



Revista de Antropologia da UFSCar

jul./dez. 2015 | v. 7, n. 2

ISSN: 2175-4705

Dossiê

Sertão

Artigos

Aaron Ansell

Roberto Lima

Laís Meneguello Bressan

Aline Iubel

Nilton de Almeida Nascimento

Tradução

Bruno Latour

Caderno fotográfico

Renan Martins Pereira

Editores

Igor José de Renó Machado
Felipe Vander Velden
Ion Fernández de las Heras
Paula Sayuri Yanagiwara

Comissão de resenhas

Amanda Villa
Paula Bolonha

Comissão editorial

Guilherme Boldrin
Jorge Mattar Villela
Lucas Alexandre Pires
Marcos Vinícius Guidotti Silva
Victor Hugo Kebbe

Editor do Dossiê

Jorge Mattar Villela

Conselho editorial

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Jorge L. Mattar Villela (UFSCar), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Marcos Lanna (UFSCar), Maria Catarina C. Zanini (UFMS), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University)

Universidade Federal de São Carlos

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho
Vice-reitor: Prof. Dr. Adilson Jesus Aparecido de Oliveira

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-diretor: Prof. Dr. Arthur Autran Franco de Sá Neto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Geraldo Andrello
Vice-coordenador: Prof. Dr. Jorge Mattar Villela

Projeto gráfico e editoração

Ion Fernández de las Heras
Paula Sayuri Yanagiwara

Fotografia da capa

Jorge Mattar Villela: Sertão de Pernambuco, 2001.

 Revista de
@ntropologia
da UFSCar

Sumário

Dossiê Sertão

- 7 **Apresentação ao Dossiê**
Jorge Mattar Villela
- 11 ***A rua, o mato e a foto: Antropologia e Imagem no Sertão Pernambucano***
Laís Meneguello Bressan
- 39 **A transformação ambivalente da subjetividade política no sertão brasileiro**
Aaron Ansell
- 57 **Mesoamérica-Sertão: um pouco de análise mítica**
Roberto Lima
- Tradução
- 73 **Não é a questão**
Bruno Latour
- Artigo
- 79 **“Gestão indígena” na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira: alianças, expectativas e transformações políticas**
Aline Fonseca Iubel

Ensaio bibliográfico

- 99 **O ato de julgar: um ensaio bibliográfico sobre a condição ritual dos jurados no Tribunal do Júri**
Nilton de Almeida Nascimento

Resenhas

- 111 **THIRANAGAMA, Sharika. 2011. *In my Mother's House: Civil War in Sri Lanka*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 320 pp.**
Bruno Ferraz Bartel
- 115 **CORRÊA, Mariza. 2013. *Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp.**
Francine Pereira Rebelo

Caderno de Imagens

- 121 **“Mais foi tanto dos vaquero qui rênô no meu sertão”**
Renan Martins Pereira

Dossiê Sertão

Apresentação ao Dossiê

Jorge Mattar Villela

Professor/PPGAS-UFSCar

A antropologia brasileira pouco dirigiu a sua atenção ao Sertão, seja como região, seja como conceito. 2002 foi o ano da publicação da primeira etnografia dedicada ao Sertão de Pernambuco (*Intrigas e Questões*, de Ana Cláudia Marques, publicado no Rio de Janeiro pela Relume Dumará, Coleção “Antropologia da Política”), assim, como letra maiúscula, por se tratar de uma mesorregião delimitada política, ecológica e administrativamente. Em 2004, por conta de um projeto de pesquisa, procurando documentos do Arquivo Estadual Jordão Emerenciano, o principal arquivista, um filho de um município sertanejo me perguntou o que eu achava da ausência de pesquisas na região, mesmo no que tocava à História. Neste mesmo ano fiz um levantamento nos Programas de Pós-Graduação de História, Ciência Política, Antropologia e Sociologia da UFPE. Salvo pelos temas do canção – para a História –, da globalização, por conta das terras irrigadas no São Francisco – para a Ciência Política e para a Sociologia –, e da complexa temática das terras, demarcações e populações indígenas, havia duas teses e dissertações sobre a região. Pernambuco gosta da Mata e de Recife. De Gilberto Freyre aos dias atuais. De 2006 até o momento apenas uma dissertação foi defendida, por Maria das Graças Araújo Vieira, neste mesmo programa, sobre os casamentos consanguíneos no Piancó.

Para os demais Programas de Pós-Graduação em Antropologia estabelecidos no Nordeste, um breve levantamento revela os escassos esforços para se mostrar e se pensar no sertão e com os sertanejos: de 2008 até hoje, uma dissertação defendida na UFPB, sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente em Catingueira; no Rio Grande do Norte, uma dissertação sobre a Vaquejada; na UFBA, uma dissertação defendida em 2013 sobre as lavadeiras de Rio em Sobral.

Em 2011 as professoras Custodia Selma Sena e Mireya Suárez publicaram a coletânea *Os Sentidos do Sertão* (Goiânia, Cãnone Editorial). Em grande medida, em que pese a bela heterogeneidade dos textos ali publicados, essa coletânea fala antes de um sertão quer conceitual, quer mítico, em certos casos, mito-histórico, fabuloso. É mais da narrativa do que da vida concreta e cotidiana que esse interessante livro trata. No que se refere a esse último aspecto, vale insistir, os textos são raros.

Mesmo no Programa de Pós-Graduação onde trabalho e oriento, até hoje apenas duas dissertações de mestrado e nenhuma tese de doutorado foram defendidas. Em 2012 Carla

Camargo concluiu uma etnografia intitulada *Partidos e Grupos Políticos num Município no Sertão de Pernambuco*. A respeito deste tema, na condição de tese ou dissertação, esse foi o primeiro trabalho defendido em um Programa de Pós-Graduação acerca de um problema central e que de alguma forma, como venho tentando descrever há alguns anos, determina e organiza uma relevante parcela das vidas dos habitantes do sertão de Pernambuco: a política partidária e eleitoral.

Apenas agora, em 2016, a segunda dissertação de mestrado foi defendida. Ariane Vasques etnografou outra atividade histórica e contemporaneamente central para os sertanejos: o *laboro com a criação*, quer dizer, a lida secular que estabelece uma relação íntima e mutuamente determinante entre cabras e bodes, homens e mulheres e a caatinga. E será apenas em 2017 que se defenderá, neste mesmo Programa da UFSCar, talvez a primeira dissertação de mestrado em Antropologia acerca de um dos temas mais recorrentes na história, no folclore e na cosmologia sertaneja e brasileira: o vaqueiro catingueiro, uma das figuras mais relevantes para a mitologia nacional.

Por este motivo, deve-se compreender que é a R@U, a publicação bianual de Antropologia do PPGAS-UFSCar, o primeiro periódico a reunir alguns (como sempre escassos) artigos acerca dessa região tão ampla em nosso território, assim como tão cuidadosamente fabricada. E é precisamente este o ponto em que se concentra um dos artigos desta coletânea, o de Roberto Lima, numa abordagem comparativa entre duas noções mítico-geográficas: o Sertão no Brasil e a Mesoamérica no México. Esses dois conceitos, sustenta Lima, podem ser quebrados em fragmentos narrativos a serem posteriormente submetidos a uma análise estrutural em relações entre “mitemas”, rebatendo os mitos fundadores dos dois Estados Nacionais.

Como foi ensaiado há alguns anos por Amir Geiger e eu, em texto apresentado por ocasião de uma Anpocs, a memória, ao menos do sertão de Pernambuco, faz história municipal facilitando-se da genealogia familiar e das complexas noções de sangue e de família. É precisamente duma certa mnemotecnica, a das imagens fotográficas, que trata a etnografia de Laís Meneguello Bressan. Essa jovem antropóloga emprega a via imagética para a apresentação que os sertanejos e as sertanejas fazem de si por meio da manutenção, da revelação e da recriação da memória. Memória decerto familiar e por isso mesmo política, uma vez que política e família, enleadas que são pela memória, implicam-se mutuamente, assim como se fazem uma à outra.

A política eleitoral é o tema da pesquisa e da cuidadosa etnografia de Aaron Ansell, baseada em 24 meses de pesquisa de campo no sertão do Piauí. Ansell, dentre outros méritos, dispõe de forma muito sofisticada os modos como é tratada localmente certa terminologia considerada capaz de lidar com as práticas e concepções da política eleitoral. Há 60 décadas ao menos, antropólogos dos dois lados do Atlântico importaram dos romanistas as noções de patronato (geralmente traduzida no Brasil por “patronagem”) e de clientelismo para dar conta do que se considerava a “fracá implementação” da democracia representativa no Brasil. Após severas críticas recebidas nos últimos 20 anos, o par conceitual é recuperado por Ansell tal como mobilizado pelos intervenientes diretos após os impactos das políticas de distribuição de renda implementadas pelos governos do Partido dos Trabalhadores. Ansell mostra como essas medidas econômicas modificaram o modo de ver e de agir nas eleições no sertão do Piauí.

Enfim, esses três artigos, acompanhados pelas impactantes fotografias de Renan Pereira reunidas no caderno de imagens deste mesmo número de R@U, publicados nesta breve coletânea talvez se possam considerar como um ponto de inflexão nos estudos acerca das vidas, das atitudes, dos conceitos de milhões de pessoas que vivem em uma das maiores parcelas do território (existencial) do Brasil e que, ainda assim, têm tido, segundo suas próprias queixas, poucas oportunidades de expressar-se e de se manifestar. E sabemos bem quais são as terríveis reações que recebem quando, de vez em vez, ousam fazê-lo.



A rua, o mato e a foto: Antropologia e Imagem no Sertão Pernambucano

Laís Meneguello Bressan

Doutoranda em Antropologia Social/Institut de Hautes Études Internationales et du Développement

Resumo

Este trabalho discute a forma como a fotografia, sobretudo aquelas dispostas em muitas residências do sertão pernambucano, auxilia no reconhecimento e fortalecimento da unidade familiar sertaneja. Estas imagens, que podem ou não compor uma coesa genealogia familiar, quando analisadas pelos que as detém remontam a diferentes histórias que correntemente tangem a história política local, uma vez que nesta região as noções de política e família muitas vezes se entrelaçam. O trabalho apresenta também um panorama das diferentes composições iconográficas nas zonas rurais e urbanas das residências sertanejas, que igualmente auxiliam na construção de suas identidades. A memória familiar no sertão está sempre, de uma forma ou de outra, tangenciando a política, e nessa relação a imagem age como o elo conector e fortalecedor de lembranças que possibilitam a continuidade da unidade e coesão familiar nos dias de hoje. Neste processo a rua e o mato entrelaçam-se através do tripé família, política e imagem, pela admiração que nutre a população do segundo por seus representantes na primeira, o que acaba também por refletir as dinâmicas vigentes de apadrinhamento político.

Palavras-chave: Antropologia da Família; Antropologia Visual; Sertão Pernambucano; Fotografia; Memória.

Abstract

This work discusses how photography, especially those displayed in many residences in the interior of Pernambuco, help in the recognition and strengthen of the family unit in the region. Those images, which can or not compose a cohesive familial genealogy, when analyzed by their contemporary holders, reassemble to different family stories that currently touch upon local politics dynamics, once familial and political there are commonly entangled. This work also presents a panorama of the different iconographic compositions of urban and rural households, which equally support the construction of people's identities. Familial memories in that region is always, in one way or another, tangential

to politics and in this context images operate as the connecting link that strengthens memories, allowing for present continuity of family unity and cohesion. In this process, the city and the countryside – a *rua* e o *mato* – are intertwined through the family-politics-image triad, translated by the nourishment of an admiration by population of the latter for their representatives in the former, which ultimately also reflects existing dynamics of political patronage.

Keywords: Anthropology of the family; Visual Anthropology; Sertão Pernambucano; Photography; Memory.

Quando parti ao sertão Pernambucano para realizar uma pesquisa que, por um novo viés metodológico, abordaria um tema que há muito era tratado por meu então orientador e seu grupo de pesquisa, carregava comigo um objetivo principal, além de grande responsabilidade em fazer jus aos trabalhos já conduzidos: analisar o papel da fotografia na construção da memória familiar e política de famílias sertanejas que, como extensivamente descrito por Villela (2004, 2009) e Marques (2002), há anos competem no cenário político em diversas cidades daquela região. O ano era 2011, a cidade era Floresta do Navio, e aquela, minha primeira experiência antropológica em campo. Talvez seja esta a principal razão de muitas das observações contidas no presente texto serem de ordem metodológica e epistemológica. Afinal, apesar de ter certa experiência com fotografia amadora, aquela era a primeira vez em que descobria este recurso para fins (e meios) de pesquisa acadêmica.

Muitas foram as descobertas durante aquela experiência, e eu, amante da fotografia em suas mais variadas formas, fui inúmeras vezes surpreendida pelo poder daquele recurso bidimensional como agente propulsor de interações etnográficas, até mesmo – e sobretudo – para a antropóloga inexperiente que era. Por conta disso, antes de adentrar a análise da centralidade da iconografia familiar – e de suas especificidades nas zonas urbana e rural, na *rua* e no *mato* – no fluido processo de identificação dos vários sertanejos com quem conversei durante minha pesquisa de campo, começo com algumas considerações mais abrangentes acerca do uso da fotografia como método de pesquisa na antropologia antes de focar no uso da mesma nesta pesquisa em específico – já que, enquanto fotógrafa-antropóloga, estive envolvida tanto na captação visual daquele presente etnográfico, quanto, em conjunto com os pesquisados, no desbravamento de templos mnemônicos que as já existentes fotografias familiares escondem.

Atestando o real ou espelhando memórias – a fotografia enquanto método de pesquisa antropológica

Diversas são as maneiras pelas quais a antropologia pode se valer da fotografia enquanto ferramenta de pesquisa. Todas elas integram um longo debate circunscrito na intersecção das ciências humanas e das artes visuais. Formas de captar informação a partir e através de imagens são exploradas desde a primeira metade do século XX, quando a fotografia começou a ser considerada como potencial aliada do antropólogo,¹ dada sua suposta capacidade de expandir os horizontes do pesquisador enquanto ferramenta descritiva,

1 Para uma análise detalhada da evolução do uso da fotografia na antropologia, ver Pinney (2011).

analítica, comunicacional e interpretativa do comportamento humano (Society for Visual Anthropology).²

Em seu Manual de Etnografia, Marcel Mauss (2007) já havia apontado para a utilidade da fotografia na antropologia, enquanto fonte documental, já que para ele “todos os objetos [em campo] devem ser fotografados, preferivelmente sem serem artificialmente arranjados” (2007: 15). Ainda para ele, “fotografias do campo nunca serão demais” (2007: 15), desde que sempre precisamente datadas, localizadas e acompanhadas de comentário explicativo. Neste mesmo sentido, Margaret Mead também ressaltou que embora seja impossível não afirmar que a comunicação estabelecida com a imagem e através dela seja imediata, o uso de um texto vocabular explicativo sobre o arquivo fotográfico feito/encontrado em campo faz-se estritamente necessário para que ele possa ser incorporado ao trabalho científico (Mead 1995).

Esta primeira forma de se utilizar a fotografia para fins de pesquisa científica facilitou a apreensão e análise do campo pelo antropólogo, uma vez que, como definiu Sontag (2010: 13) “[...] o resultado mais extraordinário da atividade fotográfica é nos dar a sensação de que podemos reter o mundo inteiro em nossa cabeça – como uma antologia de imagens”. Para além, a fotografia serviu também como ferramenta objetiva para se *atestar o real* (Sousa 2012), uma vez que a câmera era capaz de produzir o que se acreditava serem dados imparciais sobre a existência e a cultura humana. A câmera nunca mentia, era uma forma de “perfeição técnica [...] [que] suplantava as deficiências da fala/escrita”,³ embora seu cientificismo tenha sido questionado por tantos cientistas sociais (Pinney 2011: 154). Tais questionamentos, entretanto, não impediram a fotografia de continuar ganhando espaço na pesquisa antropológica.

Em seu manual *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, John Collier (1986) lista de maneira quase exaustiva as diversas formas em que a fotografia pode ser utilizada pela antropologia, uma vez que a ferramenta pode ser tanto produzida pelo antropólogo para diversos fins – mapear, orientar, ilustrar, captar interações, etc. –, quanto pode ser encontrada em campo pelo pesquisador e utilizada como fonte documental ou ponte de comunicação entre um e outro, uma vez que a fotografia “pode funcionar como pontos de partida e de referência para as discussões sobre o familiar ou desconhecido, e seu conteúdo literal quase sempre pode ser lido dentro e através de fronteiras culturais”⁴ (Collier 1986: 99). É sobre esta última maneira de utilização da fotografia pela antropologia que este trabalho se debruçará mais adiante.

Todavia, estas utilizações sugeridas da fotografia pela antropologia seriam, em última instância, somente “meios para um fim: a observação holística e precisa, uma vez que somente a interpretação humana pode abrir os olhos da câmera para uso significativo em pesquisa”⁵ (Collier 1986: 5). Nesse contexto, portanto, caberia sempre ao antropólogo “observador participante, avaliador e intérprete” (Leite 1993: 152) das imagens e das interações entre imagens e interlocutores, o árduo trabalho científico da *busca pela objetividade* contida naquelas superfícies carregadas de história e memória.

Entretanto, tomando por base as observações feitas durante pesquisa de campo desempenhada no sertão pernambucano,⁶ o presente trabalho inverte a premissa clássica

2 <http://societyforvisualanthropology.org/about/>.

3 Tradução livre a partir do original em inglês.

4 Tradução livre a partir do original em inglês.

5 Tradução livre a partir do original em inglês.

6 A pesquisa foi conduzida nas zonas rural e urbana das cidades de Floresta e Serra Talhada durante dezembro e janeiro de 2011.

da fotografia enquanto ferramenta metodológica operando em função da antropologia, para analisar o fazer antropológico quando é possibilitado pela fotografia. Procurando contribuir com o vasto e controverso debate acerca da legitimidade científica dos mais variados sentidos atribuídos à fotografia através da investigação etnográfica, este trabalho empresta de Sousa (2012) sua oportuna análise da linguagem fotográfica através do arcabouço teórico apresentado por Deleuze (2006) em *A Lógica do Sentido* para ensaiar uma nova maneira de se entender a validade das memórias espelhadas nas fotografias no contexto familiar, sobretudo no sertão pernambucano.

Da experiência de campo que vivi, a fotografia representou a essência enquanto dava sentido à pesquisa através de sua dupla utilidade como ferramenta para execução da investigação. Mais precisamente, enquanto tinha a fotografia familiar – sobretudo aquelas expostas nas paredes dos lares sertanejos – no centro de minha pesquisa que buscava compreender a intersecção entre família, política e imagem naquela região, também imortalizava aqueles encontros etnográficos em superfícies bidimensionais. Afinal, como bem colocou Caiuby, “em situação de pesquisa, as fotografias me permitem expressar aquilo que dificilmente consigo por meio de palavras. O que a fotografia revela é, para mim, a possibilidade de fazer disparar na análise antropológica os aspectos emocionais, subjetivos e sensíveis que a pura etnografia não consegue” (Caiuby 2008: 115).

Então, longe de procurar utilizar o ensaio meta-fotográfico que nasceu daqueles encontros etnográficos como fonte legitimadora de meus argumentos, apresento algumas destas imagens ao fim deste trabalho apenas para, como sugeriu Caiuby, dividir com o leitor os aspectos “emocionais, subjetivos e sensíveis” contidos naqueles encontros. Principalmente porque, como nos lembra Sontag, “[a] presunção de veracidade que confere autoridade, interesse e sedução a todas as fotos, [...] não constitui uma exceção genérica ao comércio usualmente nebuloso entre arte e verdade” (2010: 16).

Contudo, durante aqueles encontros que tiveram fotografias familiares como mediadoras, testemunhei a combinação de inúmeras reações, da mais simplista à mais emocionada, que a imagem fez brotar, e apresentar aqui algumas das imagens produzidas naqueles encontros é uma maneira de, minimamente, fazer jus àqueles momentos.

Utilizando a via imagética para apresentação aos sertanejos do foco de interesse da pesquisa, pude perceber que a fotografia agiu como uma espécie de catalisador no processo de conhecimento do objeto de estudos. Os arquivos fotográficos pessoais e/ou familiares facilitam a inserção do antropólogo no meio que esse pretende estudar e, conseqüentemente, no progresso da pesquisa, uma vez que as imagens parecem ter estranha força emocional que minimiza possíveis barreiras entre pessoas até então estranhas entre si.

No caso de minha pesquisa especificamente, sugiro que a fotografia tenha sido o meio que me permitiu conhecer, de alguma forma, a história, a memória e muitas vezes os sentimentos de cada sertanejo com quem conversei. Sobretudo por ter tido tão curto período em campo para desempenhar uma pesquisa que se baseia em fatores tão pessoais quanto a combinação entre a memória familiar e o posicionamento político, inevitável conjuntura para a compreensão daquele cenário. O compartilhamento, entre pesquisadora e interlocutor, de momentos pautados na interpretação conjunta de arquivos imagéticos faz, de alguma forma, florescer instantânea sensação de empatia entre as partes como se aqueles, ainda que por alguns instantes, comungassem do mesmo desejo de desvendar aquelas superfícies

carregadas de lembranças. Mas estariam aquelas fotografias que operavam como força catalizadora da relação entre pesquisadora e interlocutores mediando narrativas do real por estes últimos, que revelavam a verdade por trás de cada imagem?

Primeiramente, vale lembrar que, como disse John Berger, “nunca olhamos apenas uma coisa, estamos sempre olhando para as relações entre as coisas e nós mesmos” (apud Leite 1993: 21). Portanto, quando a pesquisa de um antropólogo depende da análise fotográfica de seu interlocutor, o que está em jogo não é a veracidade das narrativas despertadas por aquelas imagens, mas sim o conjunto de fatores que levaram àquela significação individual da imagem, “que leva em conta condições não intrínsecas à imagem, mas absolutamente extrínsecas que a tangem no que ela apresenta de intrínseco” (Sousa 2012: 20). A aplicação de Sousa do *paradoxo da superfície*, construído por Deleuze em *A Lógica do Sentido*, traz fluidez e dinamismo à análise fotográfica proposta por este trabalho. A partir dele, a imagem “não permite apenas um sentido único de leitura na afirmação de suas proposições [...], mas sim uma profusão de sentidos que não se anulam” (Sousa 2012: 20). A partir dele, o acontecimento retratado na imagem é eterno, não cessa. “Ele permanece no instante, para desempenhar alguma coisa que não para de se adiantar e se atrasar, de esperar e relembrar” (Deleuze 2006: 153).

Nesse nexos deleuziano, a essência estática imortalizada na fotografia pode levar o retratado (ou até mesmo o interlocutor referente ao retrato) a perder sua identidade. Entretanto, a identidade se perde não pelo esvaziamento de sentido, mas pela profusão de diversos sentidos dados àquelas imagens – fato este que ficará mais claramente explicitado a partir da análise do trabalho dos retratistas sertanejos. Muitas vezes no sertão, a fotografia “remete-se a registros que não são uma consequência dos fatos, mas fatos que são consequência de suas fotografias” (Sousa 2012: 26). A fotografia não só registra a vida, ela gera interpretações da mesma, ela faz o retratado existir. Tudo é possível no paradoxo construído na superfície fotográfica afinal, como apontou Deleuze, “na singularidade dos paradoxos nada começa ou acaba, tudo vai no sentido do futuro e do passado ao mesmo tempo” (2006: 82). Em suma,

a partir da abordagem deleuziana, pode-se substituir a ideia de verdadeiro e falso na análise da imagem fotográfica e seu referente em favor da noção de condição de verdade, que liberta o referente da oposição entre modelo e cópia, verdadeiro e falso. Opera-se uma passagem da leitura dualista e platônica para se chegar a uma abordagem amoral em Deleuze. Ao abdicar de uma análise calcada exclusivamente em um suposto ápice do acontecimento, pode-se chegar a labirintos temporais [...], como um amálgama no qual se vai em direção ao passado e ao futuro simultaneamente, subvertendo a relação de causa e efeito (Sousa 2012: 32).

Portanto, partindo da abordagem deleuziana da fotografia, como estabelecida por Sousa, ela aqui é pensada não como o retrato de um acontecimento, mas “como o próprio acontecimento. A imagem não fala de uma história anterior a ela, de um passado a ser escavado, de um sentido além da superfície. O sentido está na própria superfície e só existe nela” (Sousa 2012: 27-28). Partindo deste princípio, a próxima sessão deste trabalho apresentará pedaços de uma etnografia construída a partir de fotografias familiares e as interações despertadas a partir delas. Não obstante, o que fica evidente a partir da análise é a relação quase intrínseca entre família e política na região, assim como suas disparidades nas zonas urbana e rural.

Recriando vidas – A fotografia e o Sertão Pernambucano

Durante os trinta dias de pesquisa de campo realizada em Pernambuco nas microrregiões do Pajeú e de Itaparica, tive as zonas rural e urbana da cidade de Floresta como foco central das análises e utilizei as zonas rural e urbana da cidade de Serra Talhada para efeito comparativo, dadas as diferenças em tamanho e características socioeconômicas destas cidades. Neste período realizei entrevistas, tive conversas, ouvi e contei histórias, participei de festas tradicionais, de jantares em diferentes famílias e tentei me familiarizar o quanto pude com a vida sertaneja, tanto na *rua* como no *mato*. Em todos os locais percorridos, a fotografia foi utilizada como mediadora entre pesquisadora e interlocutores, uma vez que o processo de identificação individual em muito recai sobre a memória e esta, por sua vez, é eficazmente ativada por imagens que fazem com que as pessoas relembrem suas histórias, suas origens – mesmo que as lembranças sejam de algo não vivido.

Como disse Barthes, a fotografia tem uma força emocional estimulante que “parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar” (1984: 48), sobretudo no sertão pernambucano, onde famílias carregam de geração para geração as lembranças detalhadas dos antepassados. A fotografia retrata a ausência e a eventual separação daqueles que se amaram, daqueles que já se foram, e tiveram suas histórias perdidas em algum lugar do passado. Ela nasce como um prolongar de vida, uma negação do nada, e há quem acredite que ela captura a essência da alma do referente⁷ fotográfico. A imagem não é uma simples representação do que um dia foi real, ela é uma extensão (re)criadora daquela realidade, uma metonímia do que já existiu, que otimiza manifestações da memória, uma vez que, como disse Sontag, “por meio de fotos, cada família constrói uma crônica visual de si mesma” (2010: 19). Arrisco sugerir assim que a essência da identidade individual no sertão se firma na memória que mantém vivo o vínculo entre passado e presente, ajudando sertanejos a fazer e compreender a si mesmos. E neste contexto, a fotografia auxilia na manutenção, criação e recriação da memória, uma vez que essa é constantemente atualizada por aquela, o que concilia temporalidades “embora num certo sentido, mais genérico, eles pertençam a um mesmo mundo estilizado” (Pelbert apud Sousa 2012:27).

