonistas é a diferença sob outra perspectiva: a construção dos mudos enquanto diferentes mas inseridos em um pertencimento geral, não estando as características que os separam dos falantes em primeiro plano. E aqui é possível fazer outra conexão com o costumeiramente falado sobre “os mudos daqui”.

Frases como os “mudos daqui”, ou, os “mudos são todos meus parentes”, vinculam os mudos ao sistema social anterior às características socialmente atribuídas a eles. Inserem os mudos na própria esfera relacional que os constrói enquanto diferentes em função de marcadores diferenciais, dando a eles, em contraponto a um outro de fora, um caráter de mesmo.

Dizendo de outra forma: se em um sistema interno os mudos são vistos enquanto diferentes pelas características que os ligam enquanto liminares, quando falamos em contraponto com uma perspectiva externa, os mudos são tidos como daqui e, por essa questão, são passíveis de solidariedade e de ação conjunta, caso necessário. Porém, também em uma perspectiva externa (quando falamos do ponto de vista de um forasteiro que observa os mudos de Várzea Queimada), eles são tidos como diferentes, enquanto sujeitos liminares.

De certa forma, as perspectivas sobre os daqui e os de fora abarcam os mudos (que são daqui) e se expandem para concepções sobre os “outros mudos”, os “mudos de fora”. Não falo aqui apenas de perspectivas dos mudos sobre os outros mudos, mas também de perspectivas dos falantes sobre os mudos que não de Várzea Queimada. Essas perspectivas perpassam as características socialmente atribuídas aos mudos “daqui”, bem como a ideia de diferentes cenas dos mudos.

Como salientado na introdução deste estudo, a surdez, seja como aparato legal que a sustenta e a insere enquanto “diferença”, seja em grande parte dos imaginários que circulam pelos meios sociais, é posta como uma desvantagem, vide todos os estudos da deficiência e da desabilidade. Essa desvantagem, para alguns, está no fato de não “ouvir”; para outros, em uma série de questões sociais, como a privação de recursos apenas expressos oralmente, entre outros.

De uma forma ou outra, as imagens que circulam no meio social sobre os surdos (e da surdez) perpassam certo ar de “ingenuidade”. Isso faz parte da ideologia que sustenta, inclusive, “missões caridosas” de inúmeras igrejas para com essa população. Como diria Fonseca e Cardarello (1995), eles entram para uma esfera dos “mais humanos”, que mereceriam atenção das políticas públicas em função de desvantagens.

No plano do dia a dia, e na maioria das sociedades, as ideologias que abarcam os surdos e as línguas de sinais são repletas de conceitos historicamente formados. E, de repente, um deles é a possibilidade de “dominar”, “tomar conta”, ou essa série de questões que os colocariam enquanto subordinados. Dizendo de outra forma, que os construiriam enquanto inequais (partindo de uma ideia de diferença). Priscila, em seu contato com o moço “abusador” estava, de alguma forma, em contato com essa perspectiva e com essa ideologia. Ele, de fora, achava que ela, por ser surda, seria passível de “outras coisas”. E isso se contrapôs com toda a ideologia com relação aos surdos e a surdez do vilarejo.

Mesmo ele achando que ela era “surda” e, de repente, ter lançado a ideologia que o guiava quando dessa ação, ela “tinha parentes lá” que, munidos das formas de encarar os mudos e a cena na Várzea Queimada, não permitem que nada aconteça com Priscila. Os parentes fazem uso da oralidade, recurso esse indisponível para ela. Falar oralmente foi indispensável para a resolução do conflito entre Priscila e o forasteiro, visto a incapacidade desse último em compreender a cena. Duas formas distintas de perceber os surdos ou, duas ideologias em jogo e em confronto.

Vejamos com isso se dá com relação àqueles que “fazem as mesmas coisas”, porém, de formas diferentes: os mudos da comunidade de Porteiras.

3.2. Os mudos de Porteiras: grandes diferenças

Como disse nos capítulos anteriores, o processo de identificação se dá na esfera do que é classificado enquanto parente, tanto pelos mudos quanto pelos falantes. A ideia de parente abrange uma série de pessoas, presentes ou não no território de Várzea Queimada. Parente é definido com base no território, na memória e na história, ou seja, parente é quem compartilha pressupostos socialmente estabelecidos. São aqueles que conhecem os demais e podem contar coisas sobre eles. Parente é aquele que faz as coisas da mesma forma.

Quando nos referimos especificamente a território, existe uma divisão tanto sociohistórica e uma divisão política e geográfica do que é considerado Várzea Queimada e o que não é. Na extrema esquerda do território de Várzea Queimada, quase “aos pés” do Morro dos Três Irmãos, está localizada a comunidade de “Porteiras”.

Em vários momentos em campo eu era lembrado da diferença entre Várzea Queimada (e os parentes) e Porteiras. A população residente na comunidade de Porteiras era referida como não parente e como bastante diferente dos moradores de Várzea Queimada. Porteiras é geopoliticamente pertencente ao município de Massapê do Piauí, recentemente emancipado da área geográfica de Jaicós. Essas eram as informações complementares repassadas, geralmente de forma oral, sobre os moradores de lá “não serem parentes”.

Os habitantes das duas localidades participam, geralmente, dos mesmos rituais religiosos, das mesmas festas e encontros. Circulam de um lugar para o outro, fazem compras nas vendas das outras localidades. Geralmente, as pessoas que moram em Porteiras vão para Várzea Queimada realizar a feira no comércio. Não é incomum ver moradores de Várzea Queimada adentrando os territórios de Porteiras, por um motivo ou outro.

Mesmo com essa aparente circulação entre as comunidades, várias diferenciações são apontadas pelos moradores de Várzea Queimada aos moradores de Porteiras. Mais do que apenas apontar: as diferenças são construídas na prática cotidiana e estabelecem padrões de aproximação diferenciados, delegando aos que residem em Porteiras uma imagem de outro.

No futebol, por exemplo, Várzea Queimada costuma montar dois times para campeonatos com outras localidades rurais ou o campeonato municipal. O grande rival dos dois times é sempre o time de Porteiras. O time de Porteiras não joga no campeonato municipal de Jaicós, mas participa de competições com as demais localidades rurais dos municípios do entorno. Essas competições são organizadas pelos próprios jogadores que pagam quantidades em dinheiro (entre R\$ 1,00 e R\$ 5,00) e o time ganhador fica com o total arrecadado.

Todos falam que as pessoas que moram em Porteiras gostam de “caçar conversa”. Para os moradores de Várzea Queimada, são sempre eles os responsáveis pelas brigas ocorridas em festas, jogos ou outros eventos na redondeza. Dizem que eles estão sempre envolvidos nas confusões e, quase que sempre, são os que começam o processo. Também de acordo com os moradores de Várzea Queimada, eles são irresponsáveis no trânsito de motos nas ruas areadas das localidades.

Sempre quando alguém da comunidade visualiza uma motocicleta vindo de Porteiras, o “pânico” se instala e as pessoas receiam deixar os filhos pequenos pela rua, alegando que pode acontecer um atropelamento.

Falam também sobre as mulheres de Porteiras. Na concepção da imensa maioria dos homens da Várzea Queimada, as mulheres da outra localidade não são boas para casar. São tidas como “saidinhas”, “feias” ou “promíscuas”. Quase sempre são apontadas enquanto diferentes das mulheres de Várzea Queimada e é sempre salientado o fato de elas não servirem para o casamento. Isso não restringe à prática sexual.

Poderia enumerar mais características apontadas às pessoas de Porteiras, porém, o que cabe salientar aqui é a forma como os mudos de Porteiras são vistos. Nessa localidade moram três mudos: Sofia, Indiara e Tulio. Três irmãos filhos de Dona Ticiania e seu falecido esposo. O esposo de Dona Ticiania é irmão do marido de Dona Verônica (essa última é filha de Cândido, irmão de Manoel Barbosa). Mesmo com uma possível vinculação biológica entre os mudos das Porteiras e os habitantes da Várzea Queimada, eles não são vistos como parentes pelos habitantes da comunidade. Isso reforça a ideia apresentada no capítulo dois que a ideologia do “somos todos parentes” passa por território, memória, história e reconhecimento coletivo.

Sempre fui alertado de que deveria ter cuidado para conversar com Sofia, Indiara e Tulio, pois diziam que eles “não eram como os mudos da Várzea Queimada”. Falavam abundantemente sobre Dona Ticiania, que é vista como uma pessoa “grosseira”. Diziam ainda que ela não permitia que seus filhos mudos realizassem ações além daquelas no núcleo familiar, não permitindo que eles frequentassem alguns rituais em Várzea Queimada.

Falavam sobre Dona Ticiania e pontuavam a mudança radical na situação de seus filhos após a morte de seu esposo que seria, biologicamente, o que ligaria Dona Ticiania aos parentes em Várzea Queimada. Diziam que, após o falecimento dele, ela havia acirrado o controle dos filhos, especialmente os mudos que ainda moravam com ela, não os permitindo fazer nada que ela não quisesse. A população de Várzea Queimada sempre me alertava sobre isso e salientava que os mudos de Porteiras não eram iguais aos de Várzea Queimada.

Além da relação problemática com a mãe e com a família, os mudos de Porteiras são vistos de acordo com suas divisões de gênero: Tulio é tido como “abusador de álcool” e Sofia e Indiara como “galinhas e namoradoras”. São relatos de mudos e falantes, oralmente e na cena, que pontuam os mudos de Porteiras como diferentes.

O que é salientado e apontado, com relação às características que diferenciaria os moradores de Porteiras dos de Várzea Queimada não é, necessariamente, muito diferente das características que são atribuídas aos “diferentes” dentro da própria estrutura social da localidade. Internamente, em Várzea Queimada (e entre parentes), as indicações apontam sujeitos e histórias específicas, mas isso não serve como indicativo de “constituição” de uma diferença absoluta. O que acontece, em Várzea Queimada, são denotações que generalizam pessoas em torno de determinadas características e, a partir disso, as tornam homogêneas e possíveis produtoras de mesmas histórias. Falo aqui, especificamente, das características dos mudos que são construídas com base em uma história e em um personagem central, mas ampliada para todos “os mudos” da comunidade.

O mesmo não acontece com os moradores da localidade de Porteiras. Todos são vistos com características, e essas servem apenas para justificar o fato da diferença. Se as características são as mesmas, as formas de elas se apresentarem são diferentes. Ou seja, mesmo pontuando questões muito semelhantes às salientadas aos “diferentes” em Várzea Queimada, os parentes (inclusive os mudos), em nenhum momento, são considerados “outros”. Eles são diferentes, mas, a partir de uma história que os vincula a determinadas características. Seja sobre os mudos (que são vistos como extremamente sexualizados, violentos, entre outras características) ou sobre os filhos de Rita (como demonstrado anteriormente), as histórias são marcadas em um passado e repassadas de geração para geração.

Os moradores de Porteira e suas características não possuem vinculação no tempo, nem histórias a serem contadas. Mesmo que essas “desavenças” sejam de longa data, as características são os imperativos que explanam sobre as diferenças (e não uma história sobre como a diferença foi construída). Se há uma semelhança nas características apresentadas para os diferentes, há uma diferença na forma como essas características são construídas quando se tratando dos parentes ou dos moradores de Porteiras. E isso é o que parece salutar na argumentação.

Como Eckert (2006) salienta com relação às comunidades de prática, e que poderia ser feito um paralelo com as comunidades de fala e sinalização de Nonaka (2007), o que está em jogo são as formas de fazer alguma coisa, não necessariamente o produto final. São nas “maneiras de fazer” determinadas coisas, ou, pelo menos, nas formas de construir os processos, que estão ancoradas as diferenças.

Os mudos, principalmente, sempre salientam que não gostam de ir para Porteiras fazendo uso da argumentação dos demais moradores de

Várzea Queimada. Eles adicionam outra questão que se torna particularmente relevante: dizem que em Porteiras as pessoas “não sabem fazer cena” como as pessoas de Várzea Queimada. Isso impossibilita, de alguma forma, a comunicação entre os mudos de Várzea Queimada e os habitantes de Porteiras.

Os mudos de Várzea Queimada fazem cena com certo ar de desacordo, quando se referem aos mudos de Porteiras. Salientam que não gostam dos mudos daquela comunidade (assim como não gostam dos demais habitantes) e que não frequentam festas ou outros eventos com a parceria dos mudos de Porteiras. Realmente, caso eles estejam em uma mesma festa ou evento, eles não se aglomeram ou dividem o mesmo local. Dificilmente trocam conversas (apenas cumprimentos). Visitas de um para o outro (seja dos mudos entre si ou dos mudos e outros habitantes de Porteiras) são raras e dificilmente acontecem. Não existe, por assim dizer, uma afinidade entre os habitantes da Várzea Queimada e os habitantes de Porteiras. Essa não afinidade vale para todos os habitantes e vale também para os mudos.

Existe uma grande tensão entre os mudos da Várzea Queimada e os mudos de Porteiras. Certo dia, estávamos em uma festa no mesmo “clube” descrito anteriormente. Nesse dia, Tulio, Sofia e Indira também estavam na festa, mas como era de se esperar, não dividiam os mesmos espaços com os habitantes da Várzea Queimada. Andavam com outras pessoas (todas ouvintes), geralmente seus vizinhos.

Estávamos na festa, dançando, quando aparece Raquel, dizendo que Carla estava chorando em função de uma briga com o seu ex-namorado, pai de seu futuro filho⁵⁶. Raquel contou que o viu conversando com Indira. Quando percebeu isso, chamou Carla. A menina foi conversar com seu ex-namorado e, exaltada, bateu no rapaz com dois tapas na cara.

Dentro do salão, Sofia mostrava para alguns de seus vizinhos, marcas em seu pescoço. Dizia que já havia beijado dois homens. Juliana, que já se encontrava no salão naquele momento, estava muito nervosa e dizia que iria bater em Indira. Tentamos acalmar os ânimos, mas Juliana e Priscila estavam muito exaltadas, argumentando que Indira havia “traído” Carla. O clima estava tenso.

Indira, vez por outra, ia até o grupo dos parentes de Várzea Queimada, mesmo sob os protestos de Juliana. Sofia perguntava o que estava acontecendo, visto que não havia presenciado a briga, sendo

⁵⁶ O filho de Carla nasceu em novembro de 2010, quando eu ainda estava em campo.

respondida por Juliana, muito brava. Juliana aproveitava a oportunidade para generalizar as ofensas que seriam dispensadas à Indiara, acrescentando Sofia. Ela dizia que ambas eram “galinhas”, argumentando que as irmãs eram do “outro lado” (não parentes) e que não deveriam conversar com aquele grupo.

A briga de Carla e Indiara rendeu conversas durante várias semanas (se não meses). Todos os habitantes da Várzea Queimada sabiam do acontecido e, igualmente, todos estavam muito bravos. Havia uma proposta feminina de agressão a Indiara que, segundo Carla, havia namorado o pai de seu filho na festa. Indiara negava todas as vezes que era perguntada sobre o acontecido, mas a veracidade das informações repassadas por ela era sempre questionada.

O acontecido, assim como o fato ocorrido com Priscila, não foi apenas conversa “para os mudos” e a resolução não se prendeu apenas a eles. Todos os parentes estavam envolvidos e comentavam e, com isso, se reafirmava a diferença entre os de Várzea Queimada e os de Porteiras, bem como entre os mudos daqui (que nunca fariam uma coisa dessas) e os mudos de lá (que se envolvem com namorados dos outros).

Pensemos na unção entre as diferentes concepções sobre os mudos (que é evidente na relação entre Várzea Queimada e Porteiras) e uma dificuldade extrema que é quando falamos “totalmente fora” da localidade: na cidade de Jaicós ou outras cidades da região.

3.3. Quando se pode evitar “ser mudo”: estratégias em festas fora da localidade

Com o uso generalizado de motocicletas, os habitantes de Várzea Queimada frequentam outros eventos festivos e religiosos da região, principalmente nos domínios das cidades. Tive a oportunidade de participar, com alguns habitantes na carona em motos, de eventos em Jaicós, Patos, Itainópolis e Massapê.

Basicamente são três tipos de eventos que os parentes frequentam nas cidades: (i) eventos religiosos, como festejos, terços, visitas; (ii) festas; e (iii) jogos de futebol. Os últimos são, geralmente, frequentados apenas pelos homens, que vão para participar de campeonatos. Alguns dos mudos compõem os times de Várzea Queimada, como Cassio e Moisés, ambos tidos como ótimos jogadores. Quando outros habitantes vão para os jogos, apenas o fazem acompanhando como torcida.

Nesse momento interessa as festas e os festejos religiosos. Nesses eventos, as pessoas não vão em grandes grupos, mas em um número reduzido de amigos para se divertirem e, geralmente, durante a noite.

Dedicarei minha atenção às festas que acontecem paralelas às novenas e orações dos festejos ou ao “forró” propriamente dito.

Durante os festejos de Nossa Senhora das Mercês do ano de 2010, em Jaicós, passeávamos pela “serra”, esperando o melhor horário para entrarmos na festa de um famoso clube da cidade. Andávamos de um lado para o outro, entre parentes de Várzea Queimada, observando a movimentação das várias pessoas que se concentram na cidade nesses momentos, vindos de várias outras do estado do Piauí, ou de outras cidades do Brasil. Os visitantes são compostos, especialmente, pelos “filhos de Jaicós” que moram em outras cidades e retornam para participar das festas para a Santa.

Chegada a hora propícia, entramos na festa. Era dia de uma banda famosa de forró na região e todos estavam muito excitados com as possibilidades daquela noite. Roupas novas foram compradas especialmente para a ocasião. Dinheiro guardado por meses para o pagamento do ingresso e a garantia de algumas cervejas durante a diversão que duraria a noite toda.

As filas em frente ao clube estavam grandes em comparação aos demais dias, tanto do festejo, quanto aos dias comuns na cidade. Conversávamos pouco na cena. Algumas palavras trocadas oralmente com os falantes lá presentes, também parentes de Várzea Queimada. Continuo tentando estabelecer algum tipo de conversa com os mudos, mas várias negativas me foram dadas. Até que Juliana me diz que não queria fazer cena, pois “todos ficavam olhando”.

Reduzi meus investimentos na busca por uma conversa na cena naquele ambiente. O dito por Juliana foi ressaltado por Cassio e por Priscila, mostrando as pessoas que olhavam enquanto eu e Carla (que não tinha grandes problemas em conversar naquele espaço) fazíamos cena na espera pelo show. Circulamos muito pelo espaço até encontrarmos um local considerado adequado para pararmos.

O show começa e, com isso, inicia-se a movimentação de homens em busca de mulheres para a dança. Meus amigos saem na empreitada de encontrar possíveis companheiras, enquanto eu fico com as mulheres. E os homens, por sua vez, começam a se aproximar para chamá-las para dançar.

Depois de um bom tempo de dança, as meninas geralmente abandonavam o par pelo salão e voltavam ao grupo de amigos. Quando os homens que com quem dançavam chegavam perto e falavam alguma coisa, independente do que estava sendo falado, era respondido com uma negativa com a cabeça e um movimento leve da boca: “não”. E isso se repetia várias vezes. Os homens escolhidos para a dança eram,

geralmente, aqueles que não falavam nada quando chegavam para tirá-las para a dança.

Determinado momento um deles resolve terminar a dança e conversar com Juliana. Ele já havia feito investimentos de conversas ao pé do ouvido, não tendo sido respondido por sua parceira de dança. Quando a música encerra, ele vira de frente para Juliana e começa a falar alguma coisa que não entendi por conta da distância que eu estava do casal. Ela não responde e fica olhando para ele. Juliana fazia movimentos de negação com a cabeça, e não movimentava as mãos. Não fazia outros esforços comunicativos. Em pouco tempo ela volta até onde estamos.

O companheiro de dança de Juliana, não satisfeito com a negativa na conversa, vai até onde ela estava. Inicia uma nova conversa, agora próximo a nossa roda dentro do salão, perguntando o nome dela. Ela continua não respondendo, e a conversa é logo interceptada por uma comunitária que diz oralmente: “ela é muda”. Juliana não faz mais nenhum esforço. O rapaz também cessa seus investimentos, saindo de perto de nosso grupo.

As estratégias dos homens nos dias de festa não são muito diferentes. Eles saem em busca de parceiras para a dança. O pedido para a moça é feito estendendo a mão e olhando para o rosto. Não é pronunciada nenhuma palavra. Se a moça não aceita, eles partem para outra. Caso a moça aceite, inicia-se a dança que pode durar várias músicas. O tempo de duração do bailado pode ser um indicativo da próxima ação: quanto maior o tempo da dança, aumenta a possibilidade de sucesso no investimento de um possível beijo. O beijo é tentado. Às vezes funciona, às vezes não. Caso não funcione, a dança encerra e o moço volta ao grupo ou procura outra parceira para uma nova dança. Caso funcione, continua-se o beijo até a moça tentar uma conversa. Quando isso acontece, o mudo a chama para o grupo de amigos e conta com a mediação de um parente falante na comunicação.

Importante salientar que aqui, de alguma forma, surge a necessidade de mediação da comunicação entre mudos e falantes. Tanto no caso de Juliana, que precisou que alguém “falasse” para seu companheiro de dança que ela não fazia uso da oralidade, quanto no caso dos homens que, em noites de “sorte”, encontram uma parceira, é necessário que outra pessoa, de preferência alguém que “domine” as duas formas de comunicação (cena e oralidade), assuma o papel de mediador na tarefa comunicativa. Se em Várzea Queimada a comunicação é realizada sem a presença dessas pessoas, visto a possibilidade de compreensão processual da cena dada pelo aprendizado

dos limites de sua construção, fora dela os parentes aparecem como uma alternativa para a conversa com outrem. O parente que medeia a conversa não precisa, necessariamente, ser considerado extremamente competente na cena. Este deve, apenas, conseguir interpretar o oral para o gesto-visual e vice-versa e, essa interpretação se dá na garantia processual da compreensão entre o mudo e o falante exterior ao vilarejo.

Enquanto em Várzea não é necessário a presença desse tipo de sujeito (o intérprete), fora de lá ele se faz essencial, caso a conversa (ou o objetivo do encontro) transcenda perguntas e respostas objetivas. Dizendo de outra forma, quando a conversa busca o estabelecimento de algum tipo de relação (e não apenas o suprimento de uma necessidade imediata), a presença de um mediador comunicativo se faz indispensável.

Parece que o não fazer cena, em um primeiro momento, pode ser uma forma de garantir possíveis músicas dançadas já que, após as pessoas de fora saberem que eles são “mudos”, não dançam mais ou param a dança. O não fazer cena pode ser uma forma de manter a possibilidade relacional com os demais em um espaço constituído por outra ideologia com relação à surdez e à língua de sinais. A surdez aparece, assim, como um empecilho para determinadas coisas. Na medida do possível, evita-se fazer cena (forma diacrítica de reconhecimento).

Nesses espaços, a conversa não está, necessariamente, em primeiro plano. É possível dançar sem conversar e o que impera é uma ideologia diferenciada com relação aos surdos, que os coloca enquanto diferentes em um primeiro plano, sendo as diferenças linguísticas um adendo da diferença construída em torno da ideologia com relação à surdez. A comunicação gesto-visual, visualizada pela produção da comunicação por vias diferentes da oralidade, são indicativos dessa diferença. Em Várzea Queimada, a cena também é um indicativo dos “mudos”. Porém, na localidade, os mudos são os “detentores” e os reais conhecedores dessa forma de comunicação. E isso é diferente nos espaços como as festas: a cena também aparece como um sinal diferenciador, mas, os mudos, por sua vez, não são considerados os “maiores detentores”, mas sim, os únicos que conseguem se comunicar daquela forma.

É interessante que isso se vincula a outro fato vivenciado. Era dia de aniversário de Ederson e ele resolve fazer sua festa em Jaicós, logo depois do casamento de seu irmão. Uma noite de sábado, na casa de Dona Augusta, Ederson chama seus amigos de Jaicós e alguns da Várzea Queimada. Além de mim, Priscila, Juliana, Carla, e os demais

filhos de seus irmãos (todos vindos de Várzea Queimada), também estavam na festa, como convidados de Ederson, algumas pessoas de Jaicós.

De Jaicós não havia nenhum convidado mudo. Apenas falantes e vindos de vários círculos de sociabilidade de Ederson: de locais onde ele havia trabalhado ou de casas da vizinhança. Eu conversava com as pessoas da Várzea Queimada, especialmente Priscila e Juliana, visto que eram as que eu conhecia naquele lugar. Um dos presentes na festa, em determinado momento, inicia uma conversa comigo em linguagem gesto-visual. Respondo para ele, na medida do possível (visto que não havia entendido o que ele estava falando), também fazendo uso da gesto-visualidade (uso a cena utilizada em Várzea Queimada para me comunicar). Juliana e Priscila riem da conversa estabelecida entre eu e o amigo de Ederson. Luis adentra na conversa e, oralmente, diz ao menino: “pode falar com ele, ele não é mudo”.

O convidado de Ederson me olha e diz que, desde o início da noite, ele estava pensando que eu era mudo, como Juliana, Priscila, Ederson e outros irmãos do aniversariante. Digo a ele que não, e ele continua as indagações: “como você não é mudo? Mas como é que você fala tanto assim com eles com as mãos?” e eu, aos poucos, explico o que estava fazendo em Jaicós, bem como minhas relações com os presentes na festa.

Ainda não satisfeito, ele continua o “inquérito”: “mas você tem irmão mudo? Tem algum parente mudo?”. Minhas respostas continuavam negativas. “Mas pelo menos namorou uma muda?”, ele encerra a longa sessão de interrogações, sempre tendo minhas negativas como respostas.

O que estou argumentando, com as descrições sobre os espaços de festa, bem como as perguntas do convidado da festa de aniversário de Ederson, é que a conversa na gesto-visualidade, bem como o estabelecimento de um “relacionamento” ou, até mesmo, de uma “amizade” deve se dar, preferencialmente, entre “mudos e mudos”. O menino ficou surpreso de que não havia, em minha rede primeira de relações (família, por exemplo), nenhum caso de surdez. E isso, no meu ponto de vista, é reflexo de uma visão particular sobre a surdez e os surdos que, vendo-os enquanto grupo, elabora uma série de “expectativas” que passam pela diferença social e linguística.

E essas diferenças ou, essas formas de perceber os surdos, a língua de sinais, e as relações entre pessoas por meio da comunicação gesto-visual são reflexos de diferentes percepções em torno da língua e de seus falantes. Em Várzea Queimada, reflexo do amplo conhecimento

da cena, as amizades ou contato com os mudos não são, necessariamente e apenas, a partir de “contatos extremamente próximos”. O que existe é a vinculação entre uma ideia de comunidade que engloba os mudos e a cena. Já fora dela, pelo que percebi em Jaicós, existe a necessidade de “haver necessidade” para que uma língua de sinais seja apreendida, bem como que seja estabelecido algum tipo de relacionamento entre “surdos” e “ouvintes”.

* * *

Esse capítulo descreveu as formas pelas quais os mudos são reconhecidos e categorizados dentro e fora da comunidade. Usando como ferramenta analítica a ideia de diferença construída em torno do conceito de liminaridade, desenhei, com casos vivenciados em campo, como os mudos são vistos como diferentes.

As características socialmente atribuídas aos mudos dão a eles uma posição de constante vigilância e reflexão quanto aos padrões sociais estabelecidos. São características depositadas que brincam com as formas pelas quais a comunidade de prática é construída e que, por transcenderem os limites discursivos de muitas das formas de ser e de fazer em (e de) Várzea Queimada, os transformam em um grupo que congrega características específicas.

Como dito, não é possível falar em uma “igualdade absoluta” entre mudos e falantes. Porém, o reverso também deve ser levado em consideração já que, não estando de acordo com vários aspectos do que é socialmente estabelecido na comunidade, os mudos assumem outro papel, igualmente inserido na Várzea Queimada. Poderia dizer que é uma inserção a partir dessas características apresentadas acima que, mesmo indo de encontro com alguns estereótipos sociais, os conecta com a coletividade. Sendo diferentes, eles fazem as coisas diferentes. Mas as coisas diferentes fazem parte do arcabouço da comunidade.

Os mudos, sendo muito sexualizados, brincam com as formas preferenciais de casamento na comunidade. O paradoxo, de alguma forma, aparece já nessa primeira característica: pessoas muito sexualizadas, que não conseguem parceiros afetivos na comunidade, rompendo, assim, com uma das lógicas de casamento. Por serem muito violentos, há de se ter cuidado com eles, quebrando, assim, com uma possível subordinação às ordens comunitárias.

O paradoxo aparece também na dubiedade entre serem muito trabalhadores ou preguiçosos. Não existe consenso quanto “o que são os mudos” mas, como nas demais características, histórias pessoais se

tornam coletivas na medida em que transcendem o indivíduo, adentrando para a esfera da coletividade por meio do grupo do qual o indivíduo faz parte – no caso, a categoria genérica de “mudos”.

Interessante que a questão do “aposento” dos mudos e os julgamentos em torno desse benefício nos dá os elementos para esta reflexão. As características que os marcam servem também de julgamento de seu merecimento do benefício socioassistencial. No estilo da briga de galos balinesa, quando os galos brigando, brigam os homens (GEERTZ, 1989a), os julgamentos quanto ao benefício coloca em perspectiva vários elementos do social, especialmente no que tange aos mudos.

Dentro da comunidade, pudemos perceber que os mudos estão constantemente sob julgamentos. Mesmo assim, eles estão inseridos na grande ideologia de que “somos todos parentes”, principalmente na égide das famílias nucleares. Porém, quando adentrarmos para a esfera externa (outras localidades e comunidades), percebemos que outros elementos estão em jogo.

No externo, outra ideologia está em uso. Não são postos em jogo as características dos mudos construídas em Várzea Queimada, mas outras, que não dizem respeito as que descrevi no início do capítulo. Assim, as categorizações são de outra ordem e uma série de “problemas” são vividos para que os mal entendidos sejam sanados.

A esfera de solidariedade é acionada, tanto para mediar o conflito com Priscila e o estranho, quanto para auxiliar na mediação comunicativa com “não parentes” em Jaicós. A rede constituída pelos parentes, tanto em torno das características dos mudos, quanto na esfera comunicativa, nos indica que há identificações entre parentes em contraponto com uma não identificação com os “de fora”, mesmo que estes sejam os vizinhos da comunidade de Porteiras.

O desafio, no próximo capítulo, é construir a argumentação sobre a cena propriamente dita. Como veremos, todos os itens apresentados até aqui nos auxiliarão na reflexão.

CAPÍTULO CINCO

A CENA DOS MUDOS DE VÁRZEA QUEIMADA: PRÁTICAS SOCIAIS E PROCESSOS DE CONTEXTUALIZAÇÃO

Esta tese está ancorada nas relações sociais estabelecidas em Várzea Queimada. Ela trabalha com as formas de sociabilidade que são construídas e reconstruídas no decorrer da história e das relações entre as pessoas lá residentes entre si e com os outros. É, assim, uma tese que se quer pautada em experiências sociais, que, postas em perspectiva com o (e no) trabalho de campo, emerge como ponto de inflexão entre as formas nativas e o conhecimento teórico acumulado pela antropologia em seus anos de história.

Ela parte, assim, dos encontros sociais. Esses encontros, aspectos vivos e ativos da sociabilidade humana, produzem histórias, identificações, não identificações, e, acima de tudo, práticas comuns. São esses aspectos que são importantes para este estudo. Isso se faz relevante, principalmente, pelo enfoque dado aqui: a produção e reprodução da cena como recurso comunicativo para com e entre os mudos do vilarejo.

Esta foi a intenção dos capítulos até o presente momento: apresentar, de forma geral e estabelecendo algumas relações consideradas essenciais no processo social em Várzea Queimada, elementos que nos sejam úteis para a análise de uma “língua em uso”. De uma comunidade de prática, ancorada em elementos sociais compartilhados por todos por meio de formas de fazer comum, a identificações a partir da ideologia de que “somos todos parentes”, dos núcleos familiares e das famílias, a história contada sobre a vila ou sobre “o surgimento dos mudos”, discutimos elementos que transcendem a esfera do representacional.

Os mudos e suas características são pontuados aqui como sujeitos liminares, detentores de propriedades e análises específicas feitas por parte dos demais comunitários. Eles recebem uma série de atributos que são, grosso modo, o que os definem e o que os colocam em uma “igualdade relativa” com os falantes. Mas, acima de tudo, os mudos são aqueles que fazem uso única e exclusivamente da gesto-visualidade para a comunicação. Eles não são aptos para a oralidade, eles não falam português. Os mudos usam apenas a cena. E é a cena o alvo deste e do próximo capítulo.

Não é possível pensarmos em termos de linguagem sem adentrarmos na esfera social. Em analogia ao teatro, Goffman (2005)

demonstra como a vida social é composta por representações de papéis que estão a todo tempo em jogo nas interações cotidianas. O tripé composto pelo cenário, visto como o espaço em que as relações acontecem; pelos atores, enquanto agentes da relação; e pelo ato, enquanto consequência da interação entre os atores no cenário; é a chave para a compreensão dos fenômenos sociais, sempre levando em consideração o caráter relacional e mutável, tanto dos atores, quanto dos papéis sociais que os mesmos desempenham. A análise social, nesse sentido, deve ser realizada com base na interação entre as três esferas citadas acima, em consonância com os valores e expectativas sociais que as circundam.

Demonstrando como as análises sociais sempre negligenciaram a linguagem, Goffman (1998a) propõe que os pesquisadores preocupados com os indivíduos em sociedade se detenham aos fenômenos da situação social que engendram e que são engendrados na comunicação face a face. A fala (estendendo, aqui, para a comunicação como um todo), dessa forma, ocorre em situações sociais que são o local privilegiado de análise. Para descrever o gesto é necessário que o pesquisador apresente o cenário material e humano no qual o mesmo está inserido, e não apenas as possíveis significações que eles podem ter. Acima de tudo, a fala e os gestos são encontros sociais.

Para realizar suas análises, Goffman (1998b) lança mão do conceito de footing que representa o enquadre, o alinhamento, a postura e a posição do eu que situa os participantes no encontro face a face, tanto para si mesmo, quanto para os demais. Na interação os indivíduos estão permanentemente produzindo, mantendo e/ou rejeitando enquadres que, a rigor, guiam as relações. Dessa forma, na situação de fala os participantes são chamados a atuar, estando assim sujeitos a “imprevistos”. Além disso, a própria fala é um estado aberto, pois novas conversas podem se iniciar, reiniciando o processo de construção dos enquadres propícios para dar conta da situação instaurada.

Nas situações de fala pronunciadas por Goffman (1998b), o objeto da atenção é o sujeito e não necessariamente o fato, sendo que ele está em constante avaliação dos expectadores. A constituição do eu em um evento de fala é realizado em contraposição a um outro, ou seja, as definições e considerações são sempre relacionais. Argumenta o autor "*o que a natureza divide, a fala frivolumente insere, situa e mistura*" (GOFFMAN, 1998b, p. 95)⁵⁷. Esse argumento de Goffman nos une,

⁵⁷ O autor anuncia questões desenvolvidas posteriormente por outros teóricos, quando assume que as ações de fala utilizam estruturas encaixadas de outros

mais uma vez, à ideia de uma posição relacional das relações sociais. Guia-nos para uma categorização relacional dos eventos sociais, para além dos enquadres geográficos, étnicos ou com outros padrões estabelecidos anteriormente ao ato. Para o autor, o que importa são os processos relacionais que ligam os sujeitos sociais, sempre levando em consideração todos os elementos envolvidos (da “paisagem” humana e material, às pessoas que estão envolvidas na situação de fala).

Poderia dizer que esse capítulo se debruça sobre aquilo que Goffman chama de encontros sociais. Ele fornece elementos para pensarmos o que seria a cena dos mudos e como ela se configura como uma forma de comunicação bastante difundida em Várzea Queimada. Sem dúvida, isso está em relação com todos os capítulos apresentados anteriormente e, sem eles, não faria sentido algum. Enfim, esse capítulo leva a cabo a relação intrincada entre linguagem, sociedade e cultura.

Não possui como objetivo uma descrição densa da “língua como ela é”. O que será privilegiado, aqui, são as formas pelas quais os habitantes da Várzea Queimada acionam elementos para interpretar o que está sendo comunicado na cena. Dizendo de outra forma: o que será discutido é a construção performática da língua enquanto recurso comunicativo, e não apenas sua esfera formal. Como salienta Durante (2005), é pensando a língua em uso e, principalmente, as formas como ela se apresenta e é interpretada pelos indivíduos, que nós, antropólogos, conseguiremos colocar em perspectiva a relação entre ela, a sociedade e a cultura. Estou, acima de tudo, interessado em pensar os elementos que são dispensados no encontro comunicativo (e, por excelência, social) para que a compreensão seja produzida.

Iniciarei a argumentação definindo o que seria a cena e como ela se apresenta em seu uso prático. Utilizo, como fio da meada, a definição nativa de cena, ou seja, como os moradores da Várzea Queimada a definem e a utilizam. Cabe salientar que não existe, necessariamente, uma definição fechada da cena; o que temos são usos do conceito de cena em diversas situações e com diversos objetivos. Aqui será privilegiado esse complexo apresentado em campo, com algumas considerações teóricas realizadas a partir dos dados de campo.

1. CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A CENA

Em Várzea Queimada, várias são as formas utilizadas para se referir à cena dos mudos. Não há, necessariamente, uma definição precisa do que seria ‘a cena’, bem como não há, por assim dizer, uma relação intrínseca entre cena e língua. Vários são os momentos em que a palavra cena é utilizada, bem como várias são as formas como ela é explicada para outrem.

“Os mudos fazem cena” é uma frase muito utilizada para se referir à forma como os mudos se comunicam. Fazendo cena, os mudos transmitem o que querem e entendem os demais que, com os mudos, fazem cena. É na cena que as coisas se dão com os mudos e, em alguns momentos, entre os falantes.

“Bora lá fazer cena com os mudos”, “mas menino, você gosta de fazer cena, né!”, “mas essa muda faz cena que só vendo”, traduzem, um pouco, do que estou querendo expor com relação à cena. Às vezes, fazer cena é conversar com os mudos. Ir fazer cena com os mudos é estabelecer uma relação comunicativa que não faz uso da oralidade como único canal de comunicação.

Se formos pensar com relação ao fazer cena como o “conversar com os mudos”, a cena seria o todo, ou seja, a forma de comunicação *per se*. Assim, a cena deveria ser pensada enquanto a sequência completa, que englobaria diferentes partes e se constituiria como um todo interpretável. Pensando de forma comparativa, seria quase como um filme que seria interpretado em seu todo e não necessariamente em suas partes decompostas.

Porém, os habitantes da Várzea Queimada também se referem à cena como unidades discretas, traduções de palavras. “A cena de caju é assim”, dizem certos momentos. Ou falam ainda, “como é mesmo a cena de mãe?”. Nesse sentido aplicado pelos habitantes, a cena pode ser pensada enquanto unidades discretas que podem ser decompostas e traduzidas “literalmente” para o português oral.

A cena, nesse segundo sentido, são as configurações de mãos, corpo e feições faciais que produzem um significado. Os dois dedos indicadores eretos sobre o peito é traduzido para o português como “mãe”. Se alguém utiliza essa configuração, a pessoa está se referindo a mãe, e não há dúvidas quanto a seu significado.

Porém, mais um elemento é colocado em pauta: a televisão também faz cena. “Quem foi que deixou a televisão fazendo cena sozinha?”, dizia uma comunitária certo dia quando presenciou a televisão ligada sem volume e sem ninguém assistindo. O fato de a

televisão também fazer cena complexifica a argumentação desta tese. Não apenas os mudos da Várzea Queimada fazem cena, mas também a televisão que não está emitindo sons.

Grosso modo, poderia dizer que a cena é a união de unidades discretas com processos complexos que são interpretados, acima de tudo, pela ausência (ou a não importância, ou ainda, a não compreensão) de sons. A cena parece estar ancorada, acima de tudo, pela ausência de sons e a produção de “gestos” que significam algo⁵⁸.

Fazer cena é colocar em primeiro plano a gesto-visualidade em detrimento da oralidade. Por mais que a maioria dos falantes de Várzea Queimada utilize a oralidade concomitantemente com a produção da cena, fazer cena com os mudos é privilegiar o movimento das mãos, do corpo e as expressões faciais como canal primeiro da comunicação. Como em uma performance, a cena é produzida, avaliada e interpretada pelos participantes do evento a partir de um complexo sociocultural que, grosso modo, é o que interessa para esta tese. Vejamos.

Primeiro, é importante mencionar que a produção da cena é realizada com o corpo todo. Dos pés a cabeça, o corpo está em movimento na produção da compreensão, performando processos compreensíveis para outrem. Braços e mãos, sem dúvida, são as partes privilegiadas da construção da cena, porém, não são menos importantes as pernas e a cabeça.

O espaço de sinalização, que compreende a região onde os gestos são produzidos, é composto por todas as regiões do corpo, tendo a região do abdômen o espaço central. Porém, as demais regiões também

⁵⁸ Sei da existência de uma série de discussões a respeito do caráter linguístico das línguas de sinais no mundo. De Stokoe (1960), precursor destes estudos, até as mais recentes considerações de Taub (2005), vários linguistas vêm se debruçando sobre o caráter formal e padronizado das línguas de sinais. Esta tese reconhece a importância destes estudos, porém, pretende adentrar em outro terreno, baseado, principalmente, nos estudos da língua em uso dos etnógrafos da fala. Dessa forma, não se deterá a considerações de origem formalista quanto à língua (ou ao status de língua das línguas de sinais), mas pensará a cena enquanto um complexo sistema de “gestos” (sinais) interpretáveis a partir de elementos de ordem sociocultural. Pesquisas de cunho da linguística descritiva ou de outras esferas deste ramo do saber estão sendo pensadas como um desenvolvimento das ideias apresentadas aqui. Sem dúvida, como já estou argumentando desde o início desta tese, é impossível refletirmos sobre a cena sem a relação desta com a esfera social. E é, por assim dizer, esta última a que interessa para esta tese.

são muito utilizadas, como é o caso da face, da região dorsal ou das pernas.

A produção da cena se dá em um espaço ampliado para além do corpo: os gestos são produzidos com o movimento dos membros tanto quanto for necessário para a compreensão. Essa forma de conversação, porém, é contextual, já que depende de onde e quem está conversando. Por exemplo, em situações de brincadeira ou em conversas banais entre amigos, o espaço utilizado para a produção do gesto é muito maior, sendo possível o falante realizar movimentos mais amplos, utilizando um espaço de sinalização que se amplia para além do marcado pelos braços, podendo haver movimentações pelo entorno. Já em espaços menos “informais”, os falantes produzem a cena de forma mais contida, utilizando menos espaço para além de seu corpo.

Outro elemento corporal indispensável para a produção da cena são as expressões faciais. Elas auxiliam na construção da cena e, por vezes, a própria expressão é significativa do que se está dizendo. Ela não é apenas a entonação do expresso pelo corpo, mas é ela própria, a cena construída. Não raras vezes movimentos corporais são substituídos por expressões faciais, que constroem o significado implícito na ação.

Além do corpo e do espaço como ferramentas para a sinalização, a cena é produzida com elementos do entorno. Elementos disponíveis no espaço onde a conversa está ocorrendo são acionados para auxiliar na composição e na produção da cena. Coisas são apontadas para designar elas mesmas (colocando-as na sequência da conversa, dando-lhe outro contexto), designar cores, formatos ou tamanhos. Por exemplo, para se referir a alguma coisa azul, aponta-se para o céu.

O que importa, nesta tese, é como a ideia de cena e como o uso do corpo incorpora, em seu “fazer cena”, alguns elementos próprios do processo de socialização da comunidade. Isso está em relação direta com a proposta de que a Várzea Queimada pode ser pensada como uma comunidade de prática, em que formas de fazer são compartilhadas por todos os habitantes no dia a dia. Na rotina cotidiana, ações são produzidas e reproduzidas na esteira do convencional e, conseqüentemente, elas são postas no fazer cena. Vamos por partes.

Como dito, uma das características da cena em Várzea Queimada é o uso do corpo inteiro, com expressões faciais bastante elaboradas, de um espaço construtor bastante amplo e a agregação de elementos do entorno para sua construção. Vejamos, nos vídeos produzidos em conversas do dia a dia, a cena posta em prática pelos mudos da localidade.

Encaremos esses vídeos como um momento de uma aproximação com a cena de Várzea Queimada. Os vídeos foram gravados pelos próprios habitantes da localidade, em situações cotidianas. As conversas não foram, por assim dizer, guiadas pelo pesquisador sendo que, no Anexo Audiovisual 1, eu participava da conversação, e no Anexo Audiovisual 2 eu não estava presente no mesmo cômodo quando da conversa. Trouxe os vídeos em duas versões, uma sem e outra com legenda para que possamos realizar a reflexão.



Figura 14: abertura do Anexo Audiovisual 1



Figura 15: abertura do Anexo Audiovisual 2

Gostaria de tecer alguns comentários gerais sobre os vídeos. Não levarei em consideração a semântica dos atos de fala, apenas as formas como a gesto-visualidade é utilizada. Ambos trazem momentos do cotidiano dos moradores. Os dois vídeos foram produzidos em conversas entre os mudos. Percebe-se, nos vídeos, o uso do corpo inteiro no processo de construção da cena, com o uso de um espaço considerável, principalmente no Anexo audiovisual 1. Expressões faciais são mais vistas enquanto recurso comunicativo no Anexo audiovisual 2. Ambos os vídeos trazem o uso de elementos do entorno para construir a cena: no primeiro, Carla segura sua camiseta se referindo que a pessoa alvo de sua história havia adquirido um guarda-roupa (a camiseta dá a indicação do imóvel que ela se referia, dentro do contexto do ato de fala); no segundo, Cassio aponta para o relógio, de cor preta, para indicar a cor do automóvel que havia passado para Marcos, que o perguntava sobre o acontecido.

Os vídeos nos mostram como as expressões corporais, faciais e o ambiente é posto em jogo no momento da cena. São elementos que, colocados em sequência, produzem significado para o espectador. Ambos contam histórias e fazem algum sentido para aqueles que são destinatários de tal evento de fala.

Vejam, agora, algumas considerações sobre a construção da cena enquanto processo, retirando elementos do cotidiano com efeito de contextualização do que está sendo dito para que a interpretação seja de acordo com o esperado.

2. A PRODUÇÃO DA CENA: ESBOÇOS PARA A REFLEXÃO SOBRE O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO

Como venho salientando desde o início, posso dizer que em Várzea Queimada “todo mundo faz cena”. Essa frase pode ser lida como um pouco paradoxal e, mesmo dentro do paradoxo, produz um efeito de sentido interessante para a análise. Isso pode ser visto, por exemplo, quando em uma primeira vista, não há espaço para o ensino da cena no local. Falo isso por experiência própria. Desde que cheguei até quando saí da localidade, perguntava sobre “aprender” a cena e a resposta era sempre a mesma: eu não sei. Porém, os mesmos que me diziam que não sabiam “fazer a cena dos mudos”, eram aqueles que se comunicavam em várias esferas da vida social na cena.

Uma leitura um pouco mais apurada, para além de o fato de que “artefatos sociais” não são ensinados em espaços formais, poderia dizer que a cena, no contexto da Várzea Queimada, não se aprende. Ela está

em sintonia com uma série de elementos que são percebidos nas interações cotidianas e, quanto mais intensa é a convivência na comunidade (e com os mudos), mais se entende e se comunica na cena.

Tive a oportunidade de conviver com Liane, a muda mais jovem da localidade. Liane mora com sua mãe Vera, também muda, no grande complexo do núcleo familiar de Dona Catarina. Liane circula pela casa dos tios e tias do entorno e pela própria casa de Dona Catarina. Existem outras crianças da mesma idade de Liane nessa região da vila e todas passam o dia brincando pela rua, fazendo cena com Liane. “Mas é sabida essa menina, sabe fazer cena que só vendo”, me dizia Dona Catarina, orgulhosa de como a neta “conseguia conversar” na cena.

Não raras vezes, sentávamos pelas casas da vizinhança e Liane chegava. Os mudos, mas não apenas eles faziam cena com a menina. Algumas vezes ela não compreendia o dito, outras ela entendia com nitidez. Interessa, aqui, as falhas de comunicação, como apontado por Gumperz (1998a) visto o caráter não linear e extremamente objetivo da esfera produtiva. Interessa também os movimentos e processos feitos pelos outros mudos quando se referiam a alguma coisa que Liane não entendia.

Um dos acontecimentos interessantes foi certo dia quando estávamos na casa de Raquel e Liane adentra e pergunta sobre a possibilidade de ir comprar chiclete na venda do vizinho. Raquel, sua tia, diz que não, argumentando que teria o almoço. Ela usa algumas cenas, como de arroz e macarrão, para se referir à comida que seria servida. Essas cenas não foram entendidas pela menina. Liane pergunta, em vários momentos, o que Raquel estava falando. Raquel faz cena mais e mais vezes. Liane continua não entendendo. Nessa cadeia de “desentendimentos”, Raquel levanta e vai mostrar o que se referia para Liane, realizando todo o processo que dizia na cena em frente à menina. Raquel encanava a cena para Liane “perceber” do que ela estava falando.

Liane observava as movimentações de Raquel na cozinha atentamente. Após fazer a cena da cena (repetindo o que seria servido no almoço), Raquel repetia “na cena” o que havia “encenado”. Fazia Liane repetir, também na cena, o que ela havia feito. Fez toda a relação do sinal e da construção dele para que Liane “visse” a cena e fizesse, posteriormente, a cena compreensiva. Liane fazia agora com o olhar direcionado para o processo. Abaixo, uma das cenas compreensíveis usadas para se referir a arroz (figuras 16 e 17) e outra para se referir a macarrão (figura 18).



Figura 16: cena para arroz (a). Mão esquerda com a palma para cima, mão direita fazendo movimentos de puxar de baixo para cima.



Figura 17: cena para arroz (b). Mão esquerda com a palma para cima, mão direita com os dedos levemente curvados fazendo movimentos para baixo e para cima.

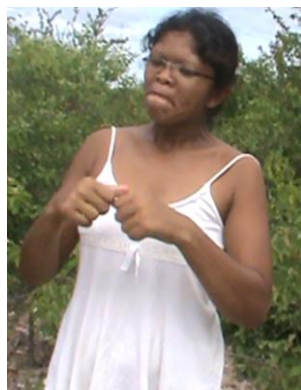


Figura 18: cena de macarrão. Mão direita e esquerda fechadas, encostadas com os dedos polegares, fazendo movimentos de baixo para cima.

Como detalhado na introdução e no primeiro capítulo, o arroz é um dos pratos comuns no cotidiano do vilarejo. Após ele ser lavado com o auxílio de uma espécie de peneira, a água excedente é retirada puxando os grãos de arroz com a mão para cima e sacudindo a peneira. Depois desse procedimento, ele é colocado na panela e o calor faz com que ele borbulhe, soltando ar quente e úmido de cima da panela. Macarrão é um alimento consumido, em Várzea Queimada ou nos finais de semana ou em dias especiais. O tipo mais utilizado é o espaguete (spaghetti), que é quebrado ao meio com as duas mãos e colocado na água quando ela estiver bem fervida.

Liane volta da cozinha com Raquel repetindo a cena encenada pela tia, visto que todos os alimentos já estavam em preparação. Liane ainda não acompanhava o processo de feitura de alimentos, visto sua pouca idade. Liane repete, neste dia, o processo de construção do alimento que, por sua vez, é a própria cena daquilo que se estava falando. Na cena, Liane encena o que quer dizer.

Pensemos, com base em outros processos, apenas como forma de aprimorar a argumentação. Como dito, os dias da semana são vividos, no cotidiano de Várzea Queimada, no intenso trabalho na roça. Segunda-feira é o dia em que os habitantes, nos “paus-de-arara”, se dirigem à cidade para a venda ou compra de produtos da roça ou industrializados. De terça à sexta o dia a dia é marcado pela regularidade. Sábado é o dia em que encontramos o maior número de roupas nas cercas e telhados das casas, dia de colocar a casa em ordem e lavar as roupas acumuladas da semana de trabalho. Já domingo é o dia da celebração semanal e do convívio mais intenso com o núcleo familiar.

Interessante que as cenas dos dias da semana são, de alguma forma, um processo de reconhecimento do cotidiano da localidade. E são também, por assim dizer, a diferenciação entre alguns dias da semana, de acordo com as especificidades construídas em cada dia. A abstração do conceito se concretiza na rotina cotidiana, formando elementos na cena que contextualizam as próprias práticas do dia a dia em Várzea Queimada. Vejamos como se dá a configuração destas cenas.



Figura 19: Domingo: dedos indicadores da mão direita e esquerda eretos em formato de cruz.