Muitas vezes, durante o campo, não soube se o momento imortalizado na imagem foi de fato significativo ou tornou-se memorável por ter sido imortalizado. O fato é que, em muitos casos, quando pensamos em antepassados que há muito partiram, dificilmente não somos levados a pensar em fotografias dos mesmos. Para além, o que me interessou no sertão pernambucano foi o fato de que essas fotografias – muitas vezes simples retratos – carregam muitas histórias familiares vividas pelo referente fotográfico. Dessa maneira, é interessante apontar para como, naquela região, o processo de identificação familiar se molda em grande medida através de representações de mundo que, embora mudas, têm a capacidade de carregar muitas histórias.

Mesmo que a memória desencadeada pela fotografia seja de tudo subjetiva, e as histórias contadas a partir dela possam não corresponder ao que aconteceu em um passado perdido pelo tempo, são estas memórias, ainda que recriadas, que fazem com que o indivíduo se reconheça como tal, sobretudo neste caso, enquanto sertanejo. Afinal, como bem colocou

7 Barthes chama de “referente fotográfico”, não a coisa facultativamente real a que remete uma imagem ou um signo, mas a coisa necessariamente real que foi colocada diante da objetiva, sem a qual não haveria fotografia. A pintura pode simular a realidade sem tê-la visto” (1980: 114-115).

Marcio Goldman na apresentação que fez para *O povo em armas*, de Jorge Vilela, Lévi-Strauss, ao se colocar frente à posição clássica da antropologia que nasce com Malinowski, sustentou a concisa e precisa expressão que afirma que “a história não é, pois, nunca a história, mas a história-para” (Goldman 2004: 9). Ainda que esta expressão faça clara referência à História enquanto estância maior, parte do ramo científico que se ocupa em registrar e explicar cronologicamente fatos do passado julgados dignos de atenção pública, quando carregada para o seio de uma família radicada em alguma parte do sertão pernambucano que constrói, passa adiante, reconstrói e repassa sua própria história em um ciclo que se retroalimenta, essa mesma noção continua sendo válida e aplicável. Ademais, o que é a história de uma família, se não aquilo que a faz se reconhecer enquanto unidade orgânica?

A rua, o mato e a foto

A princípio, minha pesquisa pretendia focar sua análise na zona urbana sertaneja uma vez que é comum a disposição de retratos figurando a genealogia familiar nas salas daquelas residências – que comumente estimulam narrativas sobre o cenário político da região.



Entretanto, a possibilidade de expansão da pesquisa também para as zonas rurais de Floresta e Serra Talhada trouxe um elemento interessante para a análise do papel da fotografia na constituição da identidade familiar, dado, principalmente, a centralidade que tem a imagem em ambas as regiões, apesar da clara diferença de recursos disponíveis.



Importante, então, é notar que este recurso usado para capturar, revelar, manter e, quando necessário, recriar a memória familiar, é central na construção da identidade sertaneja, independentemente da posição social do portador do produto final. Todavia, é preciso considerar que, embora aja da mesma forma, não está disponível à mesma maneira: uma família que vive na zona urbana tem, geralmente, a possibilidade de construir e manter um arquivo fotográfico consideravelmente maior e mais coeso do que uma família da zona rural.

É comum que famílias vivendo no *mato* tenham herdado um único retrato de entes queridos, e que esse se multiplique dando origem a outros que recebem nova roupagem, nova coloração, novas companhias, e no caso descrito abaixo, até companhia para si próprio se fez. Em muitas dessas residências, é comum encontrar a mesma imagem mais de uma vez exposta – às vezes lado a lado. Dona Mariquinha, moradora da zona rural de Serra Talhada, mostrando-me as quatro imagens de sua mãe que ficam expostas em sua sala de visitas, todas originadas de uma mesma fotografia 3x4, duas das quais se encontram juntas no mesmo retrato, explicou-me:

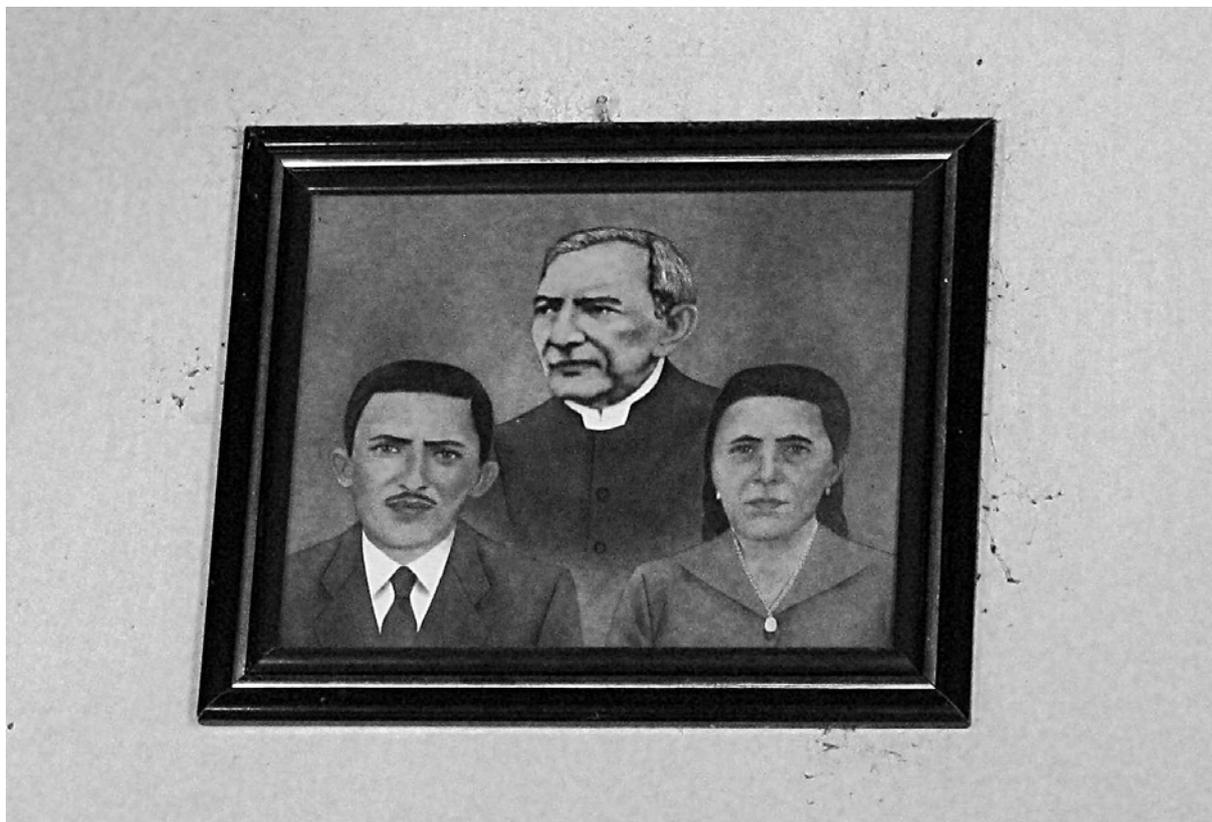
Essas daqui são todas de minha mãe, eu tenho três fotos dela. É que é assim, aqui as traças começam a devorar, aí eu mandei revelar de novo [...]. Então mandei fazer igual. [...] Tem uns [rapazes] que vêm do Recife, na porta da gente pra perguntar se a gente quer fazer foto.



Já na residência de Dona Neuza, que vive em uma área rural próxima à cidade de Floresta, também encontrei a mesma imagem de seus pais exposta duas vezes, sendo que em uma delas, Neuza e seu marido foram adicionados ao retrato embora ela esteja, nesta representação, com mais idade que sua própria mãe. Sobre os retratos expostos, vistos em relação aos originais que saíram de sua caixa de memórias, e ali os tinha em minhas mãos, perguntou-me:

Essa foto aí parece com aqueles dois, não é? Agora com esses dali já não parece não, e a foto é a mesma. Vieram uns rapazes aí que queriam carregar

a foto pra fazer outra pra poderem ganhar um trocado. [...] Todos disseram que ia ficar uma beleza. Quando chegou de volta, o que levou não entrou nem aqui dentro de casa pra falar comigo, porque viu que a pintura não parecia de jeito nenhum.



Os rapazes que Dona Mariquinha e Dona Neuza fazem referência são os chamados retratistas ou bonequeiros, profissionais tipicamente conhecidos na região que ampliam e reinventam imagens de antepassados, seja digitalmente ou através da pintura manual.⁸ Esses, que desde a década de 50 do século XIX (Riedl 2002: 111) viajam interior adentro oferecendo às famílias a possibilidade de rejuvenescimento das lembranças dos antepassados, transformam, através de tintas, pincéis, e, mais recentemente, através de programas digitais de edição de imagens, a vida daqueles retratados ainda que apenas em uma representação da realidade.

É muito comum que a única imagem que familiares tenham de seus antepassados sejam fotografias em tamanho 3x4, feitas para fins documentais. Assim sendo, sertanejos têm essas fotografias enviadas à cidade, onde ampliações, tratamentos e montagens são feitos a partir das mesmas. Neste processo, é possível a união de casais que jamais posaram juntos para uma fotografia, o estabelecimento de reencontros entre entes familiares distantes, a devolução da vida às pessoas falecidas,⁹ e até mesmo a distribuição de bênçãos de ícones religiosos.

8 Uma boa visualização do trabalho realizado por estes profissionais sertanejos pode ser encontrada no curta-metragem "Retrato Pintado" do cineasta Joe Pimentel, vencedor do Concurso de premiação de obra audiovisual de curta metragem criado pelo MINC. O vídeo pode ser facilmente encontrado na internet.

9 No sertão, são comuns as imagens em que a família se põe de pé ao redor do caixão do parente falecido, ou em que esse aparece sozinho em um plano fechado. Ainda que hoje essas imagens possam causar estranheza, elas eram comuns até algumas décadas atrás, e ainda hoje são facilmente encontradas nos

Tanto no trabalho hoje em extinção dos retratistas, que por anos desempenharam manualmente as funções de programas de edição, quanto nas práticas digitais que substituem as originais para continuar recriando a história dos sertanejos sobretudo das zonas rurais, é interessante notar a importância dada à forma como as pessoas são apresentadas nas imagens. Em todas as fotografias deste tipo os retratados se encontram *bem apessoados*, com trajes formais, embora muitas vezes aquilo não passe de uma criação do retratista, moderno ou não, que edita a imagem pintando sobre a fotografia original do sertanejo que muitas vezes passou a vida sem vestir um terno. Ainda em alguns casos, o próprio fotógrafo possui esses trajes para uso do referente fotografado. A partir disso, é possível sublinhar a importância dada à imagem e a preocupação em se estar bem representado nela que, em muitos casos, corresponde à experiência solitária e única maneira de marcar visualmente a existência, de alguma forma perpetuando-a para futuras gerações.

Em sua pesquisa na qual tratou do costumeiro uso da fotografia póstuma na região do Cariri no sertão cearense, Riedl aborda brevemente os “foto-retratos pintados”, e arrisca dizer que, no “jogo dissimulado de sedução, em que o primeiro [retratista] tenta sugerir alterações em fotos mostradas pelo segundo [sertanejo], indicando mudanças de estilo nas roupas, cores e adereços”, estes profissionais podem ser comparados com artistas pop da escola de recriação fotográfica, que tem Andy Warhol como maior ícone.¹⁰



arquivos familiares. Riedl dedicou sua dissertação de mestrado a estas imagens e à ação dos retratistas que muitas vezes “ressuscitavam” aquelas pessoas através da pintura.

10 Fonte: <http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,a-revelacao-de-uma-outra-realidade-imp-,568968>



Ampliando, retocando, e colorindo muitas vezes de forma exagerada imagens originalmente bicolores como forma de viabilizar a eterna juventude “das memórias do passado [...], e dos seus mortos” (Riedl 2002: 121), este ofício vernacular sertanejo torna-se central na criação de representações da vida local. Estes trabalhos são vendidos por bonequeiros “como se isto servisse também para reforçar e afirmar laços afetivos” (Riedl 2002: 122). Devido a isso, foto-retratos são iconizados, quase santificados pelo lar em que passam a fazer parte. Para Riedl, o foto-retrato também representa uma maior democratização do acesso à imagem, uma vez que proporciona a materialização das lembranças também de habitantes da zona rural (2002: 111-112).

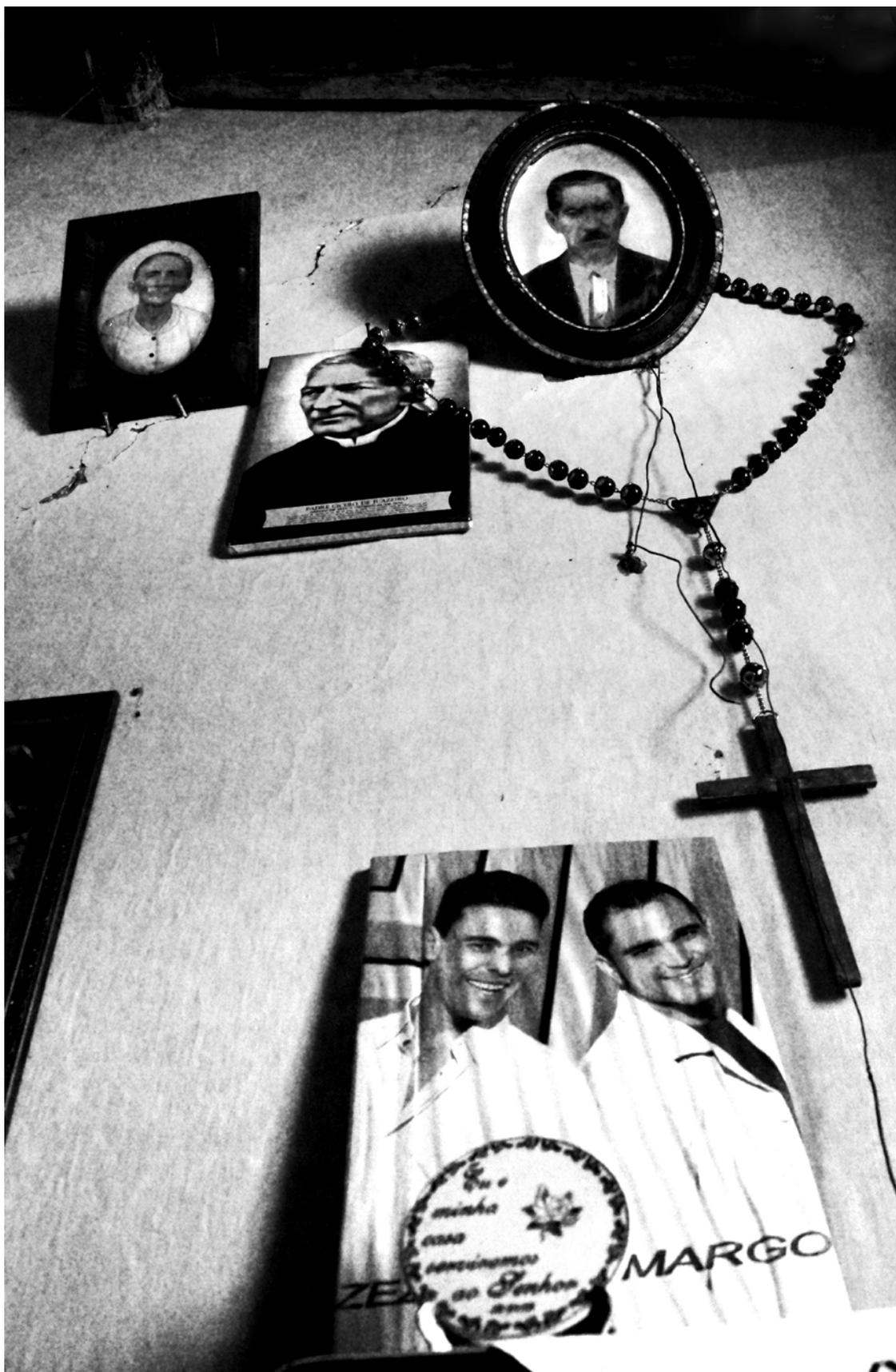
Contudo, o número reduzido de retratos integrando os arquivos familiares na zona rural de maneira alguma impede que a fotografia continue desempenhando o papel de ferramenta de edificação da identidade familiar sertaneja. Para além dos foto-retratos, na zona rural também notei a prática comum de serem exibidos em uma só moldura uma coletânea de fotos 3x4 cm de parentes distantes, que circularam entre diferentes membros de famílias até chegarem onde estão. As fotografias são geralmente lembranças de pessoas mortas, casadas, ou simplesmente compõem uma coleção de imagens passadas de família para família, e que vão sendo conservadas, ano após ano, pelo simples fato de a fotografia impressa não ser um bem comum na zona rural. Ainda que aquela junção de imagens expostas possa parecer desconexa para nós observadores, ou ainda que muitos dos referentes retratados sejam desconhecidos para aqueles que os expõem em suas casas, aquele agrupamento de imagens continua sendo peça central para o processo de identificação sertanejo, pelo simples fato de as imagens terem sido reunidas, conservadas e terem, em algum momento do passado, feito sentido para algum ancestral.

Pergunto quem são as pessoas expostas na composição de fotografias da parede a um sertanejo de Serra Talhada que havia perdido o pai há alguns meses e ainda conservava a casa exatamente como este a deixou: “*Sei não, painho achava bonito esse tanto de imagens. Naquele tempo, como tudo era distante, um mandava foto pro outro pra poder conhecer as pessoas da família. Mas tanto tempo já se passou que eu não conheço nenhuma alma daí*”.

Enquanto as residências urbanas, sobretudo aquelas de famílias tidas como tradicionais, correntemente exibem uma coleção coesa de imagens que reconstróem a genealogia familiar, nas zonas rurais comumente encontrei iconografias compostas das poucas imagens de antepassados – 3x4 ou trabalhadas por retratistas – somadas a imagens de campanha de ícones políticos das famílias tradicionais locais, e a uma composição heterogênea de imagens que vão de ícones religiosos a personalidades do cenário televisivo. Imagens que, como apontou Riedl, são muitas vezes vendidas pelos próprios bonequeiros para complementar sua renda (2002: 115).

Argumento aqui que esta combinação diversa de imagens decorando o interior dos lares rurais contribui para o processo de identificação de um determinado núcleo familiar tanto quanto as coesas genealogias familiares encontradas nas residências urbanas. Ainda que a iconografia familiar rural não tenha a mesma linearidade apresentada na zona urbana, ela também desencadeia histórias, lembranças e memórias de toda uma família.





Família e Política através da imagem

No sertão pernambucano, a relação entre família e política é refletida em diversas faces da sociedade local e, embora fluida, intimamente influencia as relações interpessoais. Lá se discute política em todo o canto, embora seja assunto delicado quando em diálogo com *intrigas e questões*¹¹ familiares que fazem e refazem grupos e opiniões.

As cidades, que têm longas histórias de embates políticos e familiares que se confundem e se reinventam, muitas vezes se ampararam no “dever de vingança e de solidariedade” (Marques 2002: 41) para o estreitamento de laços pessoais. Em geral, a região sertaneja é referenciada por utilizar “modos de interação social” que, como interpretou Villela, não só permitem ajustes violentos – “para usar a expressão de Franco (1997 [1974])” – mas são, “de certa forma, exigidos pela comunidade vigilante” (Villela 2009: 209). De acordo com Marques, algumas dessas dinâmicas familiares são fluidas, uma vez que diferentes tipos de organização social acabam concorrendo, “uma pautada na união do bloco familiar; outra mais relativa, de eficácia parcial no interior de uma família. Elas não são definitivas, nem excludentes, no entanto, mas oscilantes. Dadas as condições adequadas, aquilo que se apresentava como unidade se pulveriza, enquanto os átomos se articulam” (Marques 2002: 42). Entretanto, apesar da relativa fluidez descrita por Marques, a identidade familiar tem importante força simbólica na região, e neste contexto, a fotografia desempenha importante papel ao perpetuar memórias de antepassados.

De fato, disse-me um sertanejo enquanto me mostrava seu arquivo fotográfico em sua residência na zona urbana de Floresta do Navio: “até hoje uma família vale pelo que sabe, pelo que tem e pelo mal que ela pode fazer”. Esta cidade foi palco de uma longa *questão* entre famílias também tradicionais no cenário político, que levou a desdobramentos que perduram até a atualidade. Como me foi dito em campo, o poder político envolvido na atual *intriga* acaba por englobar intrigas e questões menores envolvendo famílias menos influentes que simpatizam ou são ajudadas pelas primeiras. Estas dinâmicas somadas às recorrentes práticas de trocas de favores em épocas eleitorais¹² estabelecem vínculos entre famílias tradicionais e *não tradicionais*¹³ tanto da zona urbana quanto da zona rural.

Visitando residências de diferentes núcleos de diferentes famílias da cidade – as tidas por tradicionais ou não – foi possível apreender ainda que minimamente muitas das dinâmicas políticas da região. É importante ressaltar que, tanto na zona rural quanto na zona urbana, a fotografia familiar foi o único ponto de partida desses diálogos que quase unanimemente desembocaram em conversas sobre o cenário político local, muito embora

11 “‘Intrigas’ e ‘questões’ são categorias nativas até certo ponto intercambiáveis na designação de desentendimentos acerbos que implicam na extrapolação dos limites da agressão física, resultando em um estado de relações permanentemente tenso. Não apenas indivíduos são implicados em tais relações antagônicas, elas mobilizam coletividades cuja insígnia principal é representada pelo nome de família, sobreposto pela remissão a determinado território ou localidade. Para efeito analítico, a autora amplia, porém, pequenas diferenças de ênfase nos sentidos que as categorias nativas portam para ressaltar aspectos ou momentos específicos desse estado de relação conflitivo entre as coletividades envolvidas. A ‘questão’ corresponderia à fase do conflito em que as vinganças se sucedem, as ameaças são ativas e o antagonismo recrudescer; a ‘intriga’ enunciaria a relação nascida do conflito, sendo tendencialmente eterna porquanto a ‘possibilidade de retaliação e da paz a alimenta’” (Chaves 2004: 429).

12 Para um debate detalhado sobre as dinâmicas eleitorais na região, ver Villela (2009).

13 Definição utilizada estritamente para facilitar a compreensão da dinâmica entre os grupos em questão.

o assunto não tenha sido introduzido por mim aos diálogos. Abaixo, o trecho de uma conversa com uma senhora de uma das famílias *tradicionais* que, ao me mostrar as fotografias de seus familiares expostas em sua sala de visitas, disse:

Em [19]51 meu avô era deputado, algum parente devia ser prefeito [...]. Meu pai foi vereador, prefeito e quatro legislaturas deputado estadual. Minha mãe tinha uma participação muito grande na questão política, ela nunca foi candidata, mas ela era talvez mais política do que meu pai, que era o político da casa. Talvez porque o pai dela era político, depois o filho, meu irmão, foi prefeito e foi deputado: três mandatos de prefeito. Então a gente aqui valoriza muito a questão da família, a gente dá pra isso um tratamento muito forte, eu acho. Isso tudo ligado a algumas brigas, alguns problemas, que eu considero que a imprensa, aí eu vou dar a minha opinião pessoal, sempre puxou muito para o lado político como se fosse uma briga muito antiga, mas não é tão antiga assim. [...], eu ainda me lembro de mãe falar, eu não peguei esse tempo, que a família X e a Y eram, antigamente, aliados politicamente e a oposição aí eram os Z e outras famílias. Acho que ninguém sabe dizer a partir de que ano eles se tornaram oposição.

Ao contrário da ideia de um sertão retrógrado em que o familismo e o poder privado se sobrepõem à fragilidade estatal, o mundo que de fato encontramos no interior de Pernambuco é complexo e mantido por inúmeras teias relacionais que se fazem e refazem – Villela sugeriu que olhássemos para elas a partir da noção deleuziana de rizoma – que ora se cruzam, ora se opõem. “As famílias comportam-se antes como ‘microgrupos de base familiar’ que formam ligações rizomáticas” (Villela 2009: 232) e têm genealogias fabricadas, que oscilam na tríplice fronteira da filiação, do território e da aliança, apesar de serem concebidas como dadas. Sofisticam-se ainda mais quando elementos como o “compadrio” ou o “apadrinhamento” entram em cena adicionando a população rural à constelação relacional, assim expandindo as dimensões do jogo político.

Neste ambiente que respira política, é comum que, quando questionados sobre sua história familiar, indivíduos comecem a discorrer sobre a carreira política que seus antepassados tiveram, apresentando uma fusão das duas noções. Quando perguntada sobre sua história familiar, uma pessoa da zona rural sem relação parental direta com as famílias politicamente tradicionais da zona urbana, me disse, ao tratar da situação atual de seus familiares, prontamente baseando-se na falta de relações de compadrio entre sua família e o então partido da situação: “Tudo aqui é política. Qualquer coisinha que você faça, depende de política. Pra arrumar um emprego aqui, tem que ter política no meio. Agora com eles no poder, a coisa tá difícil”.

Nesta complexa conjuntura entre política, família e violência, momentos emocionados foram presenciados durante a pesquisa que fez uso de retratos como principal ferramenta metodológica. Por vezes ouvi tristes e melancólicos desabafos daqueles que foram diretamente atingidos pelo regime de vinganças que por anos delineou as histórias familiares locais, ao mesmo tempo em que vi faces se iluminarem de alegria em um simples gesto de passagem para a fotografia seguinte. É indiscutível a imensa importância das imagens neste processo, que facilitaram muito a relação pesquisadora-interlocutores. As imagens reconstróem histórias, e ainda que aqueles que as detêm não tenham presenciado aqueles momentos, as fotografias ali têm papel central na transmissão das memórias de uma geração à outra. Elas permitem que as pessoas nos contem quem são e, principalmente, ao que pertencem.

Em suma, a fotografia enquanto ferramenta metodológica para o desempenho da etnografia catalisa a relação pesquisador-interlocutor e age no despertar de lembranças. Em relação ao sertão, estes recursos operam a partir do grande orgulho familiar nutrido pelos indivíduos da região, e contribuem para reavivar a íntima ligação que os sertanejos mantêm com seu passado, e em consequência, com as próprias fotografias que são uma das únicas representantes materiais dele.

Durante a pesquisa, foi interessante notar a riqueza de detalhes com que as narrativas eram descritas a partir de fotografias, por interlocutores que, na grande maioria das vezes sequer haviam vivenciado o momento narrado. Talvez devido à emoção sentimental e às tentativas de pleitear outra realidade que exprimem as fotos (Sontag 2010: 27) ou talvez por simplesmente terem a capacidade de despertar lembranças adormecidas da mente daqueles que de alguma forma se reconhecem nas imagens ou, talvez ainda, uma mistura das duas coisas. O fato é que, sem sombra de dúvidas, “as fotografias gostam de caçar na escuridão de nossas memórias” e “são infinitamente menos capazes de nos mostrar o mundo que de oferecê-lo ao nosso pensamento” (Samain 2005: 9).

[...] Dependendo da projeção do espectador ou proprietário, as imagens ganham, muitas vezes, a função de documentos preciosos, com valores afetivos, e, em alguns casos até de fetiches particulares. Fotografias [...] são exibidas em armários e paredes. A gaveta e o álbum familiar obtêm a importância de cofres de preciosidades, baús onde está acumulada a materialização da memória privada e que não raramente constituem o principal espólio para que gerações futuras se lembrem dos seus antepassados (Riedl 2002: 15-16).

No sertão então, não são apenas os retratos de antepassados mais próximos na linha genealógica que ficam expostos em lugares de destaque nos lares. O grande respeito à memória daqueles que partem se transporta para qualquer tipo de materialidade herdada, e as composições fotográficas de familiares distantes e suas histórias veladas pelo tempo carregam suspiros de vida remanescentes daqueles que assim as deixaram.

Portanto, a coesão familiar no sertão é vigorosamente fortalecida através das lembranças despertadas ou mesmo criadas pela fotografia, e esta relação se faz ainda mais expressiva quando consideramos que, mesmo na zona rural, onde os recursos fotográficos sempre foram consideravelmente escassos, a identidade familiar também se apoia em iconografias imagéticas, mesmo que à sua maneira.

A importância dada à genealogia familiar – e ao histórico político que esta carrega – e, por conseguinte, à fotografia uma vez que é nesta que a primeira é traduzida na zona urbana, se reflete e se reinventa na zona rural. Sobretudo na cidade de Floresta, foi interessante notar como algumas das histórias e dinâmicas políticas que haviam sido percebidas na *rua* foram recontadas no *mato* enquanto trajetórias familiares eram narradas através da fotografia. Foram comuns as vezes em que, a partir dos escassos recursos fotográficos existentes, sertanejos do mato me contassem suas histórias ligando-as às histórias de seus *padrinhos*, ou às daquelas famílias de quem haviam recebido favores. Uma vez que muitas vezes os candidatos “procuram dar aos favores e bens uma aparência desinteressada, desvinculada do voto que esperam receber” (Vilela 2004: 278) a economia da dívida que ali se estabelece vai muito além da materialidade, e se transforma em dívida sentimental. Desfeita a impressão de troca

direta de favores, a população rural passa a cultivar laços com seus padrinhos-protetores. Esses laços tornam-se unilateralmente fortes, e aqueles da *rua* passam a ser parte integrante na construção da história e da identidade daqueles do *mato*.

A memória familiar no sertão está sempre, de uma forma ou de outra, tangenciando a política, e neste processo a imagem age como o elo que fortalece as lembranças e facilita a transmissão de grandes feitos a fim de reiterar o orgulho que possibilita a continuidade da unidade e coesão familiar, mesmo com a fluidez das relações sociais. Neste processo, a cidade e o campo, portanto, entrelaçam-se de maneira íntima no tripé família, política e imagem uma vez que as histórias do *mato* se justapõem com aquelas da *rua*.

Em Pocinhos, uma das áreas rurais de Floresta, uma senhora me disse enquanto narrando sua história familiar, desencadeada pelos foto-retratos de seus pais e dos pais de seu marido penduradas na parede de sua residência:

– A mãe dele é prima do meu pai, aí quando morreu o marido dela lá [...] veio pra cá com todos, a velha que era minha tia e mãe dele com os filhos. Aí criou tudo aqui e nós nos casamos. Os primos, né? Ele [apontando para o marido] ainda é parente, assim, por uma parte, de Aloísio X, conhece? Meu marido é parente desse povo político.

Quando pergunto sobre a outra imagem em sua parede – a de um candidato da última eleição, ela responde:

– É porque a gente acompanha o partido, né? Veio gente da família dele trazer aqui pra a gente. [...] Já tem 17 anos que eu acompanho esse partido. Em época de eleição eles vêm aqui visitar.

Enquanto na zona urbana – sobretudo naquelas famílias que protagonizam a vida política local – é comum que se exibam retratos de três ou mais gerações de antepassados pensadamente posicionados com base na disposição da árvore genealógica do núcleo familiar, e se saiba recitar toda ou grande parte da ascendência familiar e dos feitos mais relevantes daqueles que outrora contribuíram para a evolução e atual fama da família; na zona rural, a mesma lógica de exibição da identidade familiar se segue, mas ao invés de sua coesa árvore genealógica, exibem uma composição de imagens quase que acidental, mas que ainda sim opera como ferramenta no processo de identificação de indivíduos.

Nesse contexto, é importante o reconhecimento do papel da instância da recepção e da percepção para a atividade interpretativa das imagens julgadas importantes por cada sertanejo. Como observou Metz,

A ‘imagem’ não constitui um império autônomo e cerrado, um mundo fechado sem comunicação com o que o rodeia. As imagens – como as palavras, como todo o resto – não poderiam deixar de ser ‘consideradas’ nos jogos de sentido, nos mil movimentos que vêm regular a significação no seio das sociedades. A partir do momento em que a cultura se apodera do texto icônico [...], ele, como todos os outros textos, é oferecido à impressão da figura e do discurso. A semiologia da imagem não se fará fora de uma semiologia geral (Metz 1973: 10).

Portanto, em uma realidade que se enaltece a família e se respira política, imagens só poderiam materializar traços pertinentes para a construção desta identidade essencialmente

sertaneja, previamente carregada de sentido, dado o contexto da região. A fotografia, então, opera como um elo que fortifica a tríade memória, família e política.

Neste sentido, vale a pena retomar Deleuze e o paradoxo da superfície, já que este autor pensa a superfície (fotográfica, neste caso) como produtora de sentido. “A superfície, então, se mostra como espaço onde se desliza o pensamento, a linguagem em todas as suas séries significantes que compõem o sentido. Desta forma, a superfície Deleuziana se opõe radicalmente à superficialidade, tanto ao banal, quanto ao trivial. Toda superfície [/fotografia] é pensamento” (Sousa 2012: 28), enquanto reforça e auxilia a (re)produção da conjuntura familiar e política no contexto sertanejo.

Conclusão

A partir da análise de iconografias familiares sertanejas, pretendi neste trabalho explorar tanto a otimização do processo etnográfico em contexto familiar, que é dado pelo uso da fotografia enquanto principal ferramenta durante estes encontros, quanto percorrer um caminho que enxerga a imagem como portadora de licença consentida para (re)criar trajetórias, seja pela mão do fotógrafo, seja em sua própria superfície – alegorizado aqui pelo trabalho de edição do retratista ou na mente de quem a interpreta.

Na dimensão metodológica deste trabalho, a fotografia foi utilizada tanto como meio viabilizador da pesquisa – uma vez que os acervos fotográficos familiares serviram como ponto de partida daqueles encontros etnográficos – quanto como a ferramenta que dá vida à mesma, já que durante aqueles encontros, eu também os transformava nas “superfícies” que eram criadas e agora ilustram o que está aqui narrado. Neste processo meta-fotográfico, não posso rejeitar a possibilidade de ter, em determinado ponto, reinterpretado realidades tanto quanto meus interlocutores possam tê-lo feito. Afinal, de acordo com Benjamin, “a câmera leva [o fotógrafo] ao inconsciente óptico, tal como a psicanálise ao inconsciente das pulsões” (Benjamin 1955: 16).

Enquanto ponto de partida para a pesquisa, percebi que a fotografia opera como facilitadora, catalisadora no processo de reconhecimento entre pesquisador e interlocutor, muito provavelmente devido à forte capacidade em despertar sentimentos de que são dotadas as fotografias (Sontag 2010; Barthes 1984), sobretudo familiares. Pode-se dizer que a produção de um acervo meta-fotográfico durante a pesquisa teve o mesmo efeito, uma vez que muitos de meus interlocutores diziam estar honrados por poderem reviver narrativas a partir das imagens de seus antepassados, e vê-las sendo (re)registradas, pois aqueles “*tiveram tanta história para contar*”. Afinal, ao produzir aquelas imagens, ainda que minimamente, contribuí para a perpetuação (e recriação) daquelas lembranças.

Todavia, se muitas das narrativas que emergiram da interpretação daquelas imagens não foram vividas em outro lugar que não a própria mente do interlocutor, como pode a fotografia operar como ferramenta para a pesquisa científica? E como ela pode, dentro do contexto familiar, auxiliar na construção da identidade pessoal e da coesão familiar pautada no (re)conhecimento da história de antepassados, sobretudo no sertão de Pernambuco, objeto de estudos deste trabalho?

Miriam Moreira Leite, em seu livro *Retratos de Família*, que procura compreender o lugar em que fotos de antepassados ocupam no imaginário de seus descendentes, frisou que “algumas pessoas não se lembram do que aconteceu, mas do retrato do que aconteceu” (Leite 1993: 18), e que muitas vezes ainda, a fotografia chega a substituir a própria memória. Podemos assim, considerar que uma composição de retratos de ascendentes familiares pode levar a uma melhor compreensão de si e de sua própria história. De fato, durante o período de realização da pesquisa de campo foi possível notar que mesmo que as pessoas não tenham vivenciado os momentos fotografados, a imagem pode, ainda assim, desencadear lembranças. Entretanto, esta pesquisa se distancia da análise daquela autora quando alega “a necessidade de um conhecimento comum anterior, para que interlocutores possam perceber e compreender a imagem” para viabilizar a utilização da fotografia como meio de documentar, analisar, recuperar, reter e transmitir o conhecimento (Leite 1993: 143). Para Leite, uma imagem não acompanhada de legenda – seja ela escrita ou verbal – que nos guie e direcione o olhar, falha em nos transmitir informações como, por exemplo, a trama de relações ou até mesmo as dimensões espaçotemporais em que está inserida. E neste caso, “a fotografia pode ser um elemento mudo” (Leite 1993: 13) para a pesquisa científica.

Ao empregar o paradoxo da superfície deleuziano para a análise fotográfica, entretanto, nos desvencilhamos da busca pela verdade contida na imagem, para aceitar a produção da verdade a partir daquela imagem, que embora paradoxal em sua superfície, nunca é superficial no sentido que lhe é atribuído. Afinal, “a fotografia parece ter ganhado, no último século, o papel de uma das principais fontes para a construção da identidade e da cidadania” (Riedl 2002: 15), que pode ser apreendida independente da busca pela autenticidade científica, muitas vezes também imaginada.

Ademais, ao mesmo tempo em que a fotografia familiar auxilia no processo de identificação de indivíduos através da (re)interpretação dos retratos, no contexto desta pesquisa, as narrativas provenientes da análise fotográfica também refletiram as relações e divisões sociais pré-existentes. Ao permitir que aproximações e vínculos sociais sejam narrados, a fotografia aqui revela, por um novo ângulo, as dinâmicas sociais e de apadrinhamento entre indivíduos da *rua* e do *mato*. Para além de reavivar e recriar lembranças e emoções, aquelas narrativas pautadas nas variadas formas imagéticas – e seus variados graus de disponibilidade – de alguma forma também espelharam as dinâmicas de poder há muito estabelecidas entre aquelas famílias. No limite, elas também refletem as teias relacionais rizomáticas anteriormente sublinhadas por Villela (2009).

Muito embora minha pesquisa tenha lidado majoritariamente com imagens do passado, aquelas interações etnográficas também expuseram elos ativos da então presente conjuntura sertaneja. Não porque aquele é um cenário estático, mas porque é constantemente reinventado. Portanto, quando olhamos para uma fotografia é importante que se considere as relações de tempo e espaço entre ela e o presente em que é visualizada.

Fotografa-se para recordar, uma vez que o acontecimento se esvai, mas a fotografia permanece. Ela desabrocha lembranças seguidas de sentimentos e emoções e, em cada vez que sejam acionadas tais lembranças, novas significações podem emergir. Imagens, que são *a priori* silenciosas, têm, na prática, grande capacidade estimulante no desencadeamento de

histórias que orbitam em torno das mesmas. Histórias que não necessariamente existiram para além daquela superfície, o que não as tornam menos autênticas.

O status de testemunha da história e, enfim, a pluralidade que o universo fotográfico envolve é atemporal. No seio da sociedade sertaneja, ela abre as portas do jogo de sentidos que tratou Metz (1973) para a assimilação e percepção da própria identidade local através da rede de relações que se desmembra da análise das mesmas. Quis aqui compreender como uma família no sentido amplo da palavra, um núcleo familiar e ainda um indivíduo pode se auxiliar de uma seleção imagética para desenvolver sua autenticidade. Cientificamente substancial para o pesquisador ou não, para aqueles que a preservam, a fotografia e as narrativas originadas a partir da mesma (re)materializam, como disse Tacca, um rito de passagem. “O rito de separação na cerimônia fotográfica é despreendimento da materialidade através dos processos óticos de inversão da realidade para um suporte bidimensional” (Tacca 2009: 160) que, ainda de acordo com esse autor, cria um “eterno presente” e, no sertão, ele preenche a atmosfera das residências e traz completude e coesão às famílias que conduzem sua vida se sustentando naquela combinação de retratos que, por remeter aos seus antepassados, está sempre a lhes velar – “*Mãinha fica aí, sempre olhando a gente. Falo sempre pros meninos: vai fazer besteira que voinha tá vendo*”.

Ressignificada de maneira singular, a fotografia de família – assim como toda a gama de imagens que guardam simbolismos pessoais e familiares, sobretudo na zona rural – se ajusta àquela realidade passando a ser parte quase indispensável da constituição da vida familiar. Após observar de perto a realidade sertaneja, todo o debate teórico-fotográfico sobre a legitimidade ou não da utilização da fotografia como meio de melhor compreender o objeto de estudos parece desprover-se de sentido.

A preocupação em se conservar viva qualquer lembrança que remeta aos principais responsáveis pelo arranjo daquele núcleo familiar é constante, e a imagem tem papel central neste processo uma vez que representa a materialização daquele eterno presente. Quando dizia que tinha interesse em conhecer mais sobre a história das famílias da região por meio de análises fotográficas, em especial na zona urbana, era extremamente bem recebida. Aqueles que para mim abriram seus acervos se sentiram lisonjeados por existirem pessoas estudando sua história e a de sua cidade, que, segundo eles, “*guarda muitos fatos que deveriam ser revelados*”.

Ao longo da pesquisa, muitas histórias surgiram à memória de meus interlocutores, consequência de um simples olhar para uma fotografia. Casamentos foram revividos, batalhas de Volantes contra Lampião reinterpretadas, bois *brabos* laçados e trajetórias de vida retraçadas. Por muitas vezes, aquele que nos narrava determinado acontecimento não havia de fato o presenciado e muitas vezes até não era nascido à época, mas era capaz de verbalizar pequenos detalhes sobre o ocorrido e sobre a imagem que o reavivou. Aquilo que não foi fisicamente experimentado, mas tantas vezes encenado na imaginação dos ouvintes, toma forma na mente desses últimos que, quando narram determinado fato parecem, por instantes, se esquecer de que não estavam presentes no momento descrito. Não é papel do antropólogo ou objetivo do relato etnográfico qualificar a autenticidade destes relatos. Cabe a nós a reflexão sobre o sentido dado e a realidade narrada a partir daquelas superfícies.

A título ilustrativo, o leitor encontrará algumas das imagens que compuseram o ensaio etnofotográfico também produto da pesquisa de campo que deu origem ao presente artigo.

O Sertão que se lembra









Referências

- BARTHES, Roland. 1984. *A câmara clara*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BENJAMIN, Walter. 1955. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Lisboa.
- CAIUBY, Sylvia. 2008. "Corpo, Imagem e Memória". In: L. Mammi & L. M. Schwarcz, *8 X fotografia: ensaios*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- CHAVES, Christine de Alencar. 2004. "Resenha de MARQUES, Ana Cláudia. 2002. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 352 pp". *Mana*, 10(2):428-432.
- COLLIER, John. 1986. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. New Mexico: UNM Press.
- DELEUZE, Gilles. 2006. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- GOLDMAN, Marcio. 2004. "Apresentação". In: J. Villela, *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. pp. 9-13.
- LEITE, Miriam Moreira. 1993. *Retratos de família: leitura da fotografia histórica*. São Paulo: Edusp. Texto e Arte, 9.
- MARQUES, Ana Cláudia. 2002. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. v. 17.
- MAUSS, Marcel. 2007. *The Manual of Ethnography*. Oxford: Berghahn Books.
- MEAD, Margaret. 1955. "Visual anthropology in a discipline of words". In: P. Hockings (ed.), *Principles of visual anthropology*. New York: Walter de Gruyter.
- METZ, Christian. 1973. "Além da analogia, a imagem". In: C. Metz et al., *Análise das imagens. Seleção de Ensaios da revista Communications*. Petrópolis: Vozes. Novas Perspectivas em Comunicação, 8.
- PINNEY, Christopher. 2011. *Photography and anthropology*. London: Reaktion Books.
- RIEDL, Titus. 2002. *Últimas lembranças: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Annablume.
- SAMAIN, Etienne. 2005. *O fotográfico*. São Paulo: Editora Hucitec/Editora Senac. 2. ed.
- SONTAG, Susan. 2010. *Sobre Fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOUSA, Ruth. 2012. "A fotografia como paradoxo da superfície". *Revista-Valise*, 2(3):17-36.
- TACCA, Fernando de. 2009. *Imagens do sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas: Editora da Unicamp.
- VILLELA, Jorge L. M. 2004. *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. v. 28.
- _____. 2009. "Família como Grupo? Política como agrupamento? O Sertão de Pernambuco no mundo sem solidez". *Revista de Antropologia*, 52(1):201-245.
- Sítios da internet:
- Society for Visual Anthropology – <http://societyforvisualanthropology.org/>

Recebido em 06 out. 2015.

Aceito em 15 jan. 2016.

A transformação ambivalente da subjetividade política no sertão brasileiro

Aaron Ansell

Assistant Professor of Religion and Culture/Virginia Tech

Resumo

Este artigo argumenta que certas influências liberais advindas das políticas públicas recentes têm transformado a subjetividade política dos sertanejos piauienses. Esse povo mostra uma ambivalência perante o liberalismo. De um lado, a reformulação de gêneros locais de discurso político manifesta a internalização da crítica liberal do clientelismo político. Do outro lado, o engajamento do povo com os políticos durante as emergências de saúde sugere que o liberalismo inspira certas ansiedades perante a vida genérica dentro de um contexto de vida precária.

Palavras-chave: Sertão; Piauí; Democracia; Clientelismo; Eleições; Saúde.

Abstract

This article argues that certain liberal influences stemming from recente public policy have transformed the political subjectivity of *sertanejos* (people of the *sertão*) in Piauí State. The sertanejo people show ambivalence with respect to liberalism. On the one hand, the reformulation of local genres of political discourse manifests an internalization of the liberal critique of political *clientelismo*. On the other hand, this population's engagement with politicians during moments of health emergency suggests that liberalism inspires certain anxieties pertaining to the generic quality of human life within a context of economic precarity.

Keywords: Sertão; Piauí; Democracy; Clientelismo; Elections; Health.

Introdução

Na virada do século XXI houve uma série de políticas públicas cujo impacto no povo sertanejo não se pode subestimar. Além de várias melhorias das condições de vida dos agricultores familiares, essas políticas têm inspirado essa classe a repensar seu engajamento com as instituições representativas da democracia formal. Aqui se pretende analisar a natureza e os limites dessa transformação da subjetividade política sertaneja provocada por esse *liberalismo de cima* com o fim de mostrar os dilemas e os paradoxos que o liberalismo normativo traz para as comunidades de sustento precário.¹

Hoje, no interior do estado do Piauí, os residentes dos pequenos municípios querem mudar certos aspectos de seu próprio processo político (inclusive o modelo do “eleitor”). Eles têm absorvido certos termos críticos como “voto de cabresto”, “voto de curral”, “mandonismo”, “coronelismo”, “compra de voto” e “clientelismo”, entre outros, que vêm ou do discurso liberal transnacional ou do espaço nacional de encontro entre liberais da classe média urbana e o sertão rural. Além do desdobramento de tais termos, certas práticas semióticas materializam uma internalização mais profunda dos “fragmentos da subjetividade liberal” (Lempert 2012: 154), que incluem, entre outros, as personagens ideais da participação eleitoral (e.g. o indivíduo autônomo e racional), bem como os gêneros ideais de comunicação democrática (e.g. debate calmo e deliberação imparcial). No entanto, essa população mostra um receio perante o sujeito abstrato liberal (portador de direitos e deveres formais) que se manifesta nos momentos em que a vulnerabilidade da vida biológica exige ação urgente. Esses momentos, localmente conhecidos como “a hora da doença”, “a hora da precisão” ou “a hora da saúde”, levam a um estado de exceção (no sentido de Giorgio Agamben), um hiato durante o qual acontece uma suspensão dos modelos liberais de comportamento político. Tal estado de exceção cria a possibilidade de um novo tipo de agência soberana em que um par de pessoas (um eleitor e o político) pode negociar qual quadro de normas, o liberal ou a reciprocidade íntima, vai regimentar o engajamento com o sistema de saúde, bem como a relação mais ampla dos dois no futuro.

A minha pesquisa no sertão do Piauí, numa região de uns dez municípios por volta da cidade de “Princesa”, começou em 2003. É uma região de muita pobreza, cuja economia é dominada pelo cultivo de milho e feijão e a criação de caprinos e ovinos. A vida dos agricultores familiares (a maioria da população) é bastante precária, devido ao tamanho pequeno das roças, à falta de captação da chuva e das águas subterrâneas, ao analfabetismo, ao difícil acesso à saúde e a outros fatores estruturais. Até os anos 1990, os políticos da região se afiliavam a duas famílias colonizadoras, que possuíam grandes fazendas de gado. Hoje, os representantes eleitos vêm mais da classe média rural (os que têm mais terra ou gado), dos funcionários assalariados, da pequena burguesia (caminhoneiros, donos de mercados, etc.), ou dos profissionais urbanos (advogados, médicos, etc.). Os políticos de hoje raramente traçam sua filiação a essas famílias de modo aristocrático. Muito pelo contrário: preferem citar as origens humildes e rústicas dos seus pais. A maioria dos políticos salpica sua fala com itens lexicais do discurso de transparência, responsabilidade fiscal e participação política, mas muitas vezes entrelaçando-os com o repertório local que afirma

1 Agradeço meus colegas Ana Cláudia Marques e Jorge Mattar Villela por terem me convidado a apresentar uma versão preliminar deste trabalho numa palestra em julho de 2014 no Departamento de Antropologia na Universidade de São Paulo. Os seus comentários e os de seus alunos de pós-graduação foram importantíssimos na revisão do argumento, mesmo que eu não tenha podido incorporar todos na versão atual.

uma sociabilidade baseada na festa, no amor, na amizade, na confiança pessoal, etc. (Chaves 2000).

Em 2003, fui até essa região para estudar a implementação dos programas Fome Zero, Bolsa Família, Um Milhão de Cisternas, Luz Para Todos e outros programas do Governo Lula. O meu foco era a interação desses programas com as práticas políticas locais frequentemente captadas nas ciências sociais pela palavra “clientelismo”. Passei uns 20 e poucos meses lá e, desde então, retornei de dois em dois anos, enfocando minhas visitas na chamada *época da política*. O presente artigo se baseia nas minhas experiências do campo ao longo desses anos (alguns argumentos apresentados aqui podem ser encontrados de forma mais elaborada em outros trabalhos).

Em geral, este artigo faz parte de uma linha de pensamento antropológica que recusa a teleologia triunfante do liberalismo, bem como certas categorias analíticas do liberalismo, especialmente o “clientelismo”. O meu problema com a noção do clientelismo não é que ela seja um conceito alienígena do imaginário “nativo” do campo, tampouco um conceito tão geral que procure abranger largas variações locais. O defeito do conceito decorre da sua distorção através dos diálogos interdisciplinares entre a antropologia e a ciência política. O clientelismo surgiu dentro de uma antropologia da sociedade camponesa como uma forma de explicar a reprodução social num contexto em que faltavam “grupos de descendência” supostamente típicos das tribos africanas e melanésias. Esse clientelismo era visto na sua unissonância com formas de troca igualitária que também possibilitavam a continuidade da vida camponesa da América Latina (e.g. Foster 1963). A ciência política considerou o “clientelismo” como um tipo de instituição política (para ser contrastada com outras, por exemplo, democracia representativa), impondo um olhar que separasse a política das relações cotidianas. Assim, reduziu o clientelismo a uma sombra da democracia, da burocracia, ou qualquer outra instituição impessoal de modernismo (e.g. o mercado livre). Ana Cláudia Marques (1999) capta essa ótica na sua crítica do tratamento intelectual do clientelismo na antropologia das sociedades mediterrâneas: nessa literatura, a modernidade burocrática e o clientelismo se relacionam num “antagonismo fundamental, que permaneceria mesmo na coexistência de dois princípios, uma vez que um se atualizaria nas brechas não preenchidas pelo outro” (Marques 1999: 139). Eu acrescentaria que esta ótica extrai do contexto e prioriza as reciprocidades hierárquicas do processo político total e, muitas vezes, atribui uma subjetividade mercenária aos “patrões” e “clientes” (devido ao contraste implícito entre o voto vendido e o voto programático ideal). O uso analítico de “clientelismo” corre o risco não só de ignorar especificidades locais, mas também de fetichizar certas práticas eleitorais que violam princípios liberais e de condená-las por serem as causas centrais da injustiça social. Neste olhar, o liberalismo, com sua ênfase na igualdade formal entre os sujeitos abstratos, não leva culpa qualquer, mesmo que ele mistifique a desigualdade monstruosa do capitalismo atual. Como Marcio Goldman (2013) argumenta, “a aversão que sentimos perante a compra direta de votos é de alguma forma ligada ao fato de que ela torna explícita – de maneira quase obscena – a própria natureza [...] da democracia parlamentar”, “um sistema idealmente baseado na ação individual” e completamente sujeito à influência de dinheiro privado (Goldman 2013: 133).² É por isso que, segundo John Collins (2008), as

2 Certos textos citados aqui, como o de Goldman (2013) e o de Villela & Marques (2006), já haviam sido traduzidos para a língua inglesa quando eu os encontrei. Estes sofreram minha tradução de volta para o português, um processo que certamente incluía certa violência poética. Também traduzi os outros textos escritos originalmente em inglês, bem como textos de outras línguas que encontrei no inglês (Agamben

intimidades recíprocas entre políticos e eleitores podem às vezes “ir além da reprodução da desigualdade e desfetichizar as bases de tal desigualdade” (Collins 2008: 250).