Figura 20: Segunda-feira: mão direita e esquerda fechadas, paralela uma a outra, com movimentos de subir e descer.



Figura 21: Sábado: mão esquerda aberta com a palma para cima, mão direita fechada. A mão direita deve fazer movimentos de vai e vem sobre a mão esquerda.

Mais do que iconicamente fazerem alusão à concretude das coisas, as cenas parecem servir como contextualização das práticas cotidianas na localidade. Isso fica evidente, inclusive, na comparação com os mudos de Porteirias, que utilizam as mesmas configurações para os dias da semana supracitados, porém, acrescentam outros para os demais dias da semana, coisa que não acontece em Várzea Queimada. Na comunidade, de terça à sexta-feira, as cenas são efetuadas fazendo referência a depois ou antes. Já adentramos, assim, para mais uma questão que será explorada no próximo item, qual seja, de que existe, uma diferença estabelecida em termos de linguagem, de cena, entre os mudos da Várzea Queimada e de Porteirias que serve para refletirmos sobre a comunidade de prática.

Essas questões foram ainda mais aguçadas em quatro de novembro de 2010. Logo após acordar, fui sentar no lado de fora de minha casa na comunidade. Sentado, olhava o acordar de meus vizinhos, companheiros de rotina e de dia a dia em Várzea Queimada. Pela manhã, por volta das seis horas, quase todos os habitantes da localidade já estão de pé, dando início aos seus afazeres diários. O sol desponta atrás dos morros, que nos dá um colorido amarelado muito bonito para um despertar.

Na manhã que aqui descrevo percebi (ou vi, não sei) uma coisa especial. Não especial pelo fato de ser extraordinário, mas pelo fato de perceber uma coisa, nesse dia, que ainda não havia relacionado com o fiz. Na frente da casa de Seu Bartolomeu (meu vizinho), muitas crianças e adultos estavam bebericando e comendo o seu café da manhã.

Nos gestos do neto de Bartolomeu enquanto tomava seu café da manhã vi a cena de tomar café da manhã feita pelos mudos. Anderson, o modelo que serviu como ponto de inflexão do que aqui escrevo, não estava fazendo cena. Anderson estava apenas tomando seu café, como provavelmente o faz todas as manhãs. Porém, ele tomava seu café e fazia os gestos exatamente como os mudos fazem para se referir, na linguagem gesto-visual, ao ato de tomar café da manhã. A cena pelo movimento das duas mãos (esquerda e direita) com os dedos unidos pelas pontas, sendo que a mão direita vai até a boca em movimentos de vai e vem do pulso e a esquerda faz o mesmo trajeto até a boca, porém, com o pulso rijo.

Isso aconteceu após mais de nove meses que estava em campo. Eu já estava acostumado, de alguma forma, com a rotina da comunidade. Como venho argumentando desde o início, Várzea Queimada pode ser lida como uma comunidade de prática, em que formas de fazer são compartilhadas pelos habitantes como uma maneira

de ser e estar no mundo. Essas práticas são repassadas de geração para geração e aprendidas no dia a dia, e, ao mesmo tempo, são reinventadas pelos processos sociais atuais, como as políticas públicas ou as mudanças micro e macro.

Além disso, histórias circulam pela localidade. Histórias sobre um passado remoto, vivenciado por poucos ou quase nenhum, que são transmitidas, contadas e recontadas. Histórias de colonização, de formação da vila, de proezas e desafios de tempos de outrora. São histórias também que contam sobre “a origem” dos mudos, que mescla aspectos gerais da sociabilidade presente e passada, que reinventa processos sociais e velhas práticas.

As práticas e as histórias criam imagens sobre os habitantes, especialmente sobre os mudos. São eles detentores de características particulares que, postos em perspectiva com as práticas sociais, são sujeitos liminares. As histórias e as práticas constroem o cotidiano do vilarejo. E esse fazer banal, corriqueiro, do “de sempre”, é material bruto para o fazer cena.

O fato de os habitantes de Várzea Queimada dividirem processos sociais por meio de práticas e experiências compartilhadas auxilia na produção e na compreensão da cena. Falo, principalmente, que a cena dos habitantes de Várzea Queimada contextualiza as práticas da localidade.

Goodwin (2003), analisando o trabalho de alunos de arqueologia em campo, faz considerações relevantes. O autor argumenta que para que as alunas entendam o que a mentora está passando com relação aos mapas, é necessário que as mesmas já tenham uma visão culturalmente organizada e uma prática “incorporada” inicialmente. Não é apenas com a materialidade da coisa (representada pelo mapa) que a compreensão acontece, mas sim, com processos sociais que são anteriores ao entendimento na ação (leitura do mapa) propriamente dita.

Continuando a argumentação e demonstrando como uma arqueóloga aponta com a mão os locais adequados para a escavação, o autor faz uso da ideia de “gestos simbióticos”. Segundo Goodwin (2003),

symbiotic gestures are built through the conjunction of quite different kinds of entities instantiated in diverse media: first, talk; second, gesture; and third, material and graphic structure in the environment (p. 10).

E prossegue suas considerações sobre os gestos e apontamentos espaciais, destacando que o que a aprendiz vê na conversa não são apenas os gestos, mas sim, os padrões que ela está acostumada a seguir. O autor fala, especialmente, de formas culturais que guiam como a estudante está interpretando o que é apontado, gesticulado ou falado pela professora.

Quero reter, na argumentação de Goodwin (2003), o fato de que vários elementos são chamados para compor a compreensão, entre eles, o meio em que está inserida e as práticas sociais que guiam a pessoa que está falando e a que está interpretando, tendo sempre como dimensão o evento de fala. Mesmo não fazendo referência diretamente, pelo menos dois procedimentos são colocados pelo autor que nos ligam diretamente à ideia de processos de contextualização proposta por Bauman e Briggs (1990).

Primeiro, Goodwin (2003) salienta a importância de acionarmos várias fontes para a compreensão do evento de fala e não apenas um significado aparente (como seria o caso de pensarmos o mapa). Segundo, que ele coloca que a compreensão está pautada também nos processos sociais que a pessoa está inserida em sua complexidade de eventos, fatos, histórias, experiências e, porque não, meios naturais que o circundam. Goodwin (2003), de alguma forma, explora a noção de contextualização de Bauman e Briggs (1990).

Contextualização surge como uma crítica dos autores para a ideia fechada, autocontida e pouco flexível do conceito de contexto⁵⁹. Para eles, contexto remete a uma possibilidade objetiva de descrição da realidade que, grosso modo, não é possível visto os vários elementos que estão em jogo nos processos sociais. Para Bauman e Briggs (1990), contextualização *“involves an active process of negotiation in which participants reflexively examine the discourse as it is emerging, embedding assessments of its structure and significance in the speech itself”* (p. 69).

Para entendermos o processo de contextualização de Bauman e Briggs (1990) precisamos refletir também sobre a noção de descontextualização, recontextualização e intertextualidade. Descontextualização diz respeito ao movimento de retirar algo de seu

⁵⁹ Duranti e Goodwin (1991) elaboram uma série de reflexões com relação ao contexto, apontando as diferentes formas que o mesmo foi visto no decorrer da história da antropologia. Assim como Bauman e Briggs (1990), os autores salientam a importância da reflexão crítica da noção de contexto que, antes de explicar determinados atos, precisa ser densamente refletida.

lócus inicial e inseri-lo no ato de fala de outra forma, recontextualizando-o. Recontextualizar, assim, é o movimento de trazer elementos diferentes para a fala que não dizem respeito, necessariamente, ao fato original, mas que estabelece links ou, utilizam mais uma vez os conceitos dos autores, que intertextualiza com outros elementos, outras falas ou outros eventos.

É na cadeia de processos que, retirando elementos de várias ordens, se dá a constituição da cena, enquanto um evento de contextualização de práticas, experiências e histórias de Várzea Queimada. Voltemos, novamente, para as cenas do vilarejo e a noção de comunidade de prática. Quando eu argumento com relação à comunidade de prática quero deixar claro que se trata de formas de fazer as coisas. Formas essas construídas e reconstruídas na experiência, na história e nas próprias práticas cotidianas, que estão em permanente avaliação por parte dos envolvidos. Poderia dizer que a ação da comunidade de prática, ou o “fazer” das pessoas nela envolvidas (e que ela constroem) estão sendo avaliadas, e, dessa forma, mantidas ou refutadas.

A cena utilizada por essa comunidade de prática dialoga também com a história, com as experiências e com as reinvenções cotidianas. Ela dispara a reflexão dos participantes sobre suas práticas e, a partir desse processo, torna-se compreensível. A compreensão, dessa forma, está no espaço dialogado entre o processo de descontextualização das práticas de sua “esfera prática” e sua recontextualização na esfera conversacional por meio da cena. O processo de contextualização da cena está ancorado nesse movimento de fazer que, sem dúvida, aciona os elementos da sociabilidade.

Proponho que possamos refletir mais uma vez sobre as cenas apresentadas acima. A cena refina o olhar na esfera social, com base no fazer. Do fazer cotidiano, ela retira elementos que, no processo de contextualização, produzem significado na conversação. A inteligibilidade, assim, está ancorada no duplo entre o reconhecimento do processo social (enquanto válido e enquanto possível) e na cena enquanto recontextualização no ato de fala, ressignificando o processo. Essa ressignificação do processo está, agora, amparada no movimento da conversação que, junto com outros elementos, torna-se inteligível para os envolvidos.

A cena pode ser vista nesse intervalo criativo entre o contexto social, o uso prático da cena e a vivência/experiência histórico e cultural na localidade. Ela ancora e está ancorada nas relações sociais e nos participantes do ato de fala que, de alguma forma, produzem o

significado a partir da manipulação das informações dadas pela própria cena.

Pensemos de outra forma. Cassio e eu conversávamos na sala de sua casa utilizando a cena. Cassio deitado na rede em frente à televisão ligada. Eu sentado no chão, tomando um copo de suco. Ângela olhava-nos atenta, apenas como observadora, não participava da conversa. Cassio me dizia que Marcos havia contado a ele que sua esposa (Chica) iria fazer um doce com gergelim que certo dia eu havia experimentado na casa do casal e apreciado. Cassio fazia a cena de gergelim (vide abaixo) e continuávamos a conversa.



Figura 22: Gergelim: mão direita aberta com a palma para baixo, mão esquerda também aberta. Ambas com os dedos afastados. Mão direita em movimentos de cima para baixo, batendo na mão esquerda.

Ângela, que até então não estava participando desse evento de fala, me pergunta: “o que é isso que Cassio faz assim [e repete a cena que ele usava]?”. Digo a ela sobre o que estávamos conversando que diz sorrindo: “mas então assim que é gergelim? Eu sempre quando falo de gergelim com Cassio faço assim [faz a sua cena de gergelim]”. Abaixo fotografias (figuras de 23 a 25) ilustrando a construção feita por Ângela.



Figura 23: Árvore: com as mãos direita e esquerda construir uma espécie de círculo no ar.



Figura 24: Rapadura ou amassar rapadura: mão direita e esquerda fechadas. Bater a direita na esquerda. Pode ser utilizada outra configuração: mão esquerda aberta com a palma para cima, mão esquerda na diagonal batendo na mão direita.



Figura 25: Farinha de mandioca: mão direita levemente fechada. Boca aberta. Mão em frente à boca. Podem ser feitos pequenos movimentos de “jogar” a mão direita em direção à boca.

Agora era a vez de Cassio nos observar conversando oralmente. Quando Ângela faz a cena que ela conhecia como gergelim, Cassio faz um sinal de positivo para ela e continua contando a história, agora, usando a cena proposta (e composta) por sua mãe. Ângela usa uma ideia de processo para expressar a sua versão com relação ao gergelim,

enquanto nós conversamos em numa outra perspectiva (com uma cena específica) sobre o gergelim.

Gergelim é plantado por alguns dos habitantes de Várzea Queimada. Quando pronto para a colheita, o galho com os pequenos grãos é retirado do pé e deixado secar. Depois de seco, os galhos são batidos com as mãos para que os pequenos grãos caiam em recipientes colocados no chão para a armazenagem (esteiras, lonas, baldes, bacias, etc.). O processo é todo feito a mão, do plantio, a colheita e ao debulho.

Gergelim é também um dos elementos utilizados na confecção de um doce muito apreciado em Várzea Queimada. O gergelim é amassado com pedaços de rapadura, acrescentando farinha de mandioca à massa mistura. O processo de amassar o gergelim com a rapadura é feito em grandes recipientes de madeira, socados com uma espécie de pilão, também de madeira e dura quase uma hora.

Ângela não se refere à cena que Cassio utiliza da mesma forma: ela realiza uma série de associações que constroem a cena de forma inteligível, da mesma maneira que a primeira. Vários elementos, de ordens diferenciadas, são retirados e remontam a possibilidade interpretativa de Cassio que compreende a mãe, mesmo ela fazendo uso de uma forma diferente para construir o que queria dizer.

O processo de contextualização de Ângela traz para a cena as formas como o gergelim é usado em seu consumo cotidiano na localidade. Cassio, por sua vez, faz referência ao processo de debulho do grão. Ambos passíveis de compreensão. Ângela constrói uma cena com vários elementos que compõem o uso do gergelim, tornando-a compreensível.

Estou falando, assim, de um processo de contextualização que relaciona a construção da cena com as práticas da comunidade. Independente da cena utilizada, o final pode ser avaliado positivamente por meio da compreensão se, no processo, elementos inteligíveis forem trazidos à tona e postos no cenário da interação. Esses elementos são retirados das práticas, experiências e da história e contextualizados na cena, produzindo significado.

Goodwin (2003) nos auxilia quando cita os “gestos simbióticos”, ou seja, a compreensão do significado do gesto não está ancorada, apenas, no gesto em si, mas precisa de elementos “extra-objeto” e, ao mesmo tempo, de uma “pré-compreensão” dos participantes do ato de fala. Ao mesmo tempo, a cena precisa estar em uma sequência conversacional ou narrativa que a recontextualize de forma adequada. Ou seja, se pensarmos a cena com base nesse processo, podemos relacionar a construção da cena com a comunidade de prática. A

comunidade de prática dá, por um lado, os elementos indispensáveis para a produção da cena e, por outro, auxilia no processo de interpretação da mesma.

Anderson (da história que contei momentos atrás), em seu bailado matinal com o café e o beiju, auxilia também na definição tão difícil de cena. Quando falo que Anderson não estava “fazendo cena”, estava apenas tomando seu café, digo que os movimentos que o menino realizava não estavam inseridos em uma sequência conversacional que possam configura-los enquanto cena. Falo, ainda, do processo que a cena incita que diz respeito a descontextualização da ação de seu lócus original e recontextualização desta em uma conversa, em um ato de fala. A cena, assim, é o processo de expansão da possibilidade dialógica a partir da descontextualização e recontextualização de práticas, vinculadas por excelência, mas, em grande medida, independentes na constituição da fala.

Já podemos perceber que existe uma grande flexibilidade na produção das cenas em Várzea Queimada. Elas não se dão apenas a partir de cenas específicas, mas também por meio de processos compreensíveis. Assim, é possível a criação momentânea de cenas que naquela conversa específica faz sentido, mas que, em outra, pode não mais ser válida. O reverso também é verdadeiro, a cena criada em determinada conversa pode ser considerada válida e começa a ser (re)produzida em outros atos de fala.

Mais uma das histórias se passa com Liane. Certo dia estávamos sentados em minha casa eu, Liane, Vera e Igor quando a menina pede para a mãe para comprar alguma coisa na venda. Liane gosta bastante de doces e é sempre uma briga com a mãe para que ela coma “o que deve comer” antes das guloseimas. Ela fazia a cena do objeto de seu desejo de compra para Vera. Vera não entendia e pedia para que a menina repetisse. Liane repetiu sucessivas vezes, mas não houve compreensão por parte da mãe.

Vera pede auxílio de Igor e esse também não entende. Depois foi minha vez de tentar entender Liane. Tentativa inválida. Igor, em determinado momento, disse haver entendido e foi até a venda comprar o solicitado, com o dinheiro dado pela mãe de Liane (fruto do aposento da menina). Igor volta com alguns doces e Liane, muito brava, diz que não era aquilo que ela estava se referindo. Repetia a cena feita e mostrava o que Igor havia comprado. Não mostrava apenas que Igor não havia comprado a coisa certa, mas mostrava também que o menino não havia olhado para a coisa que comprara.

A solução adotada pelos três foi fazer com que Liane fosse à venda com Igor. Quando voltaram, Liane mostra para todos o que havia comprado, fazendo a relação daquilo com a cena produzida. Vera fica atônita com o fato de não ter entendido, visto a obviedade dada quando da chegada da menina, dando razão para Liane. Liane ensina Vera à cena correta daquilo. Prestamos atenção no que Liane estava fazendo e na relação que ela estabelecia com o que estava encenando. A avaliação de Igor e Vera foi positiva em relação à cena de Liane.

Mais do que uma não padronização da cena, o que leio desses fatos é o caráter emergente da própria produção da cena. Criativa, a cena se desenvolve em um processo de contextualização, mas produz diferentes visões do ato. Melhor dizendo: como nos momentos criativos e emergentes das performances (BAUMAN, 2004; BAUMAN, 2008) ou, como na capacidade criativa do encontro face a face (GOFFMAN, 2005), a produção da cena se reduz à aplicação de uma metodologia que transcende a unificação do resultado final. É no processo de construção (e de contextualização) que ela se dá enquanto inteligível e enquanto passível de interpretação.

Quero, com isso, argumentar que o processo produz o resultado final e, de repente, se configura como mais importante para a análise. Estou pensando na produção de possibilidades de comunicação estabelecidas para além do “saber fazer cena” que, sem dúvida, passa pela capacidade de colocar em prática o processo de contextualização que vincula a cena com práticas, com experiências e com a história da localidade.

Abaixo, realizarei algumas análises partindo de um vídeo produzido na comunidade quando do trabalho de campo (ver anexo Audiovisual 3). O vídeo foi gravado quando eu, Juliana e Priscila voltávamos de um dia de trabalho na roça, aproveitando para visitar alguns lugares os quais elas falavam em conversas cotidianas.

No caminho, paramos em vários lugares. Uma dessas paradas foi realizada em uma casa na roça, onde ainda hoje são guardados equipamentos de trabalho e potes de água. Paramos também em algumas roças para tirar imbu, fruta característica da região na época da realização da filmagem (o período de chuvas).

O local da terceira parada, onde realizamos a filmagem que será aqui analisada, foi em uma casa antiga, à beira da estrada principal que liga a vila ao asfalto. Ainda no portão de entrada da casa, Juliana e Priscila começam a conversar. Abaixo, a imagem que abre o pequeno vídeo, com Juliana e Priscila no cercado da referida casa.



Figura 26: abertura do Anexo Audiovisual 3

Juliana conta para Priscila (situadas à esquerda e à direita da imagem, respectivamente) algumas questões sobre o passado da Várzea Queimada, usando aquela casa e aquele lugar como abertura para falar da história e da forma como a vila surgiu. A partir daquela casa, Juliana liga em sua narrativa a dificuldade de obter água no sertão (uma das causas da mudança dos antigos moradores da casa), o casamento e mudança de casa dos filhos, enfim, vários fatores que já foram descritos no processo de construção da vila e na organização da rotina dos habitantes.

Abaixo, transcrição livre da conversa entre Juliana e Priscila:

Juliana: [Elas] caminhavam até o pé de manga para pegar água.

Juliana: Tinha uma casa lá, uma casa lá, uma casa lá, uma casa lá e mais uma casa lá que caiu.

Juliana: a minha avó.

Priscila: ? Como eles faziam para andar?

Juliana: não, não.

Juliana: não tinha essa estrada aqui, nada, nenhuma estranha, nada, nada, nada.

Juliana: só algumas casas, ali, ali, faz tempo...

Juliana: Eles iam pegar a água, traziam, tinha só uma casa aqui.

Priscila: Já me falaram isso.

Juliana: aí a casa desmanchou, os filhos casaram, mudaram para a vila, o pai morreu, faz tempo.

Priscila: eu não vi isso.

Éverton: e de quem era a casa?

Juliana: da Filomena...

Priscila: da Filomena...

Juliana: que passou de moto agora.

Priscila: que passou de moto agora.

Juliana: a mãe dele...

Priscila: ela tá falando daquele que passou de moto que estava de regata.

Juliana: eles faziam roça tudo por aqui, aqui... aqui, ali e láááá [longe].

Juliana: agora ela mora na casa da filha dela [usa a cena geral da família] lá na vila. Mudaram pra lá.

Juliana: aqui é ruim, não tem água.

Priscila: aqui é ruim, acabou a água [se referindo à fonte perto do pé de manga]. E aqui tem muito ladrão...

Juliana: mas eles continuam fazendo roça aqui.

Juliana, um pouco mais velha que Priscila, conta para a amiga sobre o passado da vila. Conta a história a partir do local onde estávamos, falando do processo salientado no capítulo três de transformação dos sítios em vila e a criação da aglomeração de casas em um local específico. Priscila acompanha o que Juliana conta, dizendo que sobre alguns assuntos já tinham lhe contado (como é o caso de não existir estradas nos tempos de outrora), e de que alguns dos fatos contados por Juliana ela não havia visto (e, poderíamos dizer, vivido).

Quero reter, para fins de pensarmos no processo de contextualização das práticas da comunidade, algumas cenas utilizadas por Juliana quando da conversa com Priscila. As cenas podem ser pensadas em consonância com as práticas da comunidade e, por este motivo, é muito difícil retirarmos do contexto de Várzea Queimada.

Juliana usa uma sequência de cenas para construir o significado do que ela está querendo falar. Vou destacar, primeiramente, como ela se refere à água: busca pela água, coleta, e falta dela. Juliana já inicia a conversa com Priscila (no momento que liguei a câmera) falando de onde as pessoas pegavam água quando moravam naquela casa. Como já salientado, lugar de morada no sertão só tem sentido com água próxima (WOORTMANN, 1993).

A conversa, protagonizada por Juliana se desenvolvia, neste primeiro momento, no sentido de guiar Priscila na localização da água quando as pessoas ainda residiam naquela casa. Juliana usa, na primeira tomada, duas cenas para se referir à água (vide Figuras 27 e 28 abaixo).



Figura 27: dedo indicador na mão direita ereto, colocado sobre a cabeça.



Figura 28: mão direita fechada fazendo movimentos de encostá-la na boca.

Se na Figura 28 podemos estabelecer uma relação que facilmente pode ser reconhecida enquanto água (ou tomar água), a Figura 27 estabelece outra relação na produção da compreensão. A primeira figura apresentada estabelece uma relação direta, com as práticas da comunidade, contextualizando o que se estava a falar. Juliana não falava apenas da “água”, mas sim, do processo de pegar água e, combinando com a outra cena (da Figura 28), deixa claro que estava se referindo a água própria para o consumo.

A prática que Juliana aciona no processo de contextualização da cena da Figura 27 é aquela que, de certa forma, é uma imagem característica do sertão: mulheres com grandes baldes na cabeça, carregando água por metros. Juliana aciona essa prática, acrescentando a ideia de que a água é para o consumo. Abaixo, uma fotografia de uma senhora realizando esse processo de coleta de água. Do lado da fotografia da senhora, a imagem agora de Cassio fazendo a mesma cena usada por Juliana na Figura 27.



Figura 29: mulher com balde de água na cabeça



Figura 30: água.

Como já mencionado anteriormente, é dever das mulheres a busca pela água. A água potável não é de fácil acesso, mesmo depois da chegada dos caminhões pipas na comunidade. Independente de onde se dá essa coleta de água (se na caixa d'água ou em poços e cacimbas), as mulheres levam a água do local até sua casa em baldes na cabeça, equilibrados por entre pedras e areia. A cena feita por Juliana ou por Cassio (Figuras 27 e 30) remete não apenas à água, mas ao fato de ir buscar água e leva-la para casa.

Mas ela usa mais cenas que lembram “água”, ou melhor, que na cena geral compõem o complexo que Juliana exemplifica para Priscila como uma das causas da mudança das pessoas “da chapada” para a vila. Juliana usa a cena abaixo que, junto com as expressas acima, fazem parte do quadro de “água”, “buscar água” e “água para beber”.



Figura 31: mão esquerda parada com a palma para cima. Mão direita levemente curvada, com a palma apontada para o peito do falante. Mão direita fazendo movimentos em direção à mão esquerda. Boca também com pequenos movimentos.

Mais uma vez é importante lembrar que, em vários momentos, a água é retirada de poços e cacimbas. A fonte de água que Juliana se refere, na construção da cena na conversa com Priscila, é uma que “nasce” do chão e produz uma espécie de poço natural no meio da terra. Nela as pessoas recolhem água ou com o auxílio das mãos (colocando-a nos baldes e bacias) ou mergulhando o recipiente para obter o líquido. Como a fonte de água que Juliana se referia era específica, ela constrói também a especificidade da fonte “encenando” a forma de pegar água que compõe a fala, na sequência de outras cenas que lembram pegar, trazer e levar água, e, conseqüentemente, o significado do que ela está expressando.

Juliana indica para Priscila o local onde a fonte que as pessoas “de antigamente” que moravam naquela região obtinham água, fazendo a cena de manga, fruto oriundo da mangueira, conforme Figura 32 abaixo.



Figura 32: mão esquerda com a ponta dos dedos unidas colocada em frente à boca. Boca com “bico”, fazendo movimentos de “chupar”.

Juliana já havia indicado o movimento de ir buscar água, de água para beber e a forma de coleta de água. Mas ainda não satisfeita com o número de informação, ela pontua o local da fonte, falando em “manga”. A fruta manga é muito comum na época de chuvas em Várzea Queimada (entre dezembro e março) e pode ser encontrada em vários locais, na mata ou próximo de casa. A manga é comida sem retirar a casca, apenas fazendo um furo na parte superior e “chupando” o seu líquido, apertando o corpo da fruta para que o caldo saia com mais facilidade.

Porém, como dito, há várias mangueiras na comunidade (e perto dela). Juliana, como não tinha certeza quanto à compreensão de Priscila,

inicia uma nova cena para refinar o local que ela havia indicado para Priscila com a cena de manga. Ela inicia o movimento para, provavelmente, dar mais referência, pelo que pude perceber, com alguma ideia de árvore ou coisa do gênero, conforme Figura 33.



Figura 33: início de um movimento de mãos.

Vendo o sinal de positivo da parceira de conversa, Juliana corta a cena pela metade (ou melhor, não a termina) e parte para outra explicação, agora, com relação ao número reduzido de casas que existia na comunidade. A conversa entre Juliana e Priscila é o tempo todo negociada entre cenas e confirmações da compreensão.

Mas ambas continuam a conversa de como foi importante a mudança para a vila (e a construção dela). Como dito, a vila fica próxima ao “rio morto” que, vez por outra enche de água. Mesmo assim, ele possui reservatórios de água que servem aos moradores nas épocas de seca. Para argumentar em prol da mudança das casas para a vila, Juliana usa outra cena “relacionada” com água, vide a Figura 34 abaixo.



Figura 34: pegar com a mão direita no pescoço.

Juliana toca a sua garganta, fazendo movimentos de cima para baixo. “Sede” é uma das interpretações possíveis. Eu preferiria

interpretar essa fala de Juliana como fazendo referência à falta d'água visto que ela coloca essa cena na sequência de outra, vide figuras abaixo.



Figura 35: negativa: polegar fazendo movimentos para baixo



Figura 36: mão direita fechada fazendo movimentos de encostá-la na boca.



Figura 37: mão direita e esquerda com as palmas para cima.

A sequência apresentada acima é usada por Juliana para dizer que ali não tem água e, com isso, justificar a mudança de local dos antigos moradores daquela casa. Com as três cenas, Juliana dá essa ideia, porém, acrescenta a da Figura 37 para reforçar a proposta da não existência do líquido. A constituição total da cena deixa bastante clara a dificuldade de obter água naquele lugar e da posição positiva de Juliana quanto à mudança da família para a vila.

A conversa entre Juliana e Priscila apresentada acima nos auxilia a discutir, com mais afinco, o que venho propondo neste capítulo: de que existe uma relação direta entre as práticas da comunidade, a história e as experiências, com a produção da cena. Utilizando da argumentação de Bauman e Briggs (1990), proponho que a cena chama para a conversa práticas da comunidade a partir do processo de contextualização, colocando os envolvidos no ato de fala em relação direta de negociação dos contextos válidos e chamando, dessa forma, os elementos indispensáveis para a sua concretização na esfera da sociabilidade.

Não estou falando, assim, de uma relação meramente icônica, mas especialmente da produção de um processo para a compreensão e construção da cena. Não é todo mundo que entende todas as cenas,

assim como não são todas as cenas que são usadas para se referir à mesma coisa, em todos os momentos. As cenas se modificam de acordo com a conversa estabelecida. Porém, o que fica é o processo de construção desta cena com base na “encenação” das práticas descontextualizadas.

Vejam de outra forma. A figura abaixo ilustra o que venho argumentando no presente capítulo:

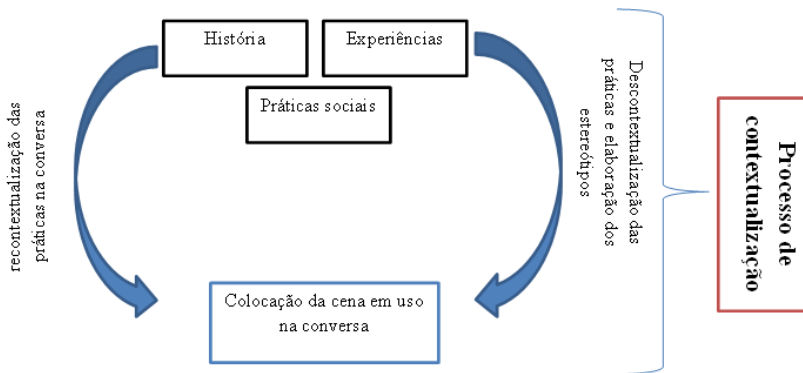


Figura 38: ilustração do processo de contextualização da cena

Retirando elementos das práticas cotidianas, a cena é produzida no intervalo entre a descontextualização da prática e a recontextualização dela em seu sentido gesto-visual. Esse processo de contextualização é a todo tempo mediado pelos participantes da conversa que avaliam e produzem o significado conjuntamente, dialogicamente. Das práticas compartilhadas pelos habitantes de Várzea Queimada surge o material bruto para a produção da cena.

A cena constituída, ou melhor dizendo, a cena posta em prática é bastante aberta para a constituição e criação de novas cenas, contextualizando novos processos sociais. Porém, ela segue a lógica de prestar atenção nas práticas mais ou menos convencionalizadas na comunidade e, a partir disso, se construir como possível.

Não se pode criar uma cena “do nada”, sem elementos compreensíveis, com o simples “mexer de mãos”. A cena segue uma lógica processual de sua construção que aciona uma série de elementos na conversação que possuem papel ativo no processo da construção da

própria cena, visto a sua maleabilidade. A cena, assim, é o produto final do processo de construção dela mesma. Ou, melhor dizendo, ela é o processo de reflexão das práticas da comunidade e a inserção delas em um ato de fala.

Como salientado por Bauman e Briggs (1990), os processos de contextualização se caracterizam pela negociação constante dos contextos por parte dos participantes do ato de fala e pela sua dinamicidade de acionar diferentes elementos para por em prática a produção do sentido. Na cena, o processo de contextualização se dá de forma incessante, sempre na tensão produtiva entre as práticas da comunidade, as histórias e as experiências sociais. É nesse espaço que se constrói as possibilidades de compreensão da cena por parte dos habitantes.

Por esse motivo que faz sentido o fato de “ninguém” e “todos” fazerem a cena dos mudos na comunidade. A cena, por si, é feita no processo. E é o processo que constrói a inteligibilidade mútua, bem como a sabedoria de todos com relação à cena dos mudos.

Sem dúvida, isso nos leva à discussão sobre aqueles, além dos mudos, que fazem cena. Bauman e Briggs (1990) já salientavam que o processo de contextualização é uma negociação. Outros autores (HYMES, 1989, por exemplo) também falam das diferenças entre os falantes de uma língua. No próximo capítulo irei me deter nas diferenças com relação aos falantes e como isso tem implicação na produção e inteligibilidade da cena.

* * *

Alguns autores que estão envolvidos nos estudos sobre línguas de sinais não nacionais (ou não oficiais) vêm trabalhando no sentido de discutir e descrever as comunidades onde essas formas de comunicação se desenvolveram enquanto “comunidades de fala”. O conceito de comunidade de fala é amplamente discutido na etnografia da fala e foi de extrema importância na concretização deste campo de análise dos fenômenos sociais.

Comunidade de fala, para Hymes (2005), diz respeito a um grupo de pessoas que compartilha as regras de conduta e interpretação da fala, bem como as regras e a interpretação de pelo menos uma variedade linguística. Para chegar a esse conceito, Hymes faz uma crítica a Bloomfield já que esse último reduz a noção de comunidade de fala a questões da variedade linguística, sendo essas questões as definidoras de seus membros. Hymes argumenta que a variabilidade linguística

constitui normas para o uso da linguagem e não define comunidade de fala. Ou seja, partilhar a gramática (e a língua) não é o suficiente para a definição de comunidade de fala proposta pelo autor.

Alessandro Duranti (2005), fazendo uso das propostas de Dell Hymes, amplia a noção de comunidade de fala, incorporando as discussões de Gumperz sobre esse conceito em locais de diversidade linguística. Nesse caso, as diferenças de linguagem apontam questões importantes na sinalização de atitudes entre os falantes e promovem informações sobre as identidades sociais dos comunicadores. Para Duranti (2005), ao definir comunidade de fala é necessário apontar para dois fenômenos: (i) o padrão de variação no grupo de falantes que define a razão da homogeneidade linguística (pensando a homogeneidade enquanto algo que significa); (ii) emergência e cooperação de aspectos do comportamento humano como estratégia de filiação (enquanto membro) na conduta da vida social.

Comunidade de fala, para os autores citados acima, parece girar em torno dos processos de compreensão, interpretação e uso da língua. Eles estão, de alguma forma, pautados em certas regras que guiam a interpretação e uso da língua, que diz respeito, por exemplo, aos espaços sociais corretos de utilizar determinadas expressões ou na colocação prática de formas de falar característicos daquela população. Grosso modo, comunidade de fala seria aquela em que os seus envolvidos compartilhem regras de formas de falar e interpretar a fala.

Angela Nonaka (2007), por exemplo, faz uso das definições de comunidade de fala para apresentar as similaridades entre as comunidades pesquisadas pelos autores que se debruçam sobre as línguas de sinais não nacionais, e acrescenta a ideia de “comunidade de fala/sinalização” para se referir àqueles locais em que “*everybody speaks sign language*”⁶⁰. A autora pontua alguns aspectos relacionados com as características comunidade de fala/sinalização de Ban Khor, ressaltando que existe similaridade desta com várias outras vilas em que uma língua de sinais surge. Para Nonaka (2007, p. 11), as características são:

- (a) uma significativa parte da população (surdos e ouvintes) são capazes de se comunicar em língua de sinais;
- (b) a identidade de surdo (representado pelo S maiúsculo) não é um fato nessas vilas;

⁶⁰ Expressão de Groce (1985)

- (c) há uma identidade local comum compartilhada pelos surdos e ouvintes;
- (d) o uso da língua de sinais é dado principalmente para a comunicação com e entre surdos mas, em situações específicas, pode ser usada por ouvintes para a comunicação entre si.

Segundo a autora, essas características, somadas a outros fatores socioculturais e linguísticos, auxiliariam na constituição da comunidade de fala e sinalização. Estes fatos são os propulsores da constituição do grupo social que compartilha regras de fala e de interpretação. São estas questões que fazem com que os habitantes das comunidades produzam padrões quanto ao uso da língua.

Nonaka privilegia, em seus inúmeros artigos, a definição do grupo social com base nas suas características linguísticas, ou, melhor dizendo, utiliza das características sociais do grupo para argumentar em prol do uso da Ban Khor Sign Language (BKSL). Ou seja, o fato de compartilhar uma língua (no caso, BKSL) e regras sociais, faz com que aquela comunidade possa ser pensada enquanto sendo de “fala/sinalização”.

Por mais que as características apresentadas por Nonaka possam ser visualizadas também em Várzea Queimada, acho importante aprofundarmos as reflexões com relação ao uso de uma forma particular de comunicação e a ideia de comunidade de fala/sinalização. Sem dúvida, isso nos abriu vários caminhos na reflexão sobre as definições dos “limites” da pesquisa, bem como nos processos de reconhecimento de uma língua e seu uso em determinadas comunidades.

O que parece, porém (e aqui é onde proponho a reflexão), é que a ideia de comunidade de fala/sinalização de Nonaka (2007), bem como as conceitualizações com relação à comunidade de fala de Hymes (2005) e Duranti (2005), está observando, em primeiro plano, as relações “linguísticas”. Dizendo de outra forma: esses estudos estão ancorados na ideia de que devemos observar primeiramente o uso da língua e, paralelo a isso, as formas sociais que o guiam. Parece que o contexto sociocultural da comunidade de fala/sinalização está em segundo plano, guiando a reflexão, sendo as relações linguísticas o foco da atenção dos autores.

O que estou argumentando está pautado em outra perspectiva. Quando falo que a cena em Várzea Queimada é executada na conversação e compreendida pelos falantes com base nas práticas sociais da comunidade, coloco como ponto de análise, primeiramente, as relações sociais. É das relações sociais, da história e das experiências

coletivas dos indivíduos que a cena retira os elementos para a sua constituição. São as relações sociais aquelas que, para a compreensão da cena, precisam ser analisadas.

Assim, não estou tratando Várzea Queimada como uma comunidade de fala/sinalização pelo fato de considerar que não é a ideia de uma “língua” e regras de fala (e uso desta) que vincula os indivíduos, mas são as práticas da comunidade que os elenca como similares e como possíveis competentes na cena. A cena, por assim dizer, é a concretização das relações sociais da comunidade, uma forma de produzir compreensão por meio da gesto-visualidade.

A ideia de comunidade de prática, neste sentido, me parece mais válida. Quando argumento em relação à comunidade de prática falo, principalmente, que as formas de fazer da comunidade guiam a produção da cena e servem como material para a reflexão quando ocorre a construção da comunicação gesto-visual. São as práticas que, descontextualizadas do cotidiano e estereotipadas em cenas, voltam para o ato de fala enquanto elemento linguístico comunicativo.

Voltando para o ato de fala por meio do processo de contextualização, a interpretação da cena se vincula, diretamente, aos elementos do social. A cena contextualiza as práticas da comunidade que, em uma medida inversa, constrói a cena e sua interpretação. Estamos, assim, em uma estreita vinculação entre língua e cultura, entre a linguagem e as formas sociais expressas na cultura, na sociedade e na história da comunidade.

É por este motivo que prefiro, no decorrer da argumentação da tese, o uso da ideia de comunidade de prática em detrimento de comunidade de fala/sinalização. O processo de contextualização que a cena realiza me guiou para essa reflexão, já que o que está em jogo não é apenas o compartilhar de regras de fala, mas, acima de tudo, o compartilhar práticas. No momento em que os indivíduos estão engajados nas práticas cotidianas eles são aptos a compreender e produzir a cena.

O que guia a produção da cena, dessa forma, são as relações estabelecidas em um âmbito (e momento) anterior à cena. As relações sociais são, por excelência, o espaço da criação dos estereótipos que comporão a criação da comunicação gesto-visual, bem como sua interpretação. A negociação do contexto realizado pelos participantes do ato de fala leva em consideração a capacidade do falante em colocar elementos da sociabilidade em ato, recontextualizando práticas em outros sentidos e dando a eles outros significados.

Assim, não se trata de uma reprodução das práticas sociais ou de uma construção meramente mimética ou icônica de coisas. Trata-se da criação de um processo possível das coisas a serem ditas, dado pelas práticas da comunidade. Dizendo de outra forma: é no movimento contínuo de descontextualização e recontextualização que se dá a produção da cena.

Porém, esse movimento de contextualização é uma tarefa que exige dos habitantes (ou dos falantes) conhecimento da realidade sociocultural, assim como das características que transformam a cena possível. A cena, com sua grande variedade de possibilidades, aciona contextos para a criação da conversa, recontextualizando práticas em sentidos diversos. A cena em desenvolvimento tem também o sentido de conotação na medida em que não apenas aspectos práticos e denotativos são evocados, mas também uma série de conceitos e possibilidades explicativas de mundo são acionadas quando da conversa na cena.

Como venho argumentando neste capítulo, o incessante processo de contextualização da cena se torna possível na medida em que as práticas recontextualizadas não são uma simples reprodução da “realidade”. A colocação em cena das práticas da comunidade é mais do que trazer apenas os elementos objetivos que essas contém (por exemplo, a forma de carregar água ou de comer determinado alimento). Mas é, acima de tudo, o exercício de abstração, reflexão e reinserção de diferentes elementos com outros objetivos.

A cena não serve apenas para lembrar a coisa, ato ou sentimento que ela aciona quando de sua constituição. Ela é o processo completo de contextualização, que congrega elementos de diferentes ordens por meio de um saber-fazer coletivo. A cena, dessa forma, pode ser pensada enquanto complexo sociocultural sendo posto em ação em atividades contínuas de avaliação por parte dos falantes envolvidos no ato de fala no qual ela é o meio principal de construção da compreensão.

Assim, ela utiliza dos recursos disponíveis no contexto sociocultural e no meio ambiente natural (coisas ou elementos) e faz uso do corpo enquanto canal para a construção da conversa. Ela é aberta e passível de mudança e criação de novas configurações, visto a gama quase ilimitada de possibilidades lançadas no processo de construção dela mesma. Novas cenas são criadas e cenas antigas são descartadas. Em cada conversa pode surgir novas configurações que podem ou não ser reproduzidas no decorrer do tempo.

O que se mantém, e isso aqui é particularmente relevante, é a forma de construção da cena, qual seja, por meio do processo de contextualização constante por parte dos participantes do ato de fala.

Como salientado por Bauman e Briggs (1990), o processo de contextualização exige negociações constantes dos envolvidos. Esta relação entre a cena e os indivíduos que a produzem será discutido no próximo capítulo.

CAPÍTULO SEIS

FAZENDO CENA:

CONVERSAS TOPICAIS, GESTUALIDADE E ESPAÇOS DE USO DA CENA

No capítulo anterior, esbocei algumas considerações sobre o processo de contextualização que a cena aciona quando do ato de fala. Como salientado por Bauman e Briggs (1990), esse processo exige uma negociação por parte dos participantes. O processo de contextualização é um movimento dialógico que coloca em perspectiva as experiências, vivências e histórias individuais e coletivas no momento da conversação.

Ele é composto pela descontextualização das práticas da comunidade e a recontextualização dessas em uma sequência dentro dos atos de fala. Trabalha com elementos que são comuns no cotidiano de Várzea Queimada e é possibilitado pelo saber-fazer coletivo. Ao invés de elementos dados e fixos, o processo de contextualização permite que cenas sejam criadas na interação. As cenas são avaliadas pelos participantes da conversa e, na avaliação, elas podem ser consideradas boas ou ruins. Isso lembra o que os estudiosos da performance falam, especialmente Bauman (1977), sobre a emergência do significado como possível por meio da interação dos participantes, com seus objetivos específicos e em contextos particulares.

A cena, assim, é a comunidade de prática posta em ação. Ela fala da comunidade e para a comunidade, assuntos e coisas dela mesma. A cena e a definição de comunidade de prática estão lado a lado e se constroem mutuamente. Não haveria cena sem as práticas da comunidade. Os mudos e a cena nos falam sobre Várzea Queimada, assim como a localidade nos fala sobre a cena dos mudos. No complexo interacional que coloca a cena em uma roda concêntrica de produções, onde ela mesma está no centro da atenção, a cena fala também dela mesma.

É imprescindível atentarmos para as nuances do social para pensarmos sobre a cena. O reverso também é verdade: olhando para a cena, captamos as particularidades da comunidade de prática. A cena e as práticas da comunidade se produzem mutuamente. Como dito, olhando as práticas podemos visualizar a cena e observando a cena podemos ver as práticas. Mas isso é complexificado quando pensamos nas questões da competência.

No capítulo anterior trabalhei com a ideia homogênea da construção da cena enquanto processo de contextualização. Porém, os

inúmeros etnógrafos da fala e os teóricos da performance salientam que é necessário levarmos em consideração “quem fala”, ou melhor, onde os participantes dos atos de fala estão inseridos no complexo social. A partir desses elementos é possível visualizarmos as diversidades de competências dentro da comunidade de prática que é Várzea Queimada.

Temos, em Várzea Queimada, um paradoxo. Quando perguntados sobre a cena dos mudos todos dizem que não sabem e, ao mesmo tempo, todos fazem cena com os mudos. Esse complexo em que aponta todos e nenhum como aptos a falar com os mudos foi um dos grandes desafios em meu trabalho de campo. Já fiz algumas considerações sobre como essas afirmações fazem sentido a partir do complexo sociocultural que espraia a cena e sua produção no processo de contextualização das práticas comunitárias.

Importante também é pensarmos nas brechas culturais que produzem os mudos enquanto liminares por uma série de motivos. Essa liminaridade possui relação direta com a história, a sociabilidade e a organização socioespacial da vila, o que auxilia sobremaneira na definição de competência na cena em Várzea Queimada. A hierarquia montada na comunidade entre os parentes, os núcleos familiares e as famílias espraia as pessoas no território, e produz certas diferenças entre eles. Além das diferenças pautadas nas histórias, jeitos e trejeitos particulares de cada família, temos também a circulação das pessoas entre as casas e, nisso, podemos pensar também na circulação dos mudos e, conseqüentemente, da cena.

É possível dizer que existe em Várzea Queimada formas diferentes de uso da cena pautado em duas perspectivas: (i) pelas diferentes formas de vinculação dos habitantes da Várzea Queimada com os mudos, o que provoca uma circulação mais ou menos intensa da cena em determinados núcleos familiares e famílias, criando assim diferentes competentes; (ii) pelo processo de contextualização da cena, que aciona diferentes elementos em contextos variados. Os dois itens apresentados acima estão bastante vinculados e dialogam.

Este capítulo realizará ponderações, principalmente, sobre a cena em uso, vinculando a questão da competência com outros fatores socioculturais igualmente importantes. Para isso, versa sobre três questões ligadas entre si e vinculadas ao restante da argumentação da tese: com relação à diversidade de competências no uso da cena na comunidade; os espaços de uso da cena e sua relação com o gestual do português; e o encontro entre a cena e a Língua Brasileira de Sinais (Libras), a partir do encontro dos mudos de Várzea Queimada com um surdo de outra cidade, Leandro.

Cabe mais uma vez uma nota: a ênfase neste capítulo será na cena enquanto construtora. Ou melhor, na cena sendo usada pelos habitantes de Várzea Queimada. Ela em seu estado latente, pulsando em corpos particulares e em lugares específicos. Se no capítulo anterior pensei as relações sociais como figura para desenhar a possibilidade da construção do processo de contextualização da cena, nesse capítulo proponho o inverso: que a cena possa ser usada para pensarmos as relações sociais. Como dito anteriormente: olhando para a cena também podemos visualizar as práticas e as ideologias de Várzea Queimada.

1. COMPETÊNCIA NO USO DE LÍNGUAS E RELAÇÕES SOCIAIS

As relações sociais em Várzea Queimada são guiadas por um complexo de ações de identificação que passa pela ideia de parente, de núcleos familiares e de famílias. Esses itens auxiliam na organização socioespacial da vila e constroem (assim como construíram) a história e as experiências diferenciadas. Todos os indivíduos na comunidade são nomeados e classificados de acordo com as categorias apresentadas.

Como vimos no capítulo dois, esse tipo de organização é essencial para pensarmos em termos de organização socioespacial da vila e na circulação dos mudos e das mudas nos espaços da comunidade (e fora dela). É dessa forma que se dividem as casas no território e também organizam as andanças dos habitantes pelas diferentes residências. É a organização parental em termos de núcleos familiares que estabelecem também os participantes de determinados rituais, ou ainda, quais os locais indicados para tal participação.

A organização multifacetada apresentada no capítulo dois auxilia também na produção da competência com relação à cena e ao seu uso. A reflexão sobre quais são os competentes na cena e as formas mais indicadas do uso de determinadas cenas são bastante vinculadas às formas de organização interna. Mais uma vez estou argumentando na vinculação entre a linguagem e as formas sociais

Penso competência aqui no sentido dado a esse conceito por Dell Hymes (1989; 2005), que está diretamente vinculado com “formas de falar” e identidade. Segundo Hymes (1989) não é apenas pela habilidade em utilizar da gramática que a competência é avaliada, mas é a partir da apropriação e do uso da língua no cotidiano. Como salienta Durante (2005), a competência é dada também pelas formas através das quais os participantes do ato de fala são avaliados nas performances do uso da língua.

Contrapondo as ideia de Chomsky, os autores citados acima salientam que é necessário, para pensar em termos de competência, reconhecer as organizações nativas e as avaliações feitas pelos participantes no momento da língua em uso. Competência, assim, não é a correta aplicação da gramática ou das expressões de determinada língua, mas é o processo de uso da língua em seu sentido prático. É competente aquele que faz um bom manejo da língua em contextos de situação específicos.

Se partirmos da concepção de que competentes são os que aplicam a língua de forma satisfatória em contextos específicos, poderia dizer que competência está muito mais vinculada ao uso do que a reprodução da língua. Encaro como uso da língua as formas como os falantes a produzem e a colocam em ação, principalmente, a partir do processo de contextualização que ela requer. Dizendo de outra maneira, é no jogo dialógico do ato de fala que a competência se produz.

Dessa forma, não é possível pensar em competência apenas observando o “bom uso” de determinada língua. Precisamos pensar, acima de tudo, na organização social da comunidade que estamos pesquisando. Isso engloba diferentes sujeitos sociais em grupos e os transforma em mais ou menos próximos do falante, causando diferenças na construção do ato de fala. A diferença é dada pelo dialogismo do encontro que constrói o processo de contextualização, mas, ao mesmo tempo, é guiado pelas diferentes perspectivas oriundas dos sujeitos participantes da conversa.

Poderíamos dizer que também é dos competentes a tarefa da transformação da língua a partir de seu uso. Mudar o contexto de situação e intertextualizar, descontextualizar e recontextualizar são méritos dos competentes em determinada linguagem. O uso da língua requer essas capacidades de colocar em prática o contexto pragmático, que faz com que a comunicação se estabeleça e a compreensão seja possível.

Em Várzea Queimada, competente é aquele que consegue colocar em prática o processo de contextualização necessário para a produção da cena. Também é dos competentes a tarefa de produção de uma “boa cena” ou uma cena inteligível, possibilitando leituras positivas dos experts, os mudos. Os competentes também podem inserir novas configurações (como apontado no caso de Liane no capítulo anterior) e rejeitar determinadas situações quando de uma avaliação negativa. Os competentes são aqueles que, a rigor, são avaliados positivamente quando do uso da cena.

Porém, em Várzea Queimada, a definição dos competentes não passa apenas pelo uso da cena. O que vemos é uma produção ideológica dos possíveis competentes que perpassa as identificações dadas na esfera da organização social. Mais do que apenas o uso da cena, a definição dos competentes está relacionada com a definição de parente, de núcleo familiar e de família. Isso pode ser visualizado, grosso modo, pelo uso de cenas específicas para se referir a determinadas pessoas em detrimento de outras que nos auxilia na compreensão das competências.

Vejamos como a definição de competência também está expressa na construção da cena. A cena serve, mais uma vez, como um processo de contextualização dela mesma: na cena podemos perceber quem são definidos como os competentes. O desafio que segue é demonstrar, com os elementos expressos criados na cena, como os competentes são definidos com base na organização social da comunidade.

1.1. A expressão “aqui somos todos parentes” revisitada na cena:

Quando comecei meu processo de aproximação com a comunidade, uma das cenas mais utilizadas era a composta pelo movimento dos dedos indicador e médio da mão direita sobre o antebraço esquerdo, conforme figura abaixo:



Figura 39: cena de “parente”

Essa cena era utilizada pelos mudos para se referir a uma gama quase ilimitada de pessoas, que iam desde pessoas muito próximas, residentes na mesma casa (como a mãe, o pai ou os irmãos) até pessoas residentes em outros estados do Brasil ou pouco conhecidas da maioria dos demais habitantes. A cena, por vezes, poderia ser lançada inclusive para mim, para quando um mudo me apresentasse para alguma pessoa que não me conhecia.

A cena, em seu sentido geral, designa todos os habitantes da localidade sem necessariamente especificidades. Quando a cena é utilizada, refere-se a uma gama de pessoas que se enquadravam dentro dessa grande categoria explicativa/mantenedora dela mesma. Ao mesmo tempo em que fala de um todo, ela também pode ser utilizada para se referir a pessoas em particular: fala de uma categoria geral e de indivíduos em particular.

A produção dessa cena está em perfeita harmonia com uma relação primeira de identificação entre o sujeito narrador e aquele ao qual ele/ela está se referindo. Ser referido por esta cena pode ser lido enquanto um valor e a pessoa que o recebe (enquanto atributo) é considerada próxima do falante.

Estou pensando, de alguma forma, na relação imbricada entre a produção da importância da ideia de “parente” nesta tese e a utilização dessa cena para se referir a uma gama de pessoas, identificadas (e sendo identificadas) com o ego narrador. Proponho que pensemos essa questão em duas frentes: uma, de que a cena também é um processo de contextualização, que parte do uso prático de expressões cotidianas, por parte dos moradores da Várzea Queimada; e que isso está em pleno acordo com o que foi salientado no capítulo dois com relação à ideologia dos parentes.

Sem dúvida, as duas questões estão bastante vinculadas e podem ser pensadas em conjunto. Quando os habitantes da Várzea Queimada utilizam a cena apresentada acima para se referir “aos parentes”, eles estão realizando o processo de contextualização da ideologia do “somos todos parentes”. A ideologia, como falado no capítulo dois, vincula pessoas a um território, a uma genealogia comum (pontuada, principalmente, em Manoel Barbosa), a uma história e a práticas similares.

A ideologia de que “nós somos todos parentes” é contextualizada na cena e, além disso, nos dá o primeiro elemento para pensarmos em quem são designados como competentes na cena pelos mudos. Estou trabalhando na definição ideológica de uma gama de pessoas que são

apontadas como aquelas que são competentes potenciais na cena. Vamos por partes.

Sem dúvida, os mudos são os competentes natos da cena em Várzea Queimada. São aqueles, em última instância, que analisam, aprovam ou desaprovam determinadas cenas de acordo com a compreensão. A rigor, os demais habitantes são aptos também a falar em português, fato esse que pode ser acionado quando alguma cena não foi compreendida. Os mudos, entretanto, usam única e exclusivamente da cena para a comunicação.

São os mudos também que hierarquizam as pessoas de acordo com a sua competência na cena. A partir da cena geral de parente, os mudos apontam para o fato de que, grosso modo, todos aqueles que estão sob o resguardo desta cena podem, pelo menos virtualmente, ser aptos a utilizar essa linguagem gesto-visual. Por várias vezes visitei a casa de pessoas que os mudos se referiam com a cena apresentada acima sendo alertado que aquelas pessoas faziam cena. Independente do grau de proximidade ou de convivência com os mudos, as pessoas designadas por esta cena são potenciais competentes.

Isso pode ser lido, mais uma vez, com o que foi discutido no capítulo dois: os parentes formam uma rede de solidariedade e reciprocidade que os constrói como iguais relativos. Essa cadeia acarreta desde receber todos os parentes em casa, até se comunicar com os mudos. Na cadeia formada pelos parentes está também a primeira definição dos competentes na cena: eles são, grosso modo, os primeiros identificados como aqueles que são aptos a fazer cena.

Evidentemente, há aqui mais uma vinculação com o discutido anteriormente: também são eles que estão inseridos na comunidade de prática, a construindo e fazendo parte de forma ativa. Eles são os que compartilham uma história comum e experiências similares pautadas no cotidiano de Várzea Queimada. Ou, ainda, são eles que, mesmo não estando convivendo com esta realidade da comunidade, escutam histórias e as contam e recontam.

Na minha leitura, são os fatores apresentados acima que os colocam em um primeiro plano quando os mudos se referem aos competentes na cena. Porém, preciso fazer algumas considerações sobre a definição de competência quando se refere aos designados pela cena apresentada.

Muitas vezes, nas várias visitas que realizei com os mudos de Várzea Queimada em casas dos que eles designavam com esta cena, não existia um processo comunicativo muito intenso entre os mudos e os parentes visitados. Apenas um cumprimento de recepção e de despedida,

sendo o restante da conversa monopolizada por falantes, seja outras pessoas que estavam conosco, seja eu mesmo.

Esse fato me faz pensar em termos de uma “competência-ideológica” que se assemelha ao discutido sobre a frase “aqui nós somos todos parentes”. Quando falo em competência ideológica quero salientar o caráter construído, com base nas relações sociais (e não na competência comunicativa, necessariamente), da habilidade em comunicar-se na cena.

O fato de as pessoas que estão sob a cena de “parente” serem consideradas competentes está de acordo com as relações sociais estabelecidas. Não é, necessariamente, a sua capacidade comunicativa (e de manejo da cena) que está em jogo na classificação, mas a possibilidade dessas pessoas entenderem a cena com base nos processos sociais vividos direta ou indiretamente. Ou seja, é a competência de manejo da (e na) comunidade de prática.

A argumentação aqui é no sentido de demonstrar como a ideologia do “nós somos todos parentes” é expressa também na cena. Mais do que isso, ela auxilia na construção da cena, servindo como um processo de contextualização dos possíveis competentes. Competência vista aqui no seu sentido ideológico e sociocultural, e não apenas de uso da língua. Competência enquanto um elemento que liga os indivíduos que estão sob o resguardo da cena de “parente” a uma comunidade de prática: os parentes manejam as práticas da comunidade, e assim, são “possíveis” aptos na cena.

Porém, essa definição de competência é refinada quando falamos dos núcleos familiares, que é alvo do próximo item.

1.2. Núcleos familiares, história e cena:

No que se refere à cena, temos uma designação geral de pertencimento, como apontado anteriormente. Na escala de identificação, depois da designação geral, temos uma cena específica para se referir a parentes próximos, membros de um mesmo núcleo familiar do falante: friccionando o dedo indicador e médio da mão direita, conforme mostra a figura abaixo.



Figura 40: parente próximo

Subordinado à cena, de parente em um sentido geral, e parente em um sentido mais particular, temos também outras designações utilizadas para se referir, dentro da árvore genealógica, aos parentes. Elas são divididas em dois eixos: 1) acima 2) abaixo do sujeito narrador na escada genealógica. Nas designações acima, temos a cena de mãe, pai, avó e avô. Abaixo, a cena de filho/filha.

A cena de mãe e pai e de avó e avô assumem funções diferentes dependendo da situação de fala em que a história está sendo contada. A cena de mãe é a mesma de mulher, de pai a mesma de homem, avô a mesma de homem velho e avó a mesma de mulher velha. Caso haja algum problema na compreensão dessas cenas, o narrador geralmente usa como recurso a cena de posse “meu”, que também é a utilizada para se referir a filho/filha.

Vejamos as ilustrações das cenas de mãe e pai:



Figura 41: Mãe: dedo indicador das mãos direita e esquerda apontados para fora, posicionados em frente ao peito.



Figura 42: Pai: dedo indicador passando por entre o lábio superior e o nariz



As cenas de mãe e pai são bastante conhecidas em Várzea Queimada. Diria que são usadas com frequência e, dificilmente, alguém não sabe os seus significados “imediatos”. Elas seguem, assim como a cena apresentada anteriormente, o fluxo do social que estabelece as identificações no interior da vila. Contextualizam práticas sociais estabelecidas na coletividade e difundidas a partir também da cena.

Cabe salientar neste momento, fato importante para o decorrer da tese, que não há cena específica para primos. Não há diferenciação linguística na cena da categoria primo. O primo está diluído na grande categoria “parente”, sendo relatado como um cognato, mas não, necessariamente, com uma denominação específica. A cena de primo começa a ser usada (e muito timidamente) após ser ministrado o primeiro curso de Língua Brasileira de Sinais na comunidade.



Porém, essas cenas gerais (que falam, de alguma forma, de conceitos), são refinadas com as designações de família. Os filhos de Manoel Barbosa e seus irmãos, especialmente aqueles que possuem em seu quadro de descendência filhos/netos mudos, possuem uma cena específica de família que designa o conjunto de filhos e filhas que seguem em seu gráfico genealógico. São essas pessoas que estão na segunda geração dos habitantes de Várzea Queimada e, como apontado no capítulo dois com relação a participação nos rituais na comunidade, são os aglutinadores de cenas de família que designam um conjunto de indivíduos que pertencem a um mesmo núcleo familiar.



Na tabela abaixo, é possível visualizarmos os casais que dão origem à cena, a descrição e sua respectiva ilustração.


Tabela 02: designações de família

Casal origem da cena	Descrição da cena	Ilustração
Jorge e Isaura	Mão direita com a palma fechada fazendo movimentos em frente à boca	
Patrício e Gorete	Mão direita tocando o lado direito da barriga, inclinando levemente o dorso	

<p>Emiliano e Leona</p>	<p>Mão direita e esquerda fechadas, com os dedos polegares para cima, fazendo movimentos de cima para baixo na altura do peito.</p>	
<p>Julião e Dona Augusta</p>	<p>Mão direita com o dede indicador e polegar fechado tocando. Movimento de 'pegar' o cabelo em cima da cabeça.</p>	

Janira e Valente	Movimento de formação de um círculo sobre a cabeça, com as costas levemente curvadas.	
Beto e Ticiania	Dedo indicador e polegar da mão esquerda segurando a sobrancelha esquerda. Dedo polegar e indicador da mão direita segurando a parte interna do nariz.	

<p>Seu André e Dona Cristina</p>	<p>Passar a mão direita aberta sobre a cabeça, da frente para trás.</p>	
<p>Osvaldo e Lorena</p>	<p>Flexionar a perna direita. Esse sinal pode vir somente como apresentado acima ou acompanhado de: ou segurar a perna com a mão (como demonstrado na imagem); ou flexionar levemente o corpo e o balançar.</p>	

Godofredo e Dona Catarina	Fazer movimentos da mão direita abanando a boca aberta.	
---------------------------	---	---

O sistema de nomeação na cena segue este grau de hierarquia: primeiro estabelecendo a relação de parente geral; segundo de parente específico e terceiro a das famílias. As nomeações de família se dão a partir da segunda geração, qual seja dos filhos de Manoel Barbosa e seus irmãos. São as famílias formadas por casamentos entre a segunda geração de moradores de Várzea Queimada que dão início ao processo de nomeação, na cena, dos núcleos familiares.

É imprescindível conhecer as cenas dos núcleos familiares para compreender as histórias contadas fazendo cena. Antes de cada indivíduo da vila possuir um nome individual (pessoal), eles são denotados a partir da cena geral do seu núcleo familiar e, após isso, segue outras especificações que podem ou não ser para aquela pessoa propriamente dita ou, de outra forma, podem fazer referência ao sexo, ao status marital ou outra categoria social importante na comunidade.

As cenas dos núcleos familiares, assim como uma gama imensa de tantas outras, remontam a uma história particular de um dos membros da família. Em alusão à cena utilizada como sendo de determinada família, sempre são contadas histórias, partindo de “quem viu”, sobre características físicas ou outros “jeitos/trejeitos/funções” da pessoa que está sendo designada com aquela cena específica. Essas histórias remontam, quando se referem a fatos, aos tempos antigos quando a vila

ainda estava em seu germe; e quando se referem a trejeitos, apontam os membros da segunda geração de habitantes de Várzea Queimada.

Mais uma vez estamos demarcando o processo da construção da cena dos núcleos familiares nos indivíduos (e casais) pertencentes à geração posterior a Manoel Barbosa. Essa geração é importante também (como apontado no capítulo dois) para a formação dos núcleos familiares, que congregam as famílias nos rituais coletivos, e a consequente organização socioespacial da vila.

Remontando a uma história individual marcada em tempos passados (e perdida, muitas vezes, nesse tempo), a cena do núcleo familiar baliza, a partir de características de um indivíduo, todos os outros membros da família. A cena e a característica remontada nessa história passada pode ser, inclusive, disparador de uma observação apurada sobre os outros membros da família com relação à mesma especificidade.

Como argumentado no capítulo dois, não apenas a descendência genealógica une as pessoas em torno do seu núcleo familiar, mas também os rituais e as características particulares. Não tenho como precisar a ordem de construção de tais coisas, se a cena vem antes da produção da similaridade ou acontece ao contrário⁶¹. O que podemos perceber, no processo de construção da cena e da unificação dos membros do núcleo familiar em torno dela (e da característica e ou

⁶¹ Crapanzano (2005) faz algumas considerações do que ele define como cena. O autor chama de cena os movimentos realizados pelos sujeitos para “refratar” o real (a realidade objetiva), para colorir com outros elementos fatos sociais. Fala isso e se refere aos mistérios em campo, àqueles momentos em que há a produção de outras questões no encontro inter-subjetivo entre interlocutores e antropólogo ou entre os interlocutores entre si. Argumentando isso, o autor nos diz que, muitas vezes, a cena, ou, essa construção extra realidade objetiva produzida nos encontros sociais, toma o lugar da primeira, provocando o que Crapanzano (2005) chama de “luzes sobre o real”. Nesse entremeio e nessa construção coletiva de “cenas”, o autor nos aponta que há uma mistura entre estas duas “realidades” que, grosso modo, não sabemos qual é a “real”. Penso, aqui, em função desta produção dos trejeitos e características de família, a história que é contada sobre isso e a delineação de todos os membros daquele núcleo familiar como tendo “o mesmo jeito”. Não há como precisar em que ordem as coisas acontecem e nem se há, nesse movimento incessante de produção da cena e do apontamento das pessoas como detentoras daquelas características, uma realidade que pode ser dada como “mais objetiva”. O que quero salientar é que existe esta vinculação entre a cena produzida, uma história que liga a segunda geração de habitantes de Várzea Queimada, e trejeitos que são tidos como de todos os membros de um mesmo núcleo familiar.

trejeito), é que existe uma identificação disparada pelo núcleo familiar por meio da cena, assentado na segunda geração dos moradores de Várzea Queimada.

Tendo sido perdida no tempo, essa característica geral da família, “eternizada” por meio da cena, auxilia na construção das identificações entre os membros das famílias e na nomeação dos principais agentes produtores da cena em Várzea Queimada. Sabendo de quem falamos, a partir de cenas gerais dos núcleos familiares, teremos algumas pistas daqueles que são considerados, por assim dizer, os mais competentes na cena. A formação do que estou considerando como a ideologia com relação aos competentes passa pela construção dessa relação histórica produtora da cena.

A partir da segunda geração de Várzea Queimada, todas as pessoas são vistas pelos mudos como possíveis competentes no fazer cena. Sendo “parente” e, principalmente, estando abaixo, na árvore genealógica, da segunda geração, as pessoas são vistas como possíveis interlocutoras dos mudos. A cena circula entre essas pessoas, bem como os mudos circulam pelas casas dessas pessoas.

Quando um mudo se refere a algum dos indivíduos dentro desta grande estrutura montada linguisticamente, eles também dizem que esses “entendem” ou “se fazem entender” na cena. O simples fato de estarem vinculados aos grandes eixos familiares os transformam em possíveis competentes. Aqui, nesses degraus familiares construídos a partir da geração dois na Várzea Queimada, se dá também a ideologia com relação a quem são os mais aptos a fazer cena, em detrimento de uma gama de outros.

Essas pessoas que são encaradas enquanto possíveis competentes são vistas, de alguma forma, como habilidosos também por terem participado do processo de formação da marcação histórica que gera o uso da cena. Elas fazem parte do amplo leque de relacionamentos que se construiu enquanto ideologia e processo de contextualização da cena e seu uso por terem compartilhado (nem que seja no plano ideal) de certos aspectos constitutivos (e decisivos) dos elementos que compõem o polimento do olhar para a construção da cena.

Além de todo o processo de contextualização que as cenas de família provocam, acionando elementos marcados e eternizados no tempo, elas também são indicativas dos competentes. Na nomeação dos núcleos familiares a partir de cenas específicas, podemos perceber quem os mudos definem como aqueles que dominam a linguagem gestu-visual. Mais do que dominar uma estrutura linguisticamente montada,

eles dominam os processos de reconhecimento das práticas da comunidade.

Os parentes inseridos nos núcleos familiares nomeados, especialmente os citados no quadro, são àqueles que possuem mudos dentre os seus membros. Além de fazerem parte da grande comunidade de prática, os parentes (e suas casas) também são rotas dos mudos nas interações cotidianas. Poderia dizer que são eles que, por serem considerados competentes, fazem com a cena circule. Juntos com os mudos, eles são responsáveis pela manutenção da cena e criação de novas.

A definição de competência está ancorada nas relações socioculturais de Várzea Queimada. Ela é definida na segmentação entre parentes, membros dos núcleos familiares e das famílias. Como apontado no capítulo dois, esses elementos estão atrelados a ideologias e também à proximidade e distância uns dos outros, mudos ou falantes.

Ideologicamente, todos são aptos desde que nomeados pela cena geral de parente (Figura 39). Essa cena congrega uma série de pessoas que compartilham as práticas e a história do vilarejo. Porém, na prática, nem todas as pessoas que estão sob essa cena específica são competentes.

Os verdadeiramente competentes são aqueles que estão sob as cenas de família apresentadas no Tabela 02. Esses são aqueles que realmente conversam com os mudos e estabelecem atos de fala mais duradouros. Poderia dizer que é com eles que se dá o processo mais geral de produção da cena. São eles também que auxiliam na “manutenção” da cena enquanto linguagem em Várzea Queimada, em detrimento de outras que estão sendo implantadas (como é o caso da Libras).

Assim, podemos ver que em Várzea Queimada, antes de uma definição a partir da ideia de uma língua padrão ou de uma “identidade surda”, o processo de construção das relações comunicativas e dos competentes na cena se dá no interior do movimento de nomeação dos parentes e do consequente reconhecimento de quem pode (ou poderia) reconhecer, de alguma forma, o processo de contextualização relacional da cena. Parece que, ao apontar os parentes e, especificamente, os detentores de uma cena de núcleo familiar como “competentes” apontam-se, principalmente, para certa experiência compartilhada e uma ideologia com relação às relações de parentesco, de comunidade e de história.

Identificados como cognatos, os parentes são identificados enquanto bons fazedores de cena e, sendo assim, possuem uma possível

facilidade na comunicação com os mudos. A cena, e sua produção, é um reflexo do processo de conhecimento e reconhecimento das relações sociais gerais da Várzea Queimada e não, necessariamente e apenas, da proficiência gramatical da língua.

E, além disso, produz o que autores como Hymes (1989; 2005), Duranti (2001; 2005) e Bauman e Sherzer (1989) chamam de “padrões de interpretação” que não está, necessariamente, apenas no nível gramatical, mas também passa por outras esferas de análise. Nesse caso, os “padrões de interpretação” adentram para a esfera do reconhecimento de similaridades no processo de contextualização da cena, que possui relação com uma experiência e uma história compartilhada. Assim como as regras de casamento foram expressas, segundo apontado nos capítulos iniciais, com base no conhecimento e reconhecimento da história da família (e, conseqüentemente, da pessoa), as formas comuns de interpretação da linguagem gesto-visual corta e é cortada pelo reconhecimento da “igualdade de histórias” que estão ancoradas, de alguma forma, nas famílias que estão expressas nas designações gerais das cenas de família apresentadas acima.

Essas definições de quais indivíduos seriam os mais ou menos competentes na cena produzem também a conversa topical. Sem dúvida, a diferença ideológica entre os indivíduos repercute na elaboração do ato de fala e na forma como a conversa se desenrola na linguagem gesto-visual. Vejamos.

1.3. Cenas difundidas: conversa topical, competência e gestualidade do português.

Como descrevo desde o início, existem práticas que são comuns entre os habitantes de Várzea Queimada que os vincula entre si. Explorei o conceito de comunidade de prática para argumentar em prol de uma série de ações que fazem com que possamos identificar similaridades entre os habitantes em suas formas de fazer. Além de práticas comuns, a comunidade construiu ideologias em torno do parentesco, dos núcleos familiares e das famílias que engendram a organização socioespacial da vila e ditam as formas como os indivíduos são encarados internamente quanto à sua competência na cena. Também, apresentei os mudos como sujeitos liminares que são definidos por uma série de características, estando sempre na berlinda das classificações sociais. É uma cadeia de práticas, experiências, ideologias e olhares que se produz a cena enquanto um processo de contextualização.

Essa cadeia se constrói tendo como marco fundador a história da chegada de Manoel Barbosa nas terras de Várzea Queimada e se expande por “sucessivos olhos” (ou de sucessivas histórias) por meio de (e sendo passados por) geração em geração. É dele que surgem os núcleos familiares nomeados na cena. Da estratégia de casamento acordadas entre Manoel Barbosa e o esposo de sua irmã que veem todo o restante daqueles que hoje são vistos como os realmente competentes na cena. E também é desses casamentos que nascem os mudos da localidade e, assim, a própria cena.

Como explorei anteriormente, a ideologia que circunda os possíveis competentes abarca todos os que estão, de alguma forma, sob a cena de “parente”. Porém, posta em prática essa ideologia, os possíveis falantes competentes vão diminuindo e vão se fortalecendo em torno dos núcleos familiares nomeados. É dentro deles que estão, principalmente, aqueles que são vistos (pelos mudos ou falantes) enquanto realmente competentes, bem como aqueles que são responsáveis, junto com os mudos, por “manter”⁶² a cena circulando, seja ela apenas entre os “comunicadores natos” (os mudos), seja ela em relação aos falantes também do português.

Sem dúvida, é nesse núcleo duro que circulam as conversas mais acirradas entre mudos e ouvintes. Quando falo em conversas acirradas, me refiro àquela esfera da produção de uma comunicação que transcende alguns tópicos chave, sendo possível uma interlocução com diferentes assuntos. Pela proximidade com os mudos e pela possibilidade ideológica e prática de manter e estabelecer conversas sistemáticas, os membros dos núcleos familiares nomeadas são aqueles que transcendem alguns elementos tópicos.

Porém, mesmo todos “fazendo cena” com os mudos, eu percebi em campo, diferentes formas de comunicação (e não falo aqui, apenas, de “domínio da língua”) com os mudos que engendram outras esferas

⁶² Tanto Nonaka (2009) quanto Marsaja (2008) salientam a importância dos “ouvintes” no processo de manutenção da língua de sinais “nativa” das “vilas surdas”. Dizem que, com a implantação das línguas nacionais nessas localidades, os surdos são os mais influenciados e os ouvintes, de certa forma, não adentram para a esfera do aprendizado das línguas nacionais de sinais. Nomeiam, inclusive, os ouvintes (e principalmente o que elas chamam de fluentes) como os possíveis mantenedores da língua de sinais nas localidades com “línguas naturais” de sinais.

das relações sociais⁶³. Se, como mencionei anteriormente, as pessoas que estão enquadradas nas grandes definições dos núcleos familiares são aquelas que estabelecem uma comunicação mais duradoura com os mudos, os outros parentes assumem, de alguma forma, uma conversa “tópica” na cena.

Quando falo em tópico saliento o objeto da conversação, ou seja, o que estará sendo conversado. Ou ainda, quais são os “assuntos” lançados em uma conversação preferencial com os mudos. Esses assuntos dão o enquadre (BATESON, 1998) e produzem efeitos de engajamento entre os falantes. Engajamento no sentido de participação apresentada por Duranti (2001) e outros etnógrafos da fala onde a unção dos participantes em determinados eventos de fala faz com que o processo de contextualização (GUMPERZ, 1998a) seja lançado e a conversa (ou performance) possa se desenvolver com êxito.

No processo de contextualização, a “cena” nos aponta para outras esferas e exige, assim, um conhecimento e reconhecimento mais apurado das relações socialmente estabelecidas nos contextos da pesquisa. Lembro, aqui, os inúmeros trabalhos sobre, por exemplo, “fala de negro” nos Estados Unidos (ABRAHAMS, 1989; ALIM, 2005) ou os jeitos femininos e masculinos de expressão de determinados assuntos ou, melhor dizendo, as palavras ou frases usadas especificamente por homens ou por mulheres.

O que os estudos acima citados nos apontam e que é particularmente relevante nesse momento, é a relação de interdependência produzida por determinadas cenas que nos remetem, não apenas ao seu significado, mas acionam uma série de outras perspectivas que, a rigor, auxiliam na produção da outridade dos mudos com relação aos falantes e reforçam as características socialmente atribuídas aos mudos. Ainda vinculam diferentes esferas das relações sociais (como a história ou as práticas), bem como, apontam para uma vinculação entre o português e a cena.

Quando falo das vinculações, estou expressando o caráter extremamente imbricado das esferas da sociabilidade local com a produção e compreensão da cena. Saliento, neste momento, os “outros parentes” (e não apenas aqueles sob o domínio dos núcleos familiares nomeados) que “fazem cena”, mas “não sabem” a cena dos mudos.

⁶³ Como descrito por Kisch (2008) com relação à comunidade Al-Sayyid, mesmo todos sendo aptos a utilizar a língua de sinais, há diferentes “fluências” dentro da comunidade de sinalização.

Não pretendo reduzir todos os encontros sociais a partir de objetivos claramente definidos. Porém, cabe salientar o caráter produtor desses eventos e, de alguma forma, o caráter estruturante das relações quando estamos nos referindo às situações de fala.

Os falantes competentes citados nos itens anteriores são vistos como aqueles que estão inseridos nos núcleos familiares nomeados e que estabelecem uma conversação duradoura com os mudos, porém, todos os parentes, de uma forma ou de outra, são capazes de fazer cena. O que parece é que, os demais estabelecem conversas baseadas em certos tópicos chave que engendram e captam os falantes na produção do sentido. Dito de outra forma, os parentes acionam, geralmente, conversas específicas com os mudos, sendo que o caráter relativo da interação comunicativa se dá com base nesses tópicos.

A ideia é apresentar o enlaçamento entre as construções topicais, as características socialmente dadas aos mudos (construídas com base nas informações apresentadas no capítulo anterior) e a ampla difusão de “cenas padrões” (ou, em outras palavras, do léxico da cena) com base nas construções topicais. Assim, posso discutir a vinculação dada na esfera da interação cotidiana entre elementos de ordem ideológica (que constroem a outridade-próxima com relação aos mudos), com questões de ordem interativa expressas em situações particulares de conversa.

1.3.1. As características dos mudos e a produção da cena

Como descrito no capítulo quatro, as características dos mudos são fruto de uma marcação personificada no passado e repassada, de geração a geração, a partir do evento “origem” da história. Pontuadas em um momento específico, elas assumem papel de ponto central na narração com relação às explicações dadas para certas atitudes ou comportamentos vistos, muitas vezes, como indesejados.

Essas histórias pontuadas em um passado são ampliadas e são disparadoras de um processo de “alinhamento” dos mudos entre si, a partir da ideia de liminaridade. Tendo acontecido com um mudo, é muito possível que aconteça com outro e, conseqüentemente, com todos os mudos. Não sei se a história personificada no passado engendra essa forma de reflexão ou se as formas de definição engendram a história, mas o fato é que, geralmente, quando são denotadas certas características dos mudos, são pontuados os mesmos eventos como nodais para o processo explicativo. E isso é uma das formas que se constroem as características dos mudos que os diferenciam dos falantes.

Espero que já tenha ficado suficientemente evidente que uma das principais características que definem um mudo é o fato deles “só fazerem cena”. Isto os diferencia dos falantes que, além de serem aptos a fazer cena, também falam o português. Mas considerando que todos são potenciais fazedores da cena, essa diferença se expande quando existe a necessidade de interação com aqueles que são “de fora” do círculo dos parentes.

Os falantes dominam o processo de construção da cena e mesmo aqueles que estão fora dos núcleos familiares nomeados, dominam minimamente a linguagem gesto-visual. Além disso, os parentes (mudos ou falantes) dominam e, isso aqui é importante, o mosaico de características que definem um mudo enquanto diferente em termos comportamentais. Como comportamentais me refiro aquelas características que, a partir de um comportamento de um indivíduo (ou da avaliação de um indivíduo com relação a uma ação), são expandidas para todos os demais, constituindo-os, assim, como um demarcador de “grupo”. Alinho a ideia de “características comportamentais” com o que discuti no capítulo quatro sobre a liminaridade dos mudos dentro e fora da comunidade.

A ideia é desmembrar a relação entre a produção do diferencial de comportamento para os mudos com a produção de um léxico imenso dominado pelos parentes que estão fora das grandes classificações das famílias nomeadas. Em meu campo ficou evidente uma estreita vinculação entre os tópicos preferenciais de conversa com os mudos, a produção do léxico e as características socialmente dadas a eles.

Para iniciar, pensemos nos fatores constitutivos de todo processo linguístico como definidos por Jakobson (2005). O autor, se referindo à oralidade, salienta que temos que pensar em termos de seis elementos que estão em jogo no processo comunicativo: 1) remetente; 2) destinatário. Grosso modo, esses são aqueles que enviam e que recebem uma mensagem. Aqui já apontamos o terceiro elemento, a saber, 3) a mensagem. Para que a mensagem seja compreensível, é necessário que haja um 4) contexto ao qual se refere. Ainda é necessário um 5) código comum aos interlocutores da conversação e também um 6) contato, um canal físico que conecte remetente e destinatário.

Pensemos na ideia de que há um destinatário e um remetente. Goffman (1998b) apresenta como problemática a definição desses dois elementos argumentando que, em várias situações de conversação, a mensagem se expande para além daqueles “diretamente envolvidos” no evento e produz efeitos diferenciados com relação à mensagem. O autor salienta existir um processo de produção constante das mensagens com

base em certos elementos que transcendem os interesses meramente formais dos envolvidos.

Utilizando o esquema de Jakobson (2005) e levando em considerações as questões de Goffman (1998b) chego à ideia de mensagem, visto a capacidade dos participantes do ato de fala em mudar e construir os tópicos. A mensagem, por assim dizer, está em permanente construção. Como salienta Jakobson (2005), ela depende de um código, um canal e um contexto. Além disso, precisamos pensar num certo “projeto” dos falantes quando da situação comunicativa. Ou seja, além da mensagem formal propriamente dita, temos também a questão dos elementos do “quem está falando” e “com quem se está falando”, ou ainda, o que se quer dizer com o que se está falando.

Com a argumentação dos autores apresentados acima, podemos pensar que para compreendermos a mensagem é necessário também saber quais são os interlocutores envolvidos nos atos de fala. Isto se dá por, pelo menos, dois motivos: o primeiro, que a mensagem de constrói no processo interativo, podendo ser modificada, acionar outros elementos ou outros participantes; o segundo de que determinadas mensagens são passíveis de compreensão e interpretação de acordo com o *background* dos participantes dos atos de fala, ou seja, nem todas as mensagens são passíveis de interpretação por todos.

Comecei a refinar aqui a construção da cena em Várzea Queimada. Como apontado, para a compreensão da produção da cena, devemos pensar em termos de processos de contextualização de práticas da comunidade, de uma história compartilhada, de experiências peculiares que constroem os mudos enquanto grupo liminar, de falantes mais ou menos competentes na cena. O que os autores apresentados acima acrescentam é que devemos pensar diferentemente os diferentes falantes, ou seja, a compreensão da mensagem e o estabelecimento da relação comunicativa variam de acordo com as pessoas que estão falando. Dependendo de quem e com quem está falando irá influenciar, inclusive, na mensagem.

Philips (2004) faz algumas ponderações com relação à língua e as desigualdades entre os falantes. O que a autora salienta é que algumas expressões são relacionadas a determinadas pessoas.

at the heart of the relationship between language and social inequality is the idea that some expressions of language are valued more than others in a way that is associated with some people being more valued than others and some

ideas expressed by people through language being more valued than others (PHILIPS, 2004, p. 474).

Com o argumentado pela autora, podemos estabelecer pelo menos mais duas relações com: 1) a proposta de Bourdieu (1996) sobre a hierarquia dos falantes e as posições ocupadas por eles no uso da língua; 2) as propostas de “formas de fala” de Dell Hymes (1989). Não é importante para a presente tese se deter nas nuances e diferenças nas abordagens teóricas dos dois autores. Em foco apenas nas contribuições de ambos quando falamos em termos de construção dúbia entre a língua e as formas de se falar.

Bourdieu (1996) apresenta grandes contribuições quando salienta que, não tendo sentido isoladamente, a língua precisa de respaldo no pronunciante para expressar os seus objetivos. O pronunciante está inserido em uma posição dentro da hierarquia social que mantém e reproduz determinados “estilos linguísticos” característicos de seu “mundo”. Os estilos estão em consonância com posições de linguagem no interior de uma economia linguística que autoriza de formas diferenciadas diferentes discursos e constrói formas mais e menos legítimas de pronunciar. Essas formas mais legítimas estão de acordo com uma série de convenções sociais (que passam pelos títulos, pela economia, pela cultura), mas também respondem a legitimidades conferidas pelo grupo social a determinados discursos.

O autor utiliza dessa argumentação para ir além e propor a consolidação de uma determinada hegemonia de legítimos e de formas de fala, característico da “língua nacional” (ou das línguas hegemônicas). Ele aponta ainda para que os falantes estejam sempre posicionados em determinados locais no complexo social e respondam, com suas falas, aos padrões e formas socialmente estabelecidos para aquela posição à qual o falante está ocupando. Assim, podemos pensar que, de alguma forma, os estilos linguísticos correspondem também a determinadas características socialmente dadas aos falantes que lhes conferem status para falar sobre determinadas coisas ou em determinadas situações.

Hymes (1989) define estilo como fala como “*os modos de fazer alguma coisa*” (p.434). Com isso, pontua uma série de conceitos que nos dizem que os estilos de fala da comunidade não são compostos apenas por recursos e elementos da gramática ordinária, mas por outros recursos como a competência referencial e estilística dos falantes competentes. O autor claramente salienta a relação entre os estilos de

fala e as denotações de determinantes diferentes a partir de diferenciações sociais como castas, classes sociais e grupos étnicos. Esses estilos são definidos, em grande parte, por uma relação estereotípica entre os elementos que são denotados para esses grupos específicos e as formas “diferentes” de falar.

Os dois autores (Bourdieu e Hymes), apresentam a questão das características dadas em torno de formas específicas de falar que transcende a ideia pura de língua ou de compreensão propriamente ditas. Estas características constroem os falantes enquanto “homogêneos” e estabelecem a relação entre a língua e certas características. Pontuam ainda a importância de sabermos quem fala para definirmos os estilos que serão empregados na conversação.

Chegamos, assim, na mescla que quero apresentar entre as características dos mudos e, a partir delas, a definição de regularidades presentes “em todos os mudos”. De alguma forma, é na intersecção entre estes aspectos que são salientados como “dos mudos” que se dá a brecha para a produção do encontro comunicativo entre os mudos e os outros parentes que não estão nos núcleos familiares nomeados. Ainda, na relação imbricada entre as características dos mudos e as conversas topicais (e, com isso, a difusão e conhecimento de cenas específicas) mais utilizadas em conversações fora da esfera daqueles vistos como extremamente competentes na cena.

1.3.1.1. Sexualidade e cena:

Uma das características lançadas aos mudos (como pontuado no capítulo quatro) é a de eles serem bastante sexualizados. Esta característica socialmente atribuída também aciona uma série de conversas entre os parentes e os mudos. Como venho salientando neste item, o que interessa aqui não é a conversa estabelecida entre os competentes (aqueles que estão nos núcleos familiares nomeados). Aqui privilegio a relação comunicativa estabelecida entre os mudos e os demais parentes de Várzea Queimada.

O que é interessante aqui é o fato de ser “sexo” um dos assuntos preferidos com os mudos dos indivíduos que não estão, necessariamente, dentro dos núcleos familiares nomeados. Estes fazem cena com os mudos sobre sexo, beijo, casamento e namoro. Perguntas, respostas e alguns questionamentos sobre sexo e sobre a sexualidade alheia são, nas interações cotidianas da localidade, aos mudos direcionados.

Quando me refiro a “falar sobre sexo” enquanto um dos tópicos preferenciais nas conversas com mudos, falo de determinadas cenas que remetem a atos de fala em que perguntas e questionamentos com relação a parceiros sexuais e/ou afetivos dos interlocutores da conversa ou de outrem são acionados. Sexo, poderia dizer, é um dos tópicos mais difundidos entre os mudos e aqueles que não são, necessariamente, os falantes extremamente competentes

Uma série riquíssima de cenas é utilizada nesse tipo de conversação e são acionadas, logo após o tradicional “oi”. Abaixo, algumas cenas muito difundidas na localidade utilizadas para se falar sobre sexo. Estas cenas são conhecidas pela imensa maioria dos habitantes de Várzea Queimada e são acionadas em conversas com os mudos. Quando a conversa tópica acaba, ou melhor, quando o número limitado de cenas é utilizado, geralmente, a conversação também se encerra.



Figura 43: sexo 1: mão curvada fazendo movimentos da frente para trás.



Figura 44: sexo 2: mãos direita e esquerda fechadas posicionadas ângulo de 90° com o corpo. Movimentos de puxar. Expressões faciais.



Figura 45: sexo 3: mão esquerda fechada. Mão direita aberta batendo na esquerda.



Figura 46: sexo 4: mão esquerda entreaberta, formando um espaço entre o polegar e os demais dedos. Mão direita aberta batendo entrando na esquerda.



Figura 47: sexo 5: costa da mão direita batendo na palma da mão esquerda.



Figura 48 sexo 6: mão esquerda formando um O. Dedo indicador da mão direita entrando na mão esquerda.



Figura 49: sexo 7: indicador e polegar das mãos direita e esquerda em formato de V. Mãos fazendo movimento de encaixar os “Vs”.

Da cena expressa na primeira figura (Figura 43) até a quinta figura (Figura 47) estamos falando de uma compreensão entre os parentes de designações gerais para sexo como um todo, sem necessariamente, distinções de como e com quem. Já a sexta é utilizada para se referir a relações sexuais anais (Figura 48), geralmente, mas não necessariamente, homossexuais (entre homens). A sétima (Figura 49) é utilizada exclusivamente para designar relações sexuais entre duas mulheres.

Pelo que pude perceber os falantes não fazem uma diferenciação entre as cinco primeiras figuras. Porém, em contextos de conversa com os competentes na cena, há uma diferenciação muito objetiva entre as cenas sendo elas denotadores de posições e tipos de relações sexuais. A primeira, segunda e terceira são cenas gerais para relações sexuais, independente da forma. A quarta indica relações sexuais em pé (e, geralmente, relacionadas com as “matas” da região). E a quinta é na posição de deitado.

Além dessas cenas, temos mais algumas que entram para a esfera que aqui chamo de tópica sobre “sexo”. Estes não falam de relações sexuais propriamente ditas, porém, fazem menção a namoro, encontros casuais ou casamento. A primeira (Figura 50) é utilizada para “ficar” e para “namoros casuais”. A segunda (Figura 51) para as conversas que precedem o “ficar” ou para o movimento, geralmente masculino, de flerte. A terceira (Figura 52) diz respeito ao ato de noivar e o quarto (Figura 53) a casar.



Figura 50: “Ficar” ou “namoros casuais”: beijo nas costas da mão.



Figura 51: “Cantar alguém”: mão direita com os dedos encostados fazendo movimentos na orelha.



Figura 52: noivar: colocando os dedos indicador e médio em torno do anelar esquerdo.



Figura 53: casar: segurar as mãos.

Acima estão expressas outras cenas muito difundidas entre os moradores de Várzea Queimada e utilizadas com extrema frequência nas conversas com os mudos. Seja perguntando sobre as relações dos próprios interlocutores da conversa, seja falando/perguntando sobre a vida de outrem, as cenas são postas regularmente em ação na localidade e entre os parentes.

Também temos que considerar, como pontuado nos capítulos anteriores, a importância do casamento e dos filhos no cotidiano local. Esses elementos não estão fora dos tópicos principais da organização sociocultural da localidade e respondem, de alguma forma, às expectativas sociais para as pessoas que lá residem. O fato importante é aquele que diz respeito a isso ser um tópico chave para conversas com os mudos. Uma hipótese é que seja pelo fato de que os mudos, não necessariamente “conseguem” obter um padrão de casamento e/ou reprodução condizentes com as expectativas ideais do local.

Posto em prática, esses padrões ideais são subvertidos e geram uma das características dos mudos: serem sexualizados. Geram, ainda, a profusão e amplo conhecimento de uma gama de cenas para se falar sobre sexo com os mudos.

1.3.1.2. Cenas e violência

A violência ou esse grande emaranhado de índices que ligam os mudos a cenas violentas e constrói os tópicos das conversas em torno disso, assume um importante papel na propagação de mais um leque específico da cena. E, mais uma vez, um leque de cenas são usadas para se referir a socos, faca, brigas, nas conversas dos parentes menos competentes com os mudos.

Cabe lembrar que existe certo cotidiano de histórias sobre violência na comunidade. Por mais que eu não tenha presenciado muitas cenas de violência, sempre existe, de acordo com os moradores, a possibilidade de ocorrer algum fato violento. A possibilidade imanente da violência gera um “cuidado” demasiado na comunidade, especialmente com as pessoas vinculadas ao seu núcleo familiar. Quando se sabe da possibilidade de algum ato, uma série de cuidados é dispensada como, por exemplo, não sair na rua ou fechar a casa quando há briga em via pública. Se a briga está prevista em uma festa, todos os membros do núcleo familiar presentes são alertados e acontece uma vigilância constante de um para com o outro.

Ao mesmo tempo em que existe este indicativo constante de possíveis cenas de violência, os mudos são tabulados, enquanto grupos, como violentos. Como já explorado, os mudos são “caçadores de conversa”. Por esse motivo, eles são possíveis violentos. Ainda, existe em Várzea Queimada a ideia de que “mudo se mete” e, por ser muito “forte e bravo”, tornam-se violentos. É um ciclo sucessivo de conceitos que são postos para dizer que “mudos são violentos”. Dessa característica bastante difundida, surgem as cenas.

Abaixo, algumas dessas cenas muito conhecidas pelos parentes como um todo. As imagens são ilustrativas das configurações da cena e indicam o processo constitutivo.



Figura 54: “Xingar” : movimentar o dedo indicador. Mexer a boca.



Figura 55: “Soco”: bater a mão direita fechada na palma aberta da mão esquerda.

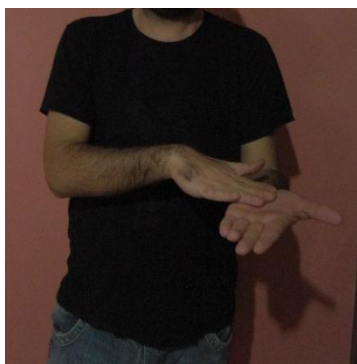


Figura 56: Faca: mão esquerda aberta com a palma para cima. Mão direita aberta passando na mão esquerda com as costas e a palma.



Figura 57: Revólver: dedos mínimo, anelar e médio fechados na palma. Dedo indicador fazendo uma figura côncava paralela ao polegar.



Figura 58 e 59: “Morte”: mãos encostadas nas palmas, dedos para cima em “posição de oração”. Mão direita apontando para o céu.

Essas cenas apresentadas acima são amplamente conhecidas e não utilizadas, somente, para se falar sobre brigas propriamente ditas. Mas servem no processo matricial de sua construção topical sobre a violência. Elas acionam uma série de experiências que auxiliam na construção do restante da conversa.

Podemos perceber, de alguma forma, o processo de contextualização também nas cenas de violência. A cena de morrer e morte, por exemplo, traz consigo uma série de visões de mundo que não está, apenas, no fato da morte física. Estas visões de mundo articulam processos religiosos e noções de pós-morte, acionando outros elementos da sociabilidade.

1.3.1.3. Cena e religiosidade

Mesmo não sendo os rituais católicos proferidos na cena, há uma profusão de cenas que possuem relação com esses mesmos eventos. E, ainda, essas cenas são extremamente conhecidas e muito utilizadas pelos habitantes da localidade em suas interações cotidianas.

São cenas que vinculam uma série de visões de mundo que indicam personagens e atos importantes na organização religiosa. Elas são construídas na interação entre a sociabilidade local e os rituais católicos e respondem, em maior ou menor grau, aos padrões da religiosidade local. Como já salientado, os mudos “rezam com o

coração” e estão sempre presentes nas celebrações dominicais na localidade. Mesmo não existindo a celebração na cena, eles participam ativamente do ritual tendo uma delas, inclusive, um lugar garantido no altar quando da celebração.

Os rituais católicos (e a grande profusão de imagens que eles nos acionam) são bastante característicos na comunidade. Eles representam as imagens *per se*: santos, orações, momentos do próprio ritual da celebração. Mas também acionam outras tantas possibilidades já que são importantes no processo de socialização geral e marcam períodos da vida dos comunitários, seja em momentos que todos passam e transformam seu status dentro da comunidade, seja naqueles que marcam uma semana ou um mês.

As Figuras 60 e 61 são acionadas para se referir a “símbolos” católicos por excelência. São usados em um sentido geral: a primeira para “rezar” e a segunda para “santo”. A Figura 61 pode ser acionada para se falar de Jesus, de outros santos ou até mesmo falar dos feriados religiosos (ela pode ser usada como sinônimo de feriado).

As demais (Figuras de 62 a 66) demarcam momentos de vida de todos os habitantes de Várzea Queimada. Todos passam pelos rituais religiosos de mudança de status. Esses rituais incluem aulas que devem ser presenciadas e que são ministradas pelos comunitários (geralmente os líderes religiosos) somente oralmente. Mas o fato de ser ministrado oralmente não impede que os mudos participem, já que, eles têm fé e rezam com o coração.

As Figuras 62 e 63 são utilizadas em conjunto e diz respeito à cena de “crisma”, que marcam um estágio anterior ao casamento, quando o sujeito, já em suas faculdades mentais construídas, reforça os votos feitos pelos pais quando do batismo. As 64 e 65 formam a cena que passa a ideia de “batismo”, ritual indispensável para que os indivíduos deixe o status de pagão e adentre para a fé cristã. Já a Figura 66 é usada para se referir a “visita”, quando o indivíduo já falecido, recebe a visita no cemitério dos comunitários que rezam para que ele conquiste a paz eterna.

A Figura 67 faz referência ao dia de missa com o padre na comunidade. Como já discuti na tese, as celebrações dominicais são realizadas pelos líderes religiosos de Várzea Queimada e não pelo padre. Os rituais liderados pelos comunitários não conta com a hóstia sendo esta etapa realizada apenas quando da presença do padre.

Abaixo as Figuras.



Figura 60: “Rezar”: duas mãos juntas em frente ao peito.



Figura 61: “Jesus”: mãos direita e esquerda com a palma para cima em ângulo de 90° com o dorso. Cabeça levemente curvada. Algumas expressões faciais.



Figura 62: “Crisma” 1: fazer com o dedo polegar da mão direita uma cruz na testa. A cena faz sentido com usada em combinação com a Figura 55.



Figura 63: “Crisma” 2: bater com a mão direita aberta no lado direito da face.



Figura 64: “Batismo”1: com a mão direita, fazer movimento de puxar da nuca até a parte da frente da cabeça. Precisa ser combinada com a Figura 57.



Figura 65: “Batismo”2: mão direita aberta com posição de “cumprimentar”. Movimento da boca com um pequeno som.



Figura 66: “Visita”: mão direita em posição de pegar, fazendo movimento de cruz para o chão



Figura 67: “Missa com o padre”: mão esquerda com a palma aberta para cima. Mão direita com os dedos indicador e polegar fazendo movimento de pegar algo na mão esquerda.

Na configuração das cenas religiosas utilizadas nas conversas tópicas entre os parentes menos competentes e os mudos, certas cenas servem, inclusive, para as demarcações de tempo. São utilizadas para se referir, junto com algumas cenas de tempos de plantio na roça (como

veremos em breve), a meses específicos do ano e/ou fatos marcantes, sendo bastante conhecido pelos moradores de Várzea Queimada.

As figuras apresentadas abaixo dizem respeito a cenas de eventos bastante conhecidos e frequentados pelos habitantes de Várzea Queimada. Por serem regulares e anuais, os eventos auxiliam na contagem do tempo e na elaboração do calendário com, entre e para os mudos. Todos eles são de rituais católicos.

As Figuras 68 e 69 expressam o Natal. A Figura 70 a missa no morro Três Irmãos, realizada todos os anos no dia 3 de maio. Essa celebração conta com a participação massiva dos moradores de Várzea Queimada. É realizada em cima do morro, o que faz com que todos os participantes subam inúmeros degraus improvisados na pedra do morro para chegar até a pequena capela. A Figura 71 marca as celebrações do Festejo de Nossa Senhora das Mercês, realizado no mês de setembro em Jaicós. Como salientei na introdução, os festejos são frequentados e, além das rezas e missas, existem inúmeras festas que acontecem durante aquela semana. E todos os anos, sem exceção, um parque de diversões vai até a cidade, com uma imensa roda gigante.

Vejamos as Figuras abaixo:



Figura 68: “Natal” 1: mão direita e esquerda com a palma para cima. Mão direita com as costas da mão encostada na palma da mão esquerda. Movimento de cima para baixo.



Figura 69: “Natal” 2: mesma configuração da figura 68, dando a ideia de movimento.



Figura 70: “Missa morro dos três irmãos”: mão direita com a palma para baixo, fazendo 3 movimentos dando ideia de subida.



Figura 71: “Festejos de Nossa Senhora das Mercês”: dedo indicador da mão direita estendido, fazendo movimentos circulares em frente ao corpo.

Entramos no ciclo da produção da cena em sintonia com o processo social em Várzea Queimada. Uma profusão de processos de contextualização que vinculam a cena a eventos de origem que servem, inclusive, para a demarcação temporal. E elas, assim como as demais cenas, contextualizam práticas da comunidade.

1.3.1.4. Cena e trabalho:

Da esfera do trabalho surgem inúmeras cenas amplamente difundidas na localidade. A conversa sobre o trabalho, sobre a seca quase sempre presente, sobre os momentos adequados de colheita do feijão e do caju, ou o trabalho com as palhas são tópicos bastante difundidos entre os parentes. Um amplo número de cenas se desenvolve em torno desse tópico, provocando certo conhecimento para a grande maioria dos habitantes da Várzea Queimada.

O trabalho, enquanto valor é amplamente discutido também na cotidianidade da população. Diariamente os habitantes da localidade conversam entre si sobre os fatos ocorridos na roça e programam idas coletivas para a chapada ou para a fiscalização do plantio ou colheita. Empréstam ainda equipamentos entre si e ajustam dias mais adequados

para grandes mutirões coletivos de feitura do “broque”, quando necessário.

A conversa topical sobre o trabalho, como dito, também se configura como um tema preferencial com os mudos. E, para isso, um leque imenso de cenas é amplamente conhecido pelos moradores. As nuances e diferenciações de especificidades dessas cenas são conhecidas pelos membros dos núcleos familiares nomeados, porém, cenas gerais de trabalho e de alguns produtos da roça são usadas pela imensa maioria da população. Vejamos alguns:



Figura 72: “Trabalhar” 1: movimento de segurar algo com a mão direita e esquerda. Movimentos de puxar.



Figura 73: “Caju”: mão direita com os dedos segurando algo perto da boca. Pequenos movimentos rotatórios.



Figura 74: “Feijão”: braço esquerdo formando um ângulo de



Figura 75: “Calor”: dedo indicador ereto na frente da boca. Boca assoprando.

90° com o dorso. Mão direita fazendo movimentos no braço esquerdo..



Figura 76: “Fogo”: mão direita e esquerda com a ponta dos dedos encostados. Movimento de ir e voltar na frente do corpo.



Figura 77: “Trabalhar” 2: mão direita fazendo movimentos sobre a testa.



Figura 78: “Melancia”: mão esquerda aberta com a palma para cima. Mão direita fazendo movimentos de bater com o indicador.

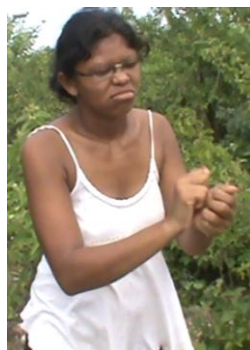


Figura 79: “Trançar a palha”: mão direita e esquerda fechadas encostadas. Fazer movimentos de ida e volta uma encostada na outra.

Quero tecer alguns comentários estabelecendo relação entre três figuras que acionam a ideia de trabalho mais especificamente. Todas as apresentadas acima são relacionadas com o fato de trabalhar: as frutas

que são trazidas na cena também nos vinculam a um processo de trabalho na roça e, caso sejam usadas em determinados locais nos atos de fala, podem acionar tanto a coisa em si quanto ao fato de “ir trabalhar com”.

Porém, as Figuras 72, 77 e 79 nos remetem diretamente a ideia de trabalho em sentidos mais específicos ou mais gerais. Essas cenas também nos dão ideia de trabalho e divisão de gênero. A Figura 72 traz a cena de trabalho na roça, especificamente. Independente do que se faz na roça, esta é a cena acionada. A Figura 77 nos remete a um trabalho no sentido mais geral: pode ser ou não na roça. Geralmente, fala de trabalhos em outros locais ou com outros objetivos, por exemplo, na construção civil em Jaicós ou outra cidade, no conserto de pequenas coisas na comunidade, entre outros. A Figura 79 fala de um trabalho feminino: o trançar palhas para a confecção de esteiras ou chapéus.