Agora, como Marques e outros lembram, essa forma dicotômica de pensar (o clientelismo *versus* a democracia) pode migrar a populações que nós pesquisamos de tal forma que a “própria instauração da dicotomia torna-se, assim, em si mesma, significativa”, como um aspecto do contexto local (Marques 1999: 141). É isso que está acontecendo no sertão atual do Piauí. A ótica liberal que opõe a burocracia ao personalismo, e as relações verticais às laterais, está sendo transmitida pelo estado, pela grande mídia e pelos movimentos sociais locais e absorvida (mesmo de forma parcial) pelos sertanejos piauienses (Ansell 2014). Não é que essa transmissão seja necessariamente nociva, mas seus efeitos só podem ser entendidos por uma perspectiva etnográfica que evite as presunções descritas acima. Aqui eu uso “clientelismo” para me referir às trocas eleitoreiras no sertão através do olhar liberal, ou seja, como um conceito “nativo”, sendo ele do governo, dos membros de ONGs, das ativistas locais, ou de certos moradores do campo. Uso o termo “reciprocidade íntima” para me referir de forma analítica às relações políticas entre eleitores e políticos.

Tudo isso implica que uma análise das reciprocidades íntimas não pode ser entendida como um resíduo de, ou regressão a, uma política tradicional que inevitavelmente será ultrapassada. Também, a procura de médicos através da reciprocidade íntima durante a “hora da saúde” não indica uma obstinação de um “habitus clientelista” (Rutten 2007), e sim uma reação transtornada a uma burocracia de saúde que trata todos como sujeitos iguais, sendo todos meros reservatórios (*vida nua* para Agamben) de direitos.

A seguir, coloco um breve rascunho das políticas públicas recentes que têm chegado ao sertão e reforçado certos princípios liberais. Depois, passo a examinar novas práticas culturais que indicam uma mudança de perspectiva quanto à época da política, às eleições e às relações entre eleitores e políticos. A próxima seção lida com eventos de crise de saúde e as respostas do povo rural a essas crises, utilizando os conceitos de Giorgio Agamben (*vida nua*, soberania e estado de exceção) para melhor entender a relação entre as crises de saúde e a recém-internalizada ética liberal. Concluo com uma reflexão sobre o horizonte político que essa análise implica.

O Liberalismo de cima: as políticas públicas na virada do século XXI

Os municípios ao redor de Princesa têm sido impactados por uma série de medidas federais que visam melhorar o processo democrático, as condições de vida, a transparência e responsabilidade gerencial (“accountability”) do poder público municipal. Tanto de forma implícita como explícita, essas medidas têm veiculado certa guerra contra o clientelismo, coronelismo, etc. Aqui saliento três dessas medidas que compõem esse liberalismo de cima: a reforma política, os programas de assistência e a reforma gerencial (mais especificamente o aumento da taxa de trabalhadores concursados em relação aos cargos de confiança).

A “reforma política” no Brasil abrange uma série de aspectos das instituições governamentais, inclusive o financiamento de campanha, o voto obrigatório, as CPIs e Investigações

1998; Schmitt 2010), sem consultar falantes mais fluentes do que eu. Peço desculpas tanto aos autores e leitores por isso e assumo qualquer erro neste processo.

Políticas, a regulação das pesquisas eleitorais e as coligações eleitorais. No Piauí, as reformas eleitorais que banem a “Captação Ilícita de Sufrágio” têm chamado maior atenção popular. As mudanças do Código Eleitoral dos últimos anos procuram proibir a influência de barganhas privadas. Vendo o candidato como o sujeito responsável por tais barganhas, as reformas de 1997 o proíbem de “doar, oferecer, prometer, ou entregar, ao eleitor, com o fim de obtê-lo o voto, bem ou vantagem pessoal” (Art. 41-A da Lei 9.504/97). Dois anos depois, a Lei 9.480/99, popularmente conhecida como a “Lei dos Bispos” ou “Lei da Compra de Votos”, “deu à Justiça Eleitoral meios e poderes para, quando acionada, coibir com maior rapidez e objetividade o abuso do poder econômico de candidatos que captam sufrágios mediante doação de bens ou vantagens” (Santos & Piacentini 2012: 60). Mais recentemente, as leis sobre as coligações partidárias têm restringido as alianças eleitorais entre políticos locais a fim de “evitar o ‘troca-troca’ das legendas pelos deputados após o pleito” (Fleischer 2007: 145). No contexto sertanejo piauiense, essas reformas têm sido palpáveis porque os promotores e delegados regionais estão agindo como parte de uma nova cultura de vigilância. Tanto os políticos como os eleitores dizem que “agora não é como antes; o juiz pega e cassa mandato dos que compram voto”. Já na questão da regulação das coligações, cada facção inventa formas de driblar a lei e continuar se coligando temporariamente com quem quiser. No entanto, a ideia de identidade partidária baseada em ideologia compartilhada está ganhando força onde antes “o partido” era uma piada ou uma questão retórica: “você vota no partido ou na pessoa?”.

Os sertanejos da região de Princesa testemunham outro eixo de democratização na sua relação com o aparato de emprego público (quase a única forma de emprego formal disponível). Quando cheguei a esta região em 2003, era comum que somente as pessoas afiliadas ao prefeito obtivessem emprego municipal e que uma mudança de equipe também resultasse numa série de demissões dos trabalhadores de confiança, inclusive as merendeiras, vigias, enfermeiros, agentes de saúde comunitários, professores da escola primária, trabalhadores de construção e também os vários secretários.

A autonomia gerencial gozada pelos prefeitos decorria não apenas de costumes de troca de favores, mas também das políticas dos governos neoliberais dos anos 1990. O sonho da Constituição de 1988 de um “aparato público [...] baseado no mérito e com o forte sentido de missão pública [...] [capaz] de impor-se sobre os interesses particulares” bateu de frente com a chamada política de “eficiência” e “terceirização” do governo tucano, que resistiu à expansão de emprego público concursado (Santos 1997: 63). Mesmo com a descentralização das responsabilidades da educação primária e da saúde básica para o nível municipal após 1988, entre 1999 e 2002, “a proporção de celetistas caiu de 20% para 15,8%, enquanto a de servidores com outros tipos de vínculo à administração passou de 14% para 19%” (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2005: 25-26 apud Santos 2010: 104). Depois, sob o governo petista, os ingressos no serviço público aumentaram muito, tanto no nível superior como no intermediário (Santos 2010: 108).³ Com a expansão dos programas federais de assistência social (Bolsa Família, Programa de Erradicação de Trabalho Infantil, etc.), essa região do Piauí passou por um aumento no

3 Os dados analisados por Santos (2010) mostram que, sob o governo PT, foram 14 mil ingressos no nível superior no ano de 2009 (ano que teve o maior número de ingressos durante o governo petista). Comparamos isso com os pouco menos de 8 mil ingressos do ano de 1995 (o ano da administração tucana que teve o maior número de ingressos).

número de funcionários concursados que atuavam na área assistencial. Por exemplo, num município pequeno ao redor de Princesa, foi criado um Conselho Tutelar Municipal (antes obrigado pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, mas nunca realizado na prática) com nove conselheiros concursados. Quando o programa Bolsa Família começou a monitorar suas condicionalidades (educação e saúde), em 2004, o número de agentes comunitários de saúde (ACS) no mesmo município dobrou (sendo todos os novos agentes concursados). Não deixaram de haver acusações de manipulação política dos concursos, mas a população parece reconhecer que as prefeituras têm perdido o controle absoluto sobre os seus funcionários, e no geral se afirma o mérito como critério de distribuição de emprego (ao menos na teoria).

O aumento do número e da porcentagem de funcionários concursados deve ser entendido não apenas como um meio de criar burocracias adequadas aos novos serviços estatais, mas como uma forma de engenharia social. De forma geral, os programas de assistência da época petista têm embutido na sua estrutura administrativa um projeto de dismantelar o chamado clientelismo no nível local (Ansell 2014). Por sinal, quando José Graziano da Silva lançou o programa Fome Zero, em 2003, ele inaugurou em cada município beneficiado um Comitê Gestor de dez pessoas, a maioria (dois terços) representante da sociedade civil (igrejas, associações de bairro, etc.) eleita em assembleia aberta. Além da fiscalização do poder público, este órgão tinha função de atualizar o Cadastro Único com o fim de inscrever os cidadãos mais necessitados no Cartão Alimentação (o que depois se integrou ao Bolsa Família). Em outras palavras, o governo federal tirou dos prefeitos o controle sobre a seleção dos beneficiários das bolsas federais e o deu a um órgão dominado por representantes eleitos da sociedade civil organizada.⁴ Quando o Cartão Alimentação foi integrado ao programa Bolsa Família (e Graziano da Silva cedeu seu lugar a Patrus Ananias), o controle do Cadastro Único voltou às prefeituras, mas sob a condição de o município ter um gestor de Bolsa Família que fosse fiscalizado e orientado pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. O mesmo Ministério também criou uma linha telefônica (hotline) para ouvir denúncias do poder público sobre os programas assistenciais.

Essas invenções administrativas revelam a própria teoria do clientelismo usada pelo estado no seu engajamento com o povo sertanejo. Embora os funcionários estatais reconhecessem a penetração difusa (hegemônica) do clientelismo, abordavam o problema como se a figura do prefeito encarnasse todos os males do processo político. Na prática, o estado assumia que a “sociedade civil organizada” fosse separada do clientelismo local sediado na prefeitura. Deixando de lado a questão da veracidade dessa teoria, o que importa aqui é que essas intervenções tinham impactos ideológicos consistentes com seus objetivos liberais.

O que me impressionou é que os sertanejos da região não se sentem ressentidos perante essa colonização liberal. Muito pelo contrário, concordam que muitos aspectos do seu processo político precisam mudar e confiam nos atores e nas ideias que emanam “de cima”.

4 Antes do Fome Zero (e o Cartão Alimentação que o compunha), o controle direto sobre o Cadastro Único recaía sobre os conselhos municipais de educação, e não sobre a pessoa do prefeito. Leonardo Avritzer (2007) afirma que “há uma tendência democratizadora da ação dos conselhos nos lugares em que eles são mais atuantes” (Avritzer 2007: 40). Não discordo, mas cabe notar que o governo petista descobriu que os conselheiros eram designados pelo prefeito e podiam ser demitidos se não implementassem a sua vontade. Este fato provavelmente levou o governo petista a enfocar sua crítica do clientelismo na pessoa do prefeito (Ansell 2014: 168).

Certamente, as pastorais da igreja católica e os ativistas dos movimentos sociais que por muitos anos têm militado contra o clientelismo sentem que os ventos de mudança estão finalmente soprando em suas costas. Os agricultores familiares, os funcionários, a pequena burguesia urbana e a classe de elite dos fazendeiros de gado agora se sentem convidados a transformar suas identidades para alinhá-las com as personagens cosmopolitas dos jornalistas, membros de ONGs, personagens das novelas da televisão (cabe lembrar que a presença da televisão nas casas rurais do Piauí só se generalizou depois da eletrificação rural sob o programa Luz Para Todos, que começou em 2005). A minha suspeita é que essa aceitação do liberalismo veicula outros desejos locais que não são explícitos, mas que se materializam de forma implícita e fragmentária.

Quero agora me dirigir à questão de como o povo sertanejo tem absorvido esses valores.

A materialização (parcial) do sujeito liberal no sertão

Liberalismo, como qualquer outro fenômeno transnacional, só vive de forma deslocada; ele não tem casa própria. Seja na Europa, nos EUA ou no Brasil, ele é sempre mediado por formas culturais locais que são recrutadas para expressar aspectos de tal filosofia. Assim, novas frases típicas ou novas reflexões nas práticas políticas familiares revelam a percepção popular de uma mudança de perspectiva. Por exemplo, quando as pessoas dizem que “nós não somos mais bestas”, querem dizer que sabe de onde vêm os recursos para as obras públicas e não vão mais “associá-las [as obras] com uma certa administração e grupo político” local (Bezerra 2001: 191).⁵ Além desses fragmentos discursivos (facilmente observáveis porque facilmente legíveis de forma mais ou menos descontextualizada), estão acontecendo mudanças a respeito de certos gêneros de discurso político local. Essas mudanças podem ser modificações da sua prática em si, ou seja, dentro do perímetro dos gêneros, ou podem também se realizar no nível de avaliação dos gêneros, ou seja, novas ideias de como é que interações típicas devem ser postas em prática, como a *proposta* e o *leilão comunitário*.

A “proposta” refere-se à interação típica que acontece dentro da casa de um eleitor durante a “época da política”.⁶ Os candidatos andam nos bairros, batem nas portas e são recebidos com hospitalidade pelos donos da casa. Só presenciei tais encontros de fora das casas, mas o que acontece dentro da casa é quase sempre descrito como uma barganha. Os políticos dizem que estão precisando de apoio eleitoral; os moradores dizem que estão precisando de uma coisa material. Negociam. Se der certo, o candidato entrega à família (ou ao chefe da família) um adesivo com sua foto ou nome, ou seja, propaganda para ser pregada na porta ou parede da casa. Tradicionalmente, o número de fotos pregadas indica o número de votos que o candidato tem dentro da casa, sob a presunção de que o chefe da casa controla os votos de sua mulher, de seus filhos e de seus outros dependentes (Heredia 1996).

5 Um exemplo ambíguo do liberalismo discursivo é a ditada sertaneja “voto consciente”, o que significa o uso de critérios éticos de votação, diferente do “voto comprado”. No entanto, Villela & Marques observam que essa frase pode se referir ao voto dado a um candidato que mostra memória, lealdade, “atenção e consideração [...] a um indivíduo ou uma família” (2006: 29). Mesmo assim, “o voto consciente” é um conceito que decorre de um diálogo com o liberalismo; ele sugere uma ética em que “não inserir o assunto do voto numa relação de reciprocidade é altamente valorizado” (Villela & Marques 2006: 30).

6 Ver Palmeira (1996) para uma análise da significância dessa época.

Esse gênero de barganha continua na prática atualmente, mas a sua avaliação popular está mudando. Os moradores da região têm percebido uma diminuição no uso das fotos nas casas particulares. Esse assunto surgiu numa conversa que aconteceu em junho de 2012 (ano eleitoral). Um padre, um militante do Movimento Negro (que também era o motorista do padre) e eu estávamos num carro indo para um povoado rural. Aconteceu o seguinte:

Militante: Aí muitas vezes o voto se torna um voto comprado. Vereador chega em tal pessoa, “Vocês aqui tão precisando de quê? Tá precisando de um saco de cimento? Precisando de qualquer coisa. De uma bola de arame” para ele fazer um cercado. Ele vai lá, te dá uma bola de arame para ele fazer um cercado. Ele vai lá, te dá uma bola de arame. Você vota nele. Já não é por desejo; é por obrigação.

Aaron: Mas será que é por isso que as pessoas colocam os adesivos nas suas portas?

Padre: Também. Uma pressão também. Também. É uma pressão também. É assim, “Se você vota em mim, tem que se identificar e... colocar um adesivo na porta, uma fotografia, a bandeira...”
Se ele chega na minha casa. “Vou votar no seu candidato”. Aí eles tão com uma foto na mão. Posso botar a foto na sua porta? Pode. Aí ele vai e coloca. Muitos deles, nesta compra de voto pra eles te garantirem...

No discurso destes dois homens, a *proposta* é a quintessência não só de barganha particular (o clientelismo), e sim da coerção política dos mais fortes. Quando o militante imita a fala típica do político (“Vocês aqui tão precisando de quê...”), o volume da sua voz e a sua rapidez aumentam; ou seja, o tom assume um caráter agressivo (o padre, na sua fala, usa uma voz parecida quanto ele imita a figura do político, “Se você votar em mim...”). O gênero da proposta acaba sendo representado como de dominação bruta, e não de um arranjo de vontade mútua entre dois sujeitos. O padre classifica a interação como uma “compra de voto”, mesmo que os bens citados (bola de arame, saco de cimento) façam parte de transações consideradas morais e de longo prazo (tradicionalmente, a frase “compra de voto” se referia às trocas imorais na véspera da eleição).

Sob esta mesma ótica, o papel da foto nesse gênero de dominação é o de consumir o ritual sujo. A foto também funciona como uma tecnologia de *perverse accountability*, uma situação em que os políticos ou “os partidos conhecem, ou podem bem inferir, o que os votantes individuais têm feito na urna e os recompensam ou punem, conforme aquelas ações” (Stokes 2005: 316). Ela “garante” o apoio do eleitor porque tira dele qualquer vantagem que ele gozaria se votasse no adversário. Mesmo se ele fizesse isso (e às vezes acontece – veja a seguir), a foto identifica o morador como um aderente da equipe do tal candidato.⁷ Isso resulta no trancamento do seu voto durante um período que idealmente (na ótica liberal) é de debate e deliberação racional, no qual os eleitores são livres para mudar de ideia sem medo de repercussão. A diminuição do uso popular das fotos talvez expresse a influência popular desta crítica do *perverse accountability*.

Agora, já que o padre e o militante não são pessoas comuns (são ativistas locais mais dispostos a se alinhar com princípios liberais), deveríamos levar em consideração as avaliações

⁷ Ver Palmeira (1992) na questão do voto como sinal de adesão.

dos agricultores familiares diante da proposta e das fotos propagandistas. A maioria das pessoas rurais com quem falei disse que estava “de portas abertas” para receber visita de qualquer candidato, mas que não queria “nada só para mim. Tem que ser para todo mundo”. Além desse novo critério de avaliar uma proposta moral, os sertanejos rurais disseram que não queriam mais pregar as fotos às suas portas. “A casa é minha”, uns explicaram para mim. Outros disseram que as fotos criavam encrencas entre vizinhos ou faziam com que o dono da casa aparecesse “doente” ou “fanático”, ou seja, incapaz de ver os defeitos de tal político, como um eleitor racional deveria.

Durante a mesma visita (2012) a essa região, falei com duas mulheres da zona rural (Francine e Lúcia), irmãs de meia-idade. Perguntei sobre o uso de “adesivos” naquele ano:

Ansell: Mas a senhora bota adesivo na porta?

Francine: Não, meu filho. Não.

Ansell: Nada disso.

Francine: Não boto lá. Pra mim, todo mundo é meu.

Ansell: Tudo bem.

Francine: É. Não sou...

Lúcia: Só bate o coração da gente no dia, né?

Ansell: Pois é.

Francine: Porque chega uma vez, ah, você vota pra fulano. Às vezes teve uma coisa meio escassa... Um balde de alho pra gente. *Ah, mas ela é de fulano, né.*

As irmãs expressam suas ansiedades sobre a foto através de um registro discursivo de *doçura materna*, muito diferente do registro indignado de “luta” e “reivindicação” (cf. Comerford 1999) vocalizado pelos ativistas dos movimentos sociais da região, descrito acima. Quando Lúcia diz que “Só bate o coração da gente no dia” (palavras faladas junto a uma expressão facial de dor), ela está abrindo um espaço moral (baseado na sua submissão a seu próprio afeto) que garante para si o direito de não ser classificada como um eleitor de um tal candidato, muito menos um “doente”. Francine dá continuidade a esse argumento implícito através de uma imitação da fala partidária e agressiva de um (hipotético) vizinho doente. Quando ela fala a frase “Ah, mas ela é de fulano, né”, Francine troca o seu tom doce por uma voz alta, rápida e nasalizada, ou seja, um registro irritante. Combinando as perspectivas das irmãs, percebemos uma reconciliação implícita da crítica liberal (das dominações de cima dos políticos) e uma queixa local do vizinho fanático-doente (um problema atribuído à campanha). Assim, as duas irmãs materializam a autonomia e racionalidade do sujeito liberal ideal de forma hibridizada e qualificada.

Outras fracções do sujeito liberal se materializam através de reformulações de gêneros discursivos existentes na comunicação política. Para salientar mais um caso, observo que o leilão comunitário tem se tornado um contexto de experiência com a soberania popular e a democracia associativista. O leilão em si não é nada novo nessa região; fazendeiros têm leiloado seu gado por superávit por décadas, e os pequenos produtores usavam leilões pra pagar promessas aos santos católicos. Mas os leilões comunitários em referência aqui

começaram na década de 1970. Eram usados pelas comunidades eclesiais de base para arrecadar dinheiro para os gastos das capelas rurais. Durante os anos 1990, as CEBs se desvaneciam, mas as associações comunitárias surgiam no seu lugar. Essas associações marcavam seus leilões anuais na “época da política”, sabendo que as rivalidades entre os candidatos mais ricos os levavam a gastar quantias absurdas, às vezes arrematando pratos de galinha cozida por até 3 mil reais. Assim que arrematavam, os candidatos costumavam colocar as joias (comida e bebida) numa mesa e convidar a multidão ao redor para “arrochar”. Tais espetáculos de generosidade também eram mecanismos de *perverse accountability*, tornando visíveis as adesões eleitorais do povo e dramatizando a metáfora de dependência alimentar (i.e. “fulano come na mesa de ciclano”). É por isso que o povo rural cada vez mais está se organizando em grupos para juntar sua “força” e concorrer contra os políticos. Há uma articulação explícita de um novo critério de avaliação do comportamento nesses eventos. No ano de 2014, um agricultor relatou que um político regional “só arremata para se aparecer; não deixa o povo arrematar”. Até um político da região reforçou esse critério de avaliação: “assim que um grupinho começa a arrematar, eu caio fora. Se eu concorrer contra o povo, tá feio”. Diferentemente de antes, o leilão comunitário está atuando como um espaço de confronto entre duas éticas opostas, uma do igualitarismo, autossuficiência e solidariedade popular, e a outra da hierarquia confortável e protetora.

Essas novas reflexões sobre os gêneros locais de comportamento mostram uma internalização (mesmo parcial) do liberalismo que vai além da questão do raciocínio de um voto em si. O ponto não é que essas mudanças indiquem menos compra de voto. Isso seria muito difícil de medir, e provavelmente a decisão do voto decorre “das múltiplas formas de lógica [...], diversos motivos pessoais e oposições e conflitos locais” (Goldman 2013: 162). O que se sugere é que os valores liberais estão se embutindo numa infrapolítica, redefinindo os procedimentos de interação comunicativa, as personas estereotípicas (“eleitor”, “candidato”) e o visual das casas e bairros durante a época da política.

Agora, essas materializações vernáculas do liberalismo normativo podem dar uma impressão errada de uma transformação teleológica linear. Há outro lado dessa mudança, uma ansiedade provocada pela possibilidade de ser tratado como um sujeito liberal. Isto se manifesta numa reação comum às crises de saúde.

A hora da saúde: os espectros do sujeito liberal

Em 2013, uma nova equipe assumiu a posse da prefeitura num dos pequenos municípios ao redor de Princesa. O novo prefeito descontinuou um convênio com um hospital particular que o seu antecessor havia mantido. Aquele convênio destinava em torno de 10 mil reais por mês do orçamento municipal para que o hospital tratasse pacientes do município vizinho se eles chegassem com a autorização do prefeito ou da então secretária da Saúde (que era ligada ao prefeito). A nova equipe cancelou o convênio alegando que haviam ocorrido irregularidades financeiras envolvendo o Sistema Único de Saúde (SUS) e também que o prefeito antigo havia usado critérios partidários na decisão de autorizar os tratamentos (o prefeito negou essa alegação). A nova equipe teve a sorte de assumir a prefeitura no momento em que o Governo Dilma criou o programa Mais Médicos. A nova administração municipal recebeu duas médicas cubanas e recursos para construir três

postos de saúde e aumentos de estoque das farmácias básicas. O governo federal também ligou os agentes comunitários de saúde ao SUS, e o prefeito aumentou as suas bolsas para facilitar seu transporte. Em vez de um convênio com um hospital particular, a nova equipe mandou todas as pessoas doentes ou machucadas ao hospital regional para serem tratadas pelo SUS.

Embora essas mudanças me parecessem como melhorias, o que eu ouvi da população (tanto da sede urbana como do interior rural deste município) foram queixas sobre a gerência da saúde no município. Mesmo as pessoas que aderiram ao novo prefeito (fora da própria equipe) relatavam experiências péssimas no hospital público, dizendo que eram maltratadas e até escarnecidas pelos médicos e enfermeiros, que “ali é só fila sem fim” e que os procedimentos burocráticos impossibilitavam certos tratamentos urgentes. Uma mulher de meia-idade contou que estava esperando desesperadamente uma histerectomia, porque o hospital estava seguindo uma regra do SUS de que, para se realizar a cirurgia, deveria haver reservas de sangue e que este não poderia ser doado pela família. “Sob o mandato do [antigo prefeito], nada disso acontecia”, ela afirmou.

Quero enfatizar que o que está em jogo em tais municípios não é apenas uma preferência por um hospital privado em vez do público, nem uma antipatia contra o SUS. É um medo de ser recebido sem um acompanhante de influência. Agora esta afirmação tem um problema: se para muitas pessoas falta afiliação forte com “um bom padrinho”, por que é que o povo reclama do novo sistema anônimo e igualitário, e não dos problemas com o sistema de preferências “clientelistas” que supostamente organizava o mandato anterior? A solução não se reduz ao nível pragmático.

Nesta seção, argumento que o comportamento do povo sertanejo durante a chamada “hora da saúde” (ou “hora da precisão”) dramatiza a perspectiva sertaneja sobre o limite do liberalismo. O liberalismo corre o risco de reduzir uma vida humana a sua forma genérica, o que pode fazer um sujeito sentir-se descartável. Contrariamente, a reciprocidade íntima (“clientelismo”), mesmo quando falha de modo pragmático, afirma o valor da vida específica da pessoa adoecida.

Para melhor refletir sobre isso, usufruo do esquema triangular que Giorgio Agamben estabelece entre a *soberania*, a *vida nua* e o *estado de exceção*. Em *Homo Sacer*, Agamben (1998) diferencia a modernidade da antiguidade através de critérios de participação na vida política da cidade. Na sociedade antiga, os homens livres tinham linguagem, estado, conexões, opiniões – enfim, uma vida social e política (*bios*) dentro da polis. As mulheres, escravos, crianças e outros invisíveis eram excluídos da esfera política e submetidos à vontade absoluta dos homens, que podiam até matá-los. A polis reconhecia os marginalizados apenas como vida nua (*zoe*), que viviam num estado de exceção – ou seja, a lei não se aplicava a eles. Agora, revertendo essa lógica,

a democracia moderna se apresenta desde o início como uma justificativa e libertação do *zoe*, e que está sempre tentando transformar sua vida nua numa forma de vida e achar, por assim dizer, o *bios* do *zoe*. Então, a aporia da democracia moderna: ela quer colocar a liberdade e a felicidade dos homens em jogo no próprio lugar – “vida nua” – que marcou sua sujeição (Agamben 1998: 9-10).