Algumas das cenas acima são utilizadas também para, junto com as religiosas, a contagem de tempo na localidade. Por exemplo, a cena de “Feijão” (Figura 74) está vinculada a meados de fevereiro ou março, época em que a maioria dos habitantes da localidade realiza essa empreitada.

Como visto, as cenas são acionadas para uma série de questões. Além de representarem a coisa propriamente dita, elas acionam também a sua função dêitica e podem ser usadas em vários contextos como diferentes expressões. As cenas de trabalho cumprem com uma importância fundamental nas conversas entre os menos competentes e os mudos e, somados aos demais tópicos, nos dão alguns elementos para pensarmos o uso destas cenas específicas e o aparato gestual do português.

1.3.1.5. Algumas relações entre a difusão de cenas específicas e sua proximidade com o gestual do português

Como pudemos perceber, há uma relação evidente entre a produção das características dos mudos, a construção de tópicos chave para a conversa dos “não necessariamente competentes” com os mudos e a difusão ampla e irrestrita de um número limitado de cenas. Esses elementos estão em profunda vinculação, em meu ponto de vista, com o propósito de que existe um processo de contextualização da cena e da significação que perpassa a esfera social, a história local e o senso comunitário-parental.

Esse processo estaria ancorado em todos os elementos da sociabilidade local, desde o compartilhamento de práticas pelos

habitantes da Várzea Queimada, até a profusão da história e das ideologias de parente. E isso, sem dúvida, está vinculado com as características socialmente atribuídas aos mudos e a proliferação de algumas cenas. Há ainda a intensa relação destas cenas com os gestos utilizados no português nas conversas orais.

A triangulação formada entre os tópicos, as características e as cenas dão, de alguma forma, as pistas para pensarmos no processo de contextualização exercido na e pela cena. Um processo visto não apenas enquanto um fim em si mesmo, que daria a cena unificada e um padrão homogêneo das cenas, mas um quadro avaliativo que insere as possibilidades de uma cena ser compreendida, descartando uma série de outras.

O processo de contextualização nos joga para uma relação estabelecida entre mudos e falantes no decorrer da história da localidade, contadas em histórias e repassadas em narrativas orais e gesto-visuais. Passa pela produção dos falantes competentes potenciais, que reforçam a ideia de parente e de uma comunidade de prática. Caminha ainda na esfera do uso prático da língua e da manipulação de certas famílias por meio da nomeação e da proposição de que os indivíduos que estão nelas enquadrados são “mais competentes” que os demais para o fazer cena.

Sem dúvida, isso se relaciona com os gestos do português. Não sei, em uma ordem cronológica, se os gestos utilizados no português oral são fruto de uma proliferação das cenas ou se as cenas nascem da interação com os gestos do português. O que posso caracterizar, nesta tese, diz respeito a certas vinculações entre as cenas na linguagem gesto-visual e os gestos do português, além de ambos acionarem, de certa forma, essa experiência sócio-histórica-cultural que mencionei anteriormente.

Quando falava, nos itens anteriores, sobre as cenas bastante difundidas que vinculam as conversas preferenciais com os mudos e suas características liminares, falava de um leque de cenas comuns em Várzea Queimada. Quase todas as cenas apresentadas acima são também utilizadas na conversação em português oral, principalmente aquelas vinculadas a sexo, violência e trabalho. Não raras vezes, via os falantes utilizarem esses gestos na conversação oral e, quase sempre, os gestos substituíam as palavras em português.

Não conseguiria, neste momento, separar essas cenas e os gestos utilizados nas conversas em português. As cenas apresentadas até aqui são utilizadas também nas comunicações realizadas exclusivamente por via oral. Aqui, mais um indicativo da vinculação da cena e do arcabouço

gestual utilizado na localidade. De repente por isso, há na localidade as falas sobre a impossibilidade de ensinar a cena dos mudos. Podemos pensar na cena enquanto um elemento que está extremamente imbricado com os gestos do português.

Falo, assim, de cenas características que transcendem a comunicação única e exclusivamente na linguagem gesto-visual. Falo, especialmente, de elementos que são expressões difundidas pela localidade e utilizadas por mudos e falantes. Falo ainda de elementos que servem (e substituem) a oralidade. Explico melhor.

Vejam um caso um tanto quanto curioso. Estávamos sentados em frente à minha casa, em uma tarde de sábado. Como vários outros sábados de vários outros meses. Nesse sábado, éramos cinco pessoas, contando comigo. Exceto eu, todos os demais eram mudos. Cassio, Claudio, Juliana e Priscila. Conversávamos coisas cotidianas, como as preferências por frutas ou por trabalho de cada um de nós, experiências na roça durante a semana, ou “perdas” no futebol dos meninos da roda de conversa (Cassio é um bom jogador e participa de campeonatos com um dos times de Várzea Queimada). A conversa se desenvolvia exclusivamente na cena da localidade, dessa forma, a atenção se concentrava nos braços e mãos, nas expressões faciais. Silêncio “sonoro” sendo interrompido, vez por outra, por alguma risada coletiva de coisas engraçadas “ditas” na cena por um dos “falantes”.

No outro lado da rua, sentados em frente à casa de minha vizinha, estava outro grupo de pessoas. Nesse grupo, quatro homens, com idades entre 18 e 25 anos (a mesma idade dos meus companheiros de conversa, exceto de Claudio que é um pouco mais velho). Falavam, oralmente, coisas sobre o futebol, sobre as mulheres da localidade, sobre os encontros amorosos e sexuais e sobre as festas que ocorreram durante o final de semana. Ao contrário de nossa “roda de conversa”, a dos vizinhos era extremamente “barulhenta”, regada a gritos, a conversas altas, a grandes risadas e alguns movimentos corporais gestuais, movimentos que acompanham a fala e auxiliam na produção do significado (SAPIR, 1980; JAKOBSON, 2004, entre outros).

Cada roda com seus assuntos, e por mais parecidas que fossem as temáticas, não havia nenhuma vinculação entre o que estava sendo conversado em uma roda e o que estava sendo conversado na outra. Como escuto, conseguia perceber o que estava sendo dito oralmente na outra roda, fato este que não era perceptível para meus companheiros de conversa.

Em determinado momento, Cassio para de conversar conosco e se prende na conversa dos vizinhos. A conversa continuava acontecendo

oralmente e algumas risadas cortavam as frases. Cassio emite um grito estridente para chamar a atenção dos falantes do outro lado da rua, que pararam e ficaram lhe olhando. Ele “fala”, na cena, que também estava neste dia que havia acontecido o que os meninos estavam contando.

Os vizinhos ficaram surpreendidos (confesso que eu também) e me falavam em voz alta um para o outro “como é que esse mudo sabe que estamos falando disso? Ele estava junto sim quando fomos pra Picos, mas como ele sabe que estamos falando deste dia?”. Questionaram-se durante um bom tempo e mais alto ainda, direcionaram a fala “Éverton, foi você que disse pra eles o que estávamos falando?”, me perguntou o menino que “estava com a palavra” quando Cassio fez a interrupção da fala. Digo a eles que não.

Os meninos estavam conversando sobre o dia em que determinado vereador da cidade de Jaicós (nascido na comunidade de Várzea Queimada) havia lotado seu caminhão com pessoas nascidas após a década de 1990 e levado para Picos (cidade próxima) para confeccionar a carteira de identidade. Meu vizinho, além de lembrar isso com seus colegas de conversa, gesticulava, fazendo movimentos empurrados com a mão na cabeça, mexendo os ombros também com a mão, dizendo que os profissionais que haviam confeccionado sua carteira de identidade haviam feito dessa forma com ele, naquele dia.

Quase todos os demais homens que estavam com meu vizinho na conversa haviam estado também na confecção da carteira de identidade. Cassio e Juliana participaram nesse dia do evento. Cassio lembrou com os meninos do dia, repetindo a cena que meu vizinho havia feito (de mexer a cabeça e os ombros com as mãos), e acrescentando a cena de carteira de identidade (Configuração 1: dedo indicador e polegar das duas mãos juntos formando um quadrado; 2: com a mão direita, fazer movimento rápido de abrir os dedos – que estão em uma posição inicial “presos” pelo polegar; 3: face séria olhando para frente, ombros alinhados, mão direita “cortado” na metade do peito) para dizer o que os meninos estavam falando para os demais mudos.

Depois de feito isto, Juliana auxilia Cassio no contar da história, agora, para a nossa roda de conversa. Mais detalhes eram acrescentados e, com a mesma intensidade dos meus vizinhos, a conversa sobre o evento da confecção do documento de identificação passou a circular pela nossa roda.

Sem dúvida, nesse dia, o gesto do português (ou a cena feita do português) pode também ser compreensível no campo da linguagem gesto-visual. Cassio reconhece elementos expressos na gesto-visualidade pelo meu vizinho e, a partir deles, aciona uma série de

elementos (por meio de um processo de contextualização) para a interpretação da conversa. Ele, assim como os demais mudos, reconhece naquele gesto realizado pelo menino, elementos compreensíveis na cena.

E isso não se resume somente ao fato citado acima. Como dito anteriormente, as cenas mais difundidas e mais utilizadas na comunicação com e para os mudos são aquelas que também são utilizadas na conversação oral. Muitas vezes, inclusive, as cenas utilizadas na conversa com os mudos (por meio das conversas topicais) são utilizadas como substituto do português oral. O que estou argumentando, aqui, é uma vinculação bastante intensa entre o arcabouço gestual do português e as cenas utilizadas na comunidade.

Poderíamos pensar que, de alguma forma, o arcabouço gestual do português segue uma lógica semelhante ao da cena. Por meio de processos de contextualização constantes, que acionam as práticas, experiências e história da comunidade, os gestos também se tornam compreensíveis para os falantes do português. Se pensarmos em termos de gestos, estes acompanham a oralidade e, de alguma forma, trazem elementos extras que devem ser ponderados para a compreensão. Além disso, como nos aponta Goodwin (2003) sobre os gestos simbióticos, é necessário pensarmos em termos de processos sociais que fazem sentido quando da interpretação dos gestos na esteira da oralidade.

Temos ainda que pensar que, acionando os elementos das práticas, experiência e história da comunidade, os gestos são “cenas”, no sentido que fazem sentido também na leitura por parte dos mudos. Se não são feitos com o intuito inicial de comunicar exclusivamente por eles, os gestos do português, pelo menos, parecem seguir a mesma lógica da construção da cena e, dessa forma, estarem bastante próximos do que é produzido na comunicação com e para os mudos. Evidentemente não estou falando de todos os gestos utilizados no português oral, até porque não teria como elencá-los e nem refletir sobre eles neste momento. Porém, o processo de construção do aparato gestual apresentado por meu vizinho parece ter acionado alguns elementos chave, que possibilitou que Cassio acionasse um processo de contextualização inerente à produção da cena.

Não saberia precisar a lógica (e a cronologia) da produção dessas formas de comunicação, nem mesmo precisar a diferença entre ambas: o que quero salientar, neste momento, é a vinculação entre o gestual do português e a cena por meio do processo de contextualização que acionam quando do seu uso. Acionando isso são compreensíveis tanto com o auxílio da oralidade, quanto sem esta última.

Porém, a cena aciona outros elementos que dispensam a oralidade para a sua concretização. A cena é a construção sequencial de elementos que, por si só, produzem a compreensão por parte de outrem. A cena necessita de uma sequência de cenas ou, dizendo de outra forma, é necessária a inteligibilidade sequencial para que a compreensão seja realizada. O gesto atua de outra forma: ele acompanha o oral, ele pode substituir, por vezes, o oral, e o reverso também pode ser verdadeiro: a oralidade faz o papel do gesto. Porém, como Cassio nos fez perceber, alguns gestos do português produzem efeitos no processo de contextualização que podem, minimamente, acionar outros elementos necessários para a compreensão. Ao mesmo tempo, não dá elementos suficientes para pensarmos em termos de cena.

Isso se liga ao que estava discutindo no item anterior, sobre as cenas bastante difundidas na localidade. Seja por estarem vinculadas com o aparato gestual do português, ou seja por estarem diretamente vinculadas às características socialmente atribuídas aos mudos, as cenas das “conversas topicais” servem como indicativo da conversa. Elas dão alguns elementos que anunciam o tópico e, a partir daí, o processo de compreensão se constrói com processos de contextualização acionados pelos elementos já amplamente discutidos.

Se a cena pode ser compreendida no aparato gestual do português, ela também pode ser vista na própria oralidade. Em uma das várias noites em que estávamos sentados na frente da casa de Jorge (pai de quatro filhos mudos e avô de um), Juliana começa a me perguntar sobre os sons. Primeiro, ela pede para que eu traduza os sons que ela produz, dizendo que o filho de Mafalda⁶⁴ sabia fazê-los na cena. Fica, durante um bom tempo produzindo sons, na maioria das vezes os mesmos, mais alto ou mais baixo. Juliana pergunta, cada vez que produz uma sequência de sons, o que ela “disse”. Na maioria das vezes não consigo daquilo retirar uma palavra, ou melhor, alguma coisa “traduzível” para a língua oral. Faço esforços horrendos para conseguir encontrar palavras que mais ou menos se aproximem dos sons que Juliana produz. Ela me pede para falar palavras, e executo o que ela me

⁶⁴ Entre os moradores da localidade, alguns são tidos como “bons intérpretes” pelos mudos. O filho de Mafalda é tido como um excelente intérprete. Aliás, foi com a presença dele no grupo de mudos, que tive minha primeira conversa em linguagem gesto-visual na presença de um falante. Cabe ressaltar que, geralmente, quando há mais de um falante no grupo, a comunicação estabelecida é por via oral, e não gestual como a estabelecida quando há somente mudos (e um falante) nas rodas de conversa.

solicita. Falo as palavras, sem emitir os sons, mexendo muito bem a boca para que, de repente, ela encontre alguma diferença (ou semelhança) no movimento dos lábios. Ela, aos poucos, reproduz. Emite os sons de forma alta, e me pergunta em que intensidade está falando e até onde as pessoas podem escutar os sons que ela emite. Num primeiro momento diz que ficou com vergonha de emitir os sons na minha frente, coisa que não tinha na frente do filho de Mafalda. Depois disse que perdeu a vergonha e continua na produção dos sons.

Depois pede para Carla produzir alguns sons. Carla, em um primeiro momento, diz que precisa pensar em algum som, já que não lembrava, no momento, de nada. Juliana pede para ela falar qualquer coisa, alguma coisa que possa lembrar, que viu alguém falar. Carla pede um tempo e enquanto ela pensa, Juliana continua repetindo os sons. Os sons produzidos por Juliana possuem a mesma frequência, modificando apenas o mexer da boca. Parece que ela “empurra” o som pela boca na mesma intensidade e mexe os lábios, saindo alguma coisa que não sei ao certo o que é. Parece que nem ela sabe, exatamente, o que “diz”, porque diz que viu as pessoas pronunciarem aqueles sons (ou melhor, mexer a boca daquele jeito) e ela, lembrando do que viu, reproduz. Ela mesma afirma que não sabe o que está dizendo.

Carla me chama e diz que lembrou de uma palavra. Para, me olha bem no rosto e com os olhos bem abertos, produz alguns sons. Os sons produzidos por Carla eram também na mesma intensidade, porém, pareciam “frases”, ou seja, eram “maiores” que os de Juliana. Mexia muito a boca com os olhos muito abertos, fixados em mim. E ela parecia muito concentrada. Juliana, olhando para Carla, ria muito, e eu não conseguia me conter e ri muito também. Juliana chegou a se agarrar no poste de luz (que fica bem na frente da casa de Jorge), de tanto que ria. Carla a mandava parar, eu também pois não conseguia prestar atenção na “fala” de Carla. Carla também quer que eu faça a cena das coisas que ela está “falando”.

Juliana continua rindo muito de Carla falando, imitando a postura de Carla e as formas de seu rosto e o movimento de sua boca. Carla a manda parar e continua falando e me perguntando o que estava falando. Cada vez que aproximava uma tradução do que elas estavam falando, elas ficavam impressionadas, dizendo uma para a outra o que haviam “dito”. Juliana diz que quando ela era menor, até que conseguia pronunciar palavras e as pessoas entendiam, mas que depois não conseguia mais nada.

O oral também é “performado” na cena. Os sons do oral podem seguir a mesma lógica de construção da cena. Mexendo a boca como o

fazem os falantes e “jogando ar” pela boca, é possível produzir sons compreensíveis. A história passada na frente da casa de Jorge pode ser lida enquanto reflexo de um processo de construção da cena, e da própria ideia da produção de uma cena inteligível.

De alguma forma, é uma teoria metalinguística da língua. É uma forma de pensar a construção da cena por meio de um processo inteiro que deposita sentido em certas ações, a partir de experiências sócio-culturais-histórias coletivas. A cena é “performada” a partir de um processo complexo de apreensão de determinadas características chave, tendo uma abertura comum e se desenvolvendo com a produção constante de possibilidades interpretativas, sempre baseadas em um mesmo processo de contextualização das práticas, experiência e história do local.

Em vários momentos são usadas cenas diferentes para se referir a mesma coisa. Porém, o que em minha perspectiva permanece o mesmo é o próprio processo (ou a metodologia) de construção dessa possibilidade comunicativa. Fazer cena é pensar no amplo caminho de produção da compreensão (e da esfera comunicativa) enquanto elemento que se dá não no final (com um sinal propriamente dito), mas no próprio movimento do fazer.

Adiante farei algumas ponderações sobre os espaços de uso generalizado da cena em Várzea Queimada. Mais uma vez, iremos perceber a vinculação do uso da cena e da sociabilidade local.

2. OS ESPAÇOS DE USO GENERALIZADO DA CENA

Uma das características que demarcam os mudos enquanto sujeitos liminares é o fato de os mesmos serem fofoqueiros. É interessante que a história (ou a pessoa marcada na história) para se referir aos mudos enquanto fofoqueiros está presente na segunda geração de mudos. Se temos características que não passam, necessariamente, pelos domínios da comunicação (como serem super-sexualizados, terem fé, serem violentos ou trabalharem demais/de menos), quando falamos sobre a questão de os mudos serem fofoqueiros estamos situados unicamente no domínio da comunicação.

Quando uma pessoa faz “fofoca” com alguém, não está em jogo apenas o fato de contar determinadas histórias, mas um domínio mínimo das formas de comunicação e das histórias de quem se está falando. Além disso, é necessário um certo código comum para que, de alguma forma, a mensagem seja transmitida.

O fato de os mudos fazerem fofoca demonstra o caráter espalhado da cena pelo vilarejo. Se eles fazem fofoca, é porque viram ou ficaram sabendo de determinada história. Para ver ou para saber, é necessário estar dentro de um sistema de códigos, compartilhando-os com os demais. A fofoca só tem sentido quando os envolvidos na situação de fala dominam o contexto da situação.

A fofoca, assim, aciona a ampla compreensão do contexto da fala em que ela está inserida. Compreensão esta dada, tanto pelo compartilhamento de certas cenas, quanto pela partilha de expectativas e experiências sociais. Contar algo para alguém é colocar-se dentro da história, é tornar a história perceptível e plausível para os demais. Ou seja, é fazer parte de uma coletividade.

Não apenas os mudos são fofocueiros, como também a cena é utilizada para fazer fofoca. Não raras vezes fui interceptado por membros da localidade para conversar. Conversando em português, porém, certos assuntos, quando se queria privacidade, eram contados na cena.

Estava na casa de Ângela almoçando. Conversávamos, em português, sobre os fatos do dia a dia. Ela me falava de como estava difícil tomar conta da casa visto que seu marido não auxiliava em nada e sua filha estava morando em Jaicós. Contava-me também sobre a briga com sua vizinha (que é irmã de seu marido). Quando adentrou para essa esfera “privada” da conversação (a fofoca), ela mudou o canal utilizado e, ao invés de falar em português oral (ou abaixar a voz como é feito em outros casos), Ângela passa a fazer cena para me contar a história que havia acontecido.

Usa a cena do núcleo familiar de sua vizinha e, a partir daí, conta do acontecido e, um pouco magoada, me fala na cena que não estava mais conversando com ela, que haviam cortado relações. Elenca, ainda na cena, uma série de coisas que a vizinha havia feito de ruim, dizendo que não iria mais conversar com ela. No final, Ângela retorna para o português e me diz: “tem que falar assim, na cena que é melhor né essas coisas”.

Esse fato com Ângela não foi o único. Em vários outros momentos, percebi que as pessoas comentavam na cena, umas das (e com as) outra. Por exemplo: quando se está próximo de alguém de quem se está falando, as partes em que se fala sobre o/a co-presente, são feitas, de modo bem discreto (geralmente com as mãos posicionadas mais abaixo da cintura do que comumente), comentários que não podem ser “escutados” pelas demais. Ou, quando se está falando oralmente de alguém e a pessoa entra na casa ou passa pela rua, o restante da conversa

é finalizado na cena ou, pela cena, é dito para esperar um pouco a pessoa passar para que a história continue.

Os mudos, em várias vezes, falam sobre pessoas que estão presentes ou próximas de onde a conversa está acontecendo. Certo dia, estávamos sentados em frente à casa de Cassio. Na casa ao lado, estavam várias mulheres também sentadas, conversando no português. Juliana começa uma conversa sobre uma das mulheres que estava sentada no grupo vizinho, sendo alertada por Priscila que a mulher estava nos olhando. Juliana diz que ela não entende o que estávamos conversando, que ela faz muito pouca cena. Conversávamos sobre ela e sobre as coisas que aconteciam na sua casa, como seu filho e ela viviam e a situação que se encontravam naquele momento (segundo as meninas, a mulher foi abandonada pelo marido e vivia apenas com o filho que não lhe auxiliava, nem na obtenção de recursos, nem no cuidado com a casa). A mulher alvo de nossa conversa diz para suas parceiras de roda: “mas essa muda está falando de mim”. A vizinha de Cassio diz que não, que estávamos apenas fazendo cena e que não era sobre ela que estávamos falando.

Se entre os falantes usa-se a cena para se “fazer fofoca”, os mudos fazem fofoca na cena sobre pessoas que “não entendem” ou de forma um pouco mais discreta. Como falado, essa forma discreta é o uso das mãos e braços mais comedidos e posicionados abaixo da cintura. Isso se faz, inclusive, para falar dos mudos.

Certo dia, Joel estava bêbado pela vila. Seus parentes decidiram levá-lo para casa, pois o mesmo “quando bebe, não para mais”. Joel faz cena de que queria beber mais, mas é aconselhado por todos para parar naquele momento. Um dos comunitários fala, na cena e atrás do corpo de Joel, que irá dizer pra ele que eles vão beber em um bar próximo da casa de Joel para que, quando chegassem na casa, pudessem deixar Joel trancado. Os demais respondiam discretamente para o comunitário, também na cena e em tom de “fofoca”.

Mas não são apenas fofocas que são faladas na cena. A igreja e os rituais católicos são outros espaços propícios para o uso da cena enquanto recurso comunicativo. Como visto na fala do rezador da visita, “não se pode falar” mas, em nenhum momento, é comentado sobre o “fazer cena”.

No mesmo dia da visita de Seu Epitáfio, me afasto um pouco do túmulo, procurando uma sombra para me proteger do sol escaldante do Piauí no mês de outubro. Marcia vai comigo, levando sua filha, no colo. Olho para o lado e vejo dois homens fazendo cena, usando expressões como as utilizadas pelo pessoal. Pergunto a Juliana, também na cena, se

eles são mudos, visto que eu ainda não havia conhecido nenhum deles. Ela ri e diz que não são mudos, que eles “falam”. Diz ainda, que eles estão fazendo cena porque não dá pra falar oralmente naquele lugar, mas na cena é possível. Juliana me diz também que eles são seus parentes.

A conversa toda entre eu e Juliana se deu “de longe”. Juliana continuava perto do túmulo e eu um pouco afastado. Ela anda um pouco entre as pessoas presentes na visita e vai ao encontro de Carla. Conta para Carla e Priscila, que riem muito de mim. Ambas repetem o que Juliana me disse.

Isso acontece também na igreja. Já mais familiarizado com todos os parentes, certo dia presencio, durante uma das celebrações dominicais, duas comunitárias fazendo cena. Elas falavam sobre os acontecimentos da tarde (as motos que andavam depressa demais pelas ruas da vila) e tudo isso fazendo cena. Em nenhum momento elas utilizaram da oralidade. Vez por outra, Carla entrava na conversa e fazia algumas considerações sobre os meninos que bebem no domingo e andam velozes pelas ruas de Várzea Queimada.

Os mudos também conversam muito entre si dentro da igreja. Estando próximos um ao outro (sentados no mesmo banco) ou um pouco longe, eles estabelecem conversas na cena o tempo todo. Determinados momentos, alguns falantes adentram a conversa, dando opiniões sobre os assuntos conversados. Ou seja, a igreja parece despontar também como um espaço propício de uso da cena ao invés do (ou paralelo ao) português. De repente, pela proibição e repressão do uso da língua oral paralelo às falas dos rezadores, a igreja desponta como um bom espaço para o uso da cena, tanto por mudos quanto por falantes.

Seja para “fazer fofoca”, seja para conversas triviais e banais dentro da igreja, a cena aparece como alternativa válida na conversação. Mais uma vez, os espaços de uso generalizado da cena estão vinculados com duas características dos mudos, o de serem fofoqueiros e o de rezarem com o coração, bem como estão de acordo com as formas de sociabilidade da vila. Há também a vinculação entre o uso da cena e as relações sociais em Várzea Queimada que permite (e, de alguma forma, incentiva) o fazer cena em determinadas ocasiões e ou espaços.

Com essas questões, percebemos que existe um reconhecimento da cena enquanto linguagem possível na comunidade. Não apenas a forma de comunicação de e para os mudos, mas também um tipo de comunicação utilizada para determinados fins.

Até agora falei especificamente do uso da linguagem gesto-visual de Várzea Queimada que, como venho salientando desde o início, se

diferencia da Língua Brasileira de Sinais (Libras). No próximo item desenvolverei nosso encontro com a Libras, por meio de Leandro.

3. A LIBRAS PESSOALIZADA: O ENCONTRO COM LEANDRO

Falei anteriormente sobre o processo de contextualização acionado na e pela cena que vincula elementos da prática local, experiências e histórias na compreensão do que está sendo dito. Salientei ainda a produção na Várzea Queimada de falantes competentes na cena, fato este que está conectado aos elementos da sociabilidade local, principalmente a ideologia de parentes e, como isso, esbocei reflexões sobre as conversas topicais estabelecidas pelos menos competentes e a relação destas com as características liminares dos mudos. Apresentei ainda dois espaços que são de uso generalizado da cena, quais sejam, a igreja e o domínio da fofoca.

Até agora, estava fazendo considerações sobre o uso da cena no território de Várzea Queimada. Falava, especificamente, sobre essa forma específica de linguagem gesto-visual que se distingue da Libras, tanto pela forma de construção, quanto pelos “diferentes sinais” que são utilizados. Além do mais, há em Várzea Queimada uma forma de compreensão que respalda a construção do processo de contextualização da cena que, além de vincular práticas, histórias e experiências, também cria, no plano prático e ideológico, falantes mais e menos competentes na produção da cena.

Trago, agora (e como um anúncio para os próximos capítulos da tese), nosso encontro com Leandro, um surdo de Petrolina, Pernambuco. A descrição é longa, mas marca o início do que será discutido posteriormente: os sinais de Libras e as possibilidades de compreensão.

Estava grande o movimento em Várzea Queimada em função do casamento de Bastião, um dos filhos de Dona Augusta. Ele mora com sua esposa e filhos em Jaicós desde alguns anos, mas haviam decidido, com o auxílio financeiro de Dona Augusta, oficializar o matrimônio em um casamento coletivo que se realizaria na paróquia de Nossa Senhora das Mercês durante um sábado de manhã. Um “carro” sairia de Várzea Queimada com os convidados. Ederson resolve ir me buscar de moto e partimos, pela manhã bem cedo, para Jaicós. Mais uma vez acompanhados por outros motoqueiros.

Chegamos à casa do noivo, após um deslocamento cheio de conversas e de acusações mútuas: Ederson me dizia que Gerson não andava, que Gerson não cuidava dos automóveis, que Gerson dirigia mau. Muita gente na casa. As mulheres na cozinha, fazendo o almoço.

Bianca pergunta, na cena, se havíamos chamado Cassio. Ederson diz que não, que ele estava trabalhando na roça com o pai.

Caetano diz que conheceram um mudo de outra cidade, parente do patrão de Valencio, Moisés e Luis (dono de uma construtora na cidade) que quer conhecer os mudos de Várzea Queimada. “É um mudo inteligente, até ler ele lê. Usa celular e fica mandando mensagem pros outros, bem inteligente. Faz a cena que só vendo”, dizia Caetano e Bianca sobre Leandro.

Tomamos café na casa dos noivos. Algumas pessoas ficam e algumas se dissipam, aproveitando a oportunidade de estar em Jaicós para visitar outros parentes que lá residiam. Aliás, várias pessoas de Várzea Queimada moram na mesma rua em Jaicós, sendo todos vizinhos. Durante os festejos de setembro eu havia dado algumas voltas pela redondeza e visitamos algumas casas e encontramos as mesmas pessoas de Várzea Queimada, porém agora em Jaicós e na casa de outros parentes. Se não na mesma rua, na mesma quadra ou no máximo alguns metros de distância.

Valencio e Moisés passam na casa dos noivos, dizendo que não iriam ficar no casamento porque precisavam trabalhar o dia todo: até o meio-dia e até às seis horas da tarde. Moisés diz que conheceu o mudo, mas que ele fazia cenas que ele não entendia, e para falar que eram expressões não compreensíveis, ele fazia movimentos, principalmente das mãos, mexendo intensamente os dedos, muito pouco o corpo e o braço, que os meninos imitavam como “o mudo de fora”. Os movimentos eram mais com os dedos do que com o rosto ou as mãos e os braços.

Juliana também aparece por lá. Disse que saiu de casa às cinco horas e que está na casa de sua irmã. Ederson já havia lhe contado que passamos em sua casa para irmos juntos para Jaicós. Juliana e Priscila reclamam do excesso de trabalho que elas tem quando vão para Jaicós na casa de parentes: Juliana diz que tem que pegar água, lavar a casa, a louça, cuidar da criança; Priscila diz que tem que fazer de tudo também, que Dona Augusta tem dinheiro mas que não gasta com nada.

Na casa dos noivos, o pessoal está se arrumando para o casamento. Já havia chegado o “carro” com muita gente para o casamento e os batizados (“o carro vai levar os padrinhos”, me disse alguém em Várzea Queimada outro dia), enfim, para os acontecimentos do dia. Uma fila para tomar banho: primeiro tomam os homens, depois as mulheres. Luis sai enrolado em uma toalha, e depois coloca uma camisa branca (Luis e a mulher de Gerson foram padrinhos de uma das filhas do noivo, que, aproveitando o casamento, estava sendo batizada

no mesmo dia). Ederson reclama que a camisa que Luis estava usando era sua, que ele tinha pago R\$ 25,00 por ela e que Luis a usava mais do que ele.

Luis sai com Paulina de moto e a leva para algum lugar resolver alguma coisa. Depois iriam para a igreja. Sai os filhos de Gerson com outras pessoas. Vamos de moto eu e Ederson. Gerson faz cena a Ederson, na frente da igreja, para deixar a moto em um lugar específico. Luis está na frente da igreja com o menino surdo, parente de seu chefe. Luis me apresenta Leandro, que estava conversando com Gerson. Gerson diz a ele que eu tenho um computador e faz cena de que estou escrevendo, conversando e escrevendo, e que vim de longe.

Leandro é um moço de 30 anos. Usava uma calça jeans, um tênis e uma camiseta de time de futebol (do São Paulo). Barbicha no queixo, cabelos raspados (com início de ficar calvo), um enorme relógio no pulso. Apresentava um estereótipo muito diferente do pessoal de Várzea Queimada.

Leandro morou em Jaicós um tempo quando criança, mas a maior parte de sua infância foi vivida em São Paulo. Lê e está cursando a 7ª série. Fala Libras. Hoje ele mora em Petrolina, e conta inúmeras vezes de outras pessoas surdas de sua cidade, de encontros e de conversas, bem como de um campeonato de surdos ocorrido na cidade de Recife (campeonato Pernambucano), tendo participado e, inclusive, ganhado o título de campeão no futebol. Diz que estava “sozinho” em Jaicós e ficava perguntando se havia outras pessoas surdas na cidade, e seus pais (bem como seus familiares que residiam na cidade) diziam que não, até que ele conheceu Luis e seus irmãos. Ele usa alguns sinais para se referir às cidades como Petrolina e Jaicós. Usa também um “sinal de surdo” que, em outros momentos, já havia visto Priscila fazer uso para se referir a Cassio (abrindo e fechando a palma da mão no lado da orelha).

Leandro usa Libras e há, no início, uma dificuldade de comunicação. Ele faz sinais, não sendo entendido por seu interlocutor inicial, Gerson. Ao mesmo tempo, Gerson faz cena que o menino não entende. Ele pergunta coisas como o nome e o sinal, fazendo uso de Libras. O pessoal não sabe responder. Luis media a conversa, falando na linguagem local que Ederson e Gerson são seus parentes. Luis incorpora em seu linguajar o sinal de primo e irmão de Libras. Não sei como Luis aprendeu esses sinais, já que eles não são utilizados entre os parentes. Quando Juliana e Carla chegam, Luis diz a Leandro que elas são primas dele e que também não falam.

O encontro entre Leandro, Gerson e Ederson foi difícil, houve pouco entendimento no início. Houve algumas tentativas de comunicação: Ederson perguntou sobre o time de futebol de Leandro e disse que aquele não era o seu favorito. Gerson e Ederson utilizavam as cenas de Várzea Queimada para se comunicar com Leandro. Leandro usava sinais diferentes, provavelmente de Libras, para se comunicar com os meninos também com problemas. A alternativa foi fazer sinais que indicavam alguma coisa de forma direta, apontando ou “desenhando” no ar.

Em alguns momentos, Leandro perguntava se o pessoal sabia ler, que, se soubessem, ele escreveria o que estava querendo dizer. Eles disseram que não, que eu era o único na roda de conversa que lia. Gerson contou a mim e a Ederson que Leandro não tinha o “aposento”. Leandro falou sobre a história de “não ter o aposento”, dizendo que o pai dele tinha dinheiro e dava para ele e que por isso não era aposentado. E que isso era diferente do pessoal de Várzea Queimada, que tinha pouco dinheiro e era aposentado.

Ederson anda de um lado para o outro e nos chama já que havia começado o batizado. Vamos para o lado, perto de onde estão os padrinhos, a mulher de Gerson e Luis. Dentro da igreja, como nas outras celebrações que participamos, havia muitas conversas fazendo cena, dessa vez, com a participação de Luis. Chegam Juliana, Priscila e Carla, e Gerson diz que elas também “são mudas”. O pessoal fica um pouco sem graça, ficando longe de Leandro. Também há uma falta de assunto, ou uma dificuldade comunicativa.

O papo central entre eles foi o parentesco, quem era filho de quem e quem era parente de quem. O menino insere, inicialmente, um sinal de Libras: primo. Os mudos de Várzea Queimada o incorporam e começam a usá-los para se referir um ao outro. Carla dizia, usando a “nova cena”, que era prima de Gerson (mas Gerson é tio de Carla). E assim continuava as indicações quanto ao parentesco. O menino também mostra como fala mãe e pai em Libras. Leandro perguntava, ainda, como era o nome e como era o sinal de cada um.

Não era fácil a compreensão do que estava sendo dito. Ele me perguntou como era o meu sinal (soletrando com o alfabeto manual a palavra S I N A L) e eu respondi. Depois, para explicar para os demais, Leandro fazia como era o meu sinal, fazia como era o sinal dele e perguntava como era o sinal de cada um (o sinal de Leandro: mindinho passando no meio do queixo; mão semi-fechada passando no cabelo). Usava referenciais e comparações para isso, ou seja, mostrava (dando exemplos) e depois perguntava a eles que, de acordo com a teoria de

Leandro, deveriam seguir “a mesma lógica”. E assim todos começaram a falar seu sinal: Juliana, Carla, Priscila, Ederson. Depois começaram a soletrar o nome, no alfabeto manual.

Isso tudo acontecendo no meio da igreja. Parecia não haver uma preocupação quanto ao lugar em que estávamos. Eles continuava falando, mesmo quando o padre se aproxima de nós (já que estávamos ao lado dos padrinhos e de duas crianças – filhos do noivo – que estavam sendo batizada) para chamar os padrinhos. Aliás, Luis, que participou da maior parte da conversa, não percebeu quando o padre chamou os padrinhos para segurar a vela, sendo puxado pela mulher de Gerson (a madrinha). Leandro sentou inclusive na “aba” dos bancos da igreja para conversar virado de frente com os demais. Também chega Marcia, que é apresentada para Leandro por Ederson que faz o uso do sinal recém-aprendido de primo (Ederson é tio de Marcia). E com Igor foi o mesmo processo de apresentação.

Interessante que a cada um que chegava o outro dizia que ele não ouvia também (usando a expressão “ensinada” por Leandro). Leandro ficava cada vez mais espantado com a quantidade de surdos que apareciam. Ao mesmo tempo, o pessoal ficava espantado com Leandro não ouvir e não falar. As perguntas iniciais eram feitas, com as cenas utilizadas em Várzea Queimada, principalmente se ele era casado, e de quem ele era parente (duas preocupações constantes na sociocosmologia local).

Leandro disse que foi a Jaicós para o casamento de uma prima. Que o casamento seria realizado na igreja às dezoito horas e após haveria uma festa. O sinal de casamento utilizado por Leandro era o mesmo que os mudos de Várzea Queimada utilizam para noivar.

Na igreja, Carla mostrava várias pessoas nos olhando enquanto conversávamos. Um senhor passou, assim como várias outras pessoas (que não eram da comunidade), quase que o tempo todo observando. As pessoas da comunidade, por vezes, olhavam e mandavam o pessoal ficar calado, parar de conversar, mas os pedidos não eram acatados. Por vezes um parava, mas os outros continuavam a conversar, o que fazia com que o tempo todo houvesse pessoas fazendo cena.

Ainda dentro da igreja, Leandro pede um celular para Luis para escrever coisas em nova tentativa de comunicação. Luis procura, entre os parentes presentes na igreja, um celular, e o repassa para Leandro. Ele escreve que morava em Petrolina-PE, e me passa o celular para que eu pudesse ler.

Depois de dizer onde morava, o menino escreveu a palavra SURDO. Escreve, também a palavra LEGAL e me pergunta como faz o

sinal. Digo que é com o polegar levantado e ele não fala nada, nem mesmo o reproduz. O único dos arredores dos bancos onde estávamos que sabia ler era eu, o que fez com que eu assumisse uma tarefa de mediação entre a escrita do português, realizada por Leandro, e a cena de Várzea Queimada. O objetivo de Leandro era que, escrevendo, eu lesse e “falasse” para os mudos de Várzea Queimada que, em uma cadeia, me falariam e eu escreveria para ele.

Leandro decide tirar uma foto de todos e pergunta onde seria o melhor lugar. Ficam pensando e decidindo se vão tirar fotografias dentro ou fora da igreja. Decidimos ir para fora da igreja. Tiramos as fotografias, todos sentados no banco da praça. Depois das fotos, inicia outro momento de conversa.

Carla, com o auxílio de Juliana, faz as cenas utilizadas na comunidade para se referir aos períodos do dia manhã e noite, que toma como base a posicionalidade do sol. Ela pergunta para Leandro como faz o sinal de manhã e noite, questionando a forma como eles disseram que L. Amaral havia ensinado.

Segundo eles, L. Amaral disse que manhã era sinalizada colocando a mão na boca e depois fazendo movimentos de separação das mãos com o dedo indicador e dedão levantados e os outros fechados; noite era sinalizada colocando a mão na boca (com uma espécie de beijo na mão) e colocando a mão atrás da outra mão. Leandro diz que é assim mesmo, mas não tem o “beijo na mão”. Meus interlocutores de Várzea Queimada diziam que L. Amaral “era pra baixo”, que não sabia de nada.

Leandro pede que o esperemos na praça, dizendo que iria tomar água na casa de seus parentes. Leandro já usava o sinal de “parente” expresso em Várzea Queimada nesse momento.

Quando Leandro sai, os comentários de Juliana e Carla eram, principalmente, de que L. Amaral não sabia de nada sobre essa “outra língua de sinais”. Leandro assume, assim, a posição de “habilidoso” nessa “outra língua” que, anteriormente, L. Amaral e as instrutoras que foram para Várzea Queimada detinham. Além disso, diziam que entendiam pouco o que Leandro estava falando, o imitando com movimentos intensos dos dedos e das mãos, além de batidas das mãos ou dos dedos na cabeça. Leandro não demora muito e volta. Quando ele já está conosco, passa um menino classificado por Juliana e Carla como homossexual (Juliana aponta para as roupas que ele usava, se referindo ao seu estilo ser considerado feminino). Repetia a cena usada para gay (mão direita para baixo, “mão quebrada”), sendo repreendida por Leandro que diz que aquela configuração não era correta, ensinando

outra: dedo indicador e mindinho levantado, anelar e médio abaixado, fazendo movimentos com as mãos.

Antes mesmo de acabar a cerimônia, Luis chama Leandro para ir até sua casa. O menino não entende direito, mas, quase puxado pelo braço, vai com Luis. Ficamos na igreja, esperando para tirar fotografias, agora com os noivos. Demora um bom tempo, pois as noivas, com diferentes vestidos (mas a grande maioria branco), “brigam” para tirar fotos no altar, perto dos santos. E com os noivos e noivas, a imensidão de convidados disputando espaço na grande fila.

Depois das fotografias, fomos para a casa dos noivos. Chegamos lá e algumas pessoas já estavam sentadas na sala, entre elas Leandro. Várias outras lidando com o almoço, entre elas Dona Augusta. Começam os preparativos para receber os noivos. A mulher do irmão de Juliana entrega punhados de arroz para as crianças jogarem nos noivos, quando eles entrassem em casa. Há uma reclamação coletiva da demora dos noivos. Leandro está sentado na sala, sem conversar com ninguém. A grande maioria das pessoas olha para ele e pergunta quem é e de quem é parente, e todos respondem que também é mudo: “esse também é mudo”. Também ressaltam que ele é um mudo inteligente, que sabe ler e usa até celular, mandando mensagens para os demais.

Chega o “carro” que levou a maioria dos convidados de Várzea Queimada para Jaicós. A carroceria cheia de pessoas, várias sentadas e várias em pé. Dentro da cabine, os noivos. Saem do “carro” e quando estão entrando em casa, o arroz é jogado e palmas são batidas. Aparece Dona Augusta e abraça seu filho, chorando. Realmente bate uma emoção forte: à noite, Dona Augusta me conta que uma das coisas que faltava ela fazer (e que estava programado a um bom tempo) era casar esse filho. Ficou comentando com Caetano se a festa estava boa ou não e que “graças a Deus teve comida pra todo mundo, disse ninguém pode reclamar”.

A noiva prepara para atirar o ramalhete de flores, uma porção de rosas brancas. As mulheres se enfileiram e começa a disputa por quem irá pegá-lo. Entre as mulheres, Juliana e Priscila (Carla não foi por causa da barriga). Entre gritos femininos e expectativas masculinas, a noiva atira o buquê. Enfim, sai a “próxima a casar”: Paulina. Começam os comentários que Paulina pegou as flores porque era grande e ficou empurrando as demais.

Hora do almoço: todo mundo em fila para se servir. Cardápio: macarrão, arroz, feijão, carne de galinha, de criação, de porco, saladas e refrigerante. Dona Augusta diz que chamou Leandro para comer, mas ele quis primeiro ver a comida, tendo comido, apenas arroz, feijão,

macarrão e verdura. Não quis comer carne. A fila enorme para se servir. Acabam os pratos. Alguns se servem em bacias, que percebi ser um costume difundido. Esperamos liberar alguns pratos, enquanto isso, Ederson encontra uma panela e se serve nela mesmo. Leandro e Luis já não estavam mais na casa. Valencio e Moisés reclamam pela comida ter demorado tanto, já que eles vão voltar a trabalhar às duas horas, e se não saísse logo, iriam com fome.

Na hora da refeição, as cadeiras “são dos espertos”. Quando um levanta, o outro senta. Assim é com os pratos. Todos comem e Dona Augusta sai por entre os cômodos da casa procurando quem ainda não havia comido. Nos quartos, mulheres e crianças se aglomeram. Algumas, em torno dos presentes (depois fiquei sabendo que a noiva ficou irritada porque as pessoas abriram seus pacotes de presente).

Ficamos mais um pouco na casa dos noivos e Ederson me chama para ir para a casa de Valencio. Lá estavam Luis e os filhos de Gerson, além das meninas, bebendo cachaça e vinho. Ederson fica muito bravo, pois descobre que o vinho que eles estavam bebendo era o que ele havia comprado para seu aniversário (que seria a noite). Pergunto sobre Leandro e Luis diz que ele estava deitado na rede atrás da casa.

Vamos até lá. Priscila e Juliana ficam um bom tempo conversando com ele. Ele diz que deitou, pois chegou e tomou cachaça e ficou tonto, precisando, dessa forma, descansar. E assim, passamos a tarde conversando. Juliana e Priscila tomaram um pouco de cachaça e vinho, mas logo pararam. Leandro pede para que cada um de nós dissesse o nosso “sinal”, bem como o nosso nome, que ele iria registrar, tirando uma máquina fotográfica do bolso. Um ao lado do outro, fizemos o sugerido por Leandro.

Leandro nos contou que não bebia bebidas alcoólicas porque jogava futebol, e se bebesse perdia o fôlego. Contou sobre Recife e sobre o encontro de surdos que acontece na cidade, com todos os tipos de esportes, aglomerando um número significativo de pessoas. Conta que lá ficou com uma menina da cidade sede do evento, também surda. Completou dizendo que, em Petrolina, ele não namora facilmente, e que na noite anterior, em Jaicós, havia saído e tentado beijar uma menina na rua, mas ela não quis e ele ficou sozinho. Fazia, depois de contado a história, que como ele “era surdo”, isso ficava mais difícil, ressaltando que, geralmente, namorava outras meninas surdas.

Na casa de Valencio, Leandro começou a dizer que Priscila era bonita. Fez o comentário de como ela era grande sendo sua pouca idade (ele havia perguntado a idade de todos). Disse que ela tinha um belo corpo, seios e bunda grandes, mostrando como se falava isso em Libras

(seios grandes em Várzea: duas mãos em frente aos seios, mostrando que são grandes; em Libras: pegar na ponta do nariz com os dedos da mão direita; bunda grande em Várzea: colocar as duas mãos para trás e fazer sinal de grande; em Libras: dedo indicador flexionado batendo na bochecha).

Pergunto a Leandro, na cena, se ele quer beijar Priscila, e ele diz que estava brincando. Primeiro, fala brincando fazendo uso de sinais (as duas palma da mão fechada com apenas o mindinho e o polegar em pé; realizando movimentos circulares dos mindinhos um no outro) e como eu não entendi, fala oralmente, muito pausado. Leandro, de vez em quando, fala algumas palavras de forma oral, especialmente com pessoas que não falam língua de sinais e que estão distantes das pessoas que falam (quando estávamos na rua eu, ele, Priscila e Juliana, ele encontra uma prima sua e nos apresenta a ela “oralmente”).

Priscila fica toda tímida com o fato de Leandro estar falando que ela era bonita e que queria beijá-la. Primeiro, Juliana diz que ela namora um menino de Várzea Queimada. Quando Juliana diz isso, Priscila se exalta, argumentando que ele a traiu. Juliana concorda com o dito pela amiga, e sugere que Priscila beije Leandro. Priscila diz que não. Juliana diz que Priscila falou que não iria beijar Leandro, porque ele não falava e não ouvia, e ela não queria beijar alguém assim. Priscila ressaltava que queria namorar uma pessoa que “falasse e ouvisse”, como seu ex-namorado.

Luis convida Leandro para ir para a casa de seu tio, mas ele diz que não. Ficamos mais um bom tempo conversando. Leandro começou a falar para meus interlocutores os sinais das cores em Libras.

Na parte dos fundos da casa, eu, Leandro, Priscila, Juliana e outra comunitária (não muda) estávamos conversando. Paulina chega com pressa, necessitando tomar banho para acompanhar seus patrões em um aniversário em Picos. Ela não consegue fazer com que saia água do chuveiro e aciona Priscila para lhe ajudar a encher os baldes de água. Nesse meio tempo, chega o filho de Moisés e pede oralmente uma cueca para a comunitária que, por sua vez, pede para Priscila. Faço cena de cueca, fazendo o contorno no meu ventre. Leandro me olha e diz que não é assim, que assim é feito e me ensina de outra forma: quando é pra homem: passando o dedo indicador e médio ao redor da boca; quando é pra mulher: passando o dedo indicador e médio em torno dos olhos e depois em torno da boca.

Quatro horas da tarde e Leandro diz que vai embora. Como também precisava sair, convido os demais para irmos, todos juntos, até o “centro da cidade”. Vamos os quatro, eu, Priscila, Juliana e Leandro.

Na rua, conversamos. Percebo que com Leandro o dilema dos automóveis foi o mesmo que acontece quando “apenas mudos” saem pelas ruas em Jaicós: quando um via um carro, começava o processo de tocar no outro para que todos saíssem da rua. Uma coisa que pareceu diferente foi que Leandro toca menos nas pessoas do que meus interlocutores de Várzea Queimada. Despedimo-nos de Leandro na esquina da casa de seu tio e fomos fazer o que era necessário.

Voltamos para casa conversando muito sobre o menino. Todos diziam que ele usava sinais muito diferentes dos utilizados por eles e que os que ele havia ensinado eram também diferentes dos ensinados por L. Amaral. A avaliação sobre L. Amaral era negativa, dizendo que ele não sabia ao certo como ensinar as “coisas de Libras”. Comparavam também Leandro aos mudos de Várzea Queimada, dizendo que ele sabia ler (e falavam, assim, do problema com os professores da localidade) e que ele usava, inclusive, o celular. Estavam impressionados.

Leandro usa outros sinais, outras cenas. Ele também é mudo, mas não faz sinais compreensíveis ou, ao menos, mais difíceis de serem entendidos pelos mudos de Várzea Queimada. Leandro sabe ler. Leandro não é aposentado e nem quer ser. Enfim, Leandro assume uma posição privilegiada de outro neste capítulo: ele é um possível igual (se a surdez fosse um sinal diacrítico), mas se configura como outro, de igual dificuldade àqueles que não dominam nenhuma língua de sinais.

O que Leandro aponta, aqui, é uma personificação de um tipo social: um sujeito constituído pelas relações que construíram a chamada “comunidade surda” e o uso da Língua Brasileira de Sinais enquanto única e legítima. Leandro é o sujeito das políticas públicas (ou o sujeito ideal a ser constituído) que serão apresentadas posteriormente.

E ele ainda apresenta outros sinais e questiona as cenas utilizadas pelos mudos de Várzea Queimada. Na relação embatida da construção da significação, Leandro “ensina” vários sinais oriundos de outra matriz para os mudos de Várzea Queimada, em uma situação de interação. Alguns são incorporados naquela situação específica pelos meus sujeitos da pesquisa, seja pela necessidade de compreensão no evento de fala, seja pela fala legítima que ele assume nesse evento. Depois de Leandro, poucos são os sinais por ele ensinados que permaneceram no vocabulário. Diria que o nome de Leandro (o sinal) foi um dos que permaneceu. Além do nome, as histórias sobre ele e sobre “essa língua” que ele representa.

Mas o importante é que, no processo de construção do encontro, houve uma separação nítida entre duas formas de fazer e de compreender “língua de sinais”. Ou, melhor dizendo, duas línguas com

pressupostos e características diferenciadas, com duas ideologias sobre bons comunicadores e sobre formas de se portar e se relacionar (ou, sobre o que dizer e como dizer). Houve, e aqui é apenas para tencionar ainda mais a discussão apresentada anteriormente, uma diferenciação entre a cena de Várzea Queimada e a cena que Leandro apresentava, inclusive, com duas cenas específicas para se referir a cada uma delas.

Ele também usou de argumentos para “ensinar” outra língua que são utilizados pelos agentes que estão atuando em Várzea Queimada, no sentido de ensinar a Língua Brasileira de Sinais: o fato de os sinais serem “feios” e não poderem ser ditos daquela forma. Leandro também hierarquizou os sinais, ensinando o seu e, no pouco tempo, incorporando poucos dos propostos pelos mudos de Várzea Queimada.