Se a decisão de excluir um sujeito da lei era a função da soberania antiga, o soberano moderno preside sobre uma vida nua abstrata e igual, sobre um sujeito que é ao mesmo tempo rebaixado e elevado e disseminado através de todo corpo individual (Agamben 1998: 124).

No sertão atual, o sistema de saúde pública não consegue (talvez por falta de recursos) conferir às pessoas rurais o sentido de ser valorizado. Pode ser que todos são tratados iguais (que os atendentes não deixem ninguém cortar a fila), mas esta igualdade de cidadania se fundamenta na vida nua do cidadão abstrato. E no contexto de dor física, de fila longa, de médico que sai do plantão, até de maus-tratos, esta vida nua não traz dignidade e valor, e sim uma “existência insignificante [...] no mundo, tipicamente numa circunstância desvalorizada”, como é visto na expressão popular “aquele cara é um *cidadão qualquer*” (Holston 2008: 4). Dentro de um encontro liberal do sistema de saúde em que falta o carinho de um patrão, o “cidadão qualquer” sente que sua vida abstrata flutua sem qualquer âncora para segurar seu valor concreto. Esse cidadão abstrato sofre a negligência, descuido e espera sem fim quando perambulam pelos hospitais sem acompanhamento de alguém de influência e conhecimento. As minhas conversas com o pessoal da região dão a impressão de que a maioria entende essas experiências não como efeitos colaterais de uma instituição subfinanciada e superlotada, mas sim como o esnobismo de casta. De forma interpessoal, os sertanejos se sentem sem valor, portadores de vidas intercambiáveis (e, portanto, descartáveis) no olhar profissional do sistema medicinal. A lei funciona para justificar seu abandono e o desperdício da sua vida.

Já as relações de reciprocidade íntima constroem a vida do pobre como uma vida social e política, um *bios* específico e insubstituível (mesmo quando falham no sentido pragmático). Talvez é por isso que certas pessoas locais que tipicamente se manifestam contra a “compra de voto” ou a “dependência política” fazem uma exceção na hora da saúde. E parece mesmo que os sertanejos piauienses reconhecem que recorrer aos políticos na hora de precisão é uma forma de suspender a lei de igualdade formal. Veja o discurso de um líder comunitário da zona rural que reclama dos políticos da região:

Eles chegam até à sede e por lá ficam. Aí a gente tem que ir lá se tiver coragem de ir para pedir alguma coisa que é para todos. Claro que se for na hora da precisão, a hora da saúde, tem que pedir também, tem que ser assim mesmo. Mas, tirando isso, tem que ser pra todos.

O discurso do líder comunitário mostra seu compromisso com o bem comum (pede “pra todos”) e seu apego ao “cidadão insurgente” (Holston 2008) que enfrenta o poder com “coragem”. Porém, ao mesmo tempo, a sua fala nomeia as circunstâncias em que esses ideais liberais devem ser suspensos para abrir um espaço para o oposto: a prática clientelista de recorrer ao político na “hora da precisão” e “pedir também”. Isso implica uma troca particular, assistência médica pelo voto. Ele está citando um estado de exceção da lei, ou seja, das normas liberais contra a consideração da troca privada na decisão do voto. Cabe então uma explicação da escolha de suspender o quadro liberal e recorrer às mesmas reciprocidades que essa população quer deixar de lado. O motivo principal que devemos considerar é a questão do valor do sujeito que está passando necessidade.

Tipicamente, quando há uma emergência com um morador da zona rural, ele liga para um político – um vereador, prefeito, vice-prefeito ou outra “pessoa de confiança”. Este político

sai de imediato, entra no carro, busca o morador doente e o leva ao hospital. O hospital pode ser público ou privado, mas, seja qual for, o político enfrenta o pessoal e passa pelos procedimentos normativos ao lado do sujeito doente, às vezes pressionando para deixar as regras de lado (cortando a fila, trocando médicos, esquecendo o probleminha dos documentos, etc.). O político nem sempre tem sucesso, mas ele faz de tudo para que a persona social do sujeito doente transpareça no encontro burocrático, conta sua história a quem tiver de contar; ele faz uma performance de carinho e valorização.

Numa entrevista que fiz no ano 2012, um vereador local mostra o seguinte:

Tem um que chegou a ligar, era a esposa, grávida, aí ela sentiu o bebê oito dias antes da cesárea marcada. Cheguei lá. Levei ao hospital em [Princesa]. O médico lá de plantão não fazia parto, era novato. Eu fui atrás de um médico, fui na casa da enfermeira que era ela que trabalhava com parto. São todos meus amigos. Eu chamei todo mundo. A gente conseguiu fazer. E até hoje no interior, se falar de mim, eles choram.

Claro que não podemos verificar a veracidade desta história, mas o que importa é sua narração de atuação moral. O vereador usa seu conhecimento do hospital e seu pessoal (os novatos e seus experientes) em prol da mulher parturiente. Ele alavanca sua rede de amizade pessoal para assegurar um tratamento urgente que toma como princípio o valor pessoal da mulher, um valor que deriva da sua relação com o vereador. Numa outra parte da entrevista, o vereador salienta seu “conhecimento” das estradas aos povoados do interior, se diferenciando do motorista da ambulância municipal.⁸ Tais frases funcionam como metonímias do contraste mais amplo entre a lei anônima e a intimidade moral. Se o pessoal da roça realmente “chora” quando se toca no nome do vereador, talvez seja porque ele os poupa do destino mais horripilante imaginável: a descartabilidade de uma vida genérica.

O vereador que eu entrevistei admitiu que o voto do casal funciona como reciprocidade, sabendo que sua inclusão viola o modelo liberal de democracia:

Fica muito grato. Fica muito grato. Agradece. E... você sabe que o pobre, essa classe de gente mais, mais fraca, por modo dizer... financeiro... é a única forma de... de... de... deles... sim... na verdade muitas vezes, Aaron, se você... ajuda um... sem, sem... nem assim... sem intenção de... pra ser político como você ajudou com bom coração, mas aí eles entendem... que para eles pagarem aquele favor que você faz para eles... não... você tem que ser político para eles... só... como eles não têm como... tipo assim, mesmo que a gente faz de coração... mesmo sem ser por política, aí eles entendem que você tem que ser candidato para eles votarem para eles poderem pagar aquele favor que você faz.

Parece que o ponto central do vereador é que ele não ajuda as pessoas querendo o voto em troca, mas eles tratam a sua assistência médica como algo que tem de ser pago, pois eles usam o voto como a moeda para pagá-lo. Agora percebemos que sua fala mostra certa rigidez, é marcada por repetições (não poéticas), começos falsos, pausas longas, incoerências parciais e gestos frenéticos (a maioria da sua fala na entrevista era muito mais fluente). Imagino que ele está tentando explicar (para um estrangeiro norte-americano) por que é

8 Veja Marques (2013: 719) no significado de “conhecimento” no sertão.

que o voto é “a única forma” que eles têm para “pagar aquele favor” (o vereador até insinua que o povo rural o pressionava a se candidatar para que pudessem pagar o favor).

Agora, no decorrer da vida, as famílias rurais aproveitam de muitas oportunidades para fazer favores de vários tipos, tanto para os vizinhos como para os políticos – às vezes as mesmas pessoas (é daí que surge a fala popular: “precisando qualquer coisa, estamos aqui, prontos para ajudar!”). No entanto, o nosso vereador tem observado que o voto é uma oportunidade fixa e previsível para o povo rural pôr o valor da sua amizade em circulação (como moeda no jogo político) e, através disso, confirmar sua própria vida política (*bios*). Percebemos aqui os limites do conceito de “clientelismo” que reduz a reciprocidade a um *quid pro quo* mercenário. A mulher e seu marido que ganharam o nenê dão seus votos para se tornarem membros completos e dignos de um grupo social e político (Villela & Marques 2006: 29). Essa possibilidade se torna mais importante sob a ameaça da redução ao *zoe* (efeito de um regime burocrático-liberal implementado em hospitais subfinanciados).

Há uma espécie de agência implícita neste cenário. O momento em que uma pessoa doente aborda um político pedindo ajuda médica é o momento de soberania à la Agamben. Agamben segue Carl Schmitt na sua definição de soberania, ou seja, a função da “última decisão”: se a situação atual for normal ou se ela constituir uma exceção que exige a suspensão da lei (Schmitt 2010: 12-13). Se Agamben entende que “a produção da vida nua é a atividade originária de soberania” (1998: 83), aqui podemos ver um segundo momento em que esse processo é revertido através da produção da vida política (“clientelista”) que traz um estado de exceção da norma liberal. Esse momento de soberania é *dyadic* (entre dois); o cidadão e o político decidem juntos na questão da exceção. O primeiro aborda o segundo. Se o político for disposto, vai correndo para buscar o eleitor no mato pra levá-lo ao médico. Se não for disposto, acontecem cenários como o seguinte.

Mário, um agricultor no mesmo município mencionado acima, sofre um problema de inchaço na perna. Precisou de exames e tratamento. Ele era afiliado com o prefeito antigo (que mantinha um convênio com o hospital particular), depois resolveu pedir ajuda da então Secretária da Saúde aliada a tal prefeito. A esposa de Mário relatou para mim que “a Secretária respondeu ‘sim, mas espera’ a chegada do seu cartão de SUS”. Mário sentia que não tinha como esperar, então foi atrás do prefeito do município vizinho, “que pagou 39 mil reais para ele ser tratado em [uma cidade maior] no hospital particular”. Mário, sua mulher e outros da família mudaram seus Títulos de Eleitor para o outro município porque, segundo a mulher, “quem chega na hora da precisão é meu candidato”.

O caso mostra como a decisão soberana de tratar a situação como um estado de exceção exige a participação dos dois atores. Mário pediu um socorro esperando que sua intimidade com o prefeito fizesse com que sua falta de documentação se pudesse deixar passar. Queria que a formalidade da lei fosse suspensa e que qualquer providência fosse tomada. No entanto, a Secretária recusou, invocou a lei, ou seja, a necessidade de esperar até que as instituições de saúde públicas pudessem ser mobilizadas. Mesmo os dois não estando de acordo, uma decisão soberana ocorreu; foi decidido que o caso não era um estado de exceção. Quando Mário tentou novamente com o outro prefeito, este aceitou, e os dois lados resolveram a suspensão da lei, e logo em seguida o casal deu sua contrapartida para afirmar sua filiação ao grupo político dele. A soberania atual no sertão é *dyadic* porque exige a cumplicidade entre o político e o eleitor para suspender o quadro liberal, mesmo que só um lado seja necessário para reforçar a aplicação da lei.

Para entender a importância de tal estado de exceção, temos que encarar a sua temporalidade variável. O compromisso que o eleitor tem (para pagar o favor) pode terminar na próxima eleição. Já ouvi várias pessoas dizendo que votariam em qualquer candidato que trouxesse o desenvolvimento, *só que no próximo, tenho que votar no fulano que ele ajudou a minha na hora da doença*. Percebemos duas temporalidades, uma que corresponde a uma norma do bom público e que tipicamente guia o voto do sujeito, e outra que corresponde a uma emergência pontual e que guia o seu *próximo* voto. Embora isso não queira dizer que, na prática, a emergência e o resgate irão parar de orientar o voto do sujeito nas futuras eleições. As colocações da esposa de Mário (“quem chega na hora da precisão é meu candidato”) e do vereador (“até hoje no interior, se falar de mim, eles choram”) sugerem que os sertanejos piauienses usam esses eventos de doença e resgate para formular reciprocidades íntimas de longo prazo,⁹ prolongando o estado de exceção indefinidamente. Ironicamente, as ideais liberais do voto podem reinar como normas num contexto em que a reciprocidade sempre orienta o comportamento eleitoral: a relação eleitor-político permanece num estado de exceção.

Infiro disso que nossa avaliação da soberania popular não pode insistir numa diferença entre a “agência clientelista” e a “agência liberal”. Devemos pensar numa agência do nível “meta”, a que preside sobre a decisão de qual forma de comportamento se tornará acessível para o sujeito. Esses momentos de crise servem como arquétipos dessa agência do meta-nível, cuja lógica pode se espalhar a outros momentos de engajamento no processo político. Vemos isso na queixa de Maria, que reclama dos conterrâneos que “qualquer dorzinha vai chorando ao prefeito”. Maria está dizendo que ela só pede uma exceção quando o caso é sério. Mas a sua colocação indica que muitas pessoas costumam pedir exceções frequentemente, o que talvez decorra de uma ambivalência profunda perante a igualdade abstrata em um contexto de precariedade e serviços subfinanciados.

Conclusão

Aqui tenho tentado entender as transformações da subjetividade política que estão acontecendo no sertão piauiense de uma forma que leva em consideração o fenômeno de liberalização, mas sem se entregar à teleologia liberal. As políticas públicas dos governos federais recentes têm realizado certo “liberalismo de cima” que toma a cultura política do sertão como um objeto de análise e intervenção. A ótica do estado (e certos atores locais) capta esse objeto com noções de “clientelismo”, “compra de voto” e outros termos que reduzem a complexidade da política a uma sombra da democracia normativa. A ambivalência das reações do povo não pode ser vista por meio do olhar liberal, porque o liberalismo mapeia qualquer transformação em um esquema linear de avanço ou retrocesso.

Aqui tentei representar essa ambivalência de forma etnográfica. De um lado, a população recebe as intervenções estatais de braços abertos: a manifestação mais profunda da absorção dos princípios do liberalismo é a reanálise reflexiva do espaço discursivo da política. O sujeito autônomo e racional idealizado pelo liberalismo se materializa através de modificações dos gêneros de comunicação política (de forma ampla). Essas modificações semióticas (a diminuição do uso de fotos propagandistas e a formação de grupos

9 Ver Goldman (2013: 204) e Ansell (2014: 78-98).

de pessoas comuns para concorrer contra os políticos pelas joias – prêmio dos leilões) funcionam para sabotar as normas de reciprocidade política. Por outro lado, as práticas de reciprocidade política elaboradas perante as crises de saúde mostram uma ansiedade profunda com o tipo de subjetividade que fundamenta o liberalismo, o do indivíduo cuja vida nua é abstraída da sua vida social, das redes de significância, conhecimento, carinho e troca. A questão-chave então seria a seguinte: pode-se aliviar essa ansiedade com melhorias do sistema de saúde pública (mais médicos, mais hospitais, menos tempo de espera, etc.)? Ou, mesmo se este sistema melhorasse, a oferta do valor pessoal na hora da saúde traria mais segurança que a promessa de cidadania abstrata? Sem saber a resposta, cabe ao estado reforçar o atual modelo de saúde pública e talvez transformá-lo para que uma pessoa doente possa ser cidadão abstrato e pessoa concreta no mesmo tempo.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press. Translated by Daniel Heller-Roazen.
- ANSELL, Aaron. 2014. *Zero Hunger: Political Culture and Anti-Poverty Policy in Northeast Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- AVRITZER, Leonardo. 2007. “Reforma Política e Participação no Brasil”. In: L. Avritzer & F. Anastasia (orgs.), *Reforma Política no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp. 35-45. Primeira Reimpressão.
- BEZERRA, Marcos Otávio. 2001. “Políticos, Representações Política e Recursos Públicos”. *Horizontes Antropológicos*, 7(15):181-207.
- BRESSER, Luiz Carlos Pereira. 1998. “Uma Reforma Gerencial da Administração Pública no Brasil”. *Revista Serviço Público*, 49(1):5-42.
- CHAVES, Christine de Alencar. 2000. *Festas da Política: Uma Etnografia da Modernidade no Sertão (Buritis-MG)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- COLLINS, John F. 2008. “Public Health, Patronage and National Culture: The Resuscitation and Commodification of Community Origins in Neoliberal Brazil”. *Critique of Anthropology*, 28(2):237-255.
- COMERFORD, John Cunha. 1999. *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Fala e Rituais na Construção das Organizações Camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- FLEISCHER, David. 2007. “Coligações Eleitorais”. In: L. E. Avritzer & F. Anastasia (orgs.), *Reforma Política no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp. 142-147. Primeira Reimpressão.
- FOSTER, George. 1963. “The Dyadic Contract in Tzintzuntzan II: Patron-Client Relationships”. *American Anthropologist*, 65:1280-1294.
- FOUCAULT, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- GOLDMAN, Marcio. 2013. *How Democracy Works: An Ethnographic Theory of Politics*. Canon Pyon, UK: Sean Kingston Publishing.

- HEREDIA, Beatriz M. A. de. 1996. "Política, Família e Comunidade". In: M. Palmeira & M. Goldman (orgs.), *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 57-72.
- HOLSTON, James. 2008. *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- LEMPERT, Michael. 2012. *Discipline and Debate: The Language of Violence in a Tibetan Buddhist Monastery*. Berkeley: University of California Press.
- MARQUES, Ana Claudia D. R. 1999. "Algumas Faces de Outros Eus. Honra e Patronagem na Antropologia do Mediterrâneo". *Mana*, 5(1):131-147.
- _____. 2013. "Founders, Ancestors, and Enemies: Memory, Family, Time, and Space in the Pernambuco Sertão". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19:716-733.
- PALMEIRA, Moacir. 1992. "Voto: Racionalidade ou Significado?" *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7(2):26-30.
- _____. 1996. "Política, Facção e Voto". In: M. Palmeira & M. Goldman (orgs.), *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 41-56.
- RUTEN, Rosanne. 2007. "Losing Face in Philippine Labor Confrontations: How Shame May Inhibit Worker Activism". In: L. Joseph, M. Mahler & J. Auyero (orgs.), *New Perspectives in Political Ethnography*. New York: Springer. pp. 37-59.
- SANTOS, Adelcio Machado dos; PIACENTINI, Luciane. 2012. "A Captação Ilícita de Sufrágio". *Ponto de Vista Jurídico*, 1(1):47-61.
- SANTOS, Luiz A. dos. 1997. *Reforma Administrativa no Contexto da Democracia: a PEC n 173/95, Suas Implicações e Adequação ao Estado Brasileiro*. Brasília: DIAP.
- SANTOS, Marlene de Jesus Silva. 2010. "Da Reforma Democrática à Reversão Neoliberal: Mudanças na Estrutura Administrativa Brasileira e as Potencialidades da Crise Econômica". *SER Social*, 12(26):88-115.
- SCHMITT, Carl. 2010. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press. Translated by George Schwab.
- STOKES, Susan. 2005. "Perverse Accountability: A Formal Model of Machine Politics with Evidence from Argentina". *American Political Science Review*, 99(3):315-325.
- VILLELA, Jorge Mattar; MARQUES, Ana Cláudia. 2006. "Municipal Elections: Favor, Vote and Credit in the Pernambucan Sertão of Brazil". *The Latin Americanist*, 49(2):25-63. Translated by Bruce Dean Willis.

Recebido em 30 ago. 2015.

Aceito em 25 dez. 2015.

Mesoamérica-Sertão um pouco de análise mítica

Roberto Lima¹

Professor adjunto/Universidade Federal de Goiás

Resumo

Este texto quer trabalhar rapidamente dois exemplos de construção de imaginário da nação que se desenvolveram nos dois mais extensos países da América Latina, Brasil e México. Considera-se que sertão e mesoamérica são dois mitos da construção desses dois estados-nação, respectivamente. Partindo de fragmentos de algumas narrativas, são escolhidos e analisados alguns mitemas para mostrar, nas suas cadeias de relações, algumas semelhanças e diferenças entre esses dois mitos fundadores que ao fim se percebem partes de um mito maior: da conquista, colonialismo e modernidade.

Palavras-chave: Sertão; Mesoamérica; Análise mítica.

Abstract

In this article I intend to quickly expose two examples of nation's imaginary construction developed in the two largest Latin America nation-states, Brazil and Mexico. It is considered that *sertão* and mesoamerica are two myths of the construction of these two nation-states, respectively. Starting from some narrative fragments, I chose and analyzed some mythemes, in their chains of relationships, to show similarities and differences between these two founding myths. In the end, they are noticed as parts of a larger myth: from the conquest, colonialism and modernity.

Keywords: Sertão; Mesoamerica; Mythical analysis.

Quando Benedict Anderson intitulou seu livro de 1983 de “comunidades imaginadas” ele, além de fazer um excelente trabalho sobre a gênese dos nacionalismos, criou uma feliz expressão que virou parte do léxico e às vezes do senso comum das Ciências Sociais. Como observa Partha Chatterjee em um texto crítico, nos anos seguintes vários livros de autores

1 Bolsista de Pós-doutorado da Capes. E-mail: nadanacuca@gmail.com

importantes foram lançados com temas relacionados à nação, incluindo aí dois livros de Chatterjee (*Nationalist Thought and the Colonial World* – 1986 – e *The Nation and its fragments* – 1993) e um de Eric Hobsbawm (*Nations and Nationalism since 1780* – 1990). Também o influente ensaio de Stuart Hall, *A questão da identidade nacional* (1995 [1992]), tem sua terceira seção intitulada “culturas nacionais como comunidades imaginadas”, o que ajudou ainda mais a difundir o conceito. Como sempre na antropologia, quando se lança um problema interessante para um contexto, outros autores se colocam tentando ver a sua aplicabilidade em outros contextos. Assim, o problema que se mantém é entender tanto os processos quanto as configurações dessa imaginação para outros lugares.

Este texto quer trabalhar rapidamente dois exemplos dessa imaginação que se desenvolveram em dois países com trajetórias às vezes parecidas e outras diferentes, Brasil e México. Considero que sertão e mesoamérica são dois mitos da construção desses dois estados-nação, respectivamente. A partir de alguns mitemas, pretende-se mostrar algumas semelhanças e diferenças entre esses dois mitos fundadores dos dois estados-nação que ao fim se mostram partes de uma mitologia maior.

Este texto tem dois pontos de partida. O primeiro é uma afirmação de Lévi-Strauss em *A estrutura dos mitos* quando ele afirma que não há nada mais parecido com os mitos das sociedades primitivas que a moderna ideologia política.

Uma comparação ajudará a precisar esta ambiguidade fundamental. Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez essa tenha-se limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma sequência de acontecimentos passados, cujas consequências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não reversível, de acontecimentos intermediários. Mas para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: sequência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura. Assim se exprime Michelet, pensador político e historiador ao mesmo tempo: *naquele dia, tudo era possível... O futuro esteve presente... ou seja, mais tempo, um relâmpago da eternidade* (Lévi-Strauss 1989: 241, grifos no original).

Lévi-Strauss tocou numa questão que será trabalhada posteriormente por vários pesquisadores,² essa percepção da ideologia que sustenta a nação como algo muito próximo ao pensamento primitivo, que atua de forma às vezes mágica ou fetichista em sua articulação com o Estado (como em Taussig (1995)). Uma criação não apenas moderna, mas muito recente que, contudo, lança uma aura de eternidade e naturalidade sobre sua existência.

O segundo ponto de partida é uma lembrança. Ainda na graduação, há uns 25 anos atrás, fiz uma disciplina com Mireya Suarez em que ela lançava a ideia à época escandalosa

2 Bhabha começa seu *Nación y narración* assim: “As nações, como as narrações, perdem suas origens nos mitos do tempo e só tornam seus horizontes plenamente reais no *olho da mente*” (2010, grifo no original). Por outro lado, Jameson (1992) busca no mesmo texto citado de Lévi-Strauss as bases para propor uma unidade de análise ainda maior que os famosos mitemas: o ideograma que seria a base da análise da ideologia.

de que o sertão era um mito, ou nas palavras dela, discorrendo sobre sua chegada a Brasília nos anos 1970:

Foi neste contexto e nesse tempo que percebi que o *sertão* e o *sertanejo* não eram termos usados para referir-se apenas a uma região e a uma tradição, mas elementos constitutivos do pensamento social que constrói a ideia de nação brasileira. Muito embora o pensamento social recorra a esses termos para marcar os contornos da nação, o poder significante de *sertão* e *sertanejo* transcende esse pensamento para atuar no campo da narrativa mítica (Suarez 1998: 33, grifos no original).

Talvez porque àquela época eu ainda não tivesse pensado (no sentido de enfrentar a questão) a respeito disso, essa ideia encontrou um lugar vago na minha consciência e eu acabei achando-a muito natural: não entendia porque pessoas muito inteligentes que eu conhecia, muitas delas ligadas à academia, não conseguiam ver algo tão evidente.

Posteriormente a esse contato via Mireya Suarez, por vários anos eu estudei o “sertão”. Em alguns momentos eu estudava “no” e em outros “o” sertão sem diferenciar muito o que isso significava, como o personagem que se comunicava em prosa sem o saber. Assim, por exemplo, quando fui estudar “no” sertão, isto é, fazer as pesquisas de campo do mestrado e do doutorado, não interiorizara ainda que boa parte de minha vida eu havia vivido, em um ou outro sentido, “no” sertão (em Brasília-DF e Campinas-SP, por exemplo).

Mas o que realmente me fez entender a magnitude da dificuldade dos brasileiros em se colocar em uma relação analítica para com o sertão (como mito ou como ideia) foi quando fui morar no México e surgiu na minha frente como um coice a mesoamérica.

Aquilo era ao mesmo tempo similar ao sertão (constitutivo e negado) e oposto (visível na grandiosidade de seus monumentos e supercivilizado).

Brasil e México: sertão e mesoamérica?

Brasil e México têm varias coisas em comum. São os estados-nação da América Latina com maior território e os mais populosos. São também as suas maiores economias. Em comum com outros países da América Latina, Estados e governos desses dois países compartilham a fé cega nas “sete teses equivocadas sobre a América Latina” que Stavenhagen denunciou em 1965 no texto em que ele discutia as diversas faces do colonialismo interno no pensamento social sobre os estados-nação da região. Os dois países tiveram terríveis décadas de 1990. Em ambos os países o neoliberalismo foi catastrófico às populações autóctones, tradicionais e urbanas pobres, assim como significou a dilapidação do patrimônio público. Mas como chegaram a isso e como emergiram foi bem diferente.

México começa o século 20 com uma revolução camponesa que o transformou de norte a sul. No Brasil, os eternos acordos das elites nunca permitiram mais que golpes de estado. Em nenhum momento na história do Brasil as estruturas territoriais, de classe e de estratificação foram colocadas em risco. Mas houve uma herança do período colonial que em nenhum dos dois países foi realmente enfrentada: o racismo.³ Embora o “objeto”

3 Concordo com Quijano no caráter fundante do racismo na modernidade: “o novo sistema de dominação

da abjeção seja diferente aqui e lá, os negros e os indígenas, em grande medida as práticas se parecem.⁴

Meu problema neste texto, como já disse, são dois mitos: sertão e mesoamérica. Chamo-os de mitos e não de narrativas míticas porque de ambos temos uma enorme quantidade de narrativas, algumas mais completas ou complexas que outras, mas, diria Lévi-Strauss (1989: 250), todas válidas. Também, como vai ficando cada vez mais claro, para cada um dos dois, não temos nem a narrativa original nem acesso ao mito em si, mas apenas às diversas narrativas.

Aqui devo também distinguir mito e ideologia. Os mitos são uma maneira de explicar o mundo tal como ele é e assim é principalmente apreendido ou vivido de forma emotiva e resistente à análise. Neste sentido os mitos se aproximam da equação “ideias e valores” que permeia a definição de ideologia, contudo esta última se distingue por ser uma narrativa que oculta a dominação e/ou exploração, algo que nem sempre está presente nos mitos (mas que também não impede que mitos venham a ser agenciados para fins de dominação):

[uma afirmação é ideológica quando] é funcional com respeito a alguma relação de dominação (“poder”, “exploração”) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de dominação da relação de dominação tem que permanecer oculta* (Zizek 1999: 12-13, grifos no original).

Antes de começar a analisar as narrativas, nos dois casos, sertão e mesoamérica, é interessante perceber como há uma curiosa similaridade quanto à participação no Estado, mas são distintas as formações dos narradores privilegiados na produção de saber e existe uma diversa orientação nos lugares ocupados por esses autores quando na produção de discursos concernentes à ideia de estado-nação. Como observa Selma Sena (2003), seguindo por sua vez Antonio Candido (1967), no Brasil a tarefa da construção da nação esteve a cargo da literatura muito antes dos cientistas sociais: os famosos ensaístas. Neste sentido é interessante ver ainda que nomes fundamentais para o mito do sertão estiveram ligados ao Itamaraty (por exemplo, os mais famosos narradores do sertão, Euclides da Cunha e Guimarães Rosa, ligados ao departamento de fronteiras, mas também João Cabral de Melo Neto e Sergio Buarque de Holanda – embora este último não fosse do quadro do Itamaraty, foi contratado para a Cátedra de Estudos Brasileiros na Itália). No caso de mesoamérica, voltaremos adiante nisso, temos arqueólogos e antropólogos (como Manoel Gamio, Moises Sáenz, José Vasconcelos e outros) atuantes na Secretaria de Educação Pública, correspondente mexicano a nosso Ministério da Educação. Isso indica, como ficará mais claro, que o sertão de alguma forma é um problema de limite, enquanto a mesoamérica é uma ferida central.

Também se tem de dizer que sertão é uma palavra presente na história do Brasil desde o começo da invasão portuguesa e sobre sua etimologia há um longo debate (ver, por exemplo, Galvão (2001: 16) e Sena (2003) a seguir), enquanto que mesoamérica foi um termo criado por um arqueólogo, Kirchoff (2000), que o postulou para resolver um problema heurístico. Contudo, como constata Ignacio Rodríguez García (2000) na apresentação de um número da revista *Dimensión Antropológica* totalmente dedicado a discutir a “atualidade

social [moderno-colonial-capitalista] teve como elemento fundador a ideia de *raça*. Esta é a primeira categoria social da modernidade” (Quijano 2005: 17).

4 Para uma introdução ao racismo em México, ver, por exemplo, Trueba (2009).

e idoneidade” do “conceito” (para Kirchhoff e para García) de mesoamérica, aparentemente o nomeado estava lá pronto para o batismo, de tal maneira que o termo imediatamente foi adotado, tornou-se central à pesquisa antropológica e arqueológica no México e muitos projetos e carreiras acadêmicas se centraram e se desenvolveram apoiadas nele.

Duas duplas de séries: tempo e espaço, barbárie e civilização no sertão e em mesoamérica

Vou tomar como narrativa de partida do sertão uma narrativa incomum para uma análise de um mito, o livro de Selma Sena (2003) em que ela se propõe a analisar as narrativas do dualismo que permeiam o pensamento social Brasileiro.⁵

Essa escolha pode parecer estranha, mas ela se justifica no próprio esforço da autora de pensar as diversas ficções narrativas da nação no Brasil, das quais, para a autora, o sertão é uma das mais importantes. Sena (2003) vê no dualismo a relação mais importante para a formação do pensamento social brasileiro. Na atitude de *bricoleur* adotada por ela, o dualismo por sua ubiquidade aproxima-se de um operador lógico que permeia todas as narrativas sobre o Brasil,⁶ sejam as dos ensaístas, sejam as dos cientistas sociais e economistas. E o sertão é um dos mitos que fazem parte desse *corpus*, aquele que se centra na ideia de região.

Então apresento aqui um trecho da narrativa em que os primeiros mitemas dos quais gostaria de me ocupar são apresentados como fortemente ambivalentes na descrição do sertão:

a etimologia da palavra sertão – *sartaão, certão* – usada pelos navegantes portugueses para designar o interior da África e do Brasil, em oposição ao mar e ao litoral, aponta para um lugar distante, vazio, isolado, inóspito, desconhecido, e subsequentemente, rude, atrasado, decadente e inferior. A essa desvalorização simbólica dos espaços do sertão, viria se juntar, ainda nos primeiros momentos do processo de construção do território brasileiro, a dimensão positiva de vazio a ser conquistado e ocupado, referente de grandeza de nosso patrimônio geográfico (Sena 2003: 117, grifos no original).

Neste trecho, os mitemas que formam o paradigma do dualismo têm uma face temporal marcada (é (1) atrasado e (2) decadente), uma espacial (é (3) distante, (4) isolado e (5) vazio) e outra valorativa que se soma e requalifica as duas outras (é (6) rude, (7) inóspito e (8) inferior).⁷

Uma questão teórica que se pode chamar a atenção (para criticar meu argumento) é a diferença nos verbos que articulam os mitemas. Lévi-Strauss, ao propor os mitemas

5 Também este texto é uma pequena homenagem a essa autora que acaba de se aposentar de nossa universidade.

6 Só para separar, estou-me referindo aqui ao dualismo que permeia as narrativas do nacionalismo brasileiro, e não ao dualismo fundamental ao pensamento humano que advoga Lévi-Strauss.

7 Para não ficar repetitivo, enumerei os qualificativos 1 a 8 como predicados de 8 mitemas começados com o mesmo sujeito e verbo: o sertão é...

através dos quais constrói as séries paradigmáticas de sua análise, apresenta-nos frases com verbos de ação, enquanto que aqui estamos em frente a cópulas e verbos de estado. Contudo, aparentemente essa transformação do tipo de verbo dos mitemas relaciona-se diretamente a este pensamento mítico subjacente à ideologia política que ele apresenta pelos exemplos vindos de Michelet (que também se centram nos verbos ser e estar).

Na construção da sensação de indecidibilidade operada pelo solapamento da temporalidade dos mitos que são ideologicamente ativados na construção do discurso do estado-nação, a recorrência desses verbos e fórmulas declarativas parece ser um dos alicerces da construção do ideal de perenidade e naturalidade dos estados-nação.

Retornando ao sertão, todos os mitemas presentes no trecho se relacionam a outros tantos ocultos que qualificam o “litoral” como moderno, civilizado, etc. Neste caso, Sena chama atenção para o claro viés evolucionista que permanece, como no adágio “o passado é um país distante”, unindo tempo e espaço e que foi expresso, por exemplo, por Euclides da Cunha em vários momentos de seu *Os Sertões*:

Prossigamos considerando diretamente a figura original dos nossos patrícios retardatários. Isto sem método, despreziosamente, evitando os garbosos neologismos etnológicos. [...]

Reproduzamos, intactas, todas as impressões, verdadeiras ou ilusórias, que tivemos quando, de repente, acompanhando a celeridade de uma marcha militar, demos de frente, numa volta do sertão, com aqueles desconhecidos singulares, que ali estão — abandonados — há três séculos (Cunha 1984: s/p.).

Ou ainda:

Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo, em que palejam reflexos da vida civilizada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a República. Ascendemos, de chofre, arrebatados na caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço da nossa gente. Iludidos por uma civilização de empréstimo; respigando, em faina cega de copistas, tudo o que de melhor existe nos códigos orgânicos de outras nações, tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências da nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos... (Cunha 1984: s/p.).

Ou seja, resumindo até aqui, teríamos quatro séries paradigmáticas de afirmações (cada uma centrada em: tempo, espaço, barbárie, civilização) que se vão combinando de forma às vezes direta e outras, invertida. Assim, a relação sertão/litoral, em que se poderia afirmar para o polo sertão tempo/atraso = espaço/fronteira interior, tem uma série bastante grande de variações, como o “sudestocentrismo” que Sena questiona, ou variações locais que mantêm a oposição com novos significados (por exemplo, metrópole regional x cercanias) de maneira que em Goiás houve a expulsão do sertão para o estado do Tocantins (ver Sena & Lima (2005)) e é comum ouvir em Goiânia a frase “sou do interior de Goiás” (i.e. o falante

não é da capital, afinal, Goiás é, por definição geográfica, interior) ou em Fortaleza, no estado do Ceará, “Camucim é sertão” (sendo que a referida cidade é litorânea).

Mas o sertão sempre está à frente ou atrás no espaço, sempre é atrasado no tempo e precário em sua composição e construção, e aqui cabe lembrar ainda a famosa caracterização de Euclides da Cunha, a Troia de taipa:

Com efeito, ali, totalmente diversos na origem, os atuais povoados sertanejos se formaram de velhas aldeias de índios, arrebatadas, em 1758, do poder dos padres pela política severa de Pombal. Resumindo-nos aos que ainda hoje existem, próximos e em torno do lugar onde existia há cinco anos a *Troia de taipa* dos jagunços, vemos, mesmo em tão estreita área, os melhores exemplos (Cunha 1984: s/p., grifo meu).

Talvez seja justamente a conjunção desses três aspectos que deixam um analista brasileiro perplexo frente à ideia de mesoamérica.

Ao contrário do que ocorreu com o vocábulo sertão, que tem etimologia disputada, mesoamérica é um termo que tem autor. Foi criado por Paul Kirchhoff (2000) em artigo de 1943 (republicado na *Dimensión Antropológica*) com a intenção de dar conta de uma determinada região que engloba centro-sul do México, Guatemala, Belize, Honduras e Nicarágua e seria demarcada por determinados ramos linguísticos, presença e ausência de traços culturais característicos. Tratava-se de tentar adscrever uma unidade a uma *civilização*. Essa questão é importante porque no caso de mesoamérica a disputa por significado foi de outra ordem, e o termo rapidamente foi absorvido pelos arqueólogos (e antropólogos) mexicanos que viram nele um diferencial frente a outras arqueologias e antropologias nacionais.

Paradoxalmente, essa adesão ao termo foi mais identitária que analítica, transformando rapidamente o termo em algo refratário à análise. O termo caiu como uma luva para o chamado “problema mexicano”, o dilema racialmente informado entre um projeto moderno europeizante e uma população marcadamente indígena, tanto nas leituras decorrentes da revolução de 1910 quanto nas posteriores leituras de cunho pós-colonial. Aliás, pouco antes de morrer, Kirchhoff retomou essa questão, lamentando que, se muitos adotaram o termo mesoamérica, ninguém o desenvolveu sistematicamente (Kirchhoff 2000).

Diferentemente do Brasil, em que a mitologia do estado-nação foi elaborada em grande parte por literatos e os famosos ensaístas, no México pós-revolucionário essa tarefa foi assumida em grande medida por cientistas sociais, como o arqueólogo Manuel Gámio e antropólogos como José Vasconcelos e Aguirre Beltran que assumiram postos-chave na administração pública e também produziram obras de referência as quais, se têm sido contestadas, não por isso perderam totalmente o interesse.⁸

Tomo como ponto de partida para o México a primeira página do conhecido livro *México profundo*, do mais instigante formulador recente do mito mesoamericano, Bonfil Batalla:

Partamos de un hecho fundamental: en el territorio de lo que hoy es México surgió y se desarrolló una de las pocas civilizaciones originales que ha creado la humanidad a lo largo de toda su historia: la *civilización mesoamericana*. De

8 A famosa fotografia que mostra o banquete oferecido a Villa e Zapata no palácio presidencial quando da entrada vitoriosa de seus exércitos na Cidade do México mostra José Vasconcelos sentado à mesa.

ella proviene lo indio de México; ella es el punto de partida y su raíz más profunda.

Todo escolar sabe algo del mundo pre colonial. Los grandes monumentos arqueológicos sirven como símbolo nacional. Hay un orgullo circunstancial por un pasado que de alguna manera se asume glorioso, pero se vive como cosa muerta, asunto de especialistas o imán irresistible para atraer turismo. Y, sobre todo, se presume como algo ajeno, que ocurrió antes aquí, en el mismo sitio donde hoy estamos nosotros, los mexicanos. [...] No se reconoce una vinculación histórica, una continuidad... (Batalla 2005: 23, grifos meus).

Assim, as narrativas de mesoamérica não estavam no longe nem no precário (como a “Troia de taipa”, Canudos), mas elas estavam no coração do território mexicano e suas obras eram/são monumentais. Claro, no México e no Brasil, o racismo joga um papel importante na narrativa nacional, e o indígena glorificado é o que trabalhou na construção das grandes pirâmides escalonadas que se espalham por mesoamérica, mas não o indígena desaldeado que vive nas *vecindades* ou *barríos* da capital que se erigiu sobre a cidade de (e os lagos que circundavam a) México-Tenochtitlan.

Mas essa diferença do selvagem no Brasil para um civilizado (mesmo que negado) no México é fundamental. Ainda segundo Bonfil:

planteo que los problemas inmediatos [de México], los que hoy nos agobian con su presencia crecida y simultánea, se comprenderán solo aislada y parcialmente [...] si no se enmarcan en el dilema no resuelto que nos plantea la presencia de dos civilizaciones. Porque dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de la sociedad a la que se aspira, dos futuros posibles diferentes (Batalla 2005: 9).⁹

De fato, as crônicas existentes da última grande guerra mesoamericana a qual os espanhóis erradamente chamaram conquista,¹⁰ não à toa falam de maravilhas, cidades maiores e mais organizadas que quaisquer cidades europeias à época, pessoas bem vestidas e bem alimentadas, de modo que, de fato, num primeiro momento, a queda de México-Tenochtitlan foi obra de seus inimigos vizinhos, que Cortés soube capitalizar para posterior proveito próprio.

Porque para dar cuenta, muy poderoso señor, a vuestra real excelencia, de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta gran ciudad de Temixtitan, del señorío y servicio de este Mutezuma, señor de ella, y de los ritos y costumbres que esta gente tiene, y de la orden que en la gobernación, así de esta ciudad como de las otras que eran de este señor, hay, sería menester mucho tiempo y ser muchos relatores y muy expertos; no podré yo decir de cien partes una, de las que de ellas se podrían decir, mas como pudiere diré algunas cosas de las que vi, que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el

⁹ Claro que Bonfil é, assim como Sena, um narrador diferente da maioria no tocante à apreciação do operador dualista, ao qual ambos são críticos.

¹⁰ Ver Gonzalbo et al. (2008).

entendimiento comprender. [...] Esta gran ciudad de Temixtitan está fundada en esta laguna salada, y desde la tierra firme hasta el cuerpo de la dicha ciudad, por cualquiera parte que quisieren entrar a ella, hay dos leguas. Tiene cuatro entradas, todas de calzada hecha a mano, tan ancha como dos lanzas jinetas. Es tan grande la ciudad como Sevilla y Córdoba. Son las calles de ella, digo las principales, muy anchas y muy derechas, y algunas de éstas y todas las demás son la mitad de tierra y por la otra mitad es agua, por la cual andan en sus canoas, [...] (Cortés 1520: s/p.).

Se não estava longe no espaço ou no tempo, a solução do novo estado que se fundava foi desenterrá-la como *monumento*, mas criar uma solução de continuidade com os indígenas de hoje: é o México profundo. E aí os mitemas se ligam às monumentais ruínas que emergem pelo território mexicano e no coração da cidade do México (como já disse, uma das principais características de mesoamérica é a construção de pirâmides escalonadas) e ao indígena, que é o que sobra da civilização desaparecida por decreto (nos dizeres de Bonfil Batalla).

Pode-se dizer que, se no Brasil o sertão está sendo colocado cada vez mais “para longe” (como no já citado texto de Sena & Lima (2005) em que as autoras apontam para o duplo processo de expulsão do território goiano dos atributos do sertão por parte dos goianos e sua atribuição ao Tocantins), no México a mesoamérica é cada vez mais afundada, sepultada e escavada.

(Eterno) retorno (?)

E aí começamos a voltar ao mito pelo caminho da história, pois se, como afirma Lévi-Strauss, o mito é uma maneira de tentar resolver na narrativa uma contradição existente, as narrativas não têm fim enquanto a contradição permanecer.

Sertão e mesoamérica são mitos modernos no sentido em que são frutos da modernidade, fenômeno marcado pela emergência do tráfico atlântico, mas também são contemporâneos. Chama a atenção que no exato coração da cidade do México, maior cidade das Américas, o Templo Maior, o grande templo que era o coração de Tenochtitlan foi redescoberto depois de 400 anos, no terceiro quarto do século XX, pela empresa estatal de eletricidade quando da instalação de cabos subterrâneos. Diferentemente de outras cidades nas Américas que eram capitais ou centros importantes em impérios (como Cuzco), a catedral católica não foi erigida sobre o templo principal, mas ao lado, e o mesmo ocorreu com o palácio presidencial que tem uma rachadura que o atravessa longitudinalmente por ter sido construído sobre um dos muros do recinto cerimonial. Assim, os caminhos subterrâneos da modernidade¹¹ trouxeram novamente à luz esse antigo monumento cerimonial, que hoje se posiciona no vértice de um triângulo formado por ele, a catedral e o palácio presidencial. Ironia maior, a praça que está entre os três, na qual todos os dias um grupo de indígenas “vestidos de indígenas para estadunidense ver” dança e faz *limpias* em quem queira, chama-se Manuel Gamio(!).

11 O colapso temporal desses subterrâneos é sem dúvida representado pelo metrô da Cidade do México e é mais bem visto na estação de Pino Suarez, a qual possui dentro dela uma pirâmide asteca.

No Brasil, a principal obra do governo atual é uma barragem que irá afetar diretamente doze terras indígenas. A barragem leva o nome do povoado onde está sendo construída. É homônimo do povoado comandado por Antônio Conselheiro, possivelmente surgiu através da fuga de pessoas que lograram sobreviver ao massacre que instituiu a república neste país. O antigo povoado original – nas palavras de Euclides da Cunha, exemplo único na história, exterminado até o último homem – já foi há tempos submerso por uma barragem, Cocorobó... no Brasil, matar e afogar; no México, matar e soterrar e escavar.

Esse curioso ciclo de morte e ressurreição é outro conjunto de mitemas em comum de ambos os mitos. Tanto sertão como mesoamérica são o (incômodo) lugar do morto, só que mortos que se recusam a morrer de vez e sempre ressurgem onde não são chamados.

São mortos que clamam na política pelo sopro messiânico de que fala Benjamin e que nas intrincadas relações entre mitos e história deixam rastros memoráveis que gostaria de assinalar através de duas narrativas separadas por quase cinco séculos.

Numa parede no centro histórico da cidade do México, um pequeno mural de azulejos reproduz em Nahuatl e em espanhol o que se considera ser a última mensagem do Tlahtokan (conselho de governo) de Méxihko-Tenochtitlán:

Nuestro Sol se ocultó, nuestro Sol desapareció su rostro y en completa oscuridad nos ha dejado, pero sabemos que otra vez volverá, que otra vez saldrá y nuevamente nos alumbrará.

Pero mientras allá esté y en la mansión del silencio permanezca, muy prontamente reunámonos y estrechémonos y en el centro de nuestro ser ocultemos todo lo que nuestro corazón ama y que sabemos que es gran tesoro.

Destruyamos nuestros recintos al principio creador, nuestras escuelas, nuestros campos de pelota, nuestros recintos para la juventud, nuestras casas para el canto y el juego.

Que nuestros caminos queden abandonados y que nuestros hogares nos resguarden hasta cuando salga nuestro nuevo Sol.

Los papacitos y las mamacitas que nunca olviden guiar a sus jóvenes y hacer saber a sus hijos mientras vivan, cuan buena ha sido nuestra amada tierra Anahuac al amparo y protección de nuestro destino y por nuestro gran respeto y buen comportamiento, confirmados por nuestros antepasados y que nuestros papacitos muy animosamente sembraron en nuestro ser.

Ahora nosotros les encargamos a nuestros hijos cuan buena será, como se levantará y alcanzará fuerza y cuan bien realizará su gran destino esta nuestra amada tierra Anahuac.¹²

A morte de seu mundo e sua ressurreição, explicitadas através das metáforas recorrentes na literatura mesoamericana do sol que se oculta e o sol que renasce (ver, por exemplo, o Popol Vuh), estão aqui diretamente ligadas ao silenciar-se em público para manter a autonomia na vida privada e perpetuar uma memória que está à espera da realização de seu destino.

12 Na parede, ao lado esquerdo do painel, uma mão justiceira escreveu “mother fuckers gringos”.

Essa oscilação também está presente para o sertão. Foi o que também percebeu, olhando de longe, Zizek na introdução à edição brasileira de sua coletânea de textos de Lenin, brindando-nos com a última narrativa que queria apresentar:

A partir de minha limitada ótica europeia, a primeira coisa que me lembro em relação ao Brasil é Canudos, a comunidade fora-da-lei nas profundezas do sertão nordestino, que no final do século XIX foi lar de prostitutas, aleijados, mendigos e bandidos;¹³ enfim, dos mais desgraçados entre os pobres. Canudos, liderado por um profeta apocalíptico, era um espaço utópico sem dinheiro, propriedade, impostos ou casamento; em 1897, foi destruído pelas forças militares do governo brasileiro. Os ecos de Canudos são claramente identificáveis nos bairros miseráveis das megalópoles latino-americanas da atualidade: não seriam eles, de certo modo, os primeiros “territórios libertados”, as células de futuras sociedades auto-organizadas? [...] O território libertado de Canudos, na Bahia, permanecerá para sempre como o modelo de espaço libertado, de uma comunidade alternativa que rejeita completamente o espaço do Estado em vigor. Tudo deve ser defendido neste caso, até o “fanatismo” religioso. É como se, nesse tipo de comunidade, *o outro lado benjaminiano do progresso histórico, o dos derrotados, adquirisse seu próprio espaço*. A utopia existiu ali por um breve período – esta é a única forma de explicar a excessiva e irracional violência que caracterizou a destruição dessa comunidade (*todos* os habitantes de Canudos, mulheres e crianças incluídas, foram massacrados, como se até mesmo a própria lembrança da possibilidade de liberdade tivesse de ser apagada [...]) (Zizek 2005: 17, grifos no original).

Aí temos o mitema do lugar do morto e o mitema da ressurreição, cruzando ortogonalmente os mitemas da existência da utopia e da liberdade e o da destruição total e final que nunca se completa. Curiosamente também, esta narrativa de Zizek evoca em mais de um sentido a citação de Lévi-Strauss com que comecei o texto, pois o episódio de Canudos se torna uma “sequência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual [no nosso caso, do Brasil], os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura”. É possível que Zizek não saiba que o nome favela dado aos bairros pobres brasileiros seja uma referência ao lugar onde se erigiu a troia de taipa, o morro da Favela (planta urticante comum na caatinga) – lugar onde hoje se exerce a violência estatal de forma cotidiana e legitimada, lugar onde a fronteira aproximou-se ao máximo, colocando em colapso o mitema do sertão longínquo.

Talvez os mitemas relacionados à sempre derrota do sertão e de mesoamérica em oposição à sua sempre ressurreição sejam aqueles que mais vezes são encenados nos dramas históricos desses dois países.

13 O mitema “lugar de foras-da-lei” é outro que merecia ser discutido, mesmo porque é também invertido em relação a mesoamérica: os jagunços, anteriormente sinônimo de trabalhadores sem-terra, são ressignificados no Brasil no episódio de Canudos e na tradição coronelista que se seguiu, sendo essa ideia replicada de volta na apreciação atual da imprensa e elites sobre o MST; no caso mexicano, o lugar dos *bandoleros* é a aridamérica, a região ao norte de (e oposta a) mesoamérica que inclui a terra usurpada pelos EUA na guerra de 1847; a partir disso, pode-se pensar a ambiguidade da apresentação de Pancho Villa, muitas vezes apresentado como um antigo salteador que se tornou herói revolucionário.

Assim, em 1988 uma fraude eleitoral elegeu Salinas de Gortari, do PRI, e derrotou Cuauhtémoc Cárdenas, candidato do PRD. Mas, para entender o que isso significou, devemos saber que esta pessoa era filho do mais importante presidente da revolução mexicana, Lázaro Cárdenas, quem fez a reforma agrária, nacionalizou o petróleo e o sistema de transporte por trens. Contudo, Cuauhtémoc, “a águia que pousa” em Nahuatl, era o nome do filho de Montezuma e foi o último Tlatoani (governante asteca), barbaramente torturado por Cortés em uma sólida casa que até hoje existe e onde funciona a subprefeitura de Tlalpan. Em 2014, as eleições para presidente no Brasil tiveram como duas principais adversárias no primeiro turno uma ex-guerrilheira urbana filha de imigrantes europeus e uma ex-seringueira, uma cabocla, uma mulher vinda da floresta, filha de participantes da guerra da borracha e que se tornou conhecida pela luta contra o desmatamento.

Mas em 1º de janeiro de 1994, quando o mesmo Salinas de Gortari planejava fazer a festa de entrada em vigor do Tratado de Livre Comércio da América do Norte, um exército de indígenas com rostos cobertos ocupou 34 cidades no Estado de Chiapas, fazendo conhecido o Exército Zapatista de Libertação Nacional. Resta perguntar o que vem a nós nas futuras narrativas do sertão.

Epílogo

Comecei este texto com dois mitos de dois países e assim gostaria de terminá-lo. Contudo, uma questão que não deixei clara durante o percurso, mas que agora parece possível de ser retirada como às da manga, é que o que se viu no caminho, seguindo os qualificativos presentes nos diversos mitemas, foi sertão e mesoamérica podendo ser analisados também como funções a partir das quais se percebe o tempo, o espaço e outras categorias. Além disso, curiosamente, um torna-se a dupla torção do outro.