Os falantes, quando do encontro com Leandro, também exaltaram as características que não são vistas nos mudos de Várzea Queimada: ele é diferente, pois é muito inteligente, sabendo inclusive ler; e faz cena muito bem. Além de Luis, não sei se vi outro falante conversando com Leandro. O problema comunicativo dos mudos foi também vivido por Luis. Mas, o fato importante aqui é que Leandro é um “igual-diferente” dos mudos de Várzea Queimada. Até porque Leandro havia dito para seus parentes de Jaicós que queria conhecer surdos e foi por esse motivo que seu tio o apresentou Luis, que o levou ao encontro dos seus irmãos e primos (que estariam todos em Jaicós em função do casamento de Bastião).

Acho que essas indicações apresentadas aqui ficarão mais evidentes nos próximos capítulos em que falarei sobre Libras e as políticas públicas na localidade. Aqui, trouxe a história de Leandro apenas como uma introdução, paradigmática para esta tese.

* * *

Diria que este capítulo assume uma função transitória: por um lado, de apresentar considerações sobre o processo de construção da cena em Várzea Queimada; por outro, apresenta Leandro e a Libras como diferença entre os mudos e a cena, e outros surdos e outras cenas.

Este capítulo trouxe mais alguns elementos importantes para entendermos a linguagem gesto-visual, utilizada em Várzea Queimada, a partir da apresentação de questões que vinculam a sociabilidade local e a comunicação do vilarejo. Esboçou, de forma detalhada, como são construídos os falantes competentes, a cena entre os menos habilidosos, bem como os espaços de uso generalizado da cena na comunidade.

Quando falamos em falantes competentes percebemos a ligação desta ideologia com a ideia de que “somos todos parentes”. Estar na designação de “parente” capacita os indivíduos a fazerem e compreenderem cena, mesmo não sendo isso válido em experiências práticas. A ideologia que constrói os possíveis falantes competentes está de acordo com a que propaga, em Várzea Queimada, a obrigação dos parentes para com os outros parentes, inserindo os mudos dentro dessa grande categoria.

Já quando nos referimos aos núcleos familiares nomeados, estamos falando especificamente dos que são realmente competentes na cena e que, grosso modo, são também responsáveis pela produção de uma conversação contínua e duradoura na cena. São os membros dos núcleos familiares nomeados que detêm maior conhecimento na cena e que, pela sua convivência diária com os mudos, auxiliam na produção de cenas diferentes e reconhecidas entre os demais.

Além disso, a configuração da cena dos núcleos familiares nomeados dialoga com as características recorrentes das famílias (como citado no capítulo dois). Sendo contextualizado a partir de histórias ou características individuais, as cenas dos núcleos familiares são também gancho para a reflexão das características que unem todos os membros de uma família entre si. A cena, dessa forma, contextualiza práticas e ao mesmo tempo é contextualizada por elas.

E nesse interstício dos falantes competentes, discuti as conversas topicais que, vinculadas às características dos mudos que os pontuam enquanto sujeitos liminares, são bastante difundidas na localidade. Cenas de sexo, violência, religiosidade e trabalho adentram o cotidiano da localidade e, mais uma vez, estão no processo de contextualização das práticas comuns entre os habitantes de Várzea Queimada.

Sem dúvida, há uma vinculação entre essas cenas extremamente difundidas e o aparato gestual do português. Vários são os elementos que podem ser comparados, seja pela compreensão dos mudos quando de uma conversa em português com gestualidade, seja pela própria semelhança de alguns gestos com as cenas produzidas quando da conversação única e exclusivamente na cena. O aparato gestual do português parece seguir a mesma lógica processual da contextualização exercida pela cena, ou, o inverso também pode ser verdade, pensando que a cena pode seguir a mesma lógica do gestual do português.

Além disso, demonstrei como existem espaços de uso generalizado da cena em Várzea Queimada. A igreja enquanto espaço e a fofoca enquanto domínio prático, colocam a cena em evidência e expandem, de alguma forma, o fazer cena como recurso válido na

comunidade. Mais uma vez, podemos ver vínculo disso com as características dos mudos e com as formas de sociabilidade na comunidade.

Leandro e a Libras já anunciaram o que irei discutir nos próximos capítulos, qual seja, as novas configurações em Várzea Queimada que vem inserindo novos saberes-fazer entre os habitantes da localidade. De alguma forma, várias são as influências que estão atuando na comunidade e que vem produzindo consequências na forma de sociabilidade e no uso e construção da cena.

CAPÍTULO SETE

LÍNGUA BRASILEIRA DE SINAIS E AS AÇÕES DA IGREJA CATÓLICA

Foi uma grande caminhada até chegar aqui, demonstrando as intersecções sociohistóricas e culturais que formam o complexo ideológico e prático da cena de Várzea Queimada. Para isso, descrevi, no decorrer dos capítulos, as diferentes esferas conectadas que produzem (i) os possíveis habilidosos na cena, a partir da ideia de parente, (ii) os competentes e sua interrelação com os núcleos familiares nomeados, (iii) as características socialmente atribuídas aos mudos e a relação destas com a história e os elementos da sociabilidade, (iv) a produção de um certo processo de contextualização que a cena aciona para que seja possível a compreensão e o uso da linguagem gesto-visual e (v) a construção dessa forma específica de comunicação e sua relação com a sociabilidade local, as ideologias, a história geral da comunidade e dos mudos no vilarejo.

Em linhas gerais, o caminho trilhado foi para mostrar, com a descrição etnográfica, como existe, em Várzea Queimada, o reconhecimento de uma forma diferenciada de linguagem baseada na gesto-visualidade. Com este reconhecimento, apresentei linhas gerais das formas nas quais a cena se constrói enquanto processo de contextualização. Dizendo de outra forma, a cena se construindo quando da realização de eventos de fala no interior da localidade baseado em certos pressupostos que apresentam a cena, não enquanto um fenômeno fechado em si mesmo, mas aberta e montada enquanto um processo de construção da interpretação.

Ou seja, é no complexo relacional da construção da possibilidade comunicativa entre mudos e falantes que há, em Várzea Queimada, um reconhecimento de uma forma diferenciada de comunicação e, mais do que isso, de uma certa forma específica de interpretar e de construir as cenas da comunicação gesto-visual local. Esta elabora um processo de contextualização que aciona elementos das práticas locais, da história e das experiências para que, dessa forma, seja inteligível para os envolvidos no evento.

E com isso voltamos ao início. Como ressaltado na apresentação, cheguei em Várzea Queimada por meio de uma notícia de internet que descrevia a “não presença” de uma língua e com a divulgação da realização de cursos de Língua Brasileira de Sinais na localidade. Cabe, neste momento, uma descrição das formas por meio das quais essa nova língua está sendo implantada em Várzea Queimada e relacionar isso

com o complexo sociocultural e histórico construído no decorrer dos capítulos anteriores.

Como salientado no capítulo três, especialmente quando trabalhei com os mitos de origem da surdez na comunidade, não posso pensar a inserção da Libras ou a cena local como dois eventos separados e autônomos. Sem dúvida (e o mito de origem é exemplar para pensar neste sentido) as diferentes matrizes discursivas que estão em voga em Várzea Queimada atuam de forma paralela e agem, todas, nas ações cotidianas dos moradores. São conexões realizadas, porém, muitas vezes, diferentes formas imperam e atuam com intensidades não lineares. Falo, assim, de processos de construção e interrupção de discursos que colocam em prática diferentes ideologias para refletir sobre os mudos e a cena na localidade. Ou seja, as reflexões aqui (assim como foram no decorrer da tese) serão traçadas de forma a privilegiar o caráter construtivo e relacional das ações sociais no vilarejo e com (ou entre) os agentes que lá atuam ou atuaram.

Para isso, é importante frisar que Várzea Queimada vivia, quando lá cheguei, em setembro de 2009, uma efervescência em torno da surdez. Várias ações políticas e pedagógicas estavam sendo propostas pela Prefeitura Municipal de Jaicós em torno desta questão. Além disso, completava aproximadamente um mês da última visita das instrutoras de Libras “de São Paulo” e o assunto ainda estava em voga. Este curso foi o segundo ministrado pelo Instituto Santa Teresinha (IST) no vilarejo com o intuito de ensinar Libras para os surdos, os professores da Escola Municipal Manoel Barbosa e os familiares de surdos.

Nota-se que a partir de agora farei uso do termo surdo, oscilando esse com o termo mudo. O primeiro, surdo, é a designação “de fora”, ou seja, àquele proposto pelas pedagogas para referir-se aos mudos, o termo nativo para se referir às mesmas pessoas. Ambos estão em uso no vilarejo (e fora dele) e dizem respeito, de alguma forma, a diferentes práticas com relação à surdez e à linguagem gesto-visual, como veremos no decorrer da argumentação.

O curso do Instituto Santa Teresinha havia movimentado a localidade, não apenas pela presença das duas instrutoras, mas também pelos encaminhamentos que haviam sido feitos com relação às políticas públicas e ações pedagógicas sobre e para os surdos do vilarejo. Os mudos estavam, mais do que nunca, em evidência no contexto local. Neste capítulo trabalharei especificamente com as ações de inserção de Libras no vilarejo e com o contraponto local (e da cena) com relação a estas ações. Deixarei as descrições com relação às políticas públicas para o capítulo posterior.

As descrições que serão aqui esboçadas dizem respeito à articulação entre a produção de outra língua de sinais e a tentativa de inserção desta no contexto local, bem como as análises e avaliações desta língua por parte dos mudos e falantes de Várzea Queimada. Isso será descrito também com base nas ações de ensino da Libras após os cursos ministrados, tendo como protagonista uma moradora da localidade. Não menos importante, a relação dessa pedagogia de inserção da Libras com o movimento político de ações do Estado, de respeito às diferenças e de “valorização” dos surdos do vilarejo.

1. AS HISTÓRIAS DE IRMÃ SOLANGE: MINHA IDA A SÃO PAULO

Como apresentado no início desta tese, meu primeiro contato com a localidade de Várzea Queimada foi mediado por uma reportagem publicada em um website de uma paróquia da Igreja Católica da cidade de Picos. A partir desta reportagem tive acesso à localidade (e a poucas informações sobre ela), bem como ao nome da instituição proponente dos cursos que haviam sido lá ministrados.

A partir de uma série de contatos com o Instituto Santa Teresinha e com outros agentes vinculados à surdez, tive acesso ao correio eletrônico de Irmã Solange e, após algumas conversas por e-mail e por telefone, fui para São Paulo. Na cidade, busquei maiores informações sobre a localidade, sobre os cursos desenvolvidos pelo Instituto. Também queria entender um pouco mais sobre a dinâmica que estava acontecendo naquele lugar, ainda estranho para mim.

Segundo o site da instituição⁶⁵, o Instituto Santa Teresinha se configura como um centro de educação bilíngue para surdos localizado na cidade de São Paulo. Data sua fundação em 1929 na cidade de Campinas (SP) pelas Irmãs da Congregação de Nossa Senhora do Calvário, tendo sido transferido no ano de 1933 para a capital paulista. Inicialmente a escola funcionou em regime de internato (tendo como público surdos vindos de diferentes partes do país), e com uma perspectiva oralista. Desde 1990, a instituição adota o bilinguismo (libras – português) como modelo de alfabetização e de trabalho com os jovens surdos.

Assis Silva (2010) apresenta, em sua etnografia sobre a construção da surdez enquanto uma particularidade etnolinguística, a

⁶⁵ Fonte: <http://www.institutosantateresinha.org.br>, acessada pela última vez em maio de 2012.

importância da igreja católica na unificação e construção da Língua Brasileira de Sinais enquanto legítima no Brasil. Descrevendo a relação entre a igreja católica e a surdez, o autor argumenta sobre a importância da instituição na produção da história canônica da surdez enfocando, principalmente, os aspectos referentes à educação de surdos.

O autor traça um percurso histórico na educação de surdos e aponta a vinda para o Brasil, em 1857, do educador francês E. Huet que, sob o aval de Dom Pedro II funda o colégio Nacional para Surdos-Mudos de ambos os sexos, no Rio de Janeiro. Este colégio posteriormente vira o Instituto Nacional de Educação de Surdos (INES). O INES é tido como uma importante baliza na unificação de uma Língua Brasileira de Sinais, sendo, até os dias atuais, visto como de extrema importância no cenário da surdez em nível nacional. Fazendo uso de Soares (*apud* Assis Silva, 2010), o autor aponta a ligação entre o INES e a Igreja Católica a partir de um relatório do diretor do instituto Dr. Tobias Leite (que ocupou o cargo de 1872 a 1896). O diretor demonstra como o rastreamento de surdos no território nacional era dado a partir de cartas enviadas aos bispos, em diferentes partes da nação, com o intuito de encaminhar tais pessoas para o instituto.

Este fato parece ainda se fazer presente em algumas partes do Brasil. Em conversa com os habitantes de Várzea Queimada e com a própria Irmã Solange, do Instituto Santa Teresinha, tive a informação de que foi por meio do bispo da paróquia de Picos que a congregação teve acesso ao número de surdos da localidade. Não houve, em um primeiro momento, uma relação direta entre a ação do Instituto e dos biomédicos da USP e PUC na localidade. São duas ações separadas que iniciaram a atuação na localidade por duas frentes: o Instituto por meio da ação do bispo e a USP e PUC-SP com a indicação do DERDIC, sendo que um surdo, filho de um casal nascido em Várzea Queimada, vai até o serviço para a realização do acompanhamento biomédico.

Além disso, Assis Silva (2010) destaca a importância de uma publicação do Padre Eugenio Oates, “Linguagem das Mãos”, publicado originalmente em 1969, como um livro paradigmático (tendo o prefácio escrito pelo diretor do INES) na concretização e unificação de uma língua de sinais no Brasil, e como instrumento pedagógico na educação de surdos. A união entre as escolas especiais de surdos construídas pela igreja católica no Brasil e a catalogação e divulgação de um léxico da língua de sinais realizada pelo padre Eugênio Oates, é o que o autor vai apontar como importante na relação entre a igreja católica e a surdez. Cabe salientar que o livro de Eugênio Oates ainda é utilizado e foi o

instrumento adotado por Emanuela (como veremos posteriormente) nas aulas de Libras ministradas na localidade.

Não menos importante é a Pastoral dos Surdos da igreja católica e todo o movimento dessa instituição na atenção dos considerados socialmente como “anormais”, como na fundação de asilos, escolas especiais e serviços de atenção na história do Brasil (e de outras partes do mundo) (ASSIS SILVA, 2010).

Esta breve descrição da importância da Igreja Católica para questões relativas à surdez, vinculadas à produção e catalogação de um léxico, que posteriormente auxilia na produção de uma hegemonia de certos sinais na Língua Brasileira de Sinais, bem como a atenção educacional às pessoas surdas. Estes elementos servem como um indicativo de que as ações católicas estão, historicamente, vinculadas à surdez. Ainda servem para nos apontar que há, de alguma forma, uma vinculação entre a produção de um léxico específico em Libras e a religiosidade, fatos esses importantes para este estudo.

Cheguei ao Instituto Santa Teresinha e fui recepcionado por Irmã Solange, uma das responsáveis pelo curso de Libras ministrado em 2008. Após lhe contar sobre meu projeto (e como havia chegado até Várzea Queimada), Irmã Solange inicia uma longa explanação sobre sua experiência no ano de 2008, projeto pioneiro no sertão piauiense. Pioneiro tanto para ela e para o Instituto, quanto para os habitantes de Várzea Queimada.

Logo no início de nossa conversa ela fala sobre suas impressões sobre e na Várzea Queimada: “mas o Piauí é muito quente mesmo, e pobre, muito pobre”. Irmã Solange salienta as características gerais do Piauí e como, dentro de um discurso geral sobre Brasil, o estado figura como o com o pior índice de desenvolvimento humano. Irmã Solange fala sobre a organização da localidade e salienta que, no ano de 2008, elas ficaram hospedadas na cidade de Jaicós, indo diariamente para Várzea Queimada ministrar os cursos de Libras na escola da localidade.

Segundo Irmã Solange, os cursos foram realizados pelo Instituto Santa Teresinha com pequeno apoio do município. Ela me conta que foi por intermédio da diocese de Picos que o Instituto teve acesso à Várzea Queimada e acabou montando um projeto para ser desenvolvido no vilarejo. Bianca, aliás, já havia me contado do envolvimento do padre da paróquia Nossa Senhora das Mercês com a questão dos surdos, bem como havia salientado conversas entre ela e pessoas próximas ao bispo da região sobre os mudos da localidade. Bianca é vinculada a movimentos da igreja católica, participando ativamente de encontros na cidade de Jaicós e, por vezes, em cidades da região.

Irmã Solange conta, ainda, que a metodologia desenvolvida no Instituto para a primeira edição do curso (que era a mesma utilizada em outros cursos do IST da mesma natureza), não havia funcionado e aponta para, de repente em função disto, os surdos do vilarejo terem aprendido poucos sinais da Libras. A grande dificuldade apresentada por ela foi o fato de todos os surdos da Várzea Queimada não terem sido alfabetizados no português: “eles são todos analfabetos, nenhum deles sabe ler ou escrever nada. Alguns assinam o nome, mas mesmo assim, eles não sabem e nem conhecem as letras”. E, com isso, Irmã Solange faz considerações sobre o processo “de exclusão” dos surdos do vilarejo das instituições de educação formal e aponta também para a necessidade de “capacitar os professores para trabalharem com as diferenças”.

Depois de falar da metodologia e da dificuldade do trabalho, ela faz algumas análises sobre as relações sociais em Várzea Queimada. O primeiro ponto, e amplamente discutido até agora, foi com relação ao parentesco na localidade e a preferência de casamento entre primos. Salienta a presença de apenas dois sobrenomes nas listas de presença que passaram nos dias de curso, e relaciona isso com o parentesco. O segundo ponto, e aqui o mais importante, foi quando Irmão Solange inicia suas considerações com relação à cena do vilarejo.

Irmã Solange é proeficiente na Língua Brasileira de Sinais e se diz boa sinalizadora. Junto dela (que assumiu mais a tarefa “lúdica” ou “acolhedora” dos encontros), foi também uma instrutora, Nubia. Nubia é surda e, segundo Irmã Solange, é uma excelente “falante” da Libras. Se para Irmã Solange ficou reservada a tarefa de dialogar com os “ouvintes”, para Nubia foi dado o dever de interagir com os “surdos”.

Quando Irmã Solange falava sobre os sinais utilizados em Várzea Queimada, ela se referia a eles como sendo “sinais caseiros”, que não tinham vinculação com Libras e que, por isso, eram de difícil compreensão para a “comunidade surda” como um todo. Disse que os surdos na localidade, em função da “situação de marginalidade”, tanto geográfica (moram longe dos centros urbanos e das associações ou escolas de surdos), quanto educacional (não tiveram acesso à escola) e linguística (não fazem uso da Língua Brasileira de Sinais), não estão em contato com a cultura e a comunidade surda e que isso deveria ser estimulado. Para que eles pudessem ter acesso a essa comunidade surda, eles deveriam, segundo Irmã Solange, ser incluídos. E ela aponta dois polos para a inclusão: (i) ensinar a Língua Brasileira de Sinais; (ii) elaborar políticas de inclusão educacional e social para os surdos de Várzea Queimada.

Ela, com as ações do Instituto, poderia ensinar a Língua Brasileira de Sinais, que seria um passo para a inserção dos surdos da localidade na “comunidade surda”. Além disso, o ensino de Libras auxiliaria na remoção, do léxico local, das cenas que ela chamou de “pornográficas”. Quando ela falou isso, fiquei extremamente curioso sobre o que (e quais) seria(m) o(s) sinal(is) pornográfico(s). Fiz esta pergunta e ela, um pouco envergonhada, fez o sinal de mulher (que apresentei anteriormente), e diz que não iria “fazer” o sinal de homem ou de “ir ao banheiro” por considerar ainda mais problemático do que o de mulher.



Figura 80: “Ir ao banheiro”: movimento da mão na parte traseira do corpo. Na foto, salientado a expressão facial que acompanha o movimento das mãos.

Estas duas considerações específicas sobre a cena local, quais sejam, a de que os sinais são caseiros e, muitas vezes, incompreensíveis, e a de que os sinais são pornográficos, enaltecem o argumento com relação ao ensino de Libras na localidade. Além de inserir os surdos de Várzea Queimada na “cultura surda”, a Libras também poderia auxiliar na produção de um léxico mais compreensível e menos pornográfico, com sinais unificados e “inteligíveis” para os demais surdos no Brasil.

Interessante que as considerações de Irmã Solange vão ao encontro do dito por Leandro quando usei a forma local de falar “cueca” (ou calcinha). Leandro também salienta que “é feio” o sinal e propõe a configuração de Libras para se referir à coisa, como uma forma mais adequada de comunicação. Isto assume, de alguma forma, uma posição dos dois interlocutores com relação à forma de comunicação gesto-

visual utilizada em Várzea Queimada, que a opõe ao utilizado por eles (a Libras) e a classifica como “menor” ou “feia e pornográfica”.

Irvine (1989) esboça considerações com relação ao uso de diferentes formas de comunicação que carregam consigo não apenas um valor semântico ou sintático, mas também conectam ideologias culturais. Segundo a autora, estas expressões ou formas de uso da língua indexam também identidades sociais que, muitas vezes, são dissonantes das culturalmente hegemônicas. Para isso, ela usa a expressão “anti-linguagens” como sendo não apenas códigos autônomos, mas também indicando códigos normativos que agem em oposição à sociedade normativa.

Irvine (1989) usa como exemplo códigos utilizados por prisioneiros, revolucionários ou outros grupos que se enquadram fora da norma hegemônica da sociedade. Não quero comparar a cena de Várzea Queimada com linguagens utilizadas por dissonantes, mas apenas salientar que, além de expressar conteúdos semânticos, o léxico também está em relação com formas sociais específicas. As cenas também anexam, em sua expressão, conteúdos ideológicos das sociedades em questão.

Além disso, como apontado por Nakamura (2006) com relação às “padronizações” dos sinais na Língua Japonesa de Sinais, a construção do léxico se dá, em grande medida, em um jogo ideológico que relega alguns como mais válidos que os outros. Seria, assim, um jogo político de aceitação e negação de determinadas formas que não estaria, necessariamente, vinculado com um padrão “duro” de língua.

Quando há, por parte dos falantes de Libras, um julgamento dos sinais utilizados em Várzea Queimada, há também julgamentos quanto à validade ou não desta língua no sistema de construção de uma língua majoritária, bem como uma avaliação dos falantes quanto aos seus padrões socioculturais. Como nos mostrou Assis Silva (2010) há, no processo de construção da Libras enquanto uma língua legítima, uma série de interesses e ações no campo político que engendram diferentes agências na sua construção. Ou seja, a própria ideia de construção de uma língua de sinais é composta pela produção legítima de certos sinais em detrimento de outros, bem como certas formas de fala mais válidas que as demais. Ou seja, a produção da língua está vinculada às “ideologias linguísticas” que as guiam.

Neste sentido, são salutares as contribuições de Bourdieu (1996) e Gumperz (1968) sobre o processo de implantação de uma língua oficial. Ambos salientam que é necessária a eliminação de todo e qualquer dialeto, assim como de outras línguas, para que uma língua se

transforme em legítima em determinado território. Assim, há a necessidade de processos pedagógicos e políticos para que uma não venha a interromper a hegemonia da outra, ou seja, para que a legítima vigore soberana.

Porém, como salienta Bourdieu (1996), algumas brechas surgem para “linguagens menos oficiais”, que são proferidas no interior de uma mesma “comunidade” de falantes, espaço este onde “não há fiscalização”. Estas construções são vivenciadas através do *habitus* dos sujeitos que irão reproduzir as posições de dominação no interior da língua oficial, já que carregam consigo as suas marcas linguísticas. Entramos, mais uma vez, aqui, tanto na relação entre língua e “identidade social”, quanto entre língua e hierarquia.

É importante salientar que há um movimento intenso de constituição de uma “comunidade surda” no Brasil em torno da Língua Brasileira de Sinais (ASSIS SILVA, 2010), bem como há um grande investimento, tanto das políticas públicas, quanto dos agentes envolvidos no “mercado da surdez”, na produção da Libras enquanto legítima e oficial no território nacional. Se formos pensar na perspectiva dos autores apresentados acima, as outras formas de comunicação que não estão de acordo com os padrões apresentados na Libras (e, principalmente, o seu léxico), devem ser substituídas pelas línguas nacionais. Neste sentido, várias discussões de cunho linguístico apontam para uma hierarquia nas formas de comunicação, salientam os “sinais caseiros”, as línguas de sinais de vilas surdas e as línguas de sinais, parecendo haver uma hierarquia de valor embutida nessas diferentes formas de comunicação (para uma visualização dessas hierarquizações ver, entre outros, SENGHAS E MONAGHAN, 2002; QUADROS E KARNOPP, 2004).

A Língua Brasileira de Sinais seria, dentro da perspectiva de legitimação de uma língua oficial no território nacional, a expressão da cultura surda (STROBEL, 2008), assim como as demais línguas nacionais seriam expressões da cultura surda de seus respectivos países (ver American Sign Language PADDEN, 1999, por exemplo). Este movimento de inserção de línguas oficiais nas chamadas “línguas indígenas ou rurais de sinais” é comum e está acontecendo em diferentes partes do mundo, como nos aponta Nonaka (2009), Marsaja (2008), Kisch (2009), entre outros.

Também é significativo o papel desempenhado pela unificação linguística na construção dos estados nações e na unificação territorial e populacional em torno dessa empreitada. Fabian (1986) mostra as forças em disputa no Congo quando da ocupação colonial e da produção de

uma homogeneidade política, econômica e cultural pelas forças coloniais.

Porém, como também nos aponta Bourdieu (1996) ou Irvine (1989), há movimentos de resistência no processo de implantação de uma língua nacional ou hegemônica que, de alguma forma, coloca em jogo, na luta de forças, as expectativas e as visões de mundo nela contidas. Enquanto o processo de implantação da Libras carrega consigo uma visão específica de língua (com um léxico próprio e mais apropriado para o uso), bem como uma perspectiva sobre os falantes dessa língua (com a “cultura surda” e a identificação dos nativos entre si), a cena de Várzea Queimada também tem uma ideologia linguística própria, que é posta em confronto com esse outro modo de ver os surdos e a língua de sinais.

2. HISTÓRIAS SOBRE IRMÃ SOLANGE: O TRABALHO EM 2009 E AS AVALIAÇÕES

Assim como em minha ida a São Paulo tive várias informações sobre a Várzea Queimada, sob o resguardo de uma ideologia sobre a surdez e os surdos específica, em minha estada na localidade também pude escutar várias coisas sobre a passagem do Instituto Santa Teresinha na localidade. Na cena e oralmente, inúmeros relatos traziam à tona o curso de Libras ministrado na comunidade e as ações realizadas pelas instrutoras do IST durante a estada no sertão piauiense.

São contadas histórias sobre pelo menos três assuntos relacionados a passagens delas na localidade: (i) sobre os momentos agradáveis vividos quando da estada de Irmã Solange e Nubia em Várzea Queimada; (ii) das atuações políticas de Irmã Solange nas conversas com os habitantes da localidade, os professores da escola e com os agentes da Prefeitura Municipal de Jaicós e (iii) do ensino de outra língua e sobre a habilidade de ambas, tanto da expressão em outra língua de sinais, quanto no ensino para os mudos.

Irmã Solange e Nubia são vistas como extremamente divertidas e bem-humoradas. Vários são os relatos de momentos agradáveis vividos na semana de duração do curso, tanto por mudos quanto por falantes. Inclusive, Irmã Solange é lembrada e relacionada, na cena local, pela cena abaixo, que, junto com ela, vem a referência ao fato da mesma tocar violão e animar as festas dos intervalos.



Figura 81: Irmã Solange.

Durante a semana do curso, que foi dividida entre momentos de atuação com os professores da Escola Municipal Manoel Barbosa, e momentos com os surdos (além dos cursos ministrados em Jaicós para outros professores da rede municipal de ensino), os intervalos contaram com lanches oferecidos pela Prefeitura Municipal e com “festas” tocadas ao violão por Irmã Solange. “Os mudo dançaram forró todos os dias”, me contava Bianca sobre a estada de Irmã Solange na localidade. Aliás, um vídeo com o “forró dos surdos”, produzido quando da realização do curso em Várzea Queimada, é utilizado em uma campanha publicitária da prefeitura.

No vídeo, os surdos aparecem dançando forró entre eles, ou com alguns familiares. Em determinado momento, Irmã Solange solicita que os falantes deixem os surdos dançarem entre si. Depois de um tempo de bailado, a música para e os ouvintes ficam observando quais dos casais continua dançando e quais param de dançar.

Dos “momentos lúdicos”, propiciados quando da estada dos agentes do IST em Várzea Queimada, nasce um dos principais projetos posteriormente desenvolvidos pelo poder público municipal com os surdos da localidade: o grupo de São Gonçalo (como será melhor desenvolvido no próximo capítulo). Também, estes momentos eram regados a uma proposta pedagógica de formação de um “grupo” de surdos: era para “melhorar a autoestima” dos surdos, bem como melhorar o convívio “entre eles”. E, destas festas, surgem vários relatos, narrados na cena, sobre alguns que não sabem dançar ou outros que dançam muito bem.

O segundo aspecto apresentado acima diz respeito à atuação política dos agentes do IST em Várzea Queimada. Frisarei aqui um deles, que diz respeito às conversas e propostas de Irmã Solange para a

comunidade e para as ações pedagógicas na escola, deixando a articulação das ações de Libras com a política municipal e estadual para o próximo capítulo.

Os pais dos mudos e os professores da localidade oscilam, a partir da proposta das instrutoras, no uso das palavras “mudos” e “surdos”. Geralmente, a palavra predominantemente utilizada é a “mudos”, porém, em alguns momentos, é utilizada também a palavra “surdos”, especialmente quando falam das ações realizadas quanto à Libras e as políticas públicas.

Bianca me falava que Irmã Solange dizia que era para chamar os mudos de surdos, pelo fato de os mesmos não serem “mudos”, mas sim “surdos”. Contavam-me todo o discurso proferido pelos defensores da cultura e identidade surda, salientando que eles não falavam pelo fato de não escutarem e que isso deveria ser levado em consideração. Aliás, Bianca usa esse discurso certo dia para Jorge. Este brigava com sua filha, salientando que a mesma não prestava atenção ao seu filho, e dizia “até parece que essa menina é surda”, se referindo ao fato de ela não levar em consideração às ordens de Jorge, feita na cena (acompanhadas do português oral). Bianca dizia para ele: “mas tio Jorge, ela é surda mesmo. Tem que chamar agora eles de surdo como a Irmã Solange ensinou”.

Os professores da escola também passaram a adotar, nas conversas cotidianas da localidade, a categoria surdo. Com mais frequência que os pais, eles falam das ações pedagógicas frustradas que foram realizadas no decorrer dos anos com os “surdos”, sempre fazendo referência aos aprendizados de Irmã Solange.

Para eles, foi ensinada a importância do respeito à diversidade na escola e nas agendas pedagógicas. Falam sobre os surdos serem diferentes e que, mesmo assim, precisam de alfabetização e educação formal. Isto seria, de alguma forma, responsabilidade da escola. Porém, e com esse mesmo discurso, salientam da dificuldade em estabelecer um processo de ensino-aprendizado com os surdos em função de uma “não capacitação” dos professores para tal ação. Segundo os professores da localidade, a capacitação deveria ser em metodologias de ensino e na Língua Brasileira de Sinais que, também sob o respaldo do discurso de Irmã Solange, daria mais elementos para a alfabetização.

Ainda salientam que, para o aprendizado de Libras, seria necessário que uma pessoa da comunidade aprendesse e pudesse repassar para os demais. Isto foi também uma proposta das instrutoras que colocaram a estrutura do IST a disposição para receber e capacitar

uma pessoa na Língua Brasileira de Sinais, que voltaria para Várzea Queimada e ensinaria para os demais.

Andava com Carla e Juliana certo dia por Várzea Queimada. Paramos na casa da primeira para tomar água e Bianca (que estava no local) me pergunta o que havia acontecido na reunião na escola (havia sido feita uma reunião na escola na qual os professores estavam discutindo um projeto de alfabetização para os surdos e me convidaram para participar). Bianca disse que os professores da escola, especialmente os vinculados com a administração municipal, estavam encarando um possível projeto com os surdos como sendo de cunho político, e salienta “mas isso não é, eles têm que fazer independente de política. Eles não fazem nada e não querem deixar mais ninguém fazer”.

Bianca contou que, quando a Irmã Solange foi à comunidade, ela queria deixar uma pessoa responsável para continuar com o projeto, e que sua irmã (Emanuela) disse que poderia assumir em suas noites de folga do trabalho. “Claro, uma pessoa tem que fazer pra aprender e depois receber. No começo ela disse que trabalhava sem receber. Mas a professora disse ‘não é bem assim, tem outras coisas envolvidas nisso, não é bem assim, tem que ser alguém da escola que tem que pegar’. Aí a professora pegou e não fez nada e também não deixou ninguém fazer. Eles tão achando que isso é política, mas a Irmã Solange já tinha dito que eles não podem pensar que isso é política”.

Bianca disse que os profissionais da escola não têm interesse em fazer ações para os mudos e ao mesmo tempo não querem deixar ninguém fazer. Conta ela que Emanuela (sua irmã) e outro comunitário fizeram o curso de Libras quando da presença das instrutoras. Ambos disseram que poderiam continuar dando aula, mas isto não foi permitido pela direção da escola. Bianca estava com muita raiva por isso, dizia que “nós podemos fazer isto sem escola, só pela comunidade, quem da comunidade quer, faz, na verdade eles não tão nem ai pros mudo daqui”. Disse ainda que uma das professoras ponderou que não havia possibilidade de os professores da escola assumirem e que seria necessário contratar alguém de fora para fazer o serviço, mas que a prefeitura não estava com condições. Bianca dizia que eles não haviam nem mesmo feito um pedido formal para a prefeitura “Ainda mais agora que eles tão levando os mudo pra tudo que é lugar, mostrando os mudo, eles tinham que fazer alguma coisa”

Bianca dizia que Carla (sua filha), falava que os professores da comunidade eram “assim, pra baixo [fazendo a cena pejorativa de uma ação]” e salientava que ela tinha razão, eles não querem nunca fazer nada. Carla, com frequência, me perguntava o que estávamos

conversando e eu dizia que estávamos falando da escola e dos professores e ela repetia, na cena, que eles eram “de baixo”.

O dito por Bianca complexifica a descrição já que salienta os aspectos inerentes da relação entre a surdez e a política no cotidiano dos moradores. Com o fato de Irmã Solange sugerir que fosse deixado algum responsável pela manutenção dos cursos de Libras na localidade, Bianca salienta que houveram outras frentes atuando no processo, e não apenas as aulas de Libras. Mas também já aponta dois agentes importantes: Emanuela e Sérgio, sendo que a primeira, posteriormente, vai para São Paulo com o auxílio da paróquia do município e retorna ensinando Libras na localidade (como será descrito posteriormente). Aponta, ainda, para as disputas que se evidenciam no cotidiano local com relação às ações para os surdos, bem como os competentes na cena.

Voltando às atuações de Irmã Solange, o terceiro item tido como importante nas descrições sobre sua estada em Várzea Queimada diz respeito à Libras (enquanto língua), propriamente dita. Os surdos e os falantes construíram as instrutoras enquanto extremamente competentes nessa outra língua e, após isso, toda e qualquer relação com uma “língua de sinais” de fora do vilarejo (e apresentada por “diferentes”), é comparada à atuação das duas quando de sua estadia na localidade. A comparação se aplica, principalmente, às aulas ministradas posteriormente por um profissional da Prefeitura de Jaicós e também pelos sinais utilizados por Emanuela em suas aulas.

Mas, paralelo ao fato de construírem elas enquanto hábeis em uma língua de sinais, é salientado que as mesmas não sabiam a cena de Várzea Queimada. Aliás, “intérpretes” nativos (falantes) foram chamados para auxiliar em possíveis equívocos na comunicação entre as instrutoras e os mudos locais. Um deles foi Sérgio, que disse ter auxiliado, durante os dois cursos ministrados pelo IST (2008 e 2009), na comunicação entre as diferentes matrizes. Quando era necessário, Nubia perguntava para Irmã Solange em Libras que, por sua vez, questionava Sérgio em português. Este último fazia a pergunta para os mudos de Várzea Queimada na cena (quando não sabia ele mesmo as respostas) e respondia em português para Irmã Solange, que repassava para Nubia em Libras, completando o ciclo. Três diferentes formas de comunicação em uso: a cena, a Libras e o português.

Contaram, ainda, que Nubia e Irmã Solange não gostavam da cena local, e quando algo era expresso com essa forma de expressão, elas não respondiam. Certo dia, em minha casa, Priscila me contava sobre os cursos do IST em Várzea Queimada e dizia que quando elas falavam na cena, as duas “viravam a cara” e diziam que aquela forma

era “feia” e que era necessário usar as expressões do modo como elas estavam (e haviam) ensinando.

Sem dúvida, as histórias sobre os cursos do IST em Várzea Queimada nos trazem elementos para refletirmos sobre as ideologias linguísticas. Primeiro, da profunda vinculação entre “língua” e os “falantes”, bem como entre isto e o léxico. As instrutoras traziam com a língua uma bagagem com relação aos falantes e a própria produção do léxico, o que foi, por vezes, posta em confronto com as formas locais.

Além disso, os usos políticos de Libras na construção de outras ações na localidade que não engendram, apenas, os mudos (e uma língua), mas também aciona, de alguma forma, uma rede mais ampla de políticas públicas e formas de aplicação. Isto vincula os habitantes a posicionamentos políticos e partidários, e os conecta com esferas amplas do município, como, por exemplo, as eleições municipais.

Vejamos, agora, como a Libras foi (e está sendo) utilizada na comunidade e quais são os usos e interpretações dispensadas a ela pelos habitantes, especialmente os mudos.

3. OS USOS E INTERPRETAÇÕES DA LIBRAS

Como salientado por Bourdieu (1996), há, no processo de implantação de uma língua oficial, uma série de espaços (ou brechas) que possibilitam o confronto desta com a “língua mãe” por parte dos nativos falantes. Estas brechas são compostas pelo processo de interpretação da língua com base nos recursos ideológicos disponíveis na primeira língua e, não menos importante, na aplicação da língua que está sendo proposta no dia a dia dos falantes.

A proposta nesse item é articular o uso da Libras e as interpretações, por parte dos mudos do vilarejo, dos sinais aprendidos e ou visualizados dessa forma de comunicação. Vale lembrar, aqui, que o objetivo é confrontar, a partir da experiência etnográfica, as formas como os habitantes mudos de Várzea Queimada vêm interpretando e fazendo o uso de alguns sinais da Libras no seu cotidiano.

3.1. Alguns sinais: o uso

Ederson havia me convidado para jantar na casa de sua irmã Hortência. Isto era relativamente comum aos domingos: jantávamos, conversávamos um pouco na frente da casa, e nos juntávamos aos demais para ir à celebração ou apenas para dar uma volta pela rua principal da localidade. Jantamos e sentamos, por alguns minutos, na

parte externa da casa. Carla aparece, com dois cartazes e um “quebra-cabeça”, dados para ela por Irmã Solange, quando do último curso em Várzea Queimada.

No primeiro cartaz havia o desenho de várias pessoas ligadas por algum vínculo de parentesco, com desenhos das ligações (traços e setas) e, nas figuras, estava escrito o nome do tipo de parentesco estabelecido com a figura principal do desenho: mãe, pai, irmão, tio, primo. Neste momento isso foi um fato curioso, já que contrastei com o polígrafo apresentado pela instrutora as conversas que tivemos e as indicações das equipes de biomédicos que estiveram no vilarejo para o diagnóstico da surdez.

Evidentemente, um dos primeiros investimentos feitos pelo grupo de instrutores foi com relação ao parentesco e às nomenclaturas. Sinais específicos para cada tipo de relação foram ensinados, inclusive o de “primo”. Cabe lembrar que o casamento entre primos é um dos preferenciais na localidade e é com base neste sistema que os biomédicos deram o diagnóstico quanto ao alto índice de surdos no vilarejo. Pelo que parece, isso não foi menos importante no processo pedagógico de ensino e implantação da Língua Brasileira de Sinais em Várzea Queimada, pois, como mostrou o cartaz, havia a nomenclatura de todos os vínculos de parentesco possíveis com o ego.

Interessante foi, quando da leitura do cartaz pelos mudos, que eles, exceto quando se referiam a pai, mãe e irmão, faziam uso da cena geral de parente. Para a leitura do cartaz era utilizada a cena local, e não a Libras, como o cartaz foi inicialmente projetado. Ou seja, não houve, necessariamente, um grande uso das outras categorias. Porém, o sinal de primo, por exemplo, foi trazido por Leandro em nosso encontro em Jaicós e, pelo menos durante um dia, foi utilizado também pelos mudos da localidade.

Bianca, me conta que Carla, sua filha, aprendeu alguns sinais da Libras mas, quando voltava para casa depois dos cursos na escola, não falavam em Libras, dizia que ia deixar pra lá (Bianca fazia a cena quando falava do que Carla sinalizava: a mão direita na altura do busto aberta, descendo em direção a cintura e apontando para trás do corpo). Bianca dizia que, de vez em quando, Carla retomava os sinais aprendidos nos cursos do IST, fazendo a relação dos dois sinais: “ela [Carla] diz que assim faz pai aqui [Bianca fazia o sinal], e assim faz na Libras [sinal que Bianca usava falando pai em Libras: passando o dedo em uma das maçãs do rosto e passando a mão aberta sobre o queixo]”.

O outro cartaz trazia rostos com várias feições, escrito, embaixo: feliz, triste, irritado, entre outros. Carla perguntava o que era, e como

aquilo podia ser feito na cena. Os desenhos apresentados no cartaz trazido por Carla eram “refeitos” na cena, ou seja, era utilizado o rosto de cada um para expressar as sensações desenhadas e escritas no cartaz. Os sinais aprendidos no curso não eram utilizados, e as formas de dizer aquilo, na cena, era parte do processo de construção das faces enquanto condizentes com determinadas situações. Por si só, aqueles desenhos não dizem muita coisa.

Depois foi a vez de Carla mostrar o jogo. O jogo era uma espécie de quebra-cabeça em que duas partes eram complementares, no sentido de oposições: aberto-fechado; alto-baixo; magro-gordo; perto-longe. Neste, Carla me mostrava e me perguntava o que era. No aberto-fechado era a figura de uma geladeira aberta, que Carla fazia a cena de uma geladeira mesmo, aberta e cheia de alimentos. Ela fazia a cena com ela pegando os alimentos para comer. Mais uma vez, a relação com a figura era interpretada de modo a privilegiar o que estava sendo expresso no sentido processual da coisa e não em uma “expressão” única e cabível, passível de “dizer” sem a necessária contextualização.

Isto faz sentido se levarmos em consideração a hipótese que venho trabalhando nesta tese, qual seja, da construção processual da cena enquanto movimento e não enquanto fim. Os sinais, expressos no jogo ou no cartaz, eram trazidos para as interpretações locais a partir dos processos de contextualização da cena, qual seja, de um processo de possibilitar uma compreensão a partir da união entre os elementos correlacionados. Não era realizada uma relação “direta” entre o sinal e uma possível tradução em desenho (ou vice-versa).

O que meus interlocutores contemplavam, naquele momento, era a construção de uma possibilidade interativa entre o desenho e uma possível apresentação deste na cena, passível de compreensão que tinha uma ligação, pelo que parece, não entre o final em si, mas com o “objeto semântico” do mesmo. Ou seja, o que ficou evidente, pelo menos em minha leitura, foi, mais uma vez, uma vinculação de um processo de contextualização na construção da cena, parte integrante da ideologia da linguagem em voga em Várzea Queimada.

Outra coisa que me contaram, sobre a passagem do IST, foi que as instrutoras fizeram a proposta de mudança das formas de nomeação na localidade. Diziam que, da forma que eles se referiam uns aos outros, a partir das cenas dos núcleos familiares, era muito confuso e que poderia indicar uma gama muito grande de pessoas, e sugeriram formas individualizadas. A proposta era a substituição dos nomes gerais dos núcleos familiares para nomes individuais, um para cada indivíduo. Isto

seria, principalmente, para os surdos e para facilitar uma comunicação entre eles.

Os mudos contam que chegaram a elaborar algumas cenas individuais quando da presença de Irmã Solange na localidade. Eles lembram das cenas elaboradas para Cassio e para Carla. A de Cassio, por vezes, ainda se faz uso. Já a de Carla, após o período de sua gravidez (a cena de Carla modificou durante o período de sua gravidez), continuou sendo o proposto por Irmã Solange.

Fazem, ainda, algumas relações com as cores como ensinadas por Irmã Solange e Nubia. Cabe salientar que o sistema de nomeação das cores na localidade se dá, quase que exclusivamente, por apontar alguma coisa que está próxima do narrado que tenha a mesma cor. Com exceção de amarelo, azul, branco e preto. A cena de azul é feita apontando para o céu. Já a de “branco” e “preto”, também são utilizados para se referir à cor de pele das pessoas, não apenas enquanto cores de qualquer objeto e o preto vem acompanhado, geralmente, de expressões faciais.

O sinal de vermelho, proposto pela Libras, passou a ser amplamente difundido pelos mudos da localidade. Cabe salientar que o sinal já era utilizado, mas possuía a semântica de designar “menstruação” ou período próximo a ela. Era uma cena composta pelo movimento de apontar para dentro do lábio (que, depois, se transforma na expressão de vermelho) e um movimento em direção ao chão na região do ventre. Com a Libras, ele designa a cor vermelha, bem como o período menstrual (ou, mais especificamente, a menstruação).

Cabe uma nota com relação aos sinais da Libras e quem os utiliza. Os falantes não conhecem estes sinais e, por isso, eles são utilizados em consonância com outros também em atuação na localidade. Um dos únicos sinais que também foi incorporado pelos falantes foi o proposto pelas tutoras do curso para se referir à morte, que é utilizado em consonância com a cena local de morte (para visualizar cenas de morte, ver figuras 50 e 51), morto ou morrer. Porém, também este sinal (ver abaixo), é julgado pelos falantes (e por alguns mudos) como “feio”, como me disse Dona Catarina se referindo a isto: “as muda aqui da rua tão fazendo assim [faz o sinal] pra falar que morreu, mas é uma cena muito feia, eu acho mais bonita a cena que elas faziam antes”. O sinal, quando usado, é composto com o sinal local de morte e morreu.



Figura 82: “Morte” configuração Libras.

Como dito, os falantes conhecem pouco dos sinais utilizados com base no léxico (e na produção) da Libras. Além deles, também os mudos mais velhos, da primeira geração, não fazem uso de nenhum sinal e não conhecem os seus significados. Por isso, nem mesmo os sinais amplamente difundidos entre os mudos mais jovens são utilizados o tempo todo, estando em uso concomitante com as cenas locais. Fica evidente o amplo investimento das ações pedagógicas (e a maior participação) na população muda mais jovem da localidade visto as formas, horários e processos de ensino-aprendizado, como veremos adiante.

3.2. O dicionário

Estava com um dicionário de Libras (CAPOVILLA e RAPHAEL, 2001) em minha casa, que eu pegara emprestado da escola da localidade. Certo dia, eu recebo a visita de Juliana e Cassio que começam a mexer no dicionário, que estava em cima da mesa junto com outros materiais, papéis, livros e com meu computador. Contam que os professores da escola nunca haviam mostrado o dicionário para eles, que fazia tempo que estava lá e que eles nunca tiveram acesso. Dizem que foi a Irmã Solange a primeira a apresentar o dicionário a eles. Falavam isso, bravos com os professores, dizendo que eles eram todos ruins, que nunca aprenderam a ler e a escrever por causa deles.

Hortência havia me contado coisa semelhante sobre o dicionário: disse que quando as profissionais do IST foram para Várzea Queimada queriam encontrar um dicionário, pensando em ir buscar algum exemplar em Jaicós. Hortência, como trabalhava na limpeza da escola, disse que já havia visto o dicionário na estante da escola algumas vezes. Hortência disse, ainda, que quando escutou a Irmã Solange falar isso,

pediu licença para a diretora e pegou um exemplar na sala da direção. A diretora da escola argumentou que nunca havia visto o livro na estante, e que não sabia que era um dicionário de Libras. A escola conta com os dois tomos do dicionário (I e II)⁶⁶.

Interessante que eles olhavam os sinais e “imitavam” alguns, fazendo processos comparativos com a cena de Várzea Queimada. Faziam o sinal expresso no dicionário e faziam uma cena “correspondente” do desenho na cena local. Muitas vezes, olhavam os desenhos e faziam relações quanto ao significado, entre a figura (visual) e a cena local. Várias vezes não havia relação entre aquilo que estava indicado no dicionário (em português) como sendo o sinal, e aquilo que eles estavam indicando na cena. Muitas vezes, não era a ação que aquilo indicava, mas a própria coisa: abrir (ou aberto), por exemplo, desenhado com uma figura de uma geladeira aberta, era traduzido para a cena como abrir a geladeira e comer as coisas que tem dentro. Várias relações deste tipo eram feitas por eles.

Outra coisa que eles fizeram na tarde que me visitavam foi rir dos sinais expressos no dicionário de Libras. Riam de vários sinais, em virtude de sua falta de ligação ou em virtude das formas “estranhas” que assumia no feitiço dos movimentos. Riam das mãos embaralhando uma com a outra em alguns sinais que exigiam o uso das duas mãos ou o uso de movimentos da boca. Alguns diziam que não eram úteis. Outros diziam que nunca haviam visto o que estava expresso pela figura. Parece realmente imperar o domínio do “ver” e do “conhecer” para a constituição, pelo menos, da cena local.

É interessante que os sinais da Libras provocam ironias e brincadeiras entre os mudos da localidade. Não raras vezes, as expressões utilizadas no dicionário foram alvo de risos e “imitação” jocosa. Os mudos comparam os sinais e dizem que aquilo não tem sentido, tentando relacionar o sinal com a coisa que busca expressar. Contam para isso, na maioria das vezes, com a leitura de algum parente,

⁶⁶ Conforme é possível ler na contracapa do dicionário: “A obra é resultado de vários anos de pesquisa realizada pelos autores junto a professores especializados em educação de surdos e informantes portadores de surdez, com o objetivo de fornecer um instrumento para a educação bilíngue no Brasil. O dicionário documenta, em três línguas (português, inglês e libras) cerca de 9500 verbetes, fornecendo com exatidão descrições da forma e articulação dos sinais. Os últimos capítulos do livro apresentam novas tecnologias para educação e estratégias para a inclusão dos deficientes auditivos”. Teve uma edição financiada pelo Ministério da Educação (MEC) e foi distribuído para todas as escolas da nação.

ou mesmo minha, dos verbetes do dicionário. Assim como ocorreu quando da “representação” da oralidade a partir de um movimento da boca, os sinais da Libras são “copiados” e, com essa cópia, estabelece-se algumas relações.

Em um primeiro momento, a relação é feita entre o desenho do sinal de Libras e uma possível cena local. O sinal de Libras é traduzido para a cena local, com base no que os mudos estão vendo no desenho expresso no dicionário. Caso não haja nenhuma relação entre o desenho e uma possível cena local, é recorrido ao português (e alguém que leia) para que construa a cena do sinal expresso no dicionário da forma local.

O sinal da Libras é sempre avaliado. Geralmente, a sua avaliação é feita quanto à aplicabilidade ou não, de acordo com a visualidade. Ou seja, é ou não é possível uma relação entre o sinal e a coisa ou abstração que está tentando significar. Isto é válido para objetos e coisas concretas (como animais, frutas, entre outros), como para conceitos ou ações (como amor, saúde, fome, entre outros). Assim, esta avaliação é feita e uma possível relação é estabelecida, ou não. Em alguns momentos, os mudos encontram alguma similaridade com o que está representado. Em vários outros, não é estabelecida nenhuma relação, o que faz com que uma relação irônica e jocosa seja estabelecida com aquele sinal.

E isso não se dá, apenas, com o dicionário de Libras. Também acontece com as interpretações feitas do português para a Libras na televisão. Os mudos dizem que não conseguem entender e, vez por outra, “imitam” os intérpretes, provocando risos gerais nos demais participantes do evento de fala. Assim como quando Moisés falava sobre “os movimentos” de Leandro, dizendo que não conseguia entendê-lo, os mudos falam das interpretações em Libras enquanto movimentos “comedidos”, menores, e um movimento intenso dos dedos e mãos em frente, principalmente, do peito.

Durante um encontro em um dos bares da localidade, os mudos conversaram sobre o recém doado DVD intitulado “O que a bíblia realmente ensina? Edição em Língua Brasileira de Sinais”, distribuído em cada casa da localidade que houvesse um mudo por evangelizadores da Igreja Testemunhas de Jeová da cidade de Picos.