Como se sertão e mesoamérica em algumas dessas relações se colocassem frente a frente como o início e o fim da fórmula canônica levistraussiana do mito:

$$\frac{fx(a)}{fy(a)} \approx \frac{fy(b)}{f^{b-1}(x)}$$

Por exemplo: a função mesoamérica do tempo está para a função sertão do tempo da mesma forma que a função sertão do espaço está para a função inversa do espaço (a profundidade) de mesoamérica.

Sendo, portanto, essas duas partes de um mito maior – da conquista, colonialismo e modernidade –, mas isso é uma trilha para ser seguida em outro lugar. Fica aqui apenas a pista. Como as velas que Riobaldo Tatarana manda acender em diversos lugares, palmilhando o sertão com os frágeis e luminosos índices de seus tormentos.

Referências

- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined communities*. London: Verso.
- BHABHA, Homi. 2010. *Nación y narración*. Buenos Aires: XXI.
- BÁEZ LANDA, Mariano. 2011. *Indigenismo y Antropología. Experiencia disciplinar y práctica social*. Biblioteca Universidad Veracruzana: Xalapa.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. 2005. *México Profundo*. Cidade do México: DeBolsillo.
- CANDIDO, Antonio. 1967. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Nacional.
- CHATTERJEE, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse*. London: Zed Books.
- _____. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- CORTÉS, Hernán. [1520]. *Segunda carta-relación de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*. Disponível em: <<http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/texte/antologia/cortes.htm>>. Acesso em: 29 set. 2016.
- CUNHA, Euclides da. 1984. *Os Sertões*. São Paulo: Três. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000091.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2016.
- GALVÃO, Walnice. 2001. *O império de Belo Monte*. São Paulo: Perseu Abramo.
- GARCÍA, Ignacio Rodríguez. "Presentación". *Dimensión Antropológica*, 7(19):7-13.
- GONZALBO, Pablo E. et al. 2008. *Nueva historia mínima de México*. México: Colmex. Disponível em: <<http://www.colmex.mx/pdf/historiaminima.pdf>>.
- HALL, Stuart. 1995. *A questão da identidade nacional*. Campinas: IFCH-Unicamp. Textos Didáticos, n. 18.
- HOBBSAWM, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAMESON, Fredric. 1992. *O Inconsciente Político*. São Paulo: Ática.
- KIRCHHOFF, Paul. 2000. "Mesoamérica". *Dimensión Antropológica*, 7(19):15-32. Disponível em: <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1031>>. Acesso em: 29 set. 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário.
- QUIJANO, Aníbal. 2005. "Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina". *Estudos Avançados*, 19(55):9-31.
- SENA, Custódia Selma. 2003. *Interpretações dualistas do Brasil*. Goiânia: UFG.
- SENA, Custódia Selma; LIMA, Nei Clara. 2005. "Regiões e regionalismos". In: Ana Maria Moura & Nelson de Sena Filho (orgs.), *Cidades*. Goiânia: Vieira.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 2014 [1965]. "Sete teses equivocadas sobre a América Latina". *Sociedade e Cultura*, 17(1):159-169.

70 | Mesoamérica-Sertão: um pouco de análise mítica

SUAREZ, Mireya. 1998. "Sertanejo: um personagem mítico". *Sociedade e Cultura*, 1(1):29-39.

TAUSSIG, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa.

TRUEBA, Cesar Carrillo. 2009. *El racismo en México*. México: Conaculta.

ZIZEK, Slavoj. 1999. *Um mapa da ideologia*. São Paulo: Boitempo.

_____. 2005. *Às portas da revolução*. São Paulo: Boitempo.

Recebido em 15 abr. 2015.

Aceito em 10 ago. 2015.

Tradução

Não é a questão¹

Bruno Latour

Centre de Sociologie de l'Innovation/École des Mines, Paris

Tradução de Gabriel Banaggia (Pós-Doutorando em Antropologia/Museu Nacional)

Revisão técnica de Marcio Goldman (Professor Titular/Museu Nacional)

Ser ou não ser científico não é a questão. Contribuições para o tema desse ano da *AN* [*Anthropology News*], “Ciência e Antropologia”, consideraram a ciência da antropologia como se não existisse nenhuma antropologia da ciência. Longos debates sobre a “cientificidade” da nossa disciplina – se ela deve imitar as ciências naturais, definir-se separadamente, limitar-se a círculos hermenêuticos ou se remodelar enquanto literatura de viagem – implicam que a ciência consiste num corpo de método e rigor que existe inteiramente “por trás das câmeras”. A discussão não reconhece que ao longo dos últimos 20 anos a prática da ciência tem sido cuidadosamente documentada por etnógrafos que modificaram fundamentalmente a definição da prática científica nas ciências naturais – trabalho que esclareceu o que significa ser científico.

Antes que o presente debate possa recorrer às fontes da antropologia da prática científica, precisamos considerar dois obstáculos. O primeiro diz respeito à confiança dos antropólogos em sua própria disciplina; o segundo envolve a ênfase relativa em metodologia em vez de conteúdo em definições de ciência.

Quatro Estágios da Antropologia

Existe na antropologia uma Lei dos Quatro Estágios, que eu chamo de “Lei de Sahlins”, num tributo a Marshall Sahlins. Cada estágio representa uma mudança no equilíbrio relativo entre a antropologia e seu objeto. No primeiro estágio, as culturas do mundo eram resistentes e a antropologia fraca ou mal existindo. No segundo, à medida que a antropologia ganhou impulso, cátedras, periódicos, financiamentos e campos, seu objeto – culturas tradicionais – enfraqueceu e começou a desaparecer. Era como se o etnógrafo – um Rei Midas antitético – tivesse sido amaldiçoado com o dom de transformar tudo em pó. Esse foi o ponto de inflexão de *Tristes trópicos*. À altura do terceiro estágio, a antropologia tinha alcançado o ápice de seu poder, contudo incapaz de suportar a visão desse campo de ruínas e roída pela culpa de carregar “o fardo do Homem Branco”, começou a denegrir

1 Originalmente publicado como *Not the Question* em *Anthropology News*, 37(3):1-5. Mar. 1996.

suas próprias realizações e se desconstruir até a morte. Num rito sacrificial simbólico de expiação, a antropologia sofreu então a própria destruição que pensava ter acarretado a seu objeto em desaparecimento! O pós-modernismo prevalecia.

Estamos entrando agora num quarto estágio, no qual as culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes. Elas são ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna: “reantropologizando” regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado. É nesse quarto estágio que, pela primeira vez, podemos antever tanto culturas fortes quanto uma disciplina forte da antropologia. As culturas recém-reinventadas são robustas demais para que nos demorem sobre nossas infâmias passadas ou no nosso atual desalento. A situação presente precisa de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a estender ainda mais suas muitas e valiosas intuições.

Metodologia *versus* Conteúdo

Só que então confrontamos o segundo obstáculo, aquela antiquada teoria da ciência à qual a disciplina se agarra mais vigorosamente até do que a sua estimada culpa. Embora haja discussão considerável sobre o método científico nos livros didáticos introdutórios de ciências sociais, a metodologia nunca aparece nos livros didáticos de ciências naturais como física ou química. Sem dúvida, epistemólogos e filósofos da ciência escrevem bastante sobre “o método científico”, mas os cientistas naturais de modo bem sensato não se dão ao trabalho de lê-los. São só os cientistas sociais que, inseguros sobre seu próprio estatuto científico, levam essas discussões a sério.

O rigor na ciência é mais uma questão de logística do que de método, porque objetividade, certeza e controle só são exigidos quando grandes volumes de dados precisam ser armazenados, transportados, combinados e modelados. “Científico” tem dois significados diferentes: logística, por um lado, e conteúdo, por outro. A ciência encontra-se no seu máximo de produtividade quando define novas agências que compartilham suas vidas com uma comunidade científica. São, então, somente os cientistas sociais que colocam o carro na frente dos bois ao discutir o rigor e a certeza de um fato antes de terem definido as novas agências em exame. Tal retórica metodológica na antropologia faz tanto sentido quanto a construção de uma rodovia com seis pistas de largura e várias centenas de metros de comprimento localizada no meio do nada. Ela seria robusta e “rigorosa”, mas para onde iria levar? Que tipo de tráfego foi projetada para transportar? Essas são as perguntas que têm precedência às dimensões reais da estrada.

Uma vez tendo rejeitado os sonhos inúteis de rigor metodológico, onde fica a antropologia se ela tenta imitar não a pureza daquilo que imagina nas ciências naturais, mas a produtividade real dessas disciplinas – encarnadas nas agências novas que mobilizam? Jamais se adivinharia com base na discussão até o momento na *AN* que a antropologia suscitou, mobilizou, armazenou, documentou, arquivou, compilou, teorizou, montou e modelou mais fatos e agências novos do que muitas das disciplinas supostamente mais “naturais”, “rigorosas” ou “científicas”.

A descrição do kula está em paridade com a dos buracos negros. Os sistemas complexos de alianças sociais são tão imaginativos quanto os cenários evolutivos complexos concebidos para os genes egoístas. Entender a teologia dos aborígenes australianos é tão importante quanto mapear as grandes fendas submarinas. O sistema fundiário trobriandês é um objetivo científico tão interessante quanto a perfuração das calotas polares. Se falarmos do que importa numa definição de uma ciência – a inovação nas agências que aparelham nosso mundo – a antropologia pode bem estar perto do topo na ordem de hierarquia disciplinar.

Celebrem Nossas Realizações

Ainda mais absurdo nesse debate sobre antropologia científica é o fato de que ninguém reconheceu que a antropologia já é uma das mais avançadas, produtivas e científicas de todas as disciplinas – naturais ou sociais. Etnógrafos se desesperam em alcançar aquilo que eles e seus precursores já tinham alcançado: uma redefinição desnorteante dos humanos que povoam o mundo! Imagine um mundo despido de todas as descobertas antropológicas. Que deserto seria sem essa disciplina científica. Só a física se equipara à capacidade da antropologia de gerar uma multiplicidade de agências e híbridos.

O antropólogo carregado de culpa dirá: “Sim, talvez nós acumulamos muitos factóides, mas eles não são científicos o bastante. Eles são muito controversos, imersos em narrativas, dependentes de protocolos incertos e altamente idiossincráticos. Deveríamos ter vergonha de não corresponder aos ideais da epistemologia”.

Uma leitura cuidadosa de etnografias que descrevem práticas da ciência natural acalmaria as preocupações de nossa profissão. Poderia algo ser mais local, idiossincrático, frágil ou coletivo do que a extração meticulosa de dados a partir de uma terminação nervosa por neurobiólogos descrita por Michael Lynch (1985) em *Art and artifact in laboratory science: a study of shop work and shop talk in a research laboratory?* Se você acredita que só antropólogos são apanhados pelo dilema narrativo de sua própria reflexividade, leia a extraordinária descrição da prática matemática por Bryan Rotman (1994), *Ad infinitum: the ghost in Turing machine — taking God out of mathematics and putting the body back in*. Rotman descreve como o matemático textual envia o Agente escravo semiótico para desempenhar cálculos automáticos que ninguém mais tem tempo ou energia para fazer. Existe até uma etnografia comparativa do formalismo no trabalho de Helen Watson sobre a aritmética de aborígenes e colonos australianos brancos. Quanto mais as ciências experimentais, o formalismo e as tecnologias intelectuais são estudados por antropólogos, menos intimidada e mais otimista a antropologia enquanto uma ciência entre as disciplinas científicas deve se tornar.

Antropologia Científica

Agora é possível recorrer ao subcampo da antropologia da ciência para definir o que uma aplicação científica da antropologia deve ser.

Reflexão Positiva

A etnografia da ciência canaliza a reflexividade na prática da antropologia de modo produtivo e comparativo, e para longe da difamação de suas próprias conquistas. Sem dúvida, a prática real da antropologia precisa ser colocada de volta na figura: a construção de museus, a redação de diários, os padrões de financiamento de agências públicas, as estilizações de narrativas, as entrevistas com informantes, até mesmo a passagem de pesquisador de campo a professor titular. Nenhuma dessas descrições enfraquece a qualidade da informação produzida, contudo. A antropologia, juntamente com a biologia, a química, a física, a economia e a estatística, produz uma universalidade sólida o bastante para todos os fins práticos nas ciências.

Integração Mais Ampla

Ao integrar a antropologia a uma comparação mais ampla de todas as disciplinas – naturais e sociais – podemos eliminar a questão do “Observador Externo” que tanto paralisou debates epistemológicos no nosso campo. Não há nada de especialmente frio ou desapaixonado na produção da ciência. Ao contrário, os cientistas experimentais são interessados, próximos de seus objetos e passionais. O que importa na produção de fatos não é o “Olhar Objetivo”, mas que propriedades podem ser mantidas na transformação da informação por meios sucessivos. Mais informação é produzida no transporte de dados das ilhas do Pacífico para a Universidade de Chicago, de lá para as fichas compiladas por Lévi-Strauss em Paris, de volta para o Programa de Doutorado na Nova Zelândia e daí para os textos usados em escolas em todo o Pacífico. Quanto mais mediações, melhor. Isso é tão verdadeiro para a química quanto para a botânica, a psicologia e a etnografia. Acreditar que envolvimento, transformação, adulteração, reformatação e deslocamento enfraquecem a “Ciência Pura” da “Objetividade Pura” é nunca ter visto um cientista praticante trabalhando.

Promoção Política

Por meio das novas história e sociologia das ciências, antropólogos podem aprender os muitos modos por meio dos quais a política, em vez de ser deletéria às ciências, é na verdade benéfica. Ao contrário das reivindicações de epistemólogos que tentam separar a ciência da política e fatos de valores, nenhuma disciplina científica poderia ter sobrevivido tivesse sido esse o caso. O bordão “A ciência é a continuação da política por outros meios” na verdade ajuda a ciência porque insiste nos outros meios necessários para edificar uma sociedade. Argumentar em 1996 que a ciência é uma fortaleza que só poderia sobreviver se fosse mais insulada da sociedade mais ampla – e que a antropologia está maculada por conta de seus inúmeros vínculos com o coletivo maior – é mais do que um pecado, é um absurdo. Tal raciocínio ignora a história das ciências naturais, na qual ciência não ocorre como um corpo estranho no interior de uma cultura; é parte integrante do coletivo.

Redefinição Moderna

Finalmente, a base comparativa oferecida por uma antropologia de todas as disciplinas científicas proporciona uma nova perspectiva sobre a questão do que é ser uma ciência natural ou social. Se a antropologia é o estudo de culturas, ela cobre somente uma parte ínfima de seu programa se deixa a natureza fora de sua alçada. Isso inclui o caráter irrefletidamente extraterritorial, extrassocietário, extrapolítico concedido à natureza pelo eu Ocidental em seu entendimento de sua história. As etnociências tomam uma forma completamente diferente quando começam a incluir a física, a química, a botânica, a alta tecnologia e a medicina. Não estudamos mais sistemas de crenças, mas também sistemas de verdades, nos quais a própria noção de crença evapora, revelando um novo campo que eu chamei de “antropologia simétrica”.

Ser ou não ser científico não é a questão. Ao invés de assumir essa postura defensiva, creio que é muito mais produtivo ser ofensivo em todos os sentidos da palavra – e incluir tanto as ciências naturais quanto as sociais nos campos habituais da antropologia. É aqui que as próximas descobertas da antropologia estão, e aqui que – de acordo com a Lei de Sahlins – podemos finalmente ser úteis a nossos objetos.

* * *

[Treinado primeiro como filósofo e posteriormente como antropólogo na Costa do Marfim, Bruno Latour passou a estudar cientistas, engenheiros e inovadores em geral. Recentemente ele publicou We have never been modern (1993), sobre a noção de uma antropologia simétrica que incluiria ciência, e Aramis or the love of technology (1996), que detalha a vida e desapareição de um sistema automático de metrô. A antropologia da ciência é parte de uma comunidade mais ampla chamada de “estudos de ciência” que inclui historiadores, filósofos, sociólogos, psicólogos e economistas de ciência e tecnologia. Latour remete os leitores interessados aos livros de Sharon Traweek Beam times and life times: the world of high energy physicists (1988) e A pickering’s science as practice and culture (1992). Latour gostaria de agradecer a Monique Stark por gentilmente corrigir seu inglês no original deste texto.]

Recebido em 25 jan. 2016.

Aceito em 25 jan. 2016.

Artigos

“Gestão indígena” na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira alianças, expectativas e transformações políticas

Aline Fonseca Iubel

Doutora em Antropologia Social/PPGAS-UFSCar

Pós-Doutoranda no Departamento de Antropologia/Unicamp

Resumo

Este artigo é uma reflexão sobre a “gestão indígena” na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro), onde a eleição de uma chapa composta por prefeito e vice-prefeito indígenas, no ano de 2008, marcou a história política municipal. Uma história na qual os índios passaram a incorporar (não sem transformar) técnicas e habilidades até então exclusivamente operadas por brancos, consolidando, a partir dos anos 1970, um movimento indígena organizado, pensado localmente, dentre outras coisas, como espécie de “laboratório” para a política partidária. O artigo apresenta dados etnográficos que demonstram como os brancos e o Estado são tomados como agentes privilegiados nessas relações políticas cujos sentidos transformacionais são diversos.

Palavras-chave: política indígena; prefeitura; movimento indígena; São Gabriel da Cachoeira.

Abstract

This article is a reflection on the “indigenous governance” in the city of São Gabriel da Cachoeira (upper Rio Negro), where the election of a coalition comprising two Indians (mayor and vice mayor), in 2008, marked the local political history. In this story the Indians began to incorporate (not without transforming) techniques and skills so far exclusively operated by white people, consolidating from 1970s an organized indigenous movement – thought locally, among other things, as a kind of “laboratory” for partisan politics. The article presents ethnographic data that demonstrate how the white people and State are taken as the privileged agents in these political relations, where transformations occur in many ways.

Keywords: Indigenous policy; municipal power; indigenous movement; São Gabriel da Cachoeira.

Este artigo busca refletir algumas transformações que vêm sendo vividas e promovidas pelos índios do alto rio Negro (AM) em suas experiências na política partidária municipal em São Gabriel da Cachoeira, no noroeste amazônico. Trata-se do terceiro maior município em extensão territorial do Brasil, onde reside uma população aproximada de quarenta mil habitantes, dentre os quais cerca de 90 % é indígena.¹ É uma região de difícil acesso, aonde só se chega por via aérea ou fluvial. Dentro do município, os deslocamentos são quase que exclusivamente feitos em barcos. Dependendo da potência do motor utilizado chegar a algumas comunidades pode demorar mais de uma semana. Isso dá uma dimensão do tamanho da região e das dificuldades logísticas implicadas em campanhas e pleitos eleitorais, que envolvem o deslocamento de equipes, urnas e eleitores.

Na década de 1990 os índios começam não somente a aumentar sua participação como eleitores nos processos de escolha de prefeitos e vereadores como passam a se filiar aos diversos partidos presentes no município. De início, os filiados são em sua maioria lideranças do movimento indígena, o qual muitas vezes me foi descrito como uma espécie de “laboratório para a política partidária”.² Por isso, pensar as atuações e transformações políticas indígenas na região e no município implica pensar movimento indígena e política partidária de modo conjugado. Tanto por serem as mesmas pessoas que atuam num e noutro espaço quanto porque em ambas as esferas há um claro posicionamento frente aos brancos e ao Estado.

A narrativa etnográfica que aqui apresentarei foi construída junto com os índios, portanto, é desse ponto de vista que se lançam olhares para os brancos, o Estado e suas coisas. O objetivo é demonstrar e argumentar que, mais do que incorporações e/ou adaptações de técnicas, habilidades, capacidades, modos de falar, de fazer política e de espaços políticos, o que os índios rionegrinos fazem com essas coisas são transformações criativas e (muitas vezes) instáveis e reversíveis. A inspiração é Peter Gow (2001) e sua noção de transformação da transformação, cuja construção, segundo Tânia Stolze de Lima:

afasta-se deliberadamente das explicações correntes das mudanças históricas como respostas adaptativas da chamada situação colonial, e opõe à visão histórica oferecida por um ponto de vista situado no exterior do mundo vivido piro, uma visão histórica a partir do seu interior, onde as relações humanas e as ideias que se entremesclam nas coisas provenientes

1 A região é composta por grupos pertencentes a três famílias linguísticas: Arawak (Baniwa, Koripako, Warekena, Tariano [atualmente adotou o tukano como língua] e Baré [que há muito fala nheengatu]); Tukano Oriental (Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Miriti-Tapuya, Piratapua, Siriano, Tukano, Tuyuka, Kotiria/Wanano); Maku (Hup/Hupda, Yuhup, Döw, Nadöd); além desses, há os Yanomami, que se situam de maneira transversa ao que se convencionou chamar “sistema rionegrino”, por isso, sua articulação deve ser tomada com cautela. Há um tanto de incertezas sobre “se”, “quando”, “onde” e “como” tais grupos se constituem enquanto “etnias”. Essa classificação é uma combinação de elementos encontrados em monografias mais ou menos recentes e em resultados de pesquisas que podem ser encontrados no site do Instituto Socioambiental (ISA), por exemplo. Nessa perspectiva, diferentemente do que costuma ocorrer em outros contextos etnográficos, não usarei aqui o termo “povo”, e sim “etnia” para tratar desses diferentes grupos ou coletivos que se relacionam no alto rio Negro, sobretudo porque é o termo mais utilizado localmente pelos próprios índios.

2 O uso de aspas é exclusivo para termos, expressões e falas nativas coletadas durante a pesquisa de campo. O material etnográfico aqui utilizado foi obtido em quatro viagens com diferentes durações entre os anos de 2010 e 2015. A estadia se deu predominantemente na sede do município de São Gabriel da Cachoeira, com rápidos e curtos deslocamentos para comunidades da região.

da sociedade colonial restituem aos Piro uma história que é sua própria e que é também muito antiga (2002: 200).

As narrativas etnográficas apresentadas são, desse modo, pesponteadas por algumas leituras antropológicas; do mesmo modo como a perspectiva e as ações indígenas locais sobre o Estado e os brancos é pesponteadas pela perspectiva e pelos modos de agir destes últimos. Primeiramente, apresenta-se brevemente a história do movimento indígena local, já da perspectiva de suas relações com o Estado e com os brancos. Parte-se então para a descrição do aumento do interesse e da participação indígena na política partidária, até a constituição e a vitória de uma chapa composta por dois indígenas para os cargos de prefeito e vice-prefeito. Segue-se pelas avaliações feitas pelos indígenas, ainda durante a gestão e depois do fim da mesma, acerca do “fracasso da gestão” (em suas palavras). Por fim e a título de conclusão, propõe-se uma reflexão sobre os sentidos de ser “de fora” ou “de dentro”, categorias que surgiram em conversas com meus interlocutores como elementos de diferenciação entre indígenas e brancos, e também, como parte da explicação do porquê a “gestão indígena” na Prefeitura não teria dado certo. Conforme ficará mais claro ao decorrer da leitura deste artigo, o alto rio Negro é um contexto altamente transformacional, característica que impede qualquer conclusão definitiva. É nesse sentido que os índios, mesmo tendo avaliado a “gestão indígena” na Prefeitura como um fracasso não diminuíram seu interesse pela política partidária e vem diversificando suas experiências nessa esfera. Essa diversificação pode ser vista nas duas eleições municipais seguintes àquela na qual se elegeram dois indígenas lançados e apoiados pelo movimento indígena. Em 2012, elegeram-se um prefeito não-indígena, nascido porém em São Gabriel da Cachoeira e um vice-prefeito indígena (Baniwa). Em 2016, após uma campanha que contou com dez candidatos, foi escolhida pela maioria da população uma chapa composta por dois indígenas (Tariano e Tukano, prefeito e vice-prefeito, respectivamente), cujas propostas do plano de governo e discursos durante a campanha atacavam fortemente o movimento indígena, políticas e órgãos indigenistas e ONGs que atuam na região. Espero demonstrar neste artigo justamente que a melhor possibilidade, em se tratando de política no alto rio Negro, é que qualquer etnografia neste contexto acaba sendo uma espécie de quebra-cabeça no qual história (uma história recente e narrada localmente, para a qual não há uma única versão), memórias (individuais e coletivas), trajetórias (também de grupos e pessoas), narrativas e percepções (de si e dos outros) misturam-se em uma série infinita de possibilidades.

Movimento indígena com coisas de branco

Antes de qualquer coisa, é preciso esclarecer que não há um modo consensual e único de narrar o movimento indígena do alto rio Negro. Essa é uma história sobre a qual são lançados diferentes pontos de vista, mais ou menos parciais, mais ou menos localizados de acordo com critérios como região, calha de rio, etnia, relações de parentesco e outros. A distribuição desses grupos étnicos ou linguísticos na região do alto rio Negro e seus afluentes é narrada em mitos e historicamente. Cada grupo conhece e identifica mitologicamente um local de origem e, muitas vezes, os percursos desde essa origem até o local atualmente ocupado. Além disso, geralmente se sabe das histórias de fissões e fusões que levaram grupos a se deslocar e a passar a viver em outros locais. Ou seja, a distribuição

étnica dos grupos pelas calhas de rio e os deslocamentos tem a ver com a relação entre os mesmos, e entre esses grupos e elementos externos (como a chegada dos brancos, por exemplo). Assim, trata-se de relações instáveis e passíveis de mudanças e negociações, num processo de movimento constante, no qual, atualmente, identifica-se um certo “abandono” das comunidades e uma tendência à busca por morar na sede do município de São Gabriel da Cachoeira (ou, até mesmo, em outras cidades do Brasil). A diversidade étnica e as relações entre os grupos, nem sempre isentas de tensões, foram alguns dos elementos com os quais teve que lidar o incipiente movimento indígena, ainda nos anos 1970. Grosso modo, as primeiras associações indígenas da região tinham um caráter cooperativo e foram incentivadas pelos missionários, que influenciaram inclusive o modo de escolha dos líderes, que passaram a ser eleitos através de votação. Mas, elas também acabavam refletindo tensões e distinções já existentes entre grupos locais, além do que, geralmente os líderes eleitos eram aqueles que possuíam algum tipo de prerrogativa tradicional para ocupar posições de liderança. Aos poucos a escolaridade também passou a contar como um critério importante na escolha dos líderes.