Eles contam que os evangelizadores da igreja vão até a localidade frequentemente, desde pelo menos o ano de 2005 ou 2006. Não precisam exatamente o ano, mas citam alguns casais de jovens, surdos e intérpretes, que visitam as casas dos mudos, conversando e distribuindo materiais informativos também para os familiares. Jorge me disse que eles, vez por outra, convidam os mudos para frequentar os rituais religiosos na cidade de Picos e já se dispuseram, inclusive, a realizar

algumas celebrações na localidade. Como não houve adesão, nem dos mudos, nem dos familiares, nunca houve outra ação, exceto as visitas regulares as residências⁶⁷.

Nesta época (em 2010), durante a visita, eles disponibilizaram um kit com seis DVDs, que buscam “traduzir” a bíblia em Língua Brasileira de Sinais. A produção do vídeo é creditada, além da igreja Testemunhas de Jeová, à organização norte-americana *Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania*. Todos os mudos, de uma forma ou outra, assistiram partes da série de gravações disponibilizadas pelos religiosos. Porém, é consenso o não entendimento do que estava sendo expresso.

Quando das conversas sobre isto, alguns dos mudos iniciam uma interpretação dos sinais e das “cenas” realizadas nos DVDs. Muitos risos e, depois de toda a interpretação, pergunto, visto o meu não entendimento, o que eles estavam dizendo com aqueles sinais. O “ator” e a “plateia” dizem que não sabem, fazendo algumas interpretações possíveis do que pode estar sendo expresso por aqueles sinais. Os sinais, em si, não significam coisas, mas o desencadeamento da cena é interpretado, nem sempre havendo consenso de todos os participantes.

No Fórum Regional pela Inclusão da Pessoa com Deficiência, realizado em Picos no mês de setembro de 2009 (que será tratado com detalhes no próximo capítulo), um dos dirigentes da prefeitura de Jaicós solicita que os mudos posem para uma fotografia. Cassio usa da ironia quando todos usam o alfabeto manual durante a foto. Abaixo trago a foto como uma forma de ilustrar o caráter irônico utilizado em alguns momentos quando do uso da Libras.

⁶⁷ Assis Silva (2010) faz algumas considerações sobre a importância dos Testemunhas de Jeová na divulgação e uso da libras no território nacional, pontuando, inclusive, algumas questões de cunho prático quanto ao uso generalizado da língua em rituais religiosos).



Figura 83: Fazendo alfabeto manual em Picos.

As letras sinalizadas não necessariamente dizem respeito às iniciais dos nomes, ou possuem alguma relação com qualquer coisa. São apenas sinônimos de uma língua, de uma forma específica de construção dos sinais, de uma ideologia linguística particular. Esta ideologia particular é, pelo que a etnografia parece apontar, muito diferente da ideologia expressa em Várzea Queimada quanto à construção da cena.

Agora, vejamos as relações e implicações da continuidade das aulas de Libras na localidade, agora por uma moradora. Emanuela vai e volta de São Paulo, apta a ensinar Libras para os mudos.

4. EMANUELA VAI E VOLTA DE SÃO PAULO: A LIBRAS POR UMA HABITANTE DA LOCALIDADE

Como dito anteriormente, havia uma indicação das instrutoras do IST de que seria importante uma pessoa de Várzea Queimada ir para São Paulo aprender suficientemente Libras para ensinar para os mudos na localidade. Assuntos relacionados a isso foram recorrentes desde minha chegada na localidade. Depois de um tempo há a concretização disso com a ida de Emanuela.

O interesse aqui será o movimento de Emanuela em direção a São Paulo, bem como seu retorno para a comunidade. Como nos momentos rituais elaborados por Turner (1989), a ida de Emanuela a coloca em uma situação praticamente liminar na comunidade, em que questionamentos eram a ela direcionados e comentários feitos, como

demonstrado, em partes acima, e como será melhor descrito abaixo. Quando de seu retorno, ela volta para a comunidade com outro status e assume outra posição, tanto política, quanto nas interações cotidianas da localidade.

Se antes havia uma série de comentários sobre a possível não competência de Emanuela quanto ao uso da cena, depois de seu retorno, ela se torna a referência quanto ao uso da Língua Brasileira de Sinais. E esta transformação de Emanuela, que poderia ser encarada enquanto uma transformação de status social, a marca enquanto habilidosa “em outra língua” e não, necessariamente, a local.

4.1. Ida para São Paulo: movimentos a partir de contatos com a igreja

Eu tinha recém retornado para Várzea Queimada para a segunda etapa de meu campo, em fevereiro de 2010. Era Quarta-Feira de Cinzas e estavam começando na localidade os preparativos para a Páscoa, com os intensos movimentos da quaresma.

Acaba a celebração que dá início à Quaresma e as pessoas começam a sair da igreja de São Sebastião. Todos com uma cruz feita com cinzas na testa. De repente seja por isso que a cena de Quarta-Feira de Cinzas seja feita com o movimento do polegar na testa formando uma cruz. Já estávamos sentados na frente da casa de Jorge, quando chega até nós Bianca e sua neta. Bianca me dá um abraço e diz que ainda não tinha me visto desde que eu voltara da viagem. Ficamos conversando um pouco, ela falando do filho de Carla, que ele havia crescido muito neste curto período de tempo. Bianca falou de Emanuela, dizendo que ela tinha ido, enfim, para São Paulo.

Desde que eu saíra da primeira etapa do campo, em dezembro de 2009, havia rumores da possível ida de Emanuela, ou outra pessoa para São Paulo. Sérgio fala também sobre a ida de Emanuela para São Paulo. Disse que não sabia ao certo o que havia acontecido e como ela conseguira ir. Contou que quando foi para seminário (Sérgio tinha a pretensão de seguir carreira religiosa), no final de 2009 e início de 2010, ligaram para sua mãe querendo saber os números de seus documentos. A mãe de Sérgio liga para o seminário, depois do contato, e ele repassa as informações desejadas. Estas informações eram para que Sérgio pudesse ir para a capital paulista fazer o curso de Libras no Instituto Santa Teresinha. Porém, depois desse primeiro contato, ele não soube de mais nenhuma informação, sabendo, apenas tempos depois, da ida de Emanuela.

Bianca pontua que Emanuela (que é sua irmã) foi em função dos contatos da outra irmã delas que trabalha como secretária na Paróquia Nossa Senhora das Mercês, em Jaicós. A secretária fez os contatos com uma religiosa de Picos que, por sua vez, conversou com Irmã Solange em São Paulo (remontando, assim, o caminho original que levou o IST para a Várzea Queimada). Após os contatos, o IST disponibilizou passagem para Emanuela se deslocar de Várzea Queimada até São Paulo, além de oferecer o curso de Libras de forma gratuita. Bianca me dizia que Emanuela estava na dúvida quanto a ir ou não, mas acabou decidindo pela ida. De Teresina, foi de avião até São Paulo, com promessas de não gastar nenhum recurso financeiro, nem no transporte, nem durante sua estada na capital paulista.

Bianca salienta que não houve relação da Prefeitura com a ida de Emanuela ressaltando, inclusive, que houve um desacordo quanto a isso entre os agentes religiosos e os agentes do poder público municipal. E ela continua, “a Irmã Solange disse que saiu daqui muito brava com o pessoal, dizendo que tem coisas que não são política, que eles não podem fazer isso, que eles tinham que ter mandado alguém logo e que eles não fizeram porque queriam transformar tudo em política”. Bianca termina o assunto apressada, dizendo que precisava voltar para casa, pois “tinha muito para fazer”. Já em movimento diz, “pois é, Emanuela está lá, aprendendo, vamos ver o que eles vão fazer quando ela voltar, ela vai ficar lá uns três meses”.

A ida de Emanuela causou comentários generalizados em Várzea Queimada. Várias opiniões, na cena ou oralmente, eram emitidas com relação à ida de Emanuela. O que estava em voga não era, necessariamente, alguém ter ido para São Paulo aprender Libras. Discutia-se o fato de ter sido Emanuela “a escolhida” e não outra pessoa.

Por um lado, houve discussões com relação às alianças políticas feitas por Emanuela ao longo de sua vida. Muito comentado era o fato de que ela sempre esteve vinculada à oposição política da gestão do município de Jaicós no ano em que partira. Dizia-se que isso impediria a sua atuação na localidade, sempre vinculando “com a política”, como salientado por Bianca. Ela mesma havia dito que não sabia como seria com a volta de Emanuela, dizendo que não houve apoios formais da prefeitura para a ida dela para São Paulo.

Emanuela não era funcionária da prefeitura e nem tinha terceiro grau, fato difundido por alguns como problemático na possível vinculação dela na estrutura pedagógica da escola da localidade. Ainda, não dispunha de “aliados políticos” para outra forma de inserção.

Porém, tinha o apoio da igreja e de Irmã Solange, aliados importantes no ensino de Libras em Várzea Queimada.

Por outro lado, discutia-se a relação de Emanuela com os mudos e, conseqüentemente, o seu possível aprendizado em uma “língua de sinais”. Isto se vinculava, de alguma forma, com as características individuais de Emanuela. Alguns diziam que ela “não conversava com ninguém” e que, por esse motivo, era impossível ela assumir um cargo pedagógico. E isso se expandia para os mudos, já que, no “não conversar com ninguém”, ela estaria de fora das discussões e das rodas usuais de conversa da localidade.

Entre os mudos a “escolha” de Emanuela também foi polêmica. Alguns diziam que ela tinha habilidade na cena e que sempre participava das rodas de conversa. Curiosamente, os mudos que diziam isto não eram os filhos de Bianca, os parentes mais próximos de Emanuela (esta seria tia deles). Os que defendiam Emanuela e sua competência na cena eram os do complexo de Dona Catarina. Emanuela mora com Osvaldo, seu pai, em uma casa próxima das casas de Vera, Lorena, Joel e Marcos (de outro núcleo familiar).

Já Juliana, Cassio, Cláudio, Sabrina e outros, os moradores da rua principal de Várzea Queimada, apontavam Emanuela com as mesmas características dos falantes: como uma pessoa que não conversava com ninguém. Diziam nunca terem feito cena com Emanuela e questionavam a sua capacidade no aprendizado. Os únicos contatos com Emanuela, segundo esse grupo de pessoas, era quando iam fazer algum tipo de compras na venda em que ela trabalhava.

Com pelo menos duas perspectivas diferentes quanto à escolha da pessoa para participar do curso de Libras do IST, os mudos diziam que não sabiam, ainda, se iriam ou não participar das aulas ministradas por Emanuela. A decisão seria pensada quando do retorno da cursista de São Paulo, a partir de avaliações quanto ao seu “conhecimento” com a língua de sinais.

Interessante que as avaliações quanto a Emanuela passaram também pelo crivo de sua capacidade comunicativa, seja oral ou gestu-visual. Essas avaliações, bem como as posições tomadas a respeito dela, assumiram perspectivas diferentes, dependendo, principalmente, do local de moradia de quem estava falando. Enquanto suas sobrinhas, filha de Bianca, não defendiam a verdadeira competência de Emanuela (mesmo estando sob o aval da família nomeada de Osvaldo), os membros da família de Dona Catarina diziam ser ela uma competente na cena.

Como dito, as avaliações por parte da comunidade e, especialmente, vindas dos mudos, quanto à capacidade comunicativa de Emanuela, dizia respeito a sua habilidade na cena local. Isto era posto em voga de acordo com outros critérios, como a localização de sua casa e suas possíveis interações com os mudos no cotidiano dos moradores. Ela foi avaliada, por assim dizer, pelo seu aspecto relacional dentro das relações de Várzea Queimada. Sobre sua “performance” linguística, não havia, necessariamente, muitos comentários. Esses advinham de como, a partir da rede de relações prévias estabelecidas por Emanuela, ela conseguiria manter uma “posição” de professora na escola, bem como, de que maneira ela seria capaz de, mantendo isso, ensinar uma língua de sinais para os mudos.

Diria que, se antes, o status dela não era extremamente favorável para seu “desafio pedagógico” na cena local, depois que ela passa por São Paulo e pelo momento ritual, Emanuela assume outras habilidades. É importante lembrar que, visto enquanto um valor, a ida para São Paulo representou, historicamente, transformações na localidade e os viajantes, quando de suas idas e retornos, são também pessoas que levam e trazem informações. A ida para a capital paulista insere Emanuela nesse movimento, não apenas pela possível aprendizagem em si, mas também pelas formas como os moradores de Várzea Queimada encaram as viagens para São Paulo, bem como aqueles que vão e, especialmente, aqueles que voltam.

4.2. Emanuela volta de São Paulo

Como dito, Emanuela fica por um período superior a três meses na capital paulista. Tempo de eu já ter me ausentar novamente do campo. Quando retornei, Emanuela estava novamente em Várzea Queimada e circulavam, pelo menos, dois assuntos no vilarejo: (i) a polêmica com a escola e com as duas “aulas” para os mudos; (ii) aconteciam as aulas de Libras na casa de Emanuela.

Estava muito agitada a Várzea Queimada com os movimentos de “inserção” dos mudos no sistema formal de ensino. Na escola, aconteciam as aulas da Educação de Jovens e Adultos (EJA) com uma turma direcionada para surdos, ministrado por Soraia (como trabalharei no próximo capítulo). Emanuela, por sua vez, ministrava aulas de Libras em sua casa, entre uma e duas vezes por semana, no período da noite (e nos mesmos horários da escola regular).

Emanuela dividia seu tempo entre seu trabalho “no comércio” e as aulas de Libras em sua casa. Além disso, fazia as articulações para

uma possível atuação na escola da localidade. Ela já havia tentado, segundo me contou, ministrar aulas na escola Manoel Barbosa, mas não obtivera êxito. Dizia que sua entrada foi proibida, já que não havia tido o aval da prefeitura para realizar o curso, bem como que já havia uma professora contrata para a função de “alfabetização dos surdos”.

Ela me dizia, com um pouco de tristeza, que havia feito um grande investimento na sua vida para realizar o curso e que isso não estava sendo valorizado pelos governantes. Mas com a mesma intensidade, falava que estava, mesmo sem receber qualquer dinheiro, ministrando as aulas de Libras em sua casa e que iria continuar, mesmo com os protestos dos que ela chamava de “aliados do prefeito”.

Emanuela voltara de São Paulo com um discurso diferente com relação aos surdos. Primeiro, incorporou, em seu vocabulário, a palavra surdo (em detrimento de mudo), fazendo uso dela em todas as situações de fala. Segundo, falava sobre “inclusão” e sobre a necessidade de “respeitar” os surdos, oferecendo a eles um olhar diferenciado do sistema escolar (bem como nas relações sociais), pelo fato de serem surdos. Ela falava, em vários momentos, de características “dos surdos” como, por exemplo, o fato de eles “não pararem” e “terem grande dificuldade de aprendizado”, marcações estas que não estavam, necessariamente, em voga na localidade.

O que deve ser salientado é que a ida de Emanuela para São Paulo, além de possibilitar um aprendizado de diferentes sinais (e formas de uso), também a instrumentalizou com um novo discurso com relação à surdez e aos surdos. Uma habitante de Várzea Queimada, com o conhecimento local, volta de São Paulo com outras perspectivas e, aos poucos, expande seus conhecimentos para além da Libras. Ela questiona as formas de atuação da prefeitura, por exemplo, quanto à contratação das pessoas para ministrarem aula. E o que coloca em xeque, diferente dos demais discursos em voga na localidade, é a “capacidade técnica” das pessoas e não, necessariamente, “o merecimento”, como outros discursos, também em uso, ressaltavam. Emanuela, enfim, personifica, dentro da localidade, uma perspectiva e ideologia diferenciada com relação aos surdos, em harmonia com o “discurso externo” proposto pelo curso ministrado.

Quando de meu retorno para a terceira etapa do trabalho de campo, Emanuela ministrava aulas de Libras em sua casa. Os alunos prioritários, os surdos, se dividiam entre ir para a casa de Emanuela e ir para a escola, assistir as aulas ministradas por Soraia. Os motivos para a escolha, da mesma forma que as demais descrições, se dividiam entre

posicionamentos políticos da família, e avaliações quanto à qualidade das aulas ministradas pela recém professora.

Aqueles que não frequentavam as aulas de Libras ministradas por Emanuela usavam, geralmente, julgamentos com relação ao peso que isso teria em outras questões em sua vida cotidiana. Claudio falava para Carla que, em virtude da mesma estar frequentando as aulas na casa de Emanuela e não na escola, esta correria o risco de perder “o aposento”, e de não participar mais das atividades promovidas pela prefeitura. A argumentação de Claudio era recorrente neste período, já que, muitas vezes, os professores da escola Manoel Barbosa se dirigiam até as casas dos surdos e conversavam, não apenas com eles, mas também com os pais, pedindo para que os mesmos voltassem a frequentar as aulas na escola.

O interessante é que as aulas na escola eram frequentadas pelos mudos mais velhos (da primeira e segunda geração) e por Marcos. A rotina de presença não se configurava como linear: certas vezes, com presença massiva, outras, com poucos participantes em sala de aula. Os mudos mais velhos viraram alvo de brincadeiras por parte dos mais novos, em virtude de estarem frequentando a escola e não saberem ler ou escrever. Os mais novos pegavam os cadernos cheios de anotações, e perguntavam o que estava escrito, sendo que os mudos mais velhos não sabiam responder com exatidão.

As aulas de Libras ministradas na casa de Seu Osvaldo eram as escolhidas principalmente pelas meninas mais jovens. Juliana, Carla, Priscila, Marcia, e por vezes, Cassio e Igor. As primeiras diziam que estavam aprendendo várias coisas com Emanuela, entre elas Libras e a escrever algumas palavras. Salientavam, com isso, a qualidade de Emanuela em sua metodologia de ensino: ela era considerada uma boa comunicadora “em Libras”. Mesmo muitas vezes não compreendidas, as performances de Emanuela em Libras eram fruto de muitos comentários entre os mudos que frequentavam as aulas. E, como eles comentavam sobre, os demais acabavam adentrando nas conversas e, como um elemento diferenciador entre “os mudos”, alguns sinais de Libras começaram a ser utilizados em certos momentos da conversa.

Os sinais utilizados, geralmente postos em meio a narrativas na cena local, eram questionados pelos mais velhos (aqueles que não frequentavam as aulas de Emanuela), o que provocavam risos e ironia dos demais. A Libras, e os sinais ensinados por Emanuela, começaram a servir como um elemento linguístico diferenciador entre as diferentes gerações dos falantes natos da cena local.

Com o decorrer das aulas de Libras, Emanuela ganhou, inclusive, um nome pessoal. Visto o uso frequente do sinal nas aulas por ela ministradas, os alunos passaram a adotar o sinal abaixo como indicativo de “Emanuela”. O sinal, quando usado por Emanuela em sala de aula, não possuía, em si, um valor semântico para os surdos, servindo, apenas como motivo de risos e de relação com aquela pessoa e àquela língua.



Figura 84: Cena de Emanuela

Interessante que a cena usada para se referir a Emanuela (mãos esquerda e direita fechadas, fazendo movimento rápido para baixo) é utilizada, como demonstra o dicionário de Capovilla e Raphael (2001), com a semântica de algo como “certo”, “correto”. Emanuela usava isso com frequência nas aulas improvisadas na sala da casa de seus pais, quando algum aluno realizava as tarefas solicitadas ou “acertava” as configurações de certos sinais.

Cabe aqui uma nota: as aulas de Libras ministradas por Emanuela seguiam o ritmo da casa. Localizadas na segunda sala da casa, um espaço entre a sala onde está a televisão, os quartos e a cozinha, era cruzada por diferentes pessoas durante todo o tempo. Por ser no horário da noite, a casa de Seu Osvaldo e Dona Lorena estava sempre muito movimentada. Além do casal, dos filhos e netos que moram com ele, outros filhos, outros netos e vizinhos frequentavam a casa durante a noite. Alguns paravam para participar de partes da aula. Outros olhavam o que Emanuela escrevia no quadro improvisado e iam embora, continuando o caminho traçado inicialmente. Como a casa, as aulas de

Libras estavam abertas e não eram, necessariamente, nem obrigação dos surdos, nem dos demais que, vez por outra, participavam.

O ambiente criado na casa da professora de Libras era bem diferente do expresso na escola. Na escola, situação convencional de ensino, com salas de aula, professores, horários e necessidade de “concentração” e “atenção”. Movimentos regulados pelos tempos de intervalo e possibilidade de ir, por exemplo, tomar água. Apenas os frequentadores da escola tendo a possibilidade de entrar, e assistir as suas aulas, sem circulação pelas demais salas de aula.

Emanuela utilizava, como guia de suas aulas, o livro salientado no início deste capítulo, “Linguagem das Mãos” do Padre Eugênio Oates. Disse-me que havia adquirido o livro em uma loja “de segunda mão” em São Paulo, e salientava o quanto o livro era completo e de qualidade.

Nas aulas que frequentei, Emanuela fazia questão que os mudos usassem apenas os sinais por ela ensinados, proibindo o uso das cenas locais. Fato este que não era levado muito em consideração quando da conversa entre mudos. Apenas quando algum deles queria alguma coisa com a professora é que os sinais “de Libras” eram utilizados. Emanuela oscilava o processo pedagógico entre ensinar sinais específicos e aulas de caligrafia. Poucas vezes escrevia coisas no quadro, fazia uso de desenhos, desenhados com giz. Os desenhos, por sua vez, eram alvo de avaliações por parte dos mudos, sempre acrescentando ou tirando partes consideradas problemáticas das figuras que Emanuela desenhava no quadro.

Os sinais investidos por Emanuela foram, no decorrer dos tempos, se modificando. Inicialmente, ela voltou para as reflexões sobre as nomenclaturas de parentesco, como havia feito Irmã Solange. Depois disso, passou para as reflexões sobre os dias da semana (ensinando os sinais específicos para cada dia). Posteriormente, deu início aos verbos. Todas as aulas contavam com uma primeira parte em que Emanuela falava, em Libras, algumas coisas sobre Deus, Jesus, o céu ou o inferno. A professora também ensinou a oração “Pai Nosso” em Libras que, no início dos encontros, era rezada por todos que repetiam os sinais utilizados por Emanuela.

O interessante é que o processo de contextualização da cena local era utilizada para o ensino de Libras. Explico melhor: quando Emanuela ensinava os sinais de Libras, retirados do livro do Pe. Eugênio Oates, ela não fazia um processo de comparação com a cena local ou jogos de contrastes ou de objetificação da coisa no sinal. Ela usava, enquanto um recurso pedagógico, o processo de construir o sinal. Se, na cena local, a

construção processual do sinal produz uma cena inteligível, parece que Emanuela utilizava do mesmo raciocínio para tornar compreensíveis os sinais de Libras. Não a vi fazendo uso das cenas locais para a comunicação ou para o ensino de Libras. O que percebi foi Emanuela “construindo” o sinal no processo de ensino: ela fazia o processo de, ou seja, “encenava” os sinais, e construía, assim, a possibilidade interpretativa e compreensiva de alguns sinais de Libras para os mudos de Várzea Queimada.

Mesmo ensinando uma “outra língua”, Emanuela fez uso da forma local para a produção da cena compreensível. Não eram utilizados recursos como a “tradução”, mas sim, a construção processual do resultado a partir do encenar os sinais de Libras. Os sinais, assim, tornavam-se, aos poucos, compreensíveis para alguns.

Poderia pensar, com esse processo de ensino de Libras utilizado por Emanuela que, como nos movimentos de “purificação” elaborado pelos modernos para dar cabo aos fetiches ‘mágicos’ que guiam suas ações objetivas (como proposto por LATOUR, 2002), Emanuela “purifica” a cena local, a partir do ensino de outra forma de construção. Ela não ensina apenas “uma nova língua”. Ela propõe, a partir da forma local, maneiras diferentes de “olhar as coisas”. Dizendo de outra forma, de construir um processo comunicativo que “resulte” nos sinais considerados por ela (e pelos dicionários e convenções estabelecidos na Língua Brasileira de Sinais) como válidos. O movimento realizado por ela foi, assim, de propor sinais diferenciados, porém, utilizando o mesmo processo de produção que, de alguma forma, resultaria em outro final.

Emanuela “purifica”, para fazermos uso de uma expressão de Latour (2002) a cena local. Não apenas a cena, mas ela também redireciona o olhar, refaz o percurso necessário para a construção da cena. Ela, unindo o processo local de construção da cena, com os sinais catalogados e difundidos com a Língua Brasileira de Sinais, funde, de alguma forma, duas distintas ideologias ou, duas formas diferentes de comunicação.

Se, em um primeiro momento, poderíamos pensar em momentos apenas de interrupção da cena do local para o ensino de Libras, em um segundo, com essa “fusão” de Emanuela, podemos refletir sobre um movimento de construção de um “acomodamento” criativo entre as duas diferentes linguagens. Ou, pelo menos, entre a metodologia da construção da cena presente em Várzea Queimada, com os sinais produzidos, catalogados e difundidos pela Língua Brasileira de Sinais.

Porém, como era de se esperar, houve várias falhas no processo comunicativo entre Emanuela e seus alunos. Ederson me convida para irmos à casa de Emanuela. Ele diz que havia conversado com ela em Jaicós e que essa o disse que daria uma aula no dia com a seguinte configuração de sinal: configuração da mão direita em D, passando pela frente do rosto. Ederson interpretou a cena como sábado. Falei para Ederson que não sabia se era sábado ou domingo. Olhei no dicionário e vi que este sinal era de domingo, e falei isso para Ederson. Mas mesmo assim, no sábado pela noite fomos a casa dela.

Emanuela estava sentada em frente a sua casa e disse para Ederson que o sinal que ela havia usado era de domingo, e não sábado. Com isso, salientou a importância da presença de Ederson (que mora em Jaicós com sua mãe) nas aulas, dizendo oralmente “se eles querem, eles conseguem. Veja Juliana, ela já sabe um monte de coisa”. Mesmo tendo dito para Ederson que iria dar uma aula no domingo, Emanuela se desculpou, dizendo que não seria possível naquele final de semana.

Ederson e eu saímos da casa de Emanuela e vamos para frente da casa de Jorge. Ederson conta nossa ida à casa da professora de Libras para Juliana e fala do sinal que ele pensou ser de sábado. Juliana ri de Ederson, dizendo que ele não sabe nada e que precisa “aprender”. Mais uma vez, os sinais de Libras servindo como indicativos hierárquicos.

Com o passar do tempo, as aulas na casa de Emanuela foram diminuindo o ritmo e a frequência dos estudantes. Continuavam assíduas, quando da disponibilidade da professora, apenas Juliana e Carla. A primeira tinha os protestos de sua irmã e pai, por não auxiliar nas tarefas domésticas e por não estar frequentando as aulas na escola. A segunda, os protestos de alguns familiares já que, durante as aulas, deixava seu filho sob cuidados de parentes. Marcia parou de frequentar as aulas já que necessitava tomar conta de sua filha e realizar os trabalhos da casa.

Cassio, por sua vez, dizia que não iria à nenhuma das aulas visto que “não aprendia nada”, nem com Emanuela, nem com Soraia. O discurso de Cassio era de que seria necessária outra pessoa para ministrar as aulas, já que as que estavam ocupando esses cargos no momento, eram “de baixo”.

Isto continuou provocando protestos dos professores da escola já que, segundo eles, as aulas “para os surdos” com a Educação de Jovens e Adultos era um primeiro passo para a instalação de uma sala multifuncional na localidade. A diretora contava que já havia sido aprovada a sala no Ministério da Educação, porém, eles precisavam comprovar frequência dos alunos na escola para garantir o investimento

do governo federal. E, como dito, os mudos que não participavam das aulas de Emanuela diziam que os participantes corriam o risco de ficar de fora das ações do estado ou perder (os que já tinham) o aposento.

Emanuela se insere em movimentos mais amplos de reivindicações dos surdos em nível municipal e federal. Ela mantém os contatos com o Instituto Santa Teresinha e, vez por outra, fala de conversas tidas com as diretoras do IST. Assume também importante papel na cooperativa de mulheres artesãs que é iniciada em Várzea Queimada no início do ano de 2011.

* * *

Este capítulo mostrou a intensa relação entre as questões relativas à surdez e debates mais amplos sobre língua, religião, inclusão, cidadania e políticas públicas. Podemos perceber, com as histórias contadas sobre o curso de Libras e o processo de implantação de uma nova língua de sinais em Várzea Queimada, o estrangulamento das relações ideológicas presentes no amplo complexo relacional da surdez.

Sabemos, como apontado no capítulo, que os sistemas de conhecimento (socioculturais e históricos por excelência), atuam como forma imperativa nos diferentes espaços e sociedades. Isso não é particularidade dos sistemas linguísticos: poderia citar como exemplo os sistemas médicos (CAMARGO JR., 2003; MENÉNDEZ, 2003, entre outros), ou os sistemas políticos (TAUSSIG, 1993). Porém, o que vemos aqui, é a intersecção entre várias esferas sociais, marcadas por diferentes matrizes discursivas, na construção de discursos com relação à surdez e aos surdos, bem como às línguas de sinais.

Como parte deste sistema de implantação de uma nova língua, é necessária também a mudança de paradigmas com relação aos falantes e à própria perspectiva local sobre as formas comunicativas. Isto ficou evidente nas mudanças de nomenclaturas para se referir “aos mudos”: em vez do termo comumente utilizado, “mudo”, a categoria surda adentra para a esfera da significação de Várzea Queimada como o termo correto de se referir a determinado “tipo” de pessoa.

Não menos importante é a relação disto com a ideia de uma comunidade surda, cultura surda ou até mesmo identidade surda, como bem nos mostram os estudos sobre a surdez no paradigma identitários. No processo de implantação de uma nova língua de sinais, é necessário criar identificações entre os “falantes nativos”, para que os mesmos adentrem para outra esfera relacional, da “comunidade surda brasileira” e, dessa forma, estejam de acordo com a recente lei de Libras.

Assim, a igreja católica volta com seu papel de mediação nas relações entre o estado e as “comunidades”, angariando públicos-alvo a partir de notícias diocesanas. Quando da inserção na localidade, utilizam métodos pedagógicos para o ensino de Libras para surdos e a expansão da ideologia hegemônica com relação à surdez e à população surda. O interessante é que a população de Várzea Queimada se configura como extremamente católica desde os primórdios da ocupação do território representados por Manoel Barbosa. E este fato auxilia, de alguma forma, na expansão dos cursos de Libras na localidade e a receptividade dos cursos pelos surdos e ouvintes.

Porém, este processo não pode ser tomado como unilateral. Houve também movimentos da própria localidade de avaliação e reinterpretção da Libras com a perspectiva local. Nem todos os sinais foram adotados, bem como, nem todas as formas comunicativas propostas assumem “importância significativa” para os moradores de Várzea Queimada. Temos, assim, um movimento de reapropriação dos sinais da Libras de acordo com a perspectiva local de construção da cena que trazem para o uso prático da língua. Mais uma vez, um processo de contextualização específico para a interpretação e edificação da esfera comunicativa.

Se a Libras e o processo pedagógico de seu ensino têm perspectivas específicas sobre língua, falantes e os outros tipos de comunicação gesto-visual, a cena de Várzea Queimada, por outro lado, também constrói suas interpretações sobre a Libras. É um movimento de mão dupla que passa pelo crivo e avaliação dos habitantes da localidade.

Como aponta Nonaka (2009), há um movimento crescente de expansão das línguas nacionais de sinais no mundo. Ainda de acordo com a autora, é um movimento contínuo que tende a relegar às “línguas rurais ou indígenas” a um segundo plano e, na medida do possível, substituí-las por aquelas tidas como mais “apropriadas” para o uso. O curioso, como aponta Nonaka (2009) e Marsaja (2008), é que são os ouvintes os que mantêm a língua de sinais local e que podem, dessa forma, fazer a memória de uma língua “em risco de extinção”.

Em Várzea Queimada este processo também está acontecendo. Os mudos mais jovens, sem dúvida, são os alvos diretos das ações pedagógicas da Libras e de outras políticas públicas. A libras não adentra, por exemplo, o círculo relacional dos mudos da primeira e alguns da segunda geração, nem mesmo os falantes. Porém, o que merece ser investigado é como poderia influenciar a forma de organização das aulas ministradas por Emanuela que, a rigor, estavam sendo ministradas em sua casa e assumiam, de alguma forma, uma

extensão do processo elaborado no interior da casa, estando aberta para quem quisesse participar. Esses fatos podem ser interessantes para reflexões futuras e para um acompanhamento do desenvolvimento das ações do estado e de outros agentes na localidade.

No próximo capítulo farei uma descrição das políticas públicas que estão contribuindo para que outros olhares sobre os mudos e a cega sejam criados na localidade.

CAPÍTULO OITO AS AÇÕES DO ESTADO NA LOCALIDADE

Como dito desde o início, esta tese está construída sobre um movimento contínuo do processo social. Trabalha, por assim dizer, com fluxos e ondas de produção e reconhecimento que se cruzam, se chocam e se produzem mutuamente, ao longo dos anos e dos encontros face a face. Está preocupada com os encontros e as relações entre mudos e falantes na localidade, mas para isso, foi necessário trilhar um complexo sociohistórico e cultural da vivência e das experiências em Várzea Queimada.

Dos parentes aos estranhos, a tese se produz na emergência dos significados sociais atribuídos em torno de uma forma de comunicação e seus falantes. Tomei emprestado, aqui, o termo nativo *cena* para a designação dessa linguagem e, acima de tudo, para expressar as práticas embutidas na sua construção enquanto significativa. Não menos importante, são as propostas e movimentos vindos do “externo”, que trazem consigo diferentes ideologias com relação às línguas de sinais, suas formas de expressão e seus falantes natos, quais sejam, os surdos. Até agora, explanei algumas considerações sobre a biomedicina e a Igreja Católica, enfocando as propostas e as formas intertextuais provocadas no cotidiano dos moradores no sertão piauiense.

A proposta deste capítulo é expor outra frente de atuação presente em Várzea Queimada que se apresentou como importante em meu trabalho de campo: as políticas públicas sobre a surdez e para os surdos, propostas e vividas no vilarejo. Cabe uma nota explicativa: o intuito do capítulo é descritivo e não busca uma avaliação quanto à aplicabilidade ou não de tais políticas. Tem apenas como objetivo um confronto entre as formas pelas quais as políticas estão em voga na localidade e as questões que carregam consigo e, por outro lado, a formas locais de uso e de reflexão sobre a *cena*.

Sabemos das influências das políticas públicas em populações específicas. Em minha dissertação de mestrado (PEREIRA, 2008), esbocei algumas relações entre as políticas públicas de distribuição de sangue e hemoderivados no Brasil e as consequências dessas políticas no corpo e nas concepções sobre saúde e doença da população hemofílica. Minha pesquisa apontou que houve uma grande interlocução entre movimentos sociais organizados, outras doenças (como o HIV, por exemplo) e o estado para a construção de políticas diferenciadas para os hemofílicos. Dessa forma, no outro extremo da relação, os hemofílicos

(foco de minha pesquisa) reconstruíram concepções sobre corpo, experiência da doença, possibilidades terapêuticas e formas de atenção.

No que diz respeito à surdez temos também toda a histórica canônica que constrói o movimento que passa de um processo repressivo e punitivo das línguas de sinais para as modalidades bilíngues (SACKS, 1998). Além disso, demonstram a importância das atitudes dos estados nações na legitimação das línguas de sinais nacionais, bem como na atuação dos movimentos sociais organizados quanto à transformação paradigmática de surdo enquanto categoria acusativa ou biomédica, para Surdo enquanto identidade e “valorização da diferença” (PADDEN, 1999; SENGHAS E MONAGHAN, 2002, entre outros).

Temos, tanto no Brasil quanto no mundo, um amplo movimento de inserção de políticas com relação à diversidade e aos diferentes. No que se refere à surdez, desde aprovada a Lei de Libras, inúmeras ações vem sendo tomadas pelo estado brasileiro para garantir a aplicabilidade da lei, como inserção dos surdos no mercado de trabalho e no sistema educacional formal. Inúmeros documentos são lançados, pelo governo federal, para dar cabo a esse movimento. Aqui, traçarei uma ponta deste imenso iceberg em construção no Brasil. Demonstrarei, com a exploração etnográfica, como uma política de “inclusão” das pessoas surdas vem atuando na localidade de Várzea Queimada e como isso vem influenciando algumas questões na localidade.

1. OS INDICADORES A PARTIR DA “BRIGA” DE CARLA

Final do mês de novembro de 2009. Conversava com um dos meus vizinhos, sobre os plantios na roça quando Jorge passa em frente à minha casa. Ele me diz que encontrou L. Amaral na localidade e este disse que depois das dezoito horas iria passar uns vídeos para os mudos. Jorge estava convidando os mudos e estendia o convite a mim. Disse que o encontro seria realizado na sua casa.

Tomei banho e fui para a casa de Jorge. Cheguei lá e Juliana, Claudio e Sabrina estavam sentados fora de casa. L. Amaral, a irmã de um vereador da cidade, um dos líderes comunitários simpatizante da administração e algumas pessoas da comunidade (entre elas Jorge), assistiam alguma coisa no computador de L. Amaral, que não conseguíamos ver.

Não demorou muito e Sabrina atravessou a rua para ver o que eles estavam assistindo. Logo atrás vai Larissa. Elas voltam dizendo que o vídeo era sobre “coisas de vaqueiro”. Juliana pergunta se eu havia conversado com L. Amaral e digo que não, que o pai dela disse que ele

iria até lá para passar alguns vídeos para os mudos assistirem. Quando digo isso, Juliana levanta e diz que vai tomar banho.

Logo chega Carla e Cassio. Digo que L. Amaral estava na comunidade com um vídeo para todos assistirem e Carla diz que L. Amaral é “de baixo” (cena típica que aponta característica negativa), que ele não sabe nada. A mesma coisa diz Cassio, salientando que Irmã Solange era “legal”. Cassio lembra que Nubia (a que estava com a Irmã Solange) disse que iria dar um pebolim para a comunidade, mas que até agora não havia mandado. Ângela também se aproxima, perguntando sobre o “vídeo” que L. Amaral iria projetar. Enquanto conversávamos sobre L. Amaral, os mudos o “imitavam” sinalizando em Libras, com movimentos faciais irônicos e uso das mãos de forma contida e com maior movimentação dos dedos.

L. Amaral vem até nós. Chega perto e me cumprimenta com “boa noite” oralmente, fazendo o sinal de “boa noite” em Libras (que, segundo os mudos, não está correto e L. Amaral faz diferente do jeito que faziam as instrutoras de São Paulo). Depois passa cumprimentando de um por um com apertos de mão. Apenas o sinal de “boa noite” foi feito em Libras, o restante da conversa se deu pela oralidade.

Disse que nesse mesmo dia havia respondido um e-mail da Irmã Solange, ela perguntando sobre os trabalhos na comunidade e dizendo que queria ir para Várzea no período de férias (janeiro ou fevereiro). L. Amaral disse que iria conversar com ela para ir em fevereiro, que assim eu poderia acompanhar (havia falado para ele que iria me ausentar do campo em meados de dezembro e todo janeiro).

Comentou também que conseguira acertar, com o IST (Instituto Santa Teresinha), uma vaga para uma pessoa realizar o curso de Libras, com passagem e bolsa para permanência em São Paulo. Disse L. Amaral que a irmã do vereador (que estava na comunidade com ele naquela noite) estava muito interessada em ir. L. Amaral chama a moça e diz que precisa conversar em particular com ela. Eles vão para o meio da rua e o pessoal começa a me perguntar o que L. Amaral estava falando.

Chega, de moto, Dona Catarina. Toda feliz, muito arrumada, com uma lanterna nas mãos, dizendo que “veio dar as caras”. L. Amaral pergunta de seus filhos e ela diz que eles ficaram recolhendo as palhas que estavam estendidas, já que ela estava com medo que chovesse. L. Amaral diz que “eles que tinham que vir, é importante que eles venham pra cá, vamos lá buscar eles”. Dona Catarina fica um pouco indecisa. Diz que Joel, Raquel e Lucicleide até poderiam participar, mas que Vera não “está namorando com um cabra aí pra baixo que não deixa ela sair”.

L. Amaral sai de automóvel. Chega Gerson e pergunta o que L. Amaral e Dona Catarina estavam falando. Ângela conta o ocorrido e Gerson sai para buscar Joel de moto. Dona Catarina conversava, oralmente, algumas coisas engraçadas que faziam todos rirem. Ficamos um bom tempo esperando por L. Amaral na frente da casa de Jorge. Ângela fica brava, dizendo que ninguém é obrigado a ficar esperando eles (se referia aos profissionais da prefeitura), já que as ações são programadas em um momento e feitas em outro, sempre no horário que “eles querem”. Chega alguém dizendo que o vídeo iria ser projetado nas dependências da escola.

Ângela diz que não vai e segue em direção a sua casa. Descemos todos. Na sala de aula, montada com um data-show projetado na parede, L. Amaral arrumava as coisas para passar o tal vídeo. Várias pessoas já estavam na sala, entre elas Bianca e alguns professores da escola, outras pessoas da comunidade, além de vários alunos que se aglomeravam nas janelas e portas para ver o que estava acontecendo.

L. Amaral pergunta: “todos aí?! Vamos começar então, fazendo uma revisãozinha, faz algumas semanas que eu não venho aqui [se referia ao projeto por ele desenvolvido na localidade “Um dedo de prosa”], estive muito envolvido com alguns projetos, quase não parei na cidade, só em Teresina, aí não consegui vir pra cá, então vamos revisar que não dá pra ficar muito tempo sem treinar”.

Ele coloca um vídeo em seu computador, projetando-o na parede. No vídeo, uma mulher fazia o alfabeto manual em Libras. Algumas pessoas faziam as letras com as mãos. Todos extremamente concentrados em frente à tela.

L. Amaral projeta o vídeo uma vez. Volta o vídeo e enquanto reiniciava dizia oralmente que aquele era o alfabeto, que todos precisavam aprender, não apenas os surdos e seus familiares, mas todas as pessoas da comunidade, o comerciante, os vizinhos, todos. Dizia que isso era extremamente importante para que eles aprendessem as coisas, que era uma língua usada no Brasil inteiro e por isso era necessário o aprendizado coletivo.

L. Amaral repetiu o vídeo com o alfabeto. Eu estava perto de Carla, Cassio, Marcos e Gerson. Carla e Cassio me olhavam dizendo que a forma como a mulher do vídeo fazia os sinais não estava correto, que estava fazendo diferente do que haviam aprendido com as instrutoras do Instituto Santa Teresina. Mas mesmo assim, acompanhavam, nesta segunda rodada do vídeo, os sinais. L. Amaral, na frente da sala, em pé, fazia os sinais, olhando para todos.

A moça do vídeo dizia, em determinado momento e oralmente, que era preciso não confundir algumas letras, como o A e o S, o G e o Q, o H e o K. L. Amaral pediu um giz e escrevia a letra no quadro e as pessoas na plateia as reproduziam com as mãos. Ele dizia que, como as letras eram muito parecidas, era necessário ter cuidado para não confundi-las. Fiquei pensando sobre os vídeos: eles são feitos para ouvintes, pois a mulher usava a oralidade para dar as dicas e para dizer o motivo de estar fazendo determinadas coisas.

Depois que as pessoas repetiram por três vezes o alfabeto e mais algumas vezes as letras que “não podiam ser confundidas”, L. Amaral diz “o alfabeto está ok”. Depois disso, começa a chamar alguns mudos na frente para repetirem seus nomes, utilizando os sinais das letras.

Ele utilizava o sinal em Libras para se referir a nome (compreendido por alguns e aqueles que não entendiam em um primeiro momento, contavam com o auxílio de outros mudos ou dos parentes para saber o que era necessário fazer). A primeira a ser chamada foi Juliana que vai até a frente e faz os sinais de seu nome: J-U-L-I-A-N-A. A segunda é Raquel que repete, fazendo o mesmo com seu nome. Raquel, no final de sua “participação” na revisão de L. Amaral, levanta as mãos e as movimenta no ar, sinal utilizado como “palmas” nos eventos que contam com a presença de surdos. Cabe salientar que este sinal foi ensinado por Irmã Solange e é muito utilizado nos eventos realizados para prefeitura. “Os surdos gostam de ser aplaudidos e aplauso para surdo se faz assim [fazendo o movimento das mãos]” é uma frase dita com frequência quando dos encontros com a participação dos surdos de Várzea Queimada.

Cassio é o terceiro que, com uma cara confusa, vai até à frente da sala e repete seu nome. Cada vez que um dos participantes encerrava o seu nome, L. Amaral iniciava uma “batida de palmas”, acompanhado pelos demais. Várias pessoas escoradas nas janelas, nas portas, olhando o que estava acontecendo. Os mudos me perguntavam se eu estava com vergonha, dizendo que eles estavam, principalmente Juliana e Cassio.

Chega a vez de Carla. L. Amaral a convida para frente da sala e pede para ela soletrar o seu nome. Ela soletra no alfabeto manual. Depois, diferente do que havia pedido para os demais, solicita (com o sinal utilizado em Libras) que ela soletre o nome de sua mãe (usa as configurações propostas pela Libras de indicativo de nome e posteriormente, de mãe). Ela começa a soletrar, novamente, o seu nome: C-A-R-L-A. L. Amaral a interrompe e diz que não era aquilo (fazendo sinal de negativo) e faz a pergunta novamente, repetindo os sinais utilizados inicialmente. Carla, pela terceira vez, “digita” o seu nome. Ele

repete a negativa e a pergunta (pela terceira vez). Carla, irritada, joga as mãos para trás e sai, balançando os braços e arrastando os pés, para sentar na cadeira onde estava inicialmente.

Todos os mudos riem muito. Carla chega próximo ao local onde estávamos, dizendo que L. Amaral era louco, que ele deveria ter falado mãe (e usa a cena da Várzea Queimada), que não adiantava perguntar com aqueles sinais que ele estava utilizando (imitava o sinal utilizado por L. Amaral, fazendo “caretas”). O pessoal ria, não apenas os mudos, mas também aqueles que estavam no lado de fora da sala. Os demais diziam que Carla era muito “agoniada,” e não manifestaram reação mais ativa. L. Amaral, inclusive, não comentou o caso.

L. Amaral comentou sobre o projeto de uma oficina de panificação, que seria ofertado um curso pelo SENAI para 12 pessoas, entre elas, surdos e ouvintes. Após a realização do curso, L. Amaral dizia que seria montada uma empresa em Várzea Queimada para que eles pudessem vender pães, tanto para as escolas, quanto para a comunidade. Aproveitou a oportunidade para contar sobre um projeto de embelezamento da cidade de Jaicós (“de repente isso não interesse direto a vocês, mas conseguimos que a verba seja liberada...”).

Pedi para que Bianca falasse para as mulheres que estão atuando nas “palhas”, sobre a ida do grupo para Teresina no mês de dezembro. E mais uma vez trouxe o assunto de uma pessoa ir realizar o curso de Libras em São Paulo. Bianca perguntou quem iria, sendo respondida por L. Amaral que era necessário uma avaliação da administração municipal já que a pessoa deveria ter uma formação pedagógica: “não adianta só querer aprender, tem que saber também como ensinar depois”.

Meus interlocutores ficavam perguntando o que ele estava falando. L. Amaral dizia “olha a dificuldade de comunicação que temos com os surdos, alguém pode traduzir para eles? Estamos tentando, mas eles não estão entendendo nada do que estamos falando”. Ele falava o tempo todo na oralidade, não utilizando a cena para contextualizar os assuntos tratados de forma gesto-visual.

Quando L. Amaral começou a prolongar os assuntos oralmente, os mudos foram, aos poucos, saindo da sala. Cassio e Carla me chamam para sair também. Saio com eles e ficamos do lado de fora da escola. Os mudos riem muito do que Carla havia feito, imitando-a. Raquel dizia que Carla não podia ter feito aquilo, ainda mais para L. Amaral. Carla disse que ninguém queria ir falar lá na frente, mas que todo mundo ficou com medo de dizer isso a L. Amaral e ela disse pois não tem medo, especialmente de L. Amaral.

Cassio elencava os três eventos que todos riram muito, imitando cada um do seu jeito: a caída de Juliana no dia da piscina, o meu tombo de bicicleta na frente de casa e a briga de Carla nesse dia. Ele ria muito e imitava os três acontecimentos.

Carla dizia, mais uma vez, que L. Amaral não sabia fazer cena, que ele era “de baixo” e que ela sabia fazer o nome de sua mãe. Era só ele ter utilizado a cena de mãe (dedos indicadores apontados para frente na altura do peito). Bianca saiu para a rua e dizia para Carla, oralmente e na cena, “o que é isso mulher, não tem vergonha, fica fazendo isso com o homem”. Carla rebatia, dizendo que ela tinha feito aquilo porque ele não sabia falar com ela. Eles falavam também sobre o curso de pães, dizendo que não participariam, alguns dizendo que já sabiam as técnicas e que não precisavam de curso. Outros diziam que não iriam mais participar das atividades propostas por L. Amaral. Falavam mal dele e de outros agentes da prefeitura e perguntavam quando Irmã Solange voltaria para a comunidade, argumentando que ele não sabia fazer cena e que ninguém mais participaria das atividades propostas por L. Amaral.

Eles deram falta de Claudio. Antes de irmos para a escola, entro na casa de Jorge para tomar água e percebo que Claudio está todo arrumado para ir caçar com seu vizinho. Jorge também nota. Pede que Claudio não saia já que L. Amaral está na comunidade e que ele deveria participar do evento. Claudio disse que sim, que ficaria em casa. Mas depois perguntei por ele para Juliana, e ela conta que Claudio havia pulado o muro e ido caçar.

A descrição do “encontro” entre Carla e o agente da prefeitura de Jaicós aponta questões importantes e nos dão o norte, de alguma forma, de que existem na localidade, diferentes ideologias em torno da surdez e da(s) línguas(s) de sinais. Expressa, assim, a dubiedade na relação das políticas de inclusão dos surdos (que carregam consigo determinadas perspectivas) e as formas da localidade de se relacionar com a questão da surdez e das línguas de sinais.

1.1. Os discursos sobre a surdez em Jaicós.

Em todos os discursos oficiais pronunciados pelos agentes da prefeitura municipal, bem como as perspectivas adotadas por outros organismos estatais, no estado do Piauí e no Brasil, apontam para o fato de pensarmos os surdos enquanto “diferentes”. Nessa grande categoria de diferente se inclui, com os surdos, outros que fogem, de alguma forma, da norma hegemônica corporal.

Diniz (2007) trabalha com o conceito de “deficiência” e sugere que o corpo deficiente é um corpo que foge das normas, que não condiz com padrões socialmente estabelecidos no grande mercado da produção capitalista. A autora salienta que o conceito de deficiência aponta para um corpo “com lesão”, mas também denuncia um sistema social responsável pela opressão e pelo boicote de possibilidades para os corpos “fora da norma”. A autora compartilha, dessa forma, a perspectiva de Tommbs (2001). Nela, pensar a deficiência é pensar as estruturas sociais que transformam alguém em deficiente ou, melhor dizendo, o transformam em impossibilitados em realizar uma série de coisas “fáceis” para os demais.

Por serem “diferentes”, os surdos são alvo de inúmeras reflexões e ações do estado para inclusão social. O estado do Piauí, no ano de 2003, criou a Secretaria Estadual para a Inclusão da Pessoa com Deficiência. No cargo máximo, de secretária (do ano de 2003 a 2011), a então primeira dama do estado, Rejane Dias. A história da criação dessa secretaria também é particular: o governador e sua esposa possuem uma filha “com deficiência” e decidiram, tendo “vivido as dificuldades com a filha”, criar um órgão especial para tomar conta das pessoas com deficiência no estado do Piauí. Além desse discurso (é importante salientar que a filha do casal deu nome ao principal centro de tratamento de deficiências do estado, localizado em Teresina), números de grande incidência de pessoas com deficiência no estado são mostrados para salientar a importância da criação da secretaria e das ações que visam a “inclusão” da pessoa com deficiência.

Após a criação da secretaria, o estado do Piauí passou a investir em uma série de políticas direcionadas ao que é chamado PCD (Pessoas com Deficiência). Cabe, mais uma vez, uma relação: desde 2003 o estado do Piauí possui uma afinidade político partidária com o partido que governa a nação: Wellington Dias e Luis Inácio Lula da Silva, ambos do Partido dos Trabalhadores. Também os dois foram reeleitos, assumindo o segundo mandato no ano de 2007. Em 2011, Wellington Dias assume a função de senador da república pelo Piauí, e passa o cargo de governador do estado para o seu então vice-governador do último mandato, Wilson Nunes Martins, do Partido Socialista Brasileiro (PSB) e Luis Inácio Lula da Silva para sua ex-ministra chefe da casa civil, Dilma Rouseff, também do Partido dos Trabalhadores.

Ou seja, desde o ano de 2003 há uma vinculação político-partidária entre as ações do governo federal e as ações do governo do estado do Piauí. Com a prefeitura de Jaicós não foi muito diferente. No ano de 2009 assume a prefeitura o atual prefeito, Ozanan Barros, do

Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). É importante salientar que, tanto a gestão do estado do Piauí, quanto do governo federal, possui o PTB como base aliada, bem como, que no município de Jaicós, o PT e o PSB fazem parte da base do governo, tanto para a eleição de Ozanan (que derrotou partidos historicamente vitoriosos na cidade, como o PP), quanto para a manutenção de seu governo.

Faço relações deste cunho aqui já que, tanto os discursos quanto as articulações políticas se tornam similares nas diferentes esferas da gestão que vinculam, facilmente, Jaicós à Teresina e à Brasília. Nesse grande espectro das políticas sociais, os surdos despontaram como um gancho importante de atuação da prefeitura de Jaicós, em consonância com as ações dos outros âmbitos das administrações públicas (federal e estadual).

Certo dia um jornalista da cidade me disse, impressionado com as inúmeras reportagens em jornais locais e estaduais sobre Jaicós: “a surdez colocou Jaicós no mapa”. Não apenas colocou Jaicós no “mapa”, como proporcionou um elo ou uma forma ativa de atuação em questões da ordem da diversidade e diferença. Sugiro a visualização do Anexo Audiovisual 04, elaborado pela Prefeitura Municipal de Jaicós, em que as “ações e projetos” desenvolvidos em Várzea Queimada são salientados. Destaco o “São Gonçalo por Pessoas Surdas”, o “forró dos surdos” (vídeos feitos durante os encontros das aulas de Libras em 2009), as “aulas de Libras” ministradas pelo agente da prefeitura. É possível ainda visualizar outras figuras de Várzea Queimada que aparecem no vídeo como, por exemplo, “os vaqueiros” de Várzea Queimada e a “festa dos vaqueiros”. A música de fundo do vídeo foi composta pelo artista “parente” de Várzea Queimada, Chambinho do Acordeão, que também aparece cantando.

Os surdos de Várzea Queimada, nesse movimento, apresentaram papel fundamental e várias ações foram tomadas no intuito de visibilizar a questão da surdez na localidade e angariar atenção e recursos para o investimento em políticas públicas. Assim, e como passo inicial, a prefeitura de Jaicós apoiou o retorno do Instituto Santa Teresinha para o segundo módulo do curso de Libras. A partir da estada do IST na localidade, em 2009, que as ações “de inclusão dos surdos” se intensificaram em Várzea Queimada.

1.2. Grupo de São Gonçalo por Pessoas Surdas: a constituição de um grupo

Como dito no capítulo anterior, foi durante as ações do IST que um dos agentes da prefeitura municipal “percebeu a potencialidade” dos surdos na Dança de São Gonçalo e propôs, como uma forma de inserção social dos surdos e resgate da cultura local, que fosse formado um “Grupo de São Gonçalo por Pessoas Surdas”.

Mais uma vez, cabe uma relação disso com as propostas do governo do estado do Piauí de resgate de uma “identidade nacional” e de identidades regionais a partir de ações que contemplem coisas “tipicamente piauienses”. O governo do estado lançou a campanha e um vídeo com o hino estadual. Nele, figuras folclóricas do Piauí são trazidas em imagens como “os vaqueiros”, o São João, algumas comidas típicas como o baião de dois e a “margarida na manteiga”. Junto com essa proposta, vem uma série de investimentos nesse tipo de ações, que contemplam, enaltecem e visibilizam a “cultura piauiense”⁶⁸.

O grupo foi criado, em um primeiro momento, para fazer uma apresentação para a presidente da Fundação Nacional de Cultura que estaria na cidade de Jaicós. Para prestigiar os “surdos de Várzea Queimada” ela passaria uma noite na localidade para assistir a apresentação do grupo.

Foram realizados pelo menos dois ensaios na comunidade antes da chegada da visita ilustre. A proposta era da apresentação de dois grupos: um, das mulheres que trabalham com o artesanato das palhas de carnaúba, “as mulheres das palhas” (outro movimento das políticas do município); outro, apenas com pessoas surdas. Quanto aos ensaios, “todos podiam participar”, mas no momento da apresentação oficial, apenas os que estivessem “com o nome na lista” dançariam.

Os ensaios foram motivo de grande alvoroço em Várzea Queimada. A maioria dos habitantes foi prestigiar, acompanhando os toques da sanfona e as cantorias de um dos moradores. As mulheres das palhas de um lado, os surdos de outro. Enquanto no “grupo das palhas” apenas as mulheres dançavam, como costumeiramente se faz, no do

⁶⁸ O que legitima essa ação são discursos de que o Piauí sempre fora um estado esquecido pela nação e faz um chamamento aos governos municipais para o resgate da cultura local. Não menos importante, é o vídeo, semelhante ao produzido pelo estado do Piauí, com o hino nacional brasileiro vinculado à imagens que “valorizam a cultura nacional”, enfocando diferentes aspectos regionais (danças gaúchas, carnaval, “baianas”, etc.)

grupo dos surdos, homens e mulheres dividiam as filas da roda de São Gonçalo.

Como exposto no capítulo um, a população feminina da localidade (e das regiões vizinhas), costuma pagar promessas com rodas de dança para São Gonçalo. Os homens participam apenas como observadores. Dessa vez, os homens surdos participaram dos ensaios dançando, o que provocou várias manifestações dos habitantes da localidade. Quando os homens entravam para o “meio da roda” para realizar a sua apresentação, vários risos e conversas eram disparados para (e sobre) eles. Não era comum, até então, os homens participarem de tal dança. Para alguns eram feitos elogios por serem bons dançadores, para outros, críticas quanto à qualidade da roda dançada. Para todos a estranheza de ver homens dançando algo que, até então, não era comum no vilarejo.

Enfim, chega o dia da tão esperada apresentação. A rua principal toda decorada, com luzes postas pelos trabalhadores da prefeitura, uma mesa com “comidas típicas” do local, bem como uma exposição dos trabalhos feitos pelas mulheres das palhas. Tudo pronto para receber a visitante. Camisetas, de diferentes cores, foram distribuídas para os dois grupos: azul para os surdos, vermelhas para as mulheres. Todos os surdos tinham o nome “na lista” e puderam entrar na escola para receber sua camiseta e se preparar para a apresentação. Já as mulheres, nem todas as que “ensaiaram” tiveram seu lugar garantido: apenas algumas escolhidas pelos dirigentes da prefeitura que possuíam ligação com um curso sobre cestaria ministrado pelo SENAC-PI, em meados de 2009.

A rua estava lotada. Os que não tiveram o nome na lista estavam um pouco bravos, mas continuaram no local para prestigiar a apresentação. Várias pessoas da localidade se reuniram para um dia de festa. Os dançadores já estavam começando a ficar ansiosos, pois a apresentação estava demorando a começar. Vários haviam levado, inclusive, cadeiras para sentar em torno do “palco”. L. Amaral começa a “ensaiar” o pessoal, dando as diretrizes do que deveria ser feito. Dizia que não era para ninguém ficar parado, para todos dançarem. Que quando saíssem da roda o fizessem dançando, sorrindo e se mostrando felizes para fazer uma boa apresentação. Ele ensaia uma primeira vez com as mulheres. Passam das vinte e duas horas.

Por volta das vinte e três horas chegam “as autoridades”. Três automóveis entram em Várzea Queimada, trazendo uma quantidade de pessoas. L. Amaral chama todas as autoridades para a mesa: a presidente da Fundação de Cultura, a secretária de assistência social do município, uma deputada estadual (do Partido dos Trabalhadores e defensora dos

direitos humanos) e vereadores. Algumas pessoas circulavam com máquinas fotográficas para tirar fotos “dos presentes” com o intuito de publicar em um site de notícias da cidade ou para os inúmeros relatórios realizados pela prefeitura.

O profissional da prefeitura faz um grande discurso sobre o grupo de palhas, dizendo ser uma potencialidade das mulheres do local e que a prefeitura está revitalizando o São Gonçalo enquanto uma questão cultural. Fala que entre as mulheres há surdas que dançam “e assim estamos fazendo a inclusão social”. Diz que “depois”, as autoridades terão uma surpresa com relação a isso e que essa surpresa será vista “como uma superação”.

As mulheres dançam e logo que terminam. Os surdos já estão organizados em fila, comandados por L. Amaral. Ele pega o microfone e fala que o próximo grupo será composto somente por surdos, sendo que alguns não participam por “ignorância dos pais que têm medo que eles venham a perder benefício ou coisa parecida”. O cantador demora um pouco para chegar (L. Amaral o chama várias vezes pelo microfone). Depois de um tempo chega correndo (saía do bar da esquina da rua) e diz, no microfone e empolgado: “agora é só mudos”. O mesmo discurso de positivar os surdos aparece com L. Amaral. Ele diz que eles gostam de ser positivados e mostra como se aplaude. Para uma visualização de partes da apresentação da Roda de São Gonçalo por Pessoas Surdas, consultar o Anexo Audiovisual 05.

Os mudos dançam. Quando acabam, L. Amaral diz que iria chamar uma das surdas para “dizer obrigado” em Libras para as autoridades. Juliana vai e se posiciona em frente à mesa, soletrando O-B-R-I-G-A-D-O no alfabeto manual.

Depois disso, passa a palavra para a Presidente da Fundação Nacional de Cultura, que se diz piauiense. Ela disse que ficava muito feliz ao escutar a batida do São Gonçalo e que isso a lembrava, em todos os momentos, o Piauí e ressaltou que “por ter ficado muito tempo esquecido, o nosso estado do Piauí ficou relegado a um estado sem importância e sem identidade cultural”. Falou ainda das comidas típicas. Disse que admirava muito as pessoas que, mesmo sem recurso, “mesmo sem recurso, ainda...”, não deixam morrer suas raízes culturais. Diz que ficou encantada, principalmente, com a superação apresentada pelo Grupo de Surdos e que irá levar a ideia para outras esferas do governo para encontrar caminhos institucionais para apoiar as ações desenvolvidas na localidade.

Depois dessa apresentação, “O Grupo de São Gonçalo Por Pessoas Surdas” ainda participou de outros eventos, sempre com o mesmo discurso dos agentes da prefeitura municipal.

O que merece comentário nesse movimento que vincula não apenas questões relacionadas à surdez, mas também esferas mais amplas do projeto de “valorização da cultura” e “resgate de tradições” foi a forma como os surdos foram inseridos no movimento. Um grupo, apenas com pessoas surdas da localidade de Várzea Queimada, foi formado. Poderia dizer, e os elementos trazidos nos capítulos anteriores me auxiliam nesse trabalho, que não era prática comum na localidade a reunião única e exclusiva de surdos. As participações dos surdos na localidade estavam sempre associadas com os eventos coletivos do vilarejo, ou seja, quando da participação massiva de todos os habitantes.

A frase do cantor da roda de São Gonçalo é paradigmática neste aspecto: “agora é só os mudos”. Mesmo tendo sido usada a palavra surdo, em todos os discursos proferidos, o cantor faz uso da expressão local para designar aquele grupo (“só mudo”). O grupo não estava organizado em torno de um trabalho (como as mulheres das palhas) ou de outros elementos quaisquer, mas sim, em torno da surdez. A surdez, assim como nos eventos de ensino de Libras, passa a ser um diferencial e assume o papel de elemento diacrítico no processo de identificação.

Nas concepções nativas, os surdos se diferenciam dos demais por uma série de questões que são postas em posições relacionais de acordo com os eventos narrados, sempre de forma mutável e constituinte. No Grupo de São Gonçalo, o que os diferencia é a surdez. Sendo tudo “para os mudos”, os mudos se diferenciam dos demais. Cria-se, assim, um grupo de surdos que, inclusive, “dança São Gonçalo”. É mais um movimento no sentido de inserção de uma identificação “a priori” pela questão da surdez.

O mais paradigmático e que assume um grande peso na balança das relações sociais é a presença também de homens na dança. Em nenhum momento eles se fizeram presentes. Apenas nas apresentações dos “surdos” eles dançam. Diria que a dança dos homens não se torna mais legítima na localidade, porém, é mais um elemento diferenciador na constituição do grupo de São Gonçalo por Pessoas Surdas.

Isso inclui, dentro da localidade, a diferenciação, enquanto grupo, de mudos e falantes. Outros elementos são trazidos à tona, quais sejam, a necessidade de ações especiais para este “tipo diferente” de grupo. O grupo de São Gonçalo foi um dos primeiros eixos de tal relação entre as ações municipais e as concepções locais sobre os envolvidos diretamente em tais atividades.

Eles ainda fizeram apresentações para os profissionais da Justiça Itinerante durante a passagem por Jaicós, em um jantar oferecido pelo prefeito municipal em seu sítio. Apresentaram-se também no Encontro Regional pela Inclusão da Pessoa com Deficiência, evento promovido pela Secretaria Estadual pela Inclusão da Pessoa com Deficiência na cidade de Picos-PI. E, com “roupas típicas”, fizeram uma apresentação na abertura das comemorações do natal no centro da cidade de Jaicós.

O Grupo de São Gonçalo por Pessoas Surdas unia as propostas de valorização da cultura local e de inclusão social das “pessoas com deficiência”. E isso era exposto nos discursos anteriores à apresentação. Porém, depois da segunda apresentação, houve um movimento de rejeição da localidade (e especialmente dos mudos), quanto à participação nos eventos.

Eles se diziam envergonhados por se apresentarem com aquelas roupas e exigiam pagamento pelas apresentações. Em nenhum momento receberam recompensas financeiras por isso. O grande mote das apresentações era a inclusão social a partir da arte.

Como salienta Ahlert (2008) ao referir-se sobre “beneficiários” do programa Fome Zero na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, as pessoas que são público alvo desse tipo de ação não a encaram, necessariamente, enquanto uma ação de mão única. Ao contrário, elencam uma série de questões que as colocam enquanto merecedoras dos “benefícios”, sempre salientando os caminhos percorridos (e trabalhados) até sua concessão. Ou seja, o que a autora nos mostra é que as políticas de distribuição de cestas básicas não são vistas enquanto uma dádiva do governo para com as famílias atendidas, mas enquanto um elemento compensatório de um trabalho desenvolvido para a obtenção de tal coisa.

Em Várzea Queimada, mesmo tendo o governo um discurso com relação à inclusão por meio da dança de São Gonçalo, os mudos e seus familiares (ou pessoas mais envolvidas) veem isso enquanto “aproveitamento” do poder público, sem nenhum retorno prático para a população.

Paralelo ao grupo de São Gonçalo, foram desenvolvidas outras ações “de inclusão” e “resgate da autoestima” para as pessoas surdas vindas da administração municipal. Uma delas foi a comemoração do Dia do Orgulho Surdo, comemorado pela primeira e única vez no município no ano de 2009. Os surdos de Várzea Queimada foram levados para a cidade de Jaicós que, junto com o Grupo de Idosos, tiveram uma festa com almoço para a comemoração “do seu dia”. Vale ressaltar que o Dia do Idoso e o Dia do Surdo foram comemorados no

mesmo dia, com o mesmo evento, em um clube da cidade com direito a banho de piscina, uma banda tocando forró e sorteios para os presentes.

A mulher de Marcos, nesse dia, ficou muito irritada e brigou com seu esposo. Disse ela: “mas isso é muito ruim, eles ficam querendo que os mudos vão pra tudo que é lugar... e quando eles vão trabalhar? Marcos mesmo tem família, Marcia tem filho, todo mundo tem coisa pra fazer... eles pensam que os mudos têm que ficar indo onde eles querem?”. Marcos acabou não comparecendo. Marcia também não foi autorizada a ir pelo seu marido, pois precisava tomar conta da casa e fazer os serviços que lhe eram exigidos.

Se para a gestão do município de Jaicós essas são ações para “auxiliar” os mudos, para eles e para as famílias, muitas vezes, elas são tidas como prejudiciais e são acompanhadas apenas por “obrigação”. Como é o caso de Claudio, contado na primeira parte deste capítulo, que não queria participar da atividade (e que fugiu para poder fazer outra coisa que havia programado), mas foi, de alguma forma, coagido pelo pai para que a sua participação fosse garantida “nessas coisas que o povo da prefeitura fica inventando”.

Como explanado no decorrer deste estudo, os mudos seguem as lógicas de gênero e geracionalidade na localidade, tendo as mesmas obrigações e compromissos que os demais. A partir do momento que se iniciam as ações de “inclusão social” dos surdos, eles passam a ocupar uma posição diferenciada e cria-se, assim, uma espécie de “outra posição”: a dos surdos. Os surdos são requisitados a dançar São Gonçalo, independente de ser homem ou mulher; os surdos participam, pelo fato de serem surdos, de comemorações e outros eventos em Jaicós; os surdos frequentam encontros em outras cidades; cursos são ministrados para os surdos na localidade.

Como disse o puxador da dança de São Gonçalo: agora “é só os mudos”. Isso coloca em destaque os mudos do vilarejo, os construindo enquanto um grupo “homogêneo”. E, para que isso tenha maior consistência (ou paralelo a isso), houve o investimento do IST na implantação da Libras e na difusão da categoria surdo e “diversidade”.

1.3. De Brasil Alfabetizado à Alfabetização de Jovens e Adultos: movimentos de alfabetização

Outra ação com vistas à “inserção social” dos surdos em Várzea Queimada foi a implantação de turmas de alfabetização. Como salientado anteriormente, essas turmas foram criadas com vistas a

manter os mudos na escola e comprovar a frequência para, a partir daí, receber a sala multifuncional do Ministério da Educação.

A primeira ação implantada na localidade foi por meio da organização de duas salas de aula do Programa Brasil Alfabetizado (PBA). Segundo o site do Ministério da Educação, o PBA é iniciado no Brasil no ano de 2003, e visa a alfabetização de jovens, adultos e idosos como “porta de acesso à cidadania e o despertar do interesse pela elevação da escolaridade”⁶⁹. Duas turmas foram criadas em Várzea Queimada: uma direcionada a adultos de um modo geral e uma especialmente para surdos.

O primeiro impasse gerado na constituição das turmas foi com relação às pessoas que iriam ser contratadas para ministrar as aulas. Também de acordo com o site do MEC, os professores prioritários são aqueles já vinculados ao sistema de ensino, que ministrariam as aulas em turnos inversos aos seus compromissos formais, recebendo um valor extra para tal atuação. Caso não fosse desta forma, as prefeituras poderiam contratar qualquer pessoa que tenha, em seu currículo, o segundo grau (ensino médio) concluído que, assim como o primeiro caso, receberia um valor específico para desempenhar tal função.

A escolhida para a função na “turma dos surdos” foi Soraia, esposa de um dos irmãos de Bianca e Emanuela, filho de Seu Osvaldo (sobrinho de Manoel Barbosa). Contam que Soraia foi escolhida em virtude de uma promessa feita ao seu marido, por um dos assessores do prefeito, durante as eleições. Como ele estava em São Paulo na época em que as aulas deveriam iniciar (em dezembro de 2009), seu cargo foi dado à sua esposa com o intuito de “pagar a dívida”.

A indicação de Soraia gerou inúmeros conflitos, especialmente entre os mudos e seus familiares. Diziam que Soraia não era capacitada para tal função, que “mal aprendeu a ler e a escrever direito”, e que não seria uma boa professora. Por outro lado, diziam que ela não possuía uma relação muito próxima com nenhum dos mudos, não “sabendo lidar” com mudo pela sua profunda falta de prática.

Da parte dos mudos, os julgamentos foram ainda maiores. Eles diziam que ela não sabia fazer cena, e nem mesmo sabia Libras. Com o argumento de “nunca terem conversado” com Soraia, eles diziam que ela não saberia ensinar e que eles não iriam participar das aulas por ela ministrada. Soraia, por sua vez, tinha nas mãos um grande desafio

⁶⁹ http://portal.mec.gov.br/index.php?Itemid=86&id=12280&option=com_content&view=article, último acesso em 29 de maio de 2012.

imposto pelos gestores da prefeitura municipal e da escola Manoel Barbosa: manter os alunos em sala de aula, garantindo a presença e, na medida do possível, os alfabetizando.

“Mas os mudos são muito agoniados, não param em um lugar, ficam fazendo cena e não prestam atenção na aula” me dizia Soraia, que não sabia como fazer para manter a turma em sala de aula durante todo o tempo proposto. Durante esse período, as aulas eram realizadas na sede da “creche”, na baixada, em uma sala de aula pequena, durante a noite. Também na creche aconteciam as aulas do ensino médio (primeiro e segundo ano, o terceiro seria implantado no ano de 2010).

Para as turmas do Brasil Alfabetizado foram enviados textos (que, pelo que me passaram, foram coletados e postos em apostila por alguns professores em Jaicós) que deveriam ser utilizados como base para as aulas. E a professora dos mudos fazia isso, mas Soraia dizia “eu não sei essas coisa ai de Libras, eu só sei a cena dos mudos aqui, não sei o que eles querem que eu ensine”.

No impasse gerado entre não saber o que “fazer com os mudos”, Soraia escrevia longos textos no quadro e pedia para que todos copiassem, conferindo depois nos cadernos a beleza da letra e a disposição dos textos. Havia pouco contato entre Soraia e os alunos, o que gerava muito protesto por parte dos mudos. Eles continuavam afirmando que Soraia não sabia fazer cena e que, com isso, não sabia ensinar o que deveria. Eles salientavam que iam para a escola, mas não estavam aprendendo nem ler, nem escrever e nem Libras.

Veza por outra, Soraia fazia uso dos recursos que os habitantes não necessariamente competentes de Várzea Queimada acionam quando acontece uma conversa com os mudos: usava as cenas chaves de conversas sobre sexo ou trabalho, por exemplo, para iniciar conversas que não se mantinham durante muito tempo. Soraia não é tida como uma falante competente na cena e, pelo que pude perceber, não conseguia ampliar o vocabulário para alcançar algum tipo de explicação dos textos. Soraia não está vinculada, diretamente, às famílias nomeadas. Ela se aproxima da família de Seu Osvaldo com seu casamento com filho mais novo do casal, porém, mesmo assim, não é tida “como parente”.

Em virtude de a professora e os métodos de ensino não terem agradado a turma de surdos, esta praticamente esvaziou durante um tempo. A presença continuou sendo garantida sob certas coações de outros professores da escola, ou da própria Soraia, que diziam que o “aposento” poderia ser cortado ou outras coisas negativas poderiam ocorrer com eles.

Em virtude disso, a coordenadora pedagógica da região decidiu ampliar a turma e transformar de Brasil Alfabetizado (PBA) a Educação de Jovens e Adultos (EJA). Nesse novo formato, a turma contava, além de todos os surdos, com quatro alunos (dois de Várzea Queimada, um de Porteiras e um de Ponte da Maria Preta) não surdos. Além disso, as aulas eram ministradas na Escola Manoel Barbosa, “que assim eles podem comer merenda também”, me dizia a coordenadora pedagógica.

Esse foi mais um movimento para a garantia da frequência dos alunos. A professora, sob protestos, permaneceu a mesma. O movimento na outra escola, durante a noite, era maior que o da creche e, conseqüentemente, maior barulho, fato esse também muito contestado pelos alunos.

Com a presença de alunos falantes em sala, Soraia passa a ministrar as aulas oralmente. Se antes ela fazia uso parco da cena, depois da mudança e da ampliação da turma, a cena não se configurava mais como um foco de atenção. A metodologia de aula de Soraia permaneceu a mesma, escrevendo textos no quadro e pedindo para que os alunos copiassem os escritos para seus cadernos.

Com um novo nome e uma nova turma, a frequência dos mudos foi mantida sob constante vigilância dos professores da escola. Vez por outra, eles passavam na casa dos mudos para lembrar a importância de ir à escola, e da vinculação da frequência escolar com o aposento e com “benefícios” possíveis por meio da prefeitura. Contudo, um grande grupo para de participar das aulas.

Alguns deles (os mais velhos, principalmente), como Lucicleide, Gerson e Vera deixam de frequentar as aulas em função de terem outras obrigações em casa. Outros optam pela presença nas “aulas de Libras” ministradas por Emanuela em sua casa. Entre eles, Carla, Priscila, Juliana, Marcia e, por vezes, Cassio. Os que ficam alegam que apenas permanecem por “saberem” (a partir do dito por outros membros da comunidade, principalmente, vinculados aos professores) que se deixassem de frequentar poderiam perder os benefícios concedidos, tanto eles, quanto seus familiares. Entre eles estão Larissa, Claudio, Marcos, Joel e Raquel.

Cabe uma nota rápida da vinculação dessa questão com duas frentes políticas diferentes na localidade que vinculam, mesmo que levemente, às divisões políticas históricas na localidade. Sem dúvida, a opção por participar de um tipo de aula ou outro (escola x Emanuela) se vincula com as concepções sobre cena e seu uso, mas também a posicionamentos políticos socialmente construídos na localidade.

Foi dito no terceiro capítulo que, em seus primórdios, a vila estava dividida em duas frentes de atuação política: a de Manoel Barbosa, mais forte politicamente e em articulação com outras esferas; e a de Eduardo, cunhado de Manoel Barbosa, com menos respaldo, mas também importante e lembrado.

Hoje a vila é representada por duas posições políticas contrárias: uma que assume a posição do filho de Seu Benito, atual vereador de Jaicós pelo PP (está em seu segundo mandato); e outra que diz respeito aos contrários a ele. Hoje, o vereador é do partido contrário à legislatura, o que provoca certos desentendimentos em nível de articulações políticas. Isso é tão evidente na vila que brigas fervorosas são estabelecidas entre os defensores e os contrários ao vereador. Os contrários, na última eleição, assumiram a campanha de um vereador da oposição, fazendo dele o mais votado em Várzea Queimada.

O filho de Seu Benito salienta que ele “sempre deu importância para os mudos”, mas fazia coisas de interesse deles, como “conseguir o aposento e os documentos pela primeira vez”. Quanto à administração atual, ele reforça que “eles ficam levando os mudo pra tudo que é lado e não fazem nada para eles”. Cabe salientar que o vereador é pai de um menino, também mudo, mas seu filho “não faz cena e não é igual aos mudos de Várzea Queimada”. Ele mora em Jaicós desde sua primeira eleição como vereador, ainda na década de 1990.

Esse embate político também é seguido pelos mudos, bem como possui consequência nas escolhas quanto sobre qual escola frequentar. Não apenas em função de “língua” ou de “metodologia de ensino”, mas também em posicionamento com relação à administração municipal. Emanuela representa o lado do vereador. Soraia, o lado oposto, o lado vinculado ao atual prefeito municipal. É a surdez entrando também em discussões mais amplas na localidade, articulando com outros posicionamentos de (e para) fora de Várzea Queimada.

1.4. O Encontro Regional pela Inclusão da Pessoa com Deficiência

A presença nesse encontro foi articulada pelo membro da prefeitura de Jaicós quando de minha chegada em Teresina, no início de setembro de 2009. Ele tinha que cumprir com algumas agendas na capital piauiense, entre elas, um encontro com um dos coordenadores da Secretaria pela Inclusão da Pessoa com Deficiência.

O funcionário da prefeitura articulava a contratação de um professor de Libras para Várzea Queimada e falava, insistentemente,

sobre os projetos desenvolvidos na localidade, entre eles, o São Gonçalo. Agentes da secretaria, junto com o profissional de Jaicós, decidiram convidar os surdos de Várzea Queimada para participar do encontro como observadores e apresentar a dança de São Gonçalo para os participantes.

E assim foi. A prefeitura de Jaicós disponibilizou uma *van* para o transporte dos surdos e “das mulheres das palhas”, sendo que estas últimas aproveitariam a oportunidade para expor os produtos confeccionados nas oficinas com o SENAC. De manhã bem cedo, um dia de sábado (segundo dia do encontro), a “comitiva” sai de Várzea Queimada. Na van o assunto que dominou, tanto na cena quanto oralmente, foi o fato de não estar muito claro, para todos, o que era o encontro e o que, afinal, eles estavam indo fazer na cidade de Picos. A certeza era, apenas, que os mudos dançariam o São Gonçalo e as mulheres exporiam seus trabalhos com o objetivo de angariar recursos.

Já na chegada um pequeno problema: se exigia cadastros, assinaturas e toda a estrutura letrada que, geralmente, esse tipo de encontro demanda. A maioria dos participantes da comitiva de Várzea Queimada não possuía domínio da escrita e, já no início, foi necessário uma mediação tripla: o profissional da prefeitura mediava as mulheres das palhas com os cadastros que, por sua vez, auxiliavam os mudos nos processos de preencher os formulários.

Na entrada todos ganham uma pequena pasta com materiais sobre a Secretaria promotora do evento, as ações por ela realizadas e a programação do encontro. Além disso, uma camiseta que, logo após todos terminarem de preencher os formulários, são vestidas sob o comando do funcionário da prefeitura de Jaicós. Acompanhou a caravana de Várzea Queimada o músico “parente” que, depois mudou-se para São Paulo, participou de algumas novelas da Rede Globo e interpretou Luiz Gonzaga no filme *Gonzaga de Pai pra Filho* (2012), de Breno Silveira. Chaminho do Acordeon é apontado por todos de Várzea Queimada como “parente” e, ele mesmo me disse, certo dia: “esses mudo aí são todos meus primos”. Chaminho foi convidado para integrar a comitiva com a função de tocar sanfona durante a roda de São Gonçalo, que seria dançada pelos seus “primos mudos”.

Estamos em um espaço já reservado pela organização. O ginásio onde estava acontecendo o evento contava com um público de mais de 500 pessoas advindas, segundo os números da coordenação, de todas as cidades da macrorregião de Picos. Como todos sabiam da chegada “dos surdos de Várzea Queimada”, cadeiras bem em frente foram preparadas

para que eles pudessem acompanhar um intérprete de Libras contratado para acompanhar as palestras e discussões.

O intérprete chega até nosso grupo e pergunta, em Libras, quem são os surdos. Ninguém responde. Pergunta oralmente e é respondido pela Secretária de Educação de Jaicós (que também estava no evento) que são os sentados na primeira fileira. O intérprete diz que ficará em frente a eles por serem os únicos surdos do evento. Importante ressaltar que, pelo que pude perceber, a participação majoritária era feita por profissionais vinculados a algum tipo de política de assistência às pessoas com deficiência das diferentes cidades da região.

Durante as palestras do primeiro turno da manhã, foram três pessoas as escaladas para realizar as interpretações do português para a Língua Brasileira de Sinais. Marcia comenta comigo e com outros que estavam por perto, que dois deles já haviam estado em Várzea Queimada falando sobre “Deus”. Converso depois com Bianca e ela me diz que eles fazem parte do grupo missionário da Igreja Testemunhas de Jeová que, por vezes, vai para a localidade “conversar com os mudos” e com seus familiares.

As conversas circulavam entre os mudos. Vez por outra, eles ficavam observando o que o intérprete sinalizava, porém, sem muito sucesso na compreensão. Comentavam, entre si, e com os parentes de Várzea Queimada, que os reprimiam quando as conversas na cena começavam a se exaltar, que não entendiam o que eles estavam encenando e que, dessa forma, não havia sentido ficar olhando para eles. Isso ocorreu durante toda a manhã, espaço dedicado às palestras com especialistas no assunto, entre eles uma defensora pública do Piauí, a secretária da Secretaria Estadual pela Inclusão da Pessoa com Deficiência e o próprio governador do estado do Piauí, Wellington Dias.

Os próprios intérpretes ficaram um pouco chateados com a situação. Em determinado momento da manhã, um parou de realizar o seu trabalho visto a não atenção do único público que entenderia (idealmente) a Libras: os surdos de Várzea Queimada. No intervalo, comentaram comigo que não adiantava eles falarem em Libras, nem os surdos de Várzea Queimada conversarem na cena, que não haveria a compreensão, e que os organizadores do evento deveriam ter prestado atenção nessas questões.

O São Gonçalo foi apresentado depois do intervalo da manhã. Os surdos foram organizados por diversos profissionais da prefeitura que estavam presentes no evento, entre eles a secretária de educação, a secretária de cultura e o profissional sempre envolvido com os projetos em Várzea Queimada. A apresentação foi precedida pelo relato do

profissional da prefeitura e de Chambinho do Acordeon, sobre os projetos desenvolvidos com a população surda e a necessidade de haver mais políticas apoiadas pelo governo do estado para aquela população. Ressaltavam ainda a “superação” dos surdos de Várzea Queimada, dizendo que quando eles acabassem a apresentação era para todos “baterem palmas assim” (e movimentava suas mãos para cima) “que é como surdos batem palma e eles se sentem bem porque gostam de serem aplaudidos”.

Nervosos, dançaram com o som do acordeom de Chambinho e a voz de um dos comunitários que, em função da imensa plateia, começou a gaguejar no meio da música, sendo substituído pelo profissional da prefeitura na voz. Todos, ao final, aplaudiram como o profissional da prefeitura de Jaicós solicitou, levantando, inclusive, de suas cadeiras. A narradora do evento ressaltava a iniciativa da prefeitura e os colocava como exemplos de superação, que deveriam ser seguidos em outras políticas e ações nos outros municípios da região.

Depois do almoço oferecido pelo governo do estado do Piauí gratuitamente para a comitiva de Várzea Queimada, chegou o momento de fotos dos mudos com várias pessoas de Jaicós. Além da comitiva da comunidade, profissionais de diferentes setores da prefeitura municipal acompanharam o evento. Foram várias fotos tendo, os surdos, como foco de atenção.

A tarde foi utilizada para trabalhos em grupo. O profissional da prefeitura decidiu que seria melhor os surdos de Várzea Queimada participarem da oficina de “dança”, ministrada por um professor voluntário de Teresinha que acompanhava os encontros em todas as regiões. Passamos a tarde toda dançando, inclusive os intérpretes, aprendendo passos que, no decorrer do tempo, foram repetidos pelos mudos da localidade, como é o exemplo de Claudio que, em um dia de festa e muita bebida, resolve “dar um show” de dança na frente do bar, com os passos aprendidos no dia em Picos.

Os intérpretes acompanharam os surdos também nas oficinas. Porém, a mediação não era, necessariamente, feita por eles, mas por uma das “mulheres das palhas” que estavam por perto e auxiliavam no processo comunicativo entre os mudos, o professor ou, até mesmo, os intérpretes.

Após vários comentários, os intérpretes disseram que gostariam de ter mais contato com o pessoal de Várzea Queimada, para auxiliar no processo de inclusão e os inserir na “comunidade surda” maior, dando exemplo de Picos. Disseram que estavam fundando uma associação de surdos e intérpretes na cidade e que a presença dos surdos de Várzea

Queimada seria de extrema importância. Isso era dito oralmente para mim e outras pessoas que estavam no entorno. Até o momento que sai de campo, não houve outra ação dos moradores da localidade ou dos intérpretes nesse sentido.

No final do dia, todos saem com certificados de participação no evento, com seus nomes escritos em papéis amarelos. Os certificados são guardados e mostrados, em certos momentos, para outras pessoas, como símbolo de conhecimento. Uma foto, com todos os participantes da comitiva de Várzea Queimada com seus certificados em punho foi tirada, logo da chegada na localidade, em frente à igreja.

O que chama atenção nesse encontro é a outra forma de lidar com a surdez e com os surdos, qual seja, com a mediação de intérpretes do português para Libras. As conversas precisavam ser mediadas e, visto a incompreensão dos sinais da Libras, nem mesmo um intérprete conseguiu atender a essa demanda o que foi sanado, em alguns momentos, pelos parentes de Várzea Queimada.

Um movimento que não era comum para os mudos da localidade. Se, na localidade, as conversas não necessitam ser mediadas ou traduzidas para que haja a compreensão, visto a possibilidade compreensiva construída a partir do processo de entendimento, fora da localidade e com as políticas públicas, não há encontro comunicativo. Os mediadores são requisitados mas, visto a diferença de línguas, também não surtem grande efeito. Veremos como isso se configura quando é realizada a implantação do Projeto Rondon, no interior da localidade.

1.5. O Projeto Rondon

Outro contexto onde ficou necessário a interpretação e mediação entre as diferentes línguas, foi quando da ida do Projeto Rondon para a cidade de Jaicós, com realização de ações específicas em Várzea Queimada. Quando falo em mediação e tradução de línguas, falo também em duas ideologias específicas sobre a surdez e os surdos. Em foco, acima de tudo, em todo o aparato ideológico e prático que vem acoplado a uma língua, como com relação aos falantes potenciais, às formas possíveis de compreensão, bem como aos espaços e formas de uso de determinados tipos linguísticos.

Segundo o site do Projeto⁷⁰, ele foi criado em 1967, sendo extinto em 1989 tendo, no ano de 2005, retornado suas atividades sob a coordenação do Ministério da Defesa⁷¹. Como objetivo, o Projeto busca a integração social com a participação voluntária de estudantes universitários na busca de solução para contribuir com o desenvolvimento sustentável e o bem estar de populações carentes no Brasil.

Em Jaicós as ações iniciaram no ano de 2010. Chamada de Operação Zabelê, as equipes que foram para a cidade eram oriundas da Universidade Estadual de Ponta Grossa, do Paraná e da Universidade de São Paulo, campus de Ribeirão Preto. No ano de 2010, apenas os professores coordenadores das equipes visitaram o município. Entre as visitas realizadas para “mapear as dificuldades”, a Várzea Queimada foi a comunidade rural indicada pelo poder público municipal para a atuação do projeto que iria, com toda a equipe, para a localidade em meados de janeiro de 2011.

Nádia e Juca, os professores coordenadores, chegaram em Várzea Queimada para “conhecer as mulheres artesãs e os surdos”. Estes foram os dois projetos indicados pela prefeitura. Depois de uma rápida olhada nos artesanatos produzidos pelas mulheres (e a compra de alguns como “amostra” do que elas vinham fazendo), os professores tinham como meta encontrar os surdos e, com eles, decidir quais seriam as ações ideais para serem desenvolvidas pelos “Rondonistas” (nome dado aos estudantes que participam das operações do projeto).

O local indicado pelos membros da prefeitura foi a escola já que, teoricamente, os surdos estariam reunidos em sala de aula, visto a turma de Educação de Jovens e Adultos ainda em desenvolvimento. Mesmo os que haviam optado por participar das aulas de Emanuela foram chamados pelos membros da prefeitura para participarem da “reunião” na escola: “pelo menos vão lá na escola essa noite, que aí eles fazem de conta que tão estudando”, dizia uma das professoras para Jorge.

⁷⁰ <http://projektorondon.pagina-oficial.com>, último acesso em 29 de maio de 2012.

⁷¹ De acordo com o site, “As ações do projeto são orientadas pelo Comitê de Orientação e Supervisão do Projeto Rondon, criado por Decreto Presidencial de 14 de janeiro de 2005. O COS, como é conhecido, é constituído por representantes dos Ministérios da Defesa, que o preside, do Desenvolvimento Agrário, Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Educação, Esporte, Integração Nacional, Meio Ambiente, Saúde e da Secretaria-Geral da Presidência da República”.

Nádia conta, enquanto conversávamos, que havia feito uma pesquisa sobre o esforço dos braços realizados pelos surdos em virtude do uso da língua de sinais. Disse que era muito interessante, pois se tornava uma “recompensa” em virtude do esforço extra. Nádia é fisioterapeuta e Juca pedagogo. Ele fez algumas relações da surdez com um casal de vizinhos, ambos surdos. Porém, salientavam os dois, que não sabiam Libras, mas precisavam discutir com os surdos o que seria melhor para propor para a equipe do projeto. Dizia Nádia “já estou achando que teremos que pegar alguém que saiba Libras na seleção dos alunos pra poder conversar com eles”.

Na escola, falavam oralmente, pedindo a tradução para os surdos. Uma das professoras e Soraia se revezavam em interpretações truncadas, que não eram, necessariamente, compreensíveis para os mudos. Quando Nádia perguntou o que eles queriam, dando algumas possibilidades como “ir à aula” (usando a cena de escrever), “coisas do aposento” (usando a cena de aposento) ou cenas chave, Carla inicia um longo discurso na cena. Falava de Emanuela. Nádia e Juca não entendem o que está acontecendo e pedem a tradução para algum dos ouvintes presentes.

A professora toma a palavra e diz “ela está falando da tia dela, que ela quer que a tia dela dê aula aqui na escola, mas não dá pra fazer isso, é impossível”. E decidem, sem outras interrupções dos surdos, que eles deveriam investir na capacitação dos professores da escola em Libras ou coisas sobre a surdez. Nádia aproveita e diz que sabe fazer o seu nome em libras e soletra N-A-D-I-A. Já Juca diz que não consegue, sendo auxiliado por Soraia. Assim, os professores decidem que irão fazer duas ações em Várzea Queimada quando do retorno com a equipe completa, que ocorreria de 16 a 31 de janeiro de 2011.

Para a recepção da equipe, já no ano seguinte, o profissional da prefeitura responsável pela articulação das ações em Várzea Queimada já havia avisado: “quero um casal de surdos para receber o pessoal no dia da chegada”. Ele não apenas exigiu o casal de surdos, como disse quem seria: os escolhidos foram Cassio e Priscila.

Fomos, em um domingo logo após o meio dia, para Jaicós em duas motos. Eu em uma moto com Ederson e Priscila com Cassio em outra. Haviam dito a eles que iriam pagar a gasolina das motos e a refeição da noite para que pudessem estar presentes. Chegamos e fomos à casa do prefeito, local de encontro antes da recepção. A primeira dama (que é também secretária de assistência social) disse o horário aproximado que as equipes chegariam e o local em que deveríamos nos encontrar.

Na hora marcada estávamos no Centro de Atenção ao Idoso, em Jaicós. A sala estava toda arrumada para receber os “rondonistas”. Faixas desejando boas-vindas e uma mesa com produtos “típicos” do município. E eles seriam recepcionados por “personagens” de Jaicós, representados pelos diferentes projetos sociais da prefeitura: idosos, crianças atendidas pelo PETI e surdos. Deram, para Priscila, Cassio e Ederson as “roupas típicas” da dança de São Gonçalo, bem como pequenas bandeiras do estado do Piauí.

Sob protestos, os três foram vestir as roupas, auxiliados por uma funcionária da secretaria de assistência social. Eu continuo observando o que se passava no entorno, quando ela vem em minha direção e diz “tu precisa me ajudar! Faz uns dez minutos que a muda me diz alguma coisa que eu não consigo entender”. Não havia mais nenhum morador de Várzea Queimada no evento, além dos três mudos e, naquele caso, eu. Vou com ela em busca de Priscila que, quando me vê, faz o sinal (em Libras) aprendido com o Instituto Santa Teresinha e com as aulas de Emanuela de que queria ir ao banheiro. Eu digo isso para a menina que acompanha Priscila, ainda não totalmente “trajada” com as roupas típicas.

Ederson e Cassio, que estavam no mesmo local, riam muito da situação de Priscila, dizendo que eles haviam tentado de todas as formas falar para funcionária da secretaria de assistência social, mas a mesma não havia entendido. Disseram que Priscila havia ficado com vergonha de fazer “a cena” de Várzea Queimada e que havia falado em Libras e, mesmo assim, não houve compreensão da ajudante.

A tarefa dos mudos era receber, junto com os demais “personagens”, os rondonistas. Assim que eles desembarcaram, foram recepcionados por várias pessoas, devidamente trajadas, na porta do local do evento. Os mudos, assim como os demais participantes dos projetos sociais da prefeitura, apareciam como figurantes na entrega das chaves da cidade aos rondonistas pelo prefeito de Jaicós, como podemos visualizar na figura abaixo.



Figura 85: “Personagens de Jaicós”: à esquerda, os surdos da Várzea Queimada, com as roupas típicas.

As atividades dos estudantes se dividiram entre ações na cidade de Jaicós, com vários setores da sociedade e algumas realizadas em comunidades rurais. Várzea Queimada foi uma das comunidades escolhidas para a realização de algumas ações. Todos os integrantes do projeto passaram um dia de sábado fazendo oficinas no vilarejo, divididos em turmas com temáticas específicas.

Uma turma de rondonistas ficou responsável por ações com as “mulheres das palhas” e o ensino de técnicas para melhorar o acabamento dos produtos. Outra, com os homens que trabalham na fabricação de artefatos com restos pneus usados, fazendo a proposta de um descarte “ecológico” dos restos de material. Algumas trabalharam com jovens e adolescentes assuntos ligados à sexualidade, uso de drogas e gravidez na adolescência.

A turma que interessa para esta tese foi a que ficou responsável pela oficina com os professores da escola em assuntos relacionados com a surdez. Primeiramente, a oficina foi pensada para apenas professores mas, depois de um tempo, resolveram convidar também os surdos para participar. Em uma sala, professores, pais e surdos “discutindo” questões pertinentes ao ensino e alfabetização dos surdos. A oficina tinha como objetivo discutir o que os professores e pais poderiam fazer para incluir os surdos no sistema formal de ensino, ministrada por uma estudante de pedagogia e um estudante de psicologia.

Mais uma vez, e agora em Várzea Queimada, os rondonistas solicitaram algum tipo de “tradução” para os surdos. Bianca iniciou o processo de fazer cena para os mudos, não sendo muito bem recebida. Continuei, eu mesmo, a tentar interpretar o que estava sendo dito pelos oficineiros. Mesmo assim, não houve grande atenção para o fato, que parecia não ser do interesse de muito dos participantes. Os professores, inclusive, discutiram com a direção da escola por, mais uma vez, chamá-los para uma ação que “não levaria a lugar nenhum”.

No final, mesmo sem a participação efetiva dos surdos, foi assinado um documento que pedia providências na contratação de um professor de Libras para a localidade. Esse documento, assinado por todos os presentes, ficou sob a responsabilidade da diretora da escola que levaria para os órgãos responsáveis.

O que é interessante, também nesse processo é o investimento externo na questão da surdez e na tentativa de mediação das ações com os surdos a partir da interpretação da língua oral para a gesto-visual. Nesse modelo, a presença de pessoas para realizar a mediação é indispensável e a conversa não se dá, necessariamente, entre o “interpretante” e o outro, mas sim, entre um terceiro que detém a palavra e necessita que alguém a “interprete” para que haja a compreensão.

Assim se rompe, de alguma forma, a possibilidade “criativa” da cena que se constrói no processo relacional entre os agentes envolvidos. Com a necessidade de “tradução”, a cena se limita à expressão de palavras e frases e perde, de alguma forma, a sua capacidade emergente de compreensão da linguagem gesto-visual. A presença de uma mediação ou intérprete quebra, assim, o ciclo constitutivo da cena local.

* * *

Este capítulo colocou a última peça no complexo quebra-cabeça social por mim vivido durante meu trabalho de campo. Expõe, de uma maneira ainda que tímida, a ampliação da surdez para a esfera da política e das ações do estado, bem como quais são as leituras e vivências da comunidade com relação a isso.

De uma relação direta entre família, características, história e aspectos socioculturais, com a inserção das ações do estado, os mudos passam a ser vistos enquanto “privilegiados” e amplamente solicitados no seio de Várzea Queimada. “Agora é tudo para os mudos” ou coisas semelhantes, são expressões recorrentes utilizadas por parcelas da

população para se referir a este momento histórico que a localidade vem passando, com a implantação massiva de ações voltadas para a surdez.

Como eu vinha descrevendo, a circulação da cena se dá, em Várzea Queimada, com a possibilidade criativa processual da compreensão. A cena dos mudos é um fato recorrente no cotidiano, e todos, de alguma forma, são aptos para tal empreitada desde que dominem, mesmo que parcialmente, os elementos que são colocados em xeque para que a inteligibilidade ocorra.

Com as ações do estado, as formas de compreensão iniciam uma mudança que marcam a inserção de uma língua e do processo de letramento. A língua, assim como a leitura, precisa ser aprendida e, por meio do aprendizado, é possível a comunicação. Não mais eventos emergentes e passíveis de múltiplas interpretações, mas agentes capacitados para tal empreitada (os intérpretes) sendo recrutados e pontuados como importantes nesta jornada.

E este capítulo não tratou, apenas, do processo comunicativo linguístico. Envolveu também elementos que cruzam as várias esferas sociais, passando por perspectivas macro históricas e políticas (como as agendas nacionais e estaduais de inserção da diversidade nos discursos oficiais), parando nas tomadas de decisões e na construção de ações na esfera do cotidiano prático de uma pequena vila no interior do sertão piauiense.

A partir das políticas globais que discutem a surdez e os direitos humanos, pudemos perceber, com este capítulo, como esse discurso adentra as esferas privadas das pessoas e provocam mudanças significativas nos elementos socioculturais. A perspectiva da inclusão social do surdo por meio da dança de São Gonçalo, que se vincula com interesses do governo do estado do Piauí de valorização “da cultura” estadual, aparece como contraponto para as formas até então utilizadas para expressão desta dança. Os surdos, homens e mulheres, formam um grupo para dançar uma “promessa” em espaços de apresentações públicas.

Outros marcadores sociais que hierarquizam as pessoas, como divisões de gênero e etárias, dão lugar, nas políticas de inclusão social em voga na localidade, ao diferenciador “surdez”, que aparece em primeiro plano. Antes de ser mulher ou homem (e das possibilidades de), ambos, por serem surdos, aparecem dançando para o santo casamenteiro. Antes de faixas etárias ou outras obrigações com o lar, trabalho ou família, eles necessitam presenciar encontros e aulas, por serem surdos.

Carla expõe este paradoxo em seu conflito com L. Amaral. O conflito não era apenas linguístico e de uma profunda falta de compreensão mútua, mas era também de ordem ideológica: os dois estavam trabalhando com perspectivas diferentes da surdez. Se L. Amaral queria que Carla “soletrasse” o nome de sua mãe sem um motivo aparente, Carla queria outras ações de L. Amaral como, por exemplo, a capacidade dele em se comunicar com louvor na linguagem que ela considerava mais adequada, a cena. A “briga”, enfim, foi uma disputa de concepções sobre surdez, surdos e língua de sinais.

A surdez, assim, desponta como um elemento crucial para a constituição de políticas públicas no vilarejo, em detrimento a outras possíveis ações (ou de ações que já tiveram, historicamente, em voga). A surdez colocou Jaicós no mapa. As políticas públicas, a igreja e as investidas de vários agentes “especialistas”, construíram Várzea Queimada como “a cidade dos mudos”. E voltamos, assim, ao início desta tese.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

João Guimarães Rosa (2001) fala em seu clássico livro que inspirou (e inspira) várias reflexões sociopoéticas, que “o sertão está em todo lugar”. Se o sertão está em todos os lugares, como nos propõe o grande mestre, ele está também aqui. Está também ali. E está também em mim. Com a proposta que deixemos tudo ser tomado pelo sertão, proponho-me a encerrar as reflexões que aqui foram apresentadas.

Esta tese é, por si só, uma exaustiva reflexão sobre o sertão. Um sertão embebido de múltiplos discursos, múltiplas ações, incontáveis agentes. Um lugar cheio de histórias, contado e recontado na literatura, na poesia, na música e em outras tantas artes. Ao mesmo tempo em que o sertão está em todo lugar, ninguém sabe ao certo sobre ele, “só essas poucas veredazinhas”. Parece que o poeta que abre estas reflexões finais se faz contraditório mas, todos e ninguém, tudo e nada, são imagens e celebrações desse lugar de tantas histórias e de tantas verdades.

Tomado pela profundidade do (e no) sertão, esta tese foi escrita. Ela foi vivida e experimentada, com todos os processos, dores e sofrimentos que isso carrega. Refletida nos interstícios do trabalho de campo daquele que hora vos escreve e uma densa teoria, lapidada pelos anos de dedicação à antropologia. Não posso dizer que aqui é um espaço para um encerramento, muito antes desejasse, de alguma forma, isso. Não é um afastamento do campo empírico (até porque o sertão está em mim) e nem das reflexões teóricas (porque o sertão ficou nelas também). Digo, sim, que é uma abertura para outros encontros e outras discussões.

Esta tese desenhou um processo social e o uso de uma linguagem na comunidade de Várzea Queimada, zona rural do município de Jaicós, estado do Piauí, Brasil. Mais especificamente, trabalhou com elementos de sociabilidade entre mudos e falantes, entre mudos e mudos e entre falantes e falantes, que permitem, auxiliam, constroem e reconstróem uma linguagem gesto-visual, conhecida como cena, em uso nessa localidade. Como dito na apresentação é uma tese entre outras tantas possíveis. Uma que se debruçou sobre o universo sociocultural para, do fluxo dele, retirar elementos para a construção da narrativa escrita.

Nas páginas que precederam esta conclusão, construí uma série de descrições e reflexões com o intuito de privilegiar o dia a dia da (e na) comunidade, levando a sério os termos utilizados pelos moradores de lá para se referirem a problemas um tanto quanto clássicos em diferentes áreas da ciência moderna ocidental. Ao invés de surdo, mudo. Ao invés de língua de sinais, cena. E assim vários conceitos foram se desenhando, sempre na imanência produtiva local. E, mais do que

apenas diferenças lexicais, os termos utilizados em Várzea Queimada são também conceitos postos em uso no cotidiano, produtor de sentido entre os comunitários.

Esses conceitos, seja de mudo, seja de cena, são opostos às definições que os estudos que se dedicaram à surdez vêm trabalhando. Isso se tornou evidente também quando das descrições realizadas nos últimos capítulos quando coloquei em confronto as perspectivas construídas *in loco* e aquelas propostas pelas políticas públicas e o ensino de Libras. Como dito, não são apenas diferenças com relação a definições mas acima de tudo, as formas como os conceitos de linguagem gesto-visual e surdez são postos em prática e as consequências que essas formas produzem no dia a dia dos comunitários.

O argumento central da tese trabalhou com essa questão explorando como a cena se faz vívida no interior da comunidade de prática que é Várzea Queimada. Ela se constrói, se renova e se multiplica produzindo a compreensão a partir do processo de contextualização de aspectos da sociabilidade. Falando de outra forma: o sertão se transforma e se faz presente na cena. E quando falo em sertão, penso nele localizado na comunidade, em seus habitantes e acima de tudo, nas práticas vividas e historicizadas em Várzea Queimada.

O sertão pensado aqui é o de Várzea Queimada. É aquele transformado pelos moradores da pequena localidade nos confins do centro-sul do Piauí em uma comunidade. Mais do que comunidade: uma comunidade de prática. Essa definição é cara para este estudo: antes de compartilharem coisas dadas a priori, no plano ideal das identificações, a comunidade de prática se identifica e se define, no plano analítico, pelas formas de fazer. Eles fazem coisas da mesma forma. É fazendo, na prática, na ação, que eu enquanto antropólogo posso mapear as similaridades existentes na comunidade.

O conceito de comunidade de prática se fez particularmente relevante por apontar formas semelhantes do fazer em Várzea Queimada. Não parti com um contexto, outro conceito caro para a antropologia, dado a princípio, mas o construí no decorrer do tempo em trabalho de campo com os habitantes e para os habitantes do vilarejo. O contexto, assim, é dado a partir do que os comunitários fazem em seu dia a dia, de suas ações.

Maneiras particulares de vivência são dispensadas em Várzea Queimada: a forma de tomar banho, de coletar água, de tomar café da manhã, de passar o dia, de se relacionar com os demais, entre várias

outras. São formas que particularizam a comunidade em torno de práticas específicas que os une em torno do fazer. Quando percebo que os horários, as formas e os dias de fazer as coisas são similares, percebo também que algo mais pode ser pensado na comunidade: algo que perpassa as interações face a face e que são manipuladas por sujeitos concretos a partir de suas interações cotidianas. É na vivência e no dia a dia que se dá o conceito de comunidade de prática. Não são apenas elementos sociológicos abstratos que vinculam sujeitos, mas formas concretas de agir no mundo que os tornam semelhantes.

Comunidade de prática é definida, enfim, no ínterim da maneira como os sujeitos agem no mundo. Um mundo que é construído, reconstruído, pensado e modificado de acordo com essas ações, em interações coletivas. Rituais elaborados se mesclam com banalidades cotidianas para formar um repertório de práticas válidas para aqueles comunitários, para fazer sentido para aquelas vidas. São elementos compartilhados por todos, em sua vivência, que auxiliam na construção da cena enquanto um processo de contextualização.

A cena nada mais é do que uma linguagem gesto-visual, utilizada na comunidade, que faz uso do corpo inteiro para a produção da compreensão. É vista como cena dos mudos por ser com eles que a cena se desenvolve e se aprimora, sendo eles os seus falantes natos. Ela se complexifica na definição cotidiana a partir de seu uso, já que, cena é a totalidade da comunicação, bem como os fragmentos que a compõem.

Cena, como pensada enquanto um conceito em Várzea Queimada, é o uso da gesto-visualidade em detrimento da oralidade. Quando dois indivíduos “abdicam” da oralidade e se comunicam com a linguagem construída a partir de seus corpos, a cena acontece. Se formos pensar em termos de planos, a cena é quando o uso do corpo é colocado em primeiro e a oralidade em um segundo lugar. Porque, geralmente, os falantes fazem uso da cena e da oralidade, porém, o princípio da linguagem está ancorado no movimento compassado de braços, mãos, tórax, face, e tudo o mais que for necessário para produzir a compreensão sem o auxílio da via oral.

Mais um argumento construído na tese nos auxilia nessa proposição: a cena pode ser pensada em termos de processos de contextualização. Elementos da ordem prática, experiencial e histórica são retirados (descontextualizados) de seu contexto original, e recontextualizados em uma sequencial passível de linearidade e sucessiva de cenas, compondo a cena “mestra”. Quando falo em elementos me refiro às formas de fazer determinada coisa que, a partir

da descontextualização, recebem nova roupagem e adentram para a esfera comunicacional por meio da cena.

A cena é a transformação da ação social em linguagem. Ela é a comunidade de prática agindo na comunicação gesto-visual. É, por assim dizer, a união entre os elementos da sociabilidade composta pelas práticas, as experiências individuais e coletivas da (e na) comunidade e histórias contadas e recontadas de geração a geração. Dentro deste espectro, a cena é construída por uma vinculação entre cultura e linguagem, sendo bastante difícil separar uma esfera da outra, já que as duas se produzem mutuamente.

E isso fica ainda mais evidente quando pensamos com base nas configurações sociais vivenciadas e produzidas em Várzea Queimada. Sabidamente, quem faz e quem conhece por demasiado o processo de contextualização “ideal” da cena são os mudos. Porém, todos e ninguém na (e da) comunidade, ao mesmo tempo, fazem cena. A definição dos competentes nessa linguagem se dá no interior do complexo quadro de identificações sociais, construído e reconstruído nos diferentes momentos históricos vivenciados em Várzea Queimada.

Desde a chegada de Manoel Barbosa, nosso ícone chave, às vastas terras do sertão piauiense, muita coisa mudou e muita coisa permaneceu. O número de habitantes aumentou, a água diminuiu, a distância entre outras terras – seja Jaicós ou São Paulo – parece ter encurtado pelo aumento de deslocamentos realizados pelos comunitários. Porém, a forma de organização socioespacial parece ter permanecido: a segmentação da identificação em uma estrutura concêntrica que vai desde o clássico “aqui nós somos todos parentes”, passando pelos núcleos familiares até chegar às famílias.

A forma de construir a identificação e o espaço transcende essa questão quando pensamos em termos de uso da cena. A estrutura concêntrica também auxilia na compreensão do uso da linguagem gesto-visual pela vila e na formação de competentes nessa forma de comunicação. Ser competente é descrito, nesta tese, como composto por duas vias: uma de cunho ideológica e outra de caráter prático.

No lado ideológico, a competência se constrói na imanência das relações com os parentes e é amparada pelo processo de solidariedade construído entre as famílias e os núcleos familiares no interior da vila (e fora dela). Está vinculada com as relações de reciprocidade que compõem a coletividade da vila (enquanto unidade) e dos parentes enquanto unidos por uma série de vínculos. Os vínculos são históricos, experienciais e também “sanguíneos”.

O outro lado da moeda é o plano prático, qual seja, onde a cena (e os mudos) realmente circula. Este é composto pelos núcleos familiares que possuem mudos entre seus membros e, especificamente, são aqueles que estão sob o resguardo das cenas de família. Os mudos circulam pelas casas dos parentes que compõem o núcleo familiar e circulam nessas casas também as histórias e experiências que ligam os parentes entre si. A história marca os parentes: a consanguinidade e as experiências elencam uma série de trejeitos e ou atributos que podem ser percebidos para além da visualização da árvore genealógica. Os membros do mesmo núcleo familiar são parecidos entre si.

Em uma relação mutuamente construtiva, a cena adentra esse cenário e em seu denso processo de contextualização, produz as vinculações entre os membros do núcleo familiar. A cena de família eterniza certos momentos históricos ou determinados sujeitos. Seja pela cena, seja pelos mesmos jeitos e trejeitos, os sujeitos são vinculados entre si. E são esses sujeitos os competentes, aqueles que elaboram conversas com os mudos e, de alguma forma, “guardam” a cena.

Os demais, os menos competentes, elaboram conversas que chamei de topicais. O mais curioso nessas conversas é que o assunto preferido é construído com base nas características dos mudos elaboradas na comunidade. Uma série de cenas é elaborada pelos parentes para se comunicar com os mudos e essas cenas versam sobre aquilo que transforma, socialmente, os mudos em sujeitos liminares, interna ou externamente (com suas peculiaridades).

As características dos mudos brincam com a sexualidade, com o trabalho, com a religiosidade e com a violência, todos estes elementos comuns no cotidiano de Várzea Queimada. O que se nota, no caso dos mudos, é que, com eles, as características transcendem o indivíduo e servem como elo de coletividade, sempre na produção dúbia das avaliações morais. Dizendo de outra forma: as características dos mudos são “deles” e não de uma pessoa específica. Mesmo tendo sido pontuada em uma história particular, esta representa mais do que aquela pessoa, sendo de todos os mudos.

E mais interessante ainda é que as características dos mudos inspiram os assuntos preferenciais dos menos competentes na cena. Mais uma vez, a circularidade entre a produção da cena e as relações sociais está posta: não tenho como precisar se o excesso de conversas sobre esses assuntos com os mudos dá o tom de suas características ou se as características produzem os tópicos nos atos de fala. O que posso argumentar, baseado no tempo, nas experiências e nas observações que realizei em Várzea Queimada, é que cenas que giram em torno desses

assuntos (e das características dos mudos) são bastante conhecidas e muito utilizadas na linguagem gesto-visual.

São elas que auxiliam na produção de outras cenas quando da conversa com parentes menos competentes. São essas cenas (ou esses assuntos, ou essas características) que abrem as conversas entre mudos e estas pessoas. Evidentemente, estas cenas seguem a mesma lógica da construção processual: são elementos retirados do dia a dia que, postos em sequência e dentro de um ato de fala, produzem significado.

Porém, essas descrições e argumentações se tornam ainda mais complexas quando olhamos para o outro lado da cena. Quando levamos a sério a designação de mudo (em detrimento de surdo): mudo é aquele que faz cena, que é detentor das características descritas aqui e que não faz uso da oralidade como linguagem. Além das características, os mudos são definidos pelo binômio quase antagônico entre cena e oralidade, um realizado com o corpo e outro com a boca e o som. Mudo é aquele que não usa o som, mas sim o corpo.

A complexidade das definições locais não acaba por aqui: os falantes (antônimo de mudo) são aptos a fazerem cena. Porém, mesmo falando – tendo o oral como canal para a produção do ato de fala –, estes podem ser compreensíveis pelo seu aparato gestual. Inúmeros são os momentos e as maneiras que os mudos entendem as conversas dos falantes entre si ou pode perceber certas semelhanças nas configurações das cenas e da gestualidade do português oral utilizado em Várzea Queimada.

Tendendo à repetição, arrisco a salientar mais uma vez o ciclo constitutivo entre a cena e outras esferas da sociabilidade. Existe, por assim dizer, um forte vínculo entre a cena e o aparato gestual do português. Acredito, mas isso é uma questão que precisa ser aprofundada em reflexões futuras, que ambas as esferas (se é que podemos dividir separadamente) estão dialogando a partir do processo de contextualização que realizam. Cena e gestualidade estão separadas pela organização linear e fragmentada que a primeira produz, em detrimento da segunda. Além disso, pela ênfase dada em cada uma: enquanto na comunicação gesto-visual a cena é a figura, sendo ela o código que irá transmitir a mensagem (sendo o oral o fundo), na gestualidade é a oralidade que assume a posição de destaque, ficando o gestual em um segundo plano.

Esse jogo de figura e fundo pode ser um processo comparativo interessante para pensarmos a construção processual da contextualização da cena e da gestualidade do português. Se a cena e a gestualidade ou dizendo de outra forma, se o uso do corpo enquanto recurso

comunicativo aparece hora como figura e hora como fundo, podemos visualizar isso também com relação às práticas sociais. Elas estão presentes o tempo todo no processo comunicativo, porém, elas jogam com a dialogicidade dos atos de fala para produzir o significado.

Nessa produção da cena os falantes são importantes. Sendo dinâmica e criativa por excelência, a cena pode se configurar e perdurar ou pode servir como instrumento da mensagem e não ser mais utilizada. É possível criar cenas, desde que o processo de contextualização seja utilizado de forma compreensível e desde que certos elementos sejam expressos. São os competentes que conseguem realizar tal empreitada. Além deles os mudos produzem cenas. Na cena, perduram os movimentos que foram avaliados como positivos e, em seu uso prático, mantém-se no dia a dia dos comunitários.

A definição de quem conseguiria realizar as mudanças necessárias entre um texto e outro (descontextualizando e recontextualizando) é dada também pelo processo histórico da comunidade. Depois da chegada de Manoel Barbosa e da realização de casamentos entre seus filhos e os filhos de seus irmãos, se produz os núcleos familiares nomeados e os competentes. É a segunda geração que aglutina ao seu redor as famílias, as nomenclaturas na cena. É ela também que tem filhos mudos e assim se inicia o incremento da gesto-visualidade e das histórias sobre eles no vilarejo.

A história geral da comunidade e as histórias particulares dos mudos se mesclam quando do mito de origem da surdez. Território, comunidade, identificação, religiosidade, cosmovisão se mesclam para produzir uma “possível explicação” para os mudos no vilarejo. E essas histórias se reatualizam com os novos elementos postos após a visita dos médicos “de São Paulo”. As histórias novas e recentes são postas em perspectiva e, como em uma mistura, reconstróem a história mestra.

Cena, falantes competentes, história, experiências, práticas sociais, oralidade e tantos outros elementos foram misturados nesta tese. Os mudos fazendo cena nos contaram sobre a Várzea Queimada. Ou, o reverso também é verdadeiro, a Várzea Queimada nos contou sobre os mudos fazendo cena.

A cena, Várzea Queimada e os mudos fizeram sentido dentro das definições de comunidade de prática apresentadas no decorrer da tese. Como já salientado, comunidade de prática vista a partir do compartilhamento de formas de fazer e não de critérios previamente definidos. Isso faz sentido dentro do arcabouço conceitual da série de estudos sobre as línguas indígenas ou rurais de sinais que este estudo

busca contribuir: ao invés de observarmos, no primeiro plano, a língua de sinais, eu proponho que observemos as relações sociais.

Adentro assim para uma das discussões de fundo da tese: para compreendermos a cena da Várzea Queimada, é necessário que nos detenhamos às práticas da comunidade. É nas práticas e a partir delas que poderemos compreender o uso e a construção da cena. Indo de encontro às definições apresentadas por outros tantos autores quando do estudo das línguas de sinais não oficiais, que insistem na relevância teórica do conceito de comunidade de fala/sinalização enquanto instrumento de reflexão sobre as comunidades onde este tipo de linguagem se desenvolveu.

Como discutido na introdução e no capítulo cinco, esses estudiosos nos deram inúmeros elementos importantes para pensarmos as línguas de sinais não nacionais. Todos eles, à sua forma, trouxeram elementos socioculturais para a descrição das línguas de sinais e, grosso modo, demonstraram como a sociocosmologia local influencia de forma preponderante a constituição e desenvolvimento da língua. Além disso, os teóricos demonstraram que existem similaridades estruturais entre as vilas, como é o caso de elas estarem na contramão das reivindicações dos movimentos organizados em torno da identidade surda ou da identificação primeira dada pela surdez e não por outros fatores externos a ela ou a língua de sinais.

O que Várzea Queimada nos apontou foi que, antes de pensarmos em termos de língua, devemos colocar o foco da análise na comunidade e suas formas de ver, ser e viver. Eis aqui o conceito de comunidade de prática como algo relevante, em detrimento de comunidade de fala/sinalização. Não é a construção e o uso da cena que vincula os indivíduos e os insere em um mesmo eixo de análise (dando assim o contexto válido), mas são as práticas da comunidade, a ação social dos sujeitos que fazem da mesma forma, que constituem o foco de análise.

A cena é reflexo das práticas. É nas práticas sociais que encontraremos o material bruto da análise e não o contrário. As práticas da comunidade não auxiliam na compreensão da cena: elas fazem parte da cena a partir do processo constante e incessante de descontextualização, recontextualização e intertextualização acionado nos atos de fala em Várzea Queimada.

Dizendo de outra forma: mexendo com as práticas mexeremos com a cena. A cena eterniza práticas recontextualizadas. A cena estereotipa o social ou o sociocultural é estereotipado para que a cena aconteça. Sociocultural visto aqui enquanto o conjunto de práticas dinamicamente construídas para a manutenção da vivência e da

sobrevivência da coletividade. Evidentemente, não existe um número limitado de práticas (nem em Várzea Queimada, nem em lugar algum). Existe um montante de práticas sócio e historicamente validadas, reproduzidas e cristalizadas, que foram perdidas no tempo e edificadas pelas cenas.

As práticas são ou foram o material bruto da cena e por este motivo elas são tão importantes. Servem como elemento explicativo dos comunitários para a produção da cena enquanto processo e não como “elemento” passível de ensinamento. Assim como as práticas sociais se aprendem com um duro aprendizado por meio da socialização, a cena é aprendida nesse mesmo movimento. Na prática diária dos afazeres cotidianos se constrói, se aprende e se ensina o saber-fazer da comunidade que é também o de fazer cena.

Evidentemente que esse saber-fazer coletivo que é repassado a partir das práticas da localidade que congrega também a cena é apreendido e reproduzido, de diferentes formas, pelos habitantes. Como já discuti no decorrer da tese e nestas considerações finais, as definições sociais de parente, núcleo familiar, família nos dão essas nuances na produção das formas de aprendizado. Além disto, temos todo o complexo sociohistorico que constrói característica para os mudos, que pontua momentos nodais na história como disruptivos de certos eventos. Isso tudo produz o que venho chamando de falantes competentes, que acionam de diferentes formas o processo de contextualização da cena.

O que salientei com a ideia de comunidade de prática é que a cena é passível de compreensão no momento que tomarmos as práticas da comunidade como fonte de análise. É no fazer cotidiano, construído pela história e reconstruído nas interações, que ela é aprendida e ensinada. As práticas compõem o quadro da cultura, dinâmica e emergente por excelência.

A socioecologia da comunidade foi demonstrada, tendo como fim último a descrição da vila e de uma linguagem gesto-visual. Elementos de organização interna, de construção das histórias e das relações foram trazidos para a discussão demonstrando como existe uma relação próxima entre linguagem e cultura, entre formas de falar e relações sociais. O processo de contextualização, compositor da cena, coloca-nos diretamente vinculados às relações sociais, demonstrando como a cena é composta e é ela própria uma prática social.

Como contraponto ou contrabalanço, a tese iniciou a descrição de como as políticas públicas traçadas em nível nacional – como a implantação da Língua Brasileira de Sinais (Libras) e o Benefício de Prestação Continuada (BPC) – assim como em nível local – valorização

da autoestima “dos surdos”, criação de grupos, entre outros – vem causando impactos importantes no cotidiano do vilarejo. Tendo como público-alvo os “surdos”, essas ações do estado causaram (e vem causando) transformações nas formas de ver os surdos e a linguagem gesto-visual em Várzea Queimada.

Essas mudanças acontecem, pois, de alguma forma, as políticas públicas trabalham com outra perspectiva sobre as pessoas que não ouvem e a linguagem do corpo. Palavras como “surdo” e “língua de sinais” vêm sendo, aos poucos, inseridas no cotidiano dos moradores. Como já mencionado nestas considerações finais, o uso do termo mudo e cega se dá pelo fato de produzir sentido na comunidade, justamente pelas práticas que giram em torno disso: não é apenas uma questão de definição, mas de construção na esteira do social.

Com o ensino de Libras e o aumento das políticas públicas no vilarejo, o “lugar” dos mudos e da cega vem sendo repensado. Cada vez mais há um investimento no sentido de produção de uma língua padrão – a Língua Brasileira de Sinais – por parte das políticas de estado para que a mesma sirva como conector entre os surdos de Várzea Queimada e outros surdos (no estado, no Brasil e quiçá no mundo). Ora, se pensarmos que a identificação na comunidade passa por uma série hierárquica que contempla o parentesco, os núcleos familiares e as famílias, estando a surdez em um segundo plano, o fato de não ouvir não se constituiria identificação primeira.

Com o intuito de aproximar surdos – pela Libras – e construir “autoestima” – por meio do fomento à constituição de um grupo específico de surdos -, as políticas vem modificando a realidade social. Não apenas em nível de organização social, mas também de uso e reflexão sobre a cega. Com novas cenas, outras configurações e constituição de novos competentes, a cega assume outra dimensão na comunidade.

Se antes era espaiada e a competência era construída no interior das relações sociais, com o ensino de Libras, existem formas corretas e não corretas de se referir a determinadas coisas ou de construir narrativas. A competência se dá no interior de um jogo de certo ou errado e não em função de como as pessoas transitam por entre os núcleos e as famílias ou de como as pessoas manipulam as práticas locais por meio da recontextualização em atos de fala. A cega, assim, inicia seu processo de tabulação e a competência muda de figura: os especialistas em Libras.

Além dos especialistas em uma língua de sinais diferente da cega, as novas configurações propostas em Várzea Queimada criam a

necessidade (atualmente ainda enquanto horizonte) de intérpretes/tradutores. Na cena, a construção processual da contextualização é avaliada e mesmo aqueles não muito competentes podem se fazer entender (ou entender outrem). Basta a utilização de um número limitado de configurações que abre os caminhos da conversa que se desenrola em uma sequência de possibilidades elaboradas a partir das práticas.

Quando do ensino de Libras, é necessário o uso de sinais e de expressões específicas para a designação das coisas, em uma sequência inteligível para todos. A Libras traz com ela, de alguma forma, todo o processo de constituição de uma língua oficial, engendrada em aspectos duros construídos em torno do “dicionário”, de formas certas e erradas de falar e, dessa forma, de competentes dados a partir de questões bem pontuais.

E voltamos mais uma vez ao proposto por Nonaka (2007) quando pontua os elementos que fazem com que determinadas comunidades construam e desenvolvam línguas de sinais independentes das nacionais. Uma delas é o fato de a identidade surda estar subordinada a outras. Outra é a pouca diferença social entre surdos e ouvintes (dado pela baixa escolaridade da população geral e por outras formas de trabalho). A autora pontua ainda a presença de histórias sobre os surdos que os inserem nas narrativas gerais da comunidade.

Enfim, são elementos que, de alguma forma, estão em processo de mudança em Várzea Queimada. Outras narrativas vêm adentrando para as relações sociais na comunidade, como é o caso da biomedicina e das políticas públicas. Formas diferenciadas de ver os surdos, a surdez e a cena começam a compor o repertório dos habitantes.

Evidentemente a inserção dessas outras forças não é unilateral. Os comunitários avaliam esses processos. Existia, pelo menos durante o tempo que permanecia em campo, um movimento de refutar algumas questões em prol das formas de organização que já estavam postas na comunidade. Porém, o movimento das ações do estado é constante e, mais e mais, discursos hegemônicos vêm tomando lugar de formas locais de construção das línguas de sinais.

No ano de 2011, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura) reconheceu as línguas de sinais como passíveis de serem inseridas em seu atlas sobre as línguas em risco de desaparecimento. Desde então, a organização insere em seu catálogo línguas de sinais de todo o mundo que, grosso modo, podem ser extintas caso não sejam elaboradas políticas de valorização e revitalização dessas formas de comunicação.

Nonaka (2011) já pontuava o risco de vermos, em pouco tempo, o desaparecimento de um número incontável de formas de linguagem gesto-visual. Sem dúvida, já houve o desaparecimento de inúmeras e pelo nosso desconhecimento e não investimento em pesquisas com estas comunidades e linguagem, não podemos precisar nem mesmo o número exato ou onde e como se desenvolveram. Essas formas locais estão sendo tomadas pelas políticas globais de “inclusão dos surdos” que, geralmente, trabalham com perspectivas hegemônicas sobre o que seria uma língua e como se daria a educação ou a inserção dos surdos nas sociedades globalizadas.

A autora nos fala da fragilidade das relações sociais que mantém viva as línguas de sinais rurais ou indígenas. Como pudemos ver nesta tese é na complexidade das relações sociais em Várzea Queimada que a cena se mantém acesa. É na produção cotidiana, dentro dos encontros face a face que essa linguagem se perpetua, se complexifica, se aprimora e se torna passível de reprodução. É na relação imbricada entre cultura e linguagem que ela continua viva.

Revisando a literatura sobre as línguas rurais ou indígenas de sinais, podemos ver que a grande maioria das comunidades onde essas formas de comunicação se desenvolveram vem sofrendo a influência de políticas públicas. Em quase todas as comunidades, a linguagem local tende a ser substituída pelas línguas nacionais, na argumentação de que é necessária a inserção dos surdos nas “culturas surdas nacionais”, sendo a língua a primeira forma de aproximação.

Devemos pensar, assim, que ao mesmo tempo em que as políticas vêm aumentando significativamente a qualidade de vida de uma parcela significativa da população, especialmente surdos, elas também homogeneízam formas de vida. No embate da produção de políticas globais aplicadas em nível local, os modos de vida das comunidades acabam sendo os menos privilegiados, o que acarreta em profundas transformações. Quando pensamos em uso da linguagem, e aqui saliento a cena de Várzea Queimada, devemos pensar que nem sempre a homogeneização proposta pela Libras (ou por outras políticas) pode ser aplicada com todos os seus elementos.

É nesse sentido que urge uma reflexão sobre a cena enquanto uma linguagem que corre sérios riscos de desaparecer. Autores já apontaram essas questões (como discutido no decorrer da tese) e demonstraram a importância de nós, cientistas, assumirmos a responsabilidade da descrição, documentação e reflexão sobre essas formas específicas de comunicação que estão na berlinda. Como

argumenta Nonaka (2009) “*Indigenous sign languages tend to arise suddenly, spread rapidly, and disappear quickly*” (p. 214).

E para que possamos assumir de vez o desafio de documentar essas linguagens, os autores apontam a importância de estudos etnográficos que descrevam as comunidades onde essas formas de comunicação nasceram. Essas descrições podem auxiliar, no futuro, a pensarmos na língua propriamente dita, com sua complexidade gramatical e composicional.

As descrições etnográficas das comunidades onde as línguas de sinais não oficiais surgiram e se mantêm podem auxiliar também no estabelecimento de políticas públicas que levem em consideração o pluralismo linguístico entre os surdos no território. Já tivemos inúmeros avanços com a criação da Lei de Libras, mas ainda precisamos pensar em como transformar a diversidade em material de elaboração de políticas públicas. Diversidade não apenas no nível discursivo, mas também em seu uso prático, a começar pelo respeito à preservação e ao uso de uma língua de sinais específica no território nacional, com a elaboração de estratégias educacionais, sociais, entre outras, que levem em consideração essas nuances.

O primeiro passo foi dado neste estudo. Realizei a descrição de Várzea Queimada com o intuito também de colaborar com pesquisas futuras. O novo passo, que aponto aqui como indicativo para minhas futuras pesquisas, será descrever mais detalhadamente essa linguagem com vistas a termos elementos para discutir com mais afinco a língua de sinais propriamente dita, tanto para uma possível contribuição científica diferente desta já realizada, quanto para a elaboração de políticas públicas. Uma nova empreitada que, sem dúvida, deverá ser realizada o mais rápido possível para que possamos ainda ver essa linguagem em uso no cotidiano dos moradores.

Chego assim, ao primeiro ponto final desta caminhada. Como argumentado em todas as linhas e páginas anteriores, um caminho longo, cheio de elementos, processos e dificuldades. Um caminho trilhado no sertão piauiense, mas dialogado com outras teorias e outras vivências. E um caminho que aponta para inúmeros outros, para outras possibilidades.

Esperando poder fazer cena na cidade dos mudos por muito mais tempo, encerro este momento.

Referências Bibliográficas

- ABRAHAMAS, Roger. Black talking on the streets. In: BAUMAN, Richard. SHERZER, Joel. **Explorations in the ethnography of speaking**. NY: Cambridge University Press, 1989.
- AHLERT, Martina. Políticas da *ajuda*: notas antropológicas sobre cestas básicas. In: LIMA, Roberto Kant de. **Antropologia e direitos humanos**. Rio de Janeiro, ABA, 2008.
- ALIM, H. Samy. Hearing What's Not Said and Missing What Is: Black Language in White Public Space. In: KIESLING, Scott. PAULSTON, Christina. **Intercultural Discourse and Communication. The Essential Readings**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- AMIRALIAN, Maria L. T. et al. Conceituando Deficiência. **Revista de Saúde Pública**. Vol. 34, no. 1, 2000.
- ARONOFF, Mark. MEIR, Irit. PADDEN, Carol. SANDLER, Wendy. The roots of linguistic organization in a new language. **Interaction studies** 9:1, 2008. P. 133-153.
- ASSIS SILVA, César Augusto de. **Entre a deficiência e a cultura: análise etnográfica de atividades missionárias com surdos**. (tese de doutorado em antropologia social). São Paulo: USP, 2010.
- BAKHTIN, Mikail M. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAILEY, Benjamin. The Language of Multiple Identities Among Dominican Americans. In: KIESLING, Scott. PAULSTON, Christina. **Intercultural Discourse and Communication. The Essential Readings**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- BATESON, Gregory. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. In: RIBEIRO, Branca Telles. GARCEZ, Pedro. (orgs) **Sociolinguística interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE, 1998.
- BAUMAN, Richard. **Verbal Art as performance**. Rowley, Mass.: Newbury House Publishers, 1977.

BAUMAN, Richard. A Poética do Mercado Público: Gritos de Vendedores no México e em Cuba. **Antropologia em primeira mão** / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2008.

BAUMAN, Richard. SHERZER, Joel. Introducion. In: BAUMAN, Richard. SHERZER, Joel. **Explorations in the ethnography of speaking**. NY: Cambridge University Press, 1989.

BAUMAN, Richard. BRIGGS, Charles L. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. **Annual Review of Anthropology**, 1990.

BAUMAN, Richard. Introduction: Genre, Performance and the production of intertextuality. In: _____. **A World of Other's Words**. UK: Blackwell Publishing, 2004.

BENDERLY, Beryl Lief. We and They. In: _____. **Dancing without music. Deafness in America**. Washington DC: Gallaudet University Press, 2002.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: _____. **Magia e Técnica, Arte e Política**: Obras escolhidas Vol.1. Tradução de Sérgio. Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BRANSON, Jan. MILLER, Don. Nationalism and the linguistic rights of Deaf communities: Linguistic imperialism and the recognition and development of sign language. **Journal of sociolinguistics** 2/1, 1998. P. 3-34.

BRIGGS, Charles. BAUMAN, Richard. **Género, intertextualidad y poder social**. Revista de Investigaciones Folklóricas. Vol. 11, 1996.

BRIGGS, Charles. BAUMAN, Richard. "The Foundation of All Future Researches": Franz Boas, George Hunt, Native American Texts, and the Construction of Modernity. **American Quarterly** 51.3, 1999. p. 479-528.

BRIGGS, Charles. Linguistic Magic Bullet in the Making of a

Modernist Anthropology. **American Anthropologist**. Vol. 104, n. 2, 2002.

BOAS, Franz [1911]. Introduction to the Handbook of American Indian Languages. In.: BLOUNT, Ben G. **Language, Culture and Society: A Book of Readings**. Cambridge, MA: Winthrop, 1974.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EdUSP, 1996.

CAMARGO JR., Kenneth Rochel de. Medicina, Medicalização e Produção Simbólica: o trajeto histórico da medicina no ocidente. In.:_____. **Biomedicina, saber e ciência. Uma abordagem crítica**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 2003.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: editora da UFRJ, 2002.

COSTA, José Inácio da. **“Índio”, “Cobôco-brabo”, “Cabra-do-canto”:** nomes, manipulações e identidades em uma comunidade rural do Piauí. (dissertação de mestrado em ciências sociais). Florianópolis: UFSC, 1985.

CRAPANZANO, Vincent. Diálogos. **Anuário Antropológico** 88, 1991.

CRAPANZANO, Vincent. A cena: lançando sombra sobre o real. **Mana** 11(2):357-383, 2005.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

DEVLIEGER, Patrick. Why disabled? The cultural understanding of physical disability in an Africa society. In: INGSTAD, Benedict. WHYTE, Susan Reynolds. **Disability and culture**. Berkley: University of California Press, 1995.

DINIZ, Débora. Autonomia reprodutiva: um estudo de caso sobre a surdez. **Cadernos de Saúde Pública**, vol. 19, 2003. (p. 175-181).

DINIZ, Débora. **O que é deficiência**. São Paulo: Braziliense, 2007.

DOLMAN, David. Sign language in Jamaica. **Sign language studies**, 52, 1986.

DURANTI, Alessandro. **Linguistic Anthropology**. New York: Cambridge University Press, 1997.

DURANTI, Alessandro. Language as culture in U.S. Anthropology. Three Paradigms. **Current Anthropology**. Vol. 44, N. 2, 2003.

DURANTI, Alessandro. Ethnography of Speaking: Toward a Linguistics of the Praxis. In: KIESLING, Scott. PAULSTON, Cristina. **Intercultural Discourse and Communication. The Essential Readings**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

DURANTI, Alessandro. GOODWIN, Charles. **Rethinking Context: language as an interactive phenomenon**. Cambridge: University of Cambridge Press, 1992.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo**. São Paulo: Perspectiva, 1984.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins fontes, 1989.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FABIAN, Johannes. **Language and colonial power**. The appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938. Berkley: University of California Press, 1986.

FERREIRA-BRITO, Lucinda. 'Similarities and differences in two Brazilian sign languages'. **Sign Language Studies**, 42, 1984. P. 45-56.

FIELD, Margaret. KROSKRITY, Paul. Introduction: revealing native American language ideologies. In: FIELD, Margaret. KROSKRITY, Paul (org). **Native American Language ideologies: beliefs, practices, and struggles in Indian Country**. Tucson: the University of Arizona Press, 2009. (p. 3.28)

FOX, Margalit. **Talking Hands: What Sign Language Reveals About the Mind**. New York: Simon & Schuster Trade Sales, 2008.

FONSECA, Claudia. CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais ou menos humanos. **Horizontes Antropológicos**, ano 1, n. 1, 1995. (p. 83-122)

FOUCAULT, Michel. **A História da loucura na idade clássica**. 1997. São Paulo, Perspectiva.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Ed. Graal - RJ, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. Ed. Martins Fontes - SP, 2001.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In:_____. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOOD, Byron J. **Medicine, Rationality and Experience**. New York, Cambridge University Press, 1993.

GROCE, Nora E. **Everyone here spoke sign language: hereditary deafness on Martha's Vineyard**. London: Harvard University Press, 1985.

GROCE, Nora. The cultural context of disability. In: CLEVE, John Vickrey Van (ed). **Genetics, disability, and deafness**. Washington DC: Gallaudet University Press, 2004. GOODY, Jack.

WATT, Ian. **As consequências do letramento**. São Paulo Paulistana, 2006.

GODOI, Emília Pietrafesa. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí**. Campinas: editora da UNICAMP, 1999.

GOODWIN, Charles. The Body in Action. In: COUPLAND, Justine. GWYN, Richard. (ed). **Discourse, the Body and Identity**. New York: Palgrave/Macmillan, 2003.

GOFFMAN, Erving. **Interaction Ritual: essays in face-to-face behavior**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro/RJ: Guanabara, 1988.

GOFFMAN, Erving. **Forms of talk**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

GOFFMAN, Erving. A situação Negligenciada. In: RIBEIRO, Branca Telles. GARCEZ, Pedro. (orgs) **Sociolinguística interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE, 1998.

GOFFMAN, Erving. Footing. In: RIBEIRO, Branca Telles. GARCEZ, Pedro. (orgs) **Sociolinguística interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE, 1998b.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2005.

GUMPERZ, John. The Speech Community. In: GIGLIOLI, Pier Paolo. **Language and social context**. NY: 1972.

GUMPERZ, John. Convenções de contextualização. In: RIBEIRO, Branca Telles. GARCEZ, Pedro. (orgs) **Sociolinguística interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE, 1998a.

GUMPERZ, John. BLOM, Jan-Petter. O significado social na estrutura linguística: Alternância de códigos na Noruega. In: RIBEIRO, Branca Telles. GARCEZ, Pedro. (orgs) **Sociolinguística interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE, 1998b.

HANKS, William. **Língua como prática social: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin**. São Paulo: Cortez, 2008.

HYMES, Dell. Ways of speaking. In.: BAUMAN, Richard. SHERZER, Joel. **Explorations in the ethnography of speaking**. NY: Cambridge

University Press, 1989.

HYMES, Dell. Models of the Interaction of Language and Social Life: Toward a Descriptive Theory. In.: KIESLING, Scott. PAULSTON, Christina. **Intercultural Discourse and Communication. The Essential Readings**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

INGSTAD, Benedict. Seeing disability and human rights in the local context: Botswana revisited. In: INGSTAD, Benedict. WHYTE, Susan Reynolds. **Disability and culture**. Berkley: University of California Press, 1995.

IRVINE, Judith T. When talk isn't cheap: language and political economy. **American ethnologist** 16 (2), 1989 (p. 248-267).

JAKOBSON, Roman. Aspectos Linguísticos da Tradução. In: _____. **Linguística e Comunicação**. São Paulo: Cultrix, 2005a.

JOHNSON, Robert. Sign Language, culture & community in a traditional Yucatec Mayan Village. **Sign Language Studies**, vol. 73, 1991.

JOHNSON, Robert. Sign Language and the concept of deafness in a traditional Yucatec Mayan Village. In: EARTING, C. J. JOHNSON, R., SMITH, D.L., SNIDER, B. D. (eds). **The Deaf way: perspective from the international conference on Deaf culture**. Washington DC: Gallaudet University Press, 1994. P. 103-109.

KEATING, Elizabeth. HADDER, R. Neill. Sensory impairment. **Annual Review of Anthropology**, 39, 2010. P. 115-129.

KISCH, Shifra. Negotiating (genetic) deafness in a Bedouin Community. In: VAN CLEVE, John Vickrey Van (ed). **Genetics, disability, and deafness**. Washington DC: Gallaudet University Press, 2004.

KISCH, Shifra. "Deaf discourse": the social construction of deafness in Bedouin Community. **Medical Anthropology**, 27:3, 2008 (p. 283-313).

- KROSKRITY, Paul. FIELD, Margaret C. **Native American language ideologies: beliefs, practices, and struggles in Indian country**. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.
- LEMASTER, Barbara e MONAGHAN, Leila. Variation in Sign Languages. In.: DURANTI, Alessandro. **A Companion to Linguistic Anthropology**. New York: Blackwell Publishing, 2008.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia. In: TEIXEIRA, João Gabriel. **Performáticos, performance e Sociedade**. Brasília, Editora Universidade de Brasília. Pp. 23-29, 1996.
- LANGDON, Esther Jean. O Dito e o Não dito: reflexões sobre narrativas que famílias de classe média não contam. **Revistas de Estudos Feministas**. An. 1, vol. 01, 1993.
- LANGDON, Esther Jean. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. **Etnográfica**. Vol. 2(2) ISCTE, 2001.
- LANGDON, Esther Jean. Dialogicidade, conflito e memória na etnohistória dos Siona. In: HARTMAN, Luciana. FISCHMANN, Fernando. **Donos da Palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul**. Santa Maria: Editora da UFSM, 2007.
- LANGDON, Esther Jean. PEREIRA, Éverton Luís. **Rituais e performances: iniciações em pesquisa de campo**. Florianópolis: Dep. Antropologia, 2012.
- LANGDON, Esther Jean. Rito como conceito-chave para a compreensão de processos sociais. LANGDON, Esther Jean. PEREIRA, Éverton Luís. **Rituais e performances: iniciações em pesquisa de campo**. Florianópolis: Dep. Antropologia, 2012.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A análise estrutural em linguística e em antropologia. In:_____. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. 5a. Edição.

LEZIROVITZ, Karina. **Mapeamento de genes em doenças geneticamente heterogeneas: surdez e hemimelia tibial associada à ectrodactilia**. (Tese de doutorado). Instituto de biociência da Universidade de São Paulo. Departamento de genética e biologia evolutiva. São Paulo: USP, 2007.

LEZIROVITZ, Karina et al. Unexpected genetic heterogeneity in a large consanguineous Brazilian pedigree presenting deafness. **European Journal of Human Genetics**, 16, 2008.

MACRAE, Edward. Em defesa do gueto. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 53-60, abr. 1983.

MAGNANI, José Guilherme. TORRES, Lillian de Lucca. **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1996.

MAGNANI, José Guilherme C. Vai ter música?: para uma antropologia das festas juninas de surdos na cidade de São Paulo. **Revista Eletrônica PontoUrbe**. Revista de Antropologia Urbana da USP. Ano 1, versão 1.0, 2007. disponível em < <http://www.n-a-u.org/pontourbe01/magnani1-2007.html>> . acesso em 15 abr 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw [1923]. O Problema do Significado em Linguagens Primitivas. In: OGDEN, C. K. RICHARDS, I. A. **O Significado do Significado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw [1935]. An Ethnographic Theory of Language and some Practical corollaries. In:_____. **Coral Gardens and Their Magic**. Vol. II. New York: Dover Publications, Inc., 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

MARCUS, Georges. FISCHER, Michel. **Anthropology as a Cultural Critique**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MARSAJA, I Gede. **Desa Kolok – A deaf village and its sign language in Bali, Indonesia**. Nijmegen: Ishara Press, 2008.

MAUSS, Marcel. A prece. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Mauss**. São Paulo: Ática, 1979. p. 102-146.

MENENDEZ, Eduardo. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. **Ciências & Saúde Coletiva**. Vol. 8 (1), 2003 (p. 185-208).

MCCLEARY, Leland E. Repensando a dimensão do surdo no contexto ouvinte. In: **Surdez e Qualidade de Vida: Seminário em Comemoração ao Dia Nacional do Surdo**, 1, (22 de setembro) Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul [Local: Universidade de Caxias do Sul], 2003.

NAKAMURA, Karen, Creating and Contesting Signs in Contemporary Japan: Language Ideologies, Identity, and Community in Flux. **Sign Language Studies**, Volume 7, Number 1, 2006, pp. 11-29.

NICOLAINSE, Ida. Person and nonpersons: disability and personhood among the Punan Bah of Central Borneo. In: INGSTAD, Benedict. **WHYTE, Susan Reynolds. Disability and culture**. Berkeley: University of California Press, 1995.

NONAKA, Angela. Sign language – the forgotten endangered languages: lessons on the importance of remembering. **Language in society**, 33 (5), 2004. P. 737-767.

NONAKA, Angela. **Emergence of an indigenous sign language and a speech/sign community in Ban Khor, Thailand**. Ph.D. in Linguistic Anthropology, University of California, Los Angeles, 2007.

NONAKA, Angela. Estimating size, scope, and membership of the speech/sign communities of undocumented indigenous/village sign languages: The Ban Khor case study. In: HARRIS, Roy. **Language and Communication**. Vol. 29, issue 3, 2009.

NONAKA, Angela. Language socialization and language endangerment. In: DURANTI, Alessandro. OCHS, Elinor.

SCHIEFFELIN, Bambi. **The handbook of language socialization**. New York: Blackwell publishing Ltda., 2011.

OGULNICK, Karen. Learning Language/Learning Self. In: KIESLING, Scott. PAULSTON, Cristina. **Intercultural Discourse and Communication. The Essential Readings**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. (p. 250-254)

ORTNER, Sherry. Theory in Anthropology since the sixties. **Comparative Studies in Society and History**. 26, no. 1., 1984.

ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam Pillar, ECKERT, Cornelia e FRY, Peter (Orgs). **Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

PADDEN, Carol. Deaf. In: DURANTI, Alessandro (org.) **Journal of Linguistic Anthropology**. Vol. 9, n. 1-2, 1999.

PARKER, Richard Guy. TERTO JUNIOR, Veriano de Sousa (Org.). **Entre homens: homossexualidade e AIDS no Brasil**. Rio de Janeiro: ABIA, 1998.

PEREIRA, Éverton Luís. **Aids é como gripe... bobeou, pegou? Uma análise das percepções acerca da vulnerabilidade ao HIV e Aids entre dois grupos da cidade de Santa Maria – RS**. (monografia de conclusão de curso em ciências sociais). Santa Maria: UFSM, 2005.

PEREIRA, Éverton Luís. **“Meninos de Cristal”: análise antropológica das experiências com hemofilia em uma instituição de atenção ao hemofílico em Santa Catarina**. (dissertação de mestrado em antropologia social). Florianópolis: PPGAS /UFSC, 2008a.

PEREIRA, Éverton Luís. “Lembrando que a Miss Ceará é Surda”: Reflexões acerca do concurso de Miss Brasil 2008. In: **Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder**. Florianópolis: UFSC, 2008b.

PEREIRA, Éverton Luís. Surdez e Beleza: o caso de Vanessa Vidal. In: **Anais do 4o. Seminário Corpo, Gênero e sexualidade**. Rio Grande: FURG, 2009.

- PHILIPS, Susan U. Language and social inequality. In: DURANTI, Alessandro. **A companion to linguistic anthropology**. Malden: Blackwell Publishing Ltda., 2004.
- PIAULT, M. Real e Ficção. In: KOURY, G (org). **Imagem e Memória: Ensaios de antropologia visual**. São Paulo: Garamond, 2001.
- QUADROS, Ronice Müller. (org.). **Estudos Surdos I**. Florianópolis: Editora Arara Azul, 2006.
- QUADROS, Ronice Müller. (org.). **Estudos Surdos III**. Florianópolis: Editora Arara Azul, 2008.
- QUADROS, Ronice Müller. PERLIN, Gladis (orgs.). **Estudos Surdos II**. Florianópolis: Editora Arara Azul, 2007.
- QUADROS, Ronice Muller. KARNOPP, Lodenir Becker. **Língua de sinais brasileira: estudos linguísticos**. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- REID-CUNNINGHAM, Allison Ruby. Anthropological theories of disability. **Journal of human behavior in the social environment**, 19, 2009. (p. 99-111).
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- RIGAMONTE, Rosani Cristina. Severinos, Januárias e Raimundos: notas de uma pesquisa sobre migrantes nordestinos na cidade de São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme. TORRES, Lillian de Lucca. **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1996.
- SACKS, Oliver. **Vendo Vozes: uma viagem ao mundo dos surdos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SACHS, Lisbeth. Disability and migration. In: INGSTAD, Benedict. WHYTE, Susan Reynolds. **Disability and culture**. Berkley: University of California Press, 1995.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Editor, 1999.

SENGHAS, Richard J. MONAGHAN, Leila. Signs of their times: Deaf communities and the culture of language. **Annual Rev. Anthropology**. 31, 2002. p. 69-97.

SILVERSTEIN, Michael. Language structure and linguistic ideology. In: CLYNE, R. HANKS, W. HOFBAUER, C. *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*. Chicago: Chicago Linguist Soc. 1979. pp. 193-247.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. **Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil**. Los Angeles: University of California Press, 1993.

STEWART, Kathleen. On the Politics of cultural theory: A case for 'contaminated' critique. **Social Science** 58 (2), 1991.

STOKOE, William. **Sign Language structure**. Reedição. Silver Spring, Maryland, Linstok Press, 1960.

STROBEL, Karin. **As imagens do outro sobre a cultura surda**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

TAUB, Sarah. **Language from the body: iconicity and metaphor in American Sign Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TAUSSIG, Michel. Reification and the consciousness of the patient. **Social Science and Medicine**, 1986.

TAUSSIG, Michael. **I swear I saw this**. Drawings in fieldwork notebooks, namely my own. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

TEDLOCK, Denis. MANNHEIM, Bruce. **The dialogic emergence of culture**. University of Illinois, 1995.

TEDLOCK, Denis. Preguntas conciencientes a la antropología dialogica. In: REYNOSO, Carlos. (Org.) **El Surgimiento de la antropología posmoderna**. Barcelona: Editora Gedosa, SA, 1998.

TOMMBS, S. Kay. The Lived Experience of Disability. In: JOHNSTON, Jessica. **The American Body in Context: An Anthology**. American Visions, 2001.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. Social Dramas and Stories about Them. In: MITCHELL, W. J. (org.) **On Narrative**. Chicago: University of Chicago, 1981.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência. Tradução de Herbert Rodrigues. **Cadernos de Campo**, n° 13, 2005.

TYLER, Stephen A. "Post-Modern Ethnography: from document of the occult to occult document". In: CLIFFORD, James. MARCUS, George. **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography**. Los Angeles: University of California Press, 1986.

TYLOR, Edward B. The gesture-language. In:_____. **Researches into the early history of mankind and the development of civilization**. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

TORIGOE, Takashi. TAKEI, Wataru. KIMURA, Hamuri. Deaf life on isolated Japanese islands. **Sign language studies**,87, 1995.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VELHO, Gilberto. Antropologia Urbana: encontro de tradições e novas perspectivas. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n.º 59, 2009, pp.11-18.

WASHABAUGH, William. Hearing and deaf signer on Providence Island. **Sign language studies**,52, 1979.

WOOLARD, Kathryn A. SCHIEFFELIN, Bambi. Language Ideology. **Annual Review Anthropology** (23), 1994. P. 55-82.

WOOLARD, Kathryn. Introduction: Language ideology as a field of inquiry. In: SCHIEFFELIN, Bambi. WOOLARD, Kathryn.

KROSKRITY, Paul. **Language ideologies: practice and theory**. New York: Oxford University Press, 1998 (p. 3-47).

WOORTMANN, Ellen. **Herdeiros, parentes e comadres**. Brasília: EdUnb, 1995.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **International classification of impairments, disabilities, and handicaps: a manual of classification relating to the consequences of disease**. Geneva; 1993.

Anexos

Anexo I
Tabela com os mudos da localidade

Nome	Observações
Ana	Aproximadamente 20 anos. Filha de Clovis e Lorena (neta de Patrício e Gorete). É vista como uma muda diferente.
Carla	Aproximadamente 23 anos. Filha de Caetano e Bianca. Neta de Dona Augusta e Seu Julião.
Carmem	Mais ou menos 50 anos. Filha de Dona Catarina e Seu Godofredo. Mora em outra cidade. Visita os parentes com frequência.
Cassio	19 anos. Filho de Ângela e Tales. Neto de Dona Catarina e Seu Godofredo e de Dona Cristina e Seu André.
Claudio	39 anos. Filho de Jorge e Isaura.
Cleiton	45 anos. Filho de Dona Augusta e Seu Julião.
Dina	53 anos. Filha de Dona Catarina e Seu Godofredo.
Ederson	22 anos. Filho de Dona Augusta e Seu Julião.
Gerson	43 anos. Filho de Dona Augusta e Seu Julião.
Igor	07 anos. Filho biológico de Márcia. Mora atualmente com seus avós maternos Caetano e Bianca.
Indiara	32 anos. Uma das mudas de Porteirias.
Jeremias	15 anos. Neto de Dona Rosa.
Joel	42 anos. Filho de Dona Catarina e Seu Godofredo.
José	20 anos. Filho de Botelo. É um dos mudos visto como diferente.
Juliana	20 anos. Uma das filhas de Jorge e Isaura.
Larissa	51 anos. Filha de Jorge e Isaura.
Marcia	26 anos. Filha de Caetano e Bianca. Neta de Dona Augusta e Seu Julião.
Marcos	29 anos. Filho de Clóvis e Lorena. Neto de Patrício e Gorete.
Moisés	27 anos. Filho de Dona Augusta e Seu Julião.
Liane	05 anos. Filha de Vera. Neta de Dona Catarina e Seu Godofredo.
Lucas	05 anos. Filho de Sabrina. Neto de Jorge e Isaura.
Lucicleide	48 anos. Filha de Dona Catarina e Seu Godofredo.
Paulo	20 anos. Neto de Seu Benito. É visto como um mudo diferente.
Patrícia	23 anos. Neta de Dona Sheila. Mora em outra cidade e visita os parentes com regularidade.

Priscila	17 anos. Filha de Caetano e Bianca. Neta de Dona Augusta e Seu Julião.
Raquel	Mais de 40 anos. Filha de Dona Catarina e Seu Godofredo.
Sabrina	32 anos. Filha de Jorge e Isaura.
Sofia	30 anos. Uma das mudas de Porteiras.
Tulio	28 anos. Um dos mudos de Porteiras.
Valencio	Mais de 30 anos. Filho de Dona Augusta e Seu Julião.
Vera	Mais de 30 anos. Filha de Dona Catarina e Seu Godofredo.