Nesse período, as escolas funcionavam em regime de internato e eram administradas pelos missionários salesianos, que desde 1914 atuavam na região. Nelas, o português era obrigatório e as línguas indígenas, proibidas. Aliás, outros costumes e hábitos indígenas foram proibidos e demonizados pelos missionários: as malocas (grandes casas comunais que serviam tanto como residência quanto como centros rituais)³ foram substituídas por residências unifamiliares; ornamentos cerimoniais foram destruídos; o uso de roupas passou a ser obrigatório; e, com o regime de internato, as crianças tiveram o tempo do convívio familiar, no qual costumava-se aprender tanto as coisas quanto as histórias dos índios, diminuído. É de se imaginar que a mudança não tenha sido pequena e que ela guarde ambivalências. Muitas lideranças hoje identificam a escolarização como algo positivo, que apesar de ter-lhes tirado do convívio familiar, lhes possibilitou aprender o português e outras técnicas de brancos, imprescindíveis no mundo atual em que vivem. Isso porque os índios souberam fazer com os resultados da escolarização mais do que imaginavam os missionários. Por exemplo, o próprio movimento indígena.

Das primeiras associações (de caráter comunitário e cooperativo) passou-se a associações cujos objetivos eram mais globais, envolvendo pautas como demarcação territorial, mineração, saúde, educação, alternativas econômicas e outras. Este era um cenário repleto de discordâncias, o que impulsionou a proliferação e multiplicação do número de associações. Nos anos 1980 duas grandes assembleias aconteceram no alto rio Negro, reunindo índios de toda a região e de diferentes etnias, calhas de rio e associações: uma em 1984 e outra em 1987. Esta última foi realizada com recursos provenientes do Conselho de Segurança Nacional (CSN), por intermédio da Fundação Nacional do Índio (Funai) e teve como um de seus principais resultados a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn).⁴ Os primeiros anos da Federação foram difíceis: os recursos eram escassos,

3 Mas claro, as malocas são muito mais do que isso: em certo sentido, são um centro de reprodução do cosmos, conforme Stephen Hugh-Jones (1995) e Cayón (2013).

4 Para saber mais sobre a fundação da Foirn e o crescimento do número de associações e sobre a consolidação do movimento indígena na região, ver a dissertação de mestrado de Renato Martelli Soares (2012) e o próprio site da Federação: www.foirn.org.br. Sobre o movimento indígena no alto rio Negro ver também: Sidnei Clemente Peres (2003), Luiza Garnelo (2002 e 2004), Gersem José dos Santos Luciano (2006) e Elias Brasilino de Souza (2008).

não havia uma sede própria onde realizar as reuniões e demais atividades rotineiras, e os índios davam os primeiros passos no aprendizado das inúmeras atividades técnicas e burocráticas envolvidas no cotidiano associativo. Nos anos 1990 o movimento se consolidou. As terras indígenas foram demarcadas em 1997 e recursos provenientes do Estado brasileiro e de agências financiadoras estrangeiras começaram a ser acessados, conferindo dinâmica à existência tanto da Foirn quanto das diversas associações que a compõem.

Esse é um modo bastante simplista de contar a história do início e consolidação do movimento indígena do alto rio Negro e outros dados poderiam enriquecer essa narrativa. Mas os elementos sublinhados demonstram como o movimento indígena organizado incorporou exigências burocráticas semelhantes às existentes no modelo estatal: como a regularização das associações, criação de instâncias fiscais, agendas definidas de reuniões e assembleias eletivas e registro de reuniões em atas. Claro que este processo envolve tensões. Esse foi um novo modo que os índios encontraram para se aproximar do Estado, que até então era visto exclusivamente como “aloz” e “inimigo”. Eles passaram a acessar recursos e posições no Estado (na Funai, na Prefeitura, em Secretarias Estaduais e outros órgãos) e, nesse movimento, como dito acima, muitas vezes falam da Foirn como espécie de “laboratório” para a política partidária, tanto em termos políticos quanto em termos técnicos/burocráticos.

O pano de fundo desse percurso era uma oposição indígena aos brancos, numa tentativa de reverter um processo histórico de predominância política destes, tanto nas decisões que envolviam toda a região quanto no município de São Gabriel da Cachoeira e nos partidos lá existentes. Essa polarização índios/brancos se configura de modo que ambos os lados da relação parecem querer “englobar” um ao outro: os brancos querem “aculturar”, “civilizar” e “catequizar” os índios; os índios, por sua vez, historicamente no polo “englobado”, passam a querer ocupar cargos e instituições “de brancos”. Se o movimento não é explicitamente a tentativa de “englobar” ou produzir qualquer tipo de transformações nos brancos, implica tomar as rédeas de processos nos quais eles (os índios) são os principais interessados e que se resolvem somente no embate com as instituições do mundo “ocidental” (Estado, empresas e ONGs sendo as principais). Uma das motivações do crescente número de filiações indígenas aos partidos nos anos 1990 e 2000 foi precisamente “ocupar os partidos que até então eram dominados pelos brancos”, dizem os índios da região.⁵

De presa do Estado ao Estado como presa: política partidária

Entre 1996 e 2004 foram criados em São Gabriel da Cachoeira o Fórum de Debates em Direitos Indígenas (FDDI) e a Comissão Indígena Suprapartidária (CISP), instâncias nas quais se discutia quais eram os direitos dos indígenas em relação à política partidária. As pretensões eram também de criar e fortalecer nomes de indígenas que concorressem como candidatos nos diversos cargos disponíveis na Câmara dos Vereadores, Prefeitura, Câmara dos Deputados e no Congresso Nacional. Essas instâncias compartilharam não apenas formatos, temas e objetivos, mas também participantes – em geral, líderes do movimento indígena. Contudo,

5 Para uma análise das relações entre índios e Estado, nesse sentido de um “projeto civilizatório” estatal que ocorria desde os tempos de Rondon e que incluía/necessitava incorporar contingentes indígenas numa “faixa de transição” para o mundo dos brancos, ver Antônio Carlos Souza Lima (1992).

em alguma medida essas duas esferas buscavam também “separar” movimento e política partidária, como se esta pudesse arriscadamente “contaminar” aquela.

Bráz França (Baré que foi presidente da Foirn entre os anos de 1990 e 1996), faz parte dessa história. Foi ele quem, em 1996, fundou o diretório municipal do PC do B (Partido Comunista do Brasil). Sua justificativa para a entrada de um novo partido no cenário local estava no fato de que todos os partidos presentes na cidade tinham seus “donos” ou “caciques” brancos. Novamente o branco é visto como polo de oposição contra o qual insurge um movimento de “expansão” política para além dos domínios do movimento indígena e em direção aos partidos. Ou seja, parte do argumento apresentado por Bráz para sua filiação em um “novo” partido era que este deveria também, assim como o movimento indígena, afastar o máximo possível a presença ou, pelo menos, a predominância dos brancos (ainda que através de técnicas e coisas de “brancos”, por assim dizer). Bráz diz que “no começo o partido não tinha um comando ou chefe. Eu tomei a frente, mas não admitia que ninguém me chamasse de presidente. Eu era apenas a pessoa que divulgava e representava o partido aqui em São Gabriel”. Criou-se uma espécie de expectativa em torno de lançar o nome de Bráz à disputa para a Prefeitura. Chegou-se ao debate e à indicação de seu nome para tal disputa. No entanto, ele não aceitou a indicação, com a justificativa de que não teria condições financeiras de bancar uma campanha.

A chegada do PT (Partido dos Trabalhadores) ao município foi anterior à do PC do B. Não se deu, entretanto, via movimento indígena, mas através de uma ala católica ligada ao partido. Amilton Gadelha, natural de Manaquiri (AM), mudou-se para São Gabriel da Cachoeira em 1992, para trabalhar na Diocese. Em 1996 lançou-se candidato a prefeito, tendo como vice Thiago Montalvo (indígena de Iauaretê, da etnia Pira-Tapuia). Pedro Garcia (Tariano, também de Iauaretê) conta que pouco antes das eleições de 1996, o PT chegou pedindo apoio para a campanha de Amilton, dizendo que o partido “estava apresentando um bom nome, que o cara era professor...”. A condição imposta pelos indígenas era ter um deles como vice, segundo Pedro Garcia, “foi assim que conseguimos colocar o nome de Thiago Montalvo”. Claro que a entrada de Thiago na chapa não era fortuita, pois Iauaretê é a segunda maior zona eleitoral do município e sempre fez diferença nas eleições.⁶ Nas eleições seguintes, em 2000, o PT continuou apostando em Amilton Gadelha, mas, este foi derrotado pelo comerciante branco Raimundo Quirino, do PFL (Partido da Frente Liberal), em uma campanha na qual não houve candidatura indígena. Quanto ao PV (Partido Verde), é André Baniwa quem fornece algumas informações, dizendo que o Partido tinha a ver com

6 Passados poucos meses da posse Thiago adoeceu e faleceu, fato para o qual acusações de feitiçaria não faltam. Em geral, muitas mortes no rio Negro são atribuídas ao veneno ou à feitiçaria, bem como muitas doenças, sobretudo em se tratando de pessoas públicas e/ou importantes. A título de exemplo, André Baniwa diz que durante a campanha eleitoral de 2008 foi vítima de diversas doenças provocadas por veneno; Domingos Barreto (atual Coordenador Regional da Funai) também diz que tem sido ameaçado de ser envenenado e Erivaldo Cruz (que foi Diretor da Foirn durante a gestão 2005-2008) faleceu recentemente e uma das explicações mais correntes para sua morte é a suspeita de envenenamento ou feitiçaria, pois além de ocupar uma posição importante na Foirn, ele atuava diretamente em um projeto apoiado pelo Ministério da Cultura que pretendia promover a revalorização cultural através da repatriação de algumas máscaras e adornos cerimoniais há tempos transportados para um museu religioso localizado em Manaus. Consta que três pessoas envolvidas neste projeto e que acompanharam o transporte destes adornos para seu lugar de origem faleceram recentemente (para saber mais sobre este projeto, ver a dissertação de mestrado de Tatiana Amaral Sanches Ferreira, 2014).

a questão indígena e era ambientalista. Porém, ele lembra que não foram os Baniwa que levaram o PV a São Gabriel, e sim alguns profissionais da saúde, ainda no início da década de 1990. Foi aos poucos que alguns indígenas, principalmente Baniwa, se aproximaram do PV.

Era desses três partidos a maioria dos participantes do FDDI. Mesmo não acionando uma argumentação em torno de ideias como “novo partido” ou “partido não comandado por brancos”, como o PC do B e o PV buscaram fazer, o PT saiu à frente de outros partidos no quesito participação indígena. Talvez porque o próprio FDDI fosse presidido por Pedro Garcia, que é de Iauaretê, lugar onde o PT teve adeptos desde o início da entrada dos partidos em São Gabriel. Renato Matos, Tukano que já foi presidente do PT, afirma que o “PT foi um dos primeiros partidos onde os índios tiveram comando. Os próprios índios eram presidentes do partido. A maioria da comissão de ética era indígena.” Independentemente do partido e dos motivos que levaram às filiações realizadas ao longo das décadas de 1990 e 2000, a política partidária começou a fazer parte do horizonte para o qual deveriam caminhar os líderes e os objetivos do movimento indígena.

A filiação partidária passou a ser vista também como via de obtenção de algum tipo de influência e prestígio, nas comunidades, no município, mas também fora dos limites destes, já que os diretórios municipais dos partidos estão conectados aos diretórios estaduais e nacionais. Então, mais uma sobreposição se constrói. Quando a maioria dos diretores e ex-diretores da Foirn também se filia a partidos políticos, passando a pensar e a se relacionar, sobretudo em ano eleitoral, junto a esses partidos e segundo as regras desse jogo, o que se tem são tentativas de aliança e cisões originadas não apenas por ideologia partidária, mas também por questões internas ao movimento indígena, às etnias, às regiões, aos clãs e às relações de parentesco. Trata-se, portanto, de uma ideia nativa do que seja “partido”, um campo que não está imune a essas outras esferas da vida indígena. Ou seja, de um lado, mesmo sendo estatutariamente apartidária, a Foirn não está imune às disputas travadas no campo da política partidária; de outro, a disputa partidária são-gabrielense também sofreu influências do movimento indígena. O próprio FDDI contava com a presença de diretores e do presidente da Foirn, além de outros líderes que também já haviam passado por ela. Mas parece que a Foirn é como qualquer comunidade: a ideia é aumentar, reproduzir, englobar. Porém, quando isso ocorre em demasia, operam-se divisões. Isso é o que acontece, por exemplo, com o *Big Men* melanésio, segundo Sahlins (1963): aumentando a base, ele perde os compromissos originais e se esfacela. Não foram poucas as vezes em que salas e corredores da Foirn foram usados para reuniões (mesmo que informais) de partidos, ou, que as impressoras da Foirn tenham gerado documentos dos mesmos (ainda que ambas as práticas – reuniões e uso dos recursos da Foirn – sejam alvo de críticas). Reflexões sobre esses modos de entrelaçamento, no sentido de sugerir se há contradições ou não em participar de ambos os espaços – partido e movimento –, e a respeito das fronteiras e limites da sobreposição possível foram feitas ao longo dos anos.

Em 2004, os debates promovidos no FDDI chegaram ao nome de Pedro Garcia para candidato indígena a prefeito de São Gabriel da Cachoeira. Mas essa não foi uma história simples. O FDDI apresentou três nomes, cada um deles representando um dos três partidos que mais tinham filiados indígenas (PT, PV e PC do B), eram eles: Pedro Garcia, Camico Baniwa e Bráz França. Foi realizada uma reunião na qual cada partido traria quinze filiados para votar e o mais votado seria o candidato a prefeito, o segundo mais votado ficaria

como vice e o terceiro concorreria para vereador. Bráz conta que Pedro “rompeu” com essa regra dos quinze filiados e trouxe mais de cem pessoas de Iauaretê para votar. Pedro, por sua vez, diz que Bráz, por ocupar um posto importante na saúde indígena, achava que todos os funcionários da saúde votariam nele. Aconteceu que Pedro ficou em primeiro, Camico em segundo e Bráz em terceiro.

Logo depois dessa reunião Bráz anunciou que não lançaria sua candidatura a vereador. Pedro e Camico fizeram um acordo, que durou até a noite do dia anterior ao prazo limite para o registro da candidatura. Pedro disse que estava tudo certo até às onze horas da noite, quando “Camico me ligou dizendo que queria marcar uma reunião no dia seguinte às oito da manhã”. Segundo ele, foi uma surpresa, mas ao mesmo tempo “meio que já sabia o que ia acontecer, porque eu tinha me reunido à tarde com outro político que me contou que o Camico ia dar para trás, que eles [PV] queriam mesmo lançar uma candidatura própria”. Foi o que aconteceu na reunião do dia seguinte, Camico informou ao Pedro que o PV não aceitava compor a coligação como vice.

Ou seja, a comunicação entre movimento indígena e partidos políticos não se deu sem ruídos. Tentou-se estabelecer acordos no âmbito do movimento (escolhendo os candidatos de modo semelhante a como são eleitos os diretores da Foirn, por exemplo), mas, os partidos acabaram ressoando justamente as divisões (e não as alianças) que operam naquela esfera. Desse modo, não é possível afirmar que foi por imposição dos partidos que a negociação feita pelo movimento indígena teria sido desfeita momentos antes das confirmações das candidaturas. A lógica de divisões e fissões (étnicas e regionais) acabou se espalhando também na política partidária.

Além disso, os próprios brancos entram fazendo ruído nessa comunicação e nas tentativas de aliança entre os indígenas. Naquela eleição, o PT lançou como candidato Pedro Garcia. Bráz, junto a seu partido, acabou apoiando o branco que saiu vitorioso das urnas e o PV, por sua vez, não lançou candidatura própria. Isto é, segmentos de uma coalização virtual indígena acabaram sendo puxados por segmentos de políticos brancos também em disputa. Essa eleição foi vista como uma derrota para os índios, o que fortaleceu a ideia de construir uma aliança entre Pedro Garcia e Camico Baniwa, que formasse uma chapa indígena, multiétnica capaz de ganhar os votos nas duas bacias mais populosas do alto rio Negro (respectivamente a bacia do Uaupés e do Içana).

Com um desejo crescente de ter um prefeito indígena, chega-se ao ano de 2008 com Pedro já tendo disputado eleições para a prefeitura e para o Congresso Nacional (ele foi candidato a Deputado Federal em 2006), mas, ainda sem uma candidatura que tivesse sido fruto de uma aliança indígena. A ideia geral parecia ser a de que os índios assumirem a gestão do município era uma oportunidade única de fazer uma administração pública diferente. A experiência no movimento indígena foi um dos argumentos centrais da campanha eleitoral da coligação que foi feita entre PT e PV, Pedro Garcia e André Baniwa, Tariano e Baniwa, respectivamente (voltarei a isso). Uma aliança que havia sido apenas sinalizada e malsucedida em 2004 e que foi laboriosamente trabalhada antes de se efetivar, em 2008.

A vontade do PV de ter um candidato próprio foi reafirmada em 01 de abril de 2008, quando André escreveu uma carta destinada a diversos líderes indígenas expressando sua intenção de se apresentar como pré-candidato a prefeito por seu partido. Seu próximo passo foi escrever outra carta, ao público geral, no dia 26 de maio de 2008, apresentando-se

oficialmente como pré-candidato a prefeito, após dois seminários realizados pelo PV. Estes seminários teriam fortalecido o grupo político do PV, segundo André, causando impacto sobre os outros partidos que pretendiam apresentar candidaturas. A cena lembrada por André era a seguinte:

[...] eu falei para minha turma que eu era o cara certo para ser prefeito. O PT estava sozinho e não queria mais saber da gente porque ele achou que já tinha conquistado o espaço. O PC do B já estava perdido. Nós estávamos perdidos, vamos dizer, simbolicamente. Aí, quando eu me declarei candidato, já tinha cestaria na mídia. Escola também. Muita coisa que ajudou a fortalecer isso. E eu fui crescendo muito rápido e acabei criando preocupação para o PT. Naquele momento a aliança entre o PT e o PV não existia mais na prática. Cada partido tinha uma ação diferente. O fato é que crescemos em menos de seis meses. O que desequilibrou o PT. E a gente ficou como uma ameaça ao PT, que queria ser prefeito. Diziam que era a vez deles.

A tentativa de aproximação partiu do PT, que pensava no PV para compor uma chapa tendo André como candidato a vice-prefeito. Inicialmente, o PV manteve a ideia de lançar André como candidato a prefeito, ele avaliava que “matematicamente” tinham condições de ganhar e que a “fraqueza do partido era financeira”. Conforme o tempo de formação para as coligações foi passando, André disse: “o PT articulou com líderes mais próximos, políticos ligados a mim e, na fase final, o PV avaliou sua condição financeira, e por conta dela se começou a pensar de participar na vice candidatura como estratégia de fortalecimento político para a próxima temporada de eleição de 2012”.

Num exercício de memória, Pedro diz que acreditava que o PV “tivesse aprendido e mudado” e que “daria para fazer uma boa administração com eles”. Ou seja, para Pedro, até o momento da posse, não havia nenhum problema entre ele e André. Pelo contrário, “havia muito diálogo”. Outro elemento dessa história é a aproximação mítica entre as etnias de Pedro e André – Tariano e Baniwa. Lembremos que a etnia Tariano, assim como os Baniwa são da família linguística Arawak. No entanto, foram os únicos desta família linguística a se deslocarem para o Uaupés, onde adotaram o tukano como língua franca. Não que isso tenha tido um papel central ou evidente nessa tentativa de aliança entre Pedro e André, mas, ambos sabem e conhecem essas histórias. Pedro fala:

[...] tanto é que nós somos de parentesco bem próximo. Na mitologia são as duas etnias que saíram primeiro da cobra. Mas, *o nosso grupo saiu primeiro*, tanto é que a gente nem ficou na área, a gente desceu para a calha do rio Uaupés, só os Baniwa que permaneceram na calha do Içana. Mas, cada qual tem sua versão e conta da sua maneira ou como foi repassado para eles. Não vou dizer que eles estão errados e eu estou certo. Mas, na verdade, o local de origem é o mesmo, Apuí-Cachoeira, no alto Ayari.

“Sair primeiro”, na cosmologia regional, representa um importante elemento na formação de hierarquias e grupos de status, que em princípio são formados a partir de noções nativas de sistemas e classes etárias (cf. C. Hugh-Jones 1979). No entanto, apesar do local de origem comum, há diferenças já demarcadas no sentido de tentar enfatizar que os Tariano teriam saído antes que os Baniwa da cobra ancestral, o que lhes conferiria uma

posição superior na escala hierárquica entre as etnias.⁷ Mas, nem Pedro nem André fazem recurso à mitologia ou à tradição para explicar a aliança político-partidária entre eles ou a dissolução dessa aliança, logo após a vitória nas urnas. Seus raciocínios ficam noutra plano, remontam às eleições anteriores e especulam a respeito do futuro. Uma justificativa para aliança reside mais em um cálculo que buscou somar eleitores em duas grandes bacias de rios, ainda que sem querer isso esbarre em explicações étnicas (já que as etnias estão dispostas de um determinado modo ao longo do curso dos rios), ou ideológicas (na medida em que estes partidos políticos toleram mais que outros uma aproximação com movimentos sociais).

Claro que esses são discursos generalizantes e posteriores aos fatos narrados, mas, levam a crer que agrupar os fatores que conduzem a uma vitória nas urnas em São Gabriel da Cachoeira em uma só causa é praticamente impossível, embora a vitória de Pedro e André não fosse imprevisível ou impensável. Aliás, a previsibilidade da vitória foi apontada por muitos. Pedro sentiu-se bastante seguro após os mais de seis mil votos recebidos em 2006, em sua campanha para deputado federal. André sabia de sua visibilidade local, alcançada através de projetos que emplacaram nacionalmente.⁸ Outros integrantes do movimento indígena sabiam que o conjunto de projetos desenvolvidos pela Foirn no período de dez anos entre a demarcação de terras indígenas na região e as eleições – escolas, piscicultura, comércio de artesanato, rede de barcos e radiofonia – também contavam a favor nessa matemática da eleição de 2008. Tudo parecia indicar, a certa altura, que a Foirn tinha grande capacidade de mobilizar recursos e programas em Brasília. Some-se a isso a chegada de Lula e do PT ao governo federal.

Isso não é pouco. De certa maneira, a proximidade com instâncias “mais englobantes” do Estado parece funcionar como correia de transmissão para a sensação de escalonamento de um certo poder local. De fato, os candidatos indígenas tinham muito mais conexões e visibilidade do que os paroquianos candidatos brancos que sempre dominaram a cena política são-gabrielense. Em certo sentido os índios são mais cosmopolitas que seus conterrâneos são-gabrielenses: falam várias línguas, têm a viagem da anaconda ancestral como elemento central em suas vidas e mitologias, e, principalmente, trazem consigo uma abertura ao exterior – fator diferenciante na socialidade dos nativos das terras baixas sul-americanas (Viveiros de Castro 2002). Ou seja, nesse “cosmopolitismo local”, os elementos tradicionais parecem contribuir com o que haveria de “mais contemporâneo” em termos de se fazer política.

Apesar do “elo” estabelecido entre Pedro Garcia e André Baniwa, e seus partidos, ser bastante frágil, as expectativas de uma “prefeitura indígena” levaram mais de seis mil eleitores a eleger a coligação “Administração para Todos”, formada pelos seguintes partidos: PP (Partido Progressista), PDT (Partido Democráticos Trabalhista), PV, PPS (Partido Popular Socialista), PT e PSB (Partido Socialista Brasileiro). Dessa mesma coligação foram eleitos ainda quatro vereadores, de um total de nove, sendo três deles indígenas. Foi a primeira vez no Brasil que um município elegeu prefeito e vice-prefeito indígenas.⁹

7 Há versões que afirmam que a saída dos Tariano do Içana para o Uaupés teria a ver com conflitos com seus cunhados *Waliperi dakenai*, justamente o clã Baniwa ao qual pertence André.

8 Como o projeto “Arte Baniwa”, que vendia cestos produzidos por índios desta etnia em grandes redes lojistas como a Tok & Stok e o Grupo Pão de Açúcar.

9 No Brasil já haviam sido eleitos três prefeitos indígenas em outros municípios, mas sempre em coligações com não-indígenas.

De acordo com dados do Tribunal Regional Eleitoral do Amazonas Pedro e André venceram em praticamente todas as seções eleitorais, até mesmo na cidade, o que foi uma surpresa para os coordenadores da campanha. As votações mais expressivas foram, evidentemente, nas terras natais dos candidatos: Iauaretê, onde os cerca de 1500 votos representaram uma vitória de 80 % em relação aos outros candidatos, e no rio Içana, onde Pedro e André alcançaram 95 % dos votos válidos.

A vitória indígena nas urnas e a “derrota” nas avaliações da gestão

Divulgados os resultados obtidos nas urnas, o conflito que esteve apenas latente durante a campanha veio à tona. Muitos foram receber André no porto da cidade, quando este voltava de sua comunidade, para onde tinha ido votar. Segundo ele, estava ansioso para comemorar com Pedro e começar a trabalhar montando equipes e fazendo planejamentos. Pedro, entretanto, pediu que alguém entrasse em contato com André, que guarda assim em suas memórias o dia da vitória e o curto período de comemorações:

[...] ganhar não era novidade. Por causa desta certeza, eu não tinha como deixar a população da minha comunidade e voltar rápido para a cidade. Assim que foi declarada a vitória, ficamos e comemoramos. À meia noite a comunidade dormiu e de madrugada saímos com destino de volta para São Gabriel da Cachoeira. No caminho paramos na comunidade de Assunção para pegar combustível, mas a comunidade estava nos esperando e fomos homenageados no centro comunitário. Seguimos a viagem e só chegamos à cidade por volta de 16h da tarde. Havia muita gente na praia, foi uma festa só. Fomos para a casa do coordenador da campanha do PV. Havia muita gente esperando, minha família, havia churrasco, comemoramos muito. Algumas horas depois o prefeito eleito mandou dizer que “se eu quisesse” eu poderia ir comemorar com ele. O que me soou mal. Ele não parecia querer comemorar junto e eu não fui. Ali estava dado como seria depois da posse. Nos encontramos no dia seguinte, mas o encontro foi muito frio, eu falando de planejamento, montar equipe para isso, ele que iria para Manaus descansar.

André é categórico em relação ao se utilizado pelos assessores de Pedro em seus convites para que se encontrassem. As narrativas de Pedro e André deste episódio são, no entanto, bastante diferentes. André diz ter procurado Pedro para combinar o que cada umalaria no discurso, “para não ficarem se repetindo e demonstrarem que iriam trabalhar juntos”. Mas, Pedro teria lhe dito que ele [André] já era grande e poderia falar o que quisesse. Pedro assume ter dito que André já era grande e hoje, revendo a história, disse que pode ter sido tanto mal interpretado quanto meio ríspido, já que vinha sentindo certa pressão por parte de André para logo definir a divisão das secretarias. Segundo ele, também já vinha sentindo que “o clima iria ficar muito pesado”, pois começavam a chegar a seus ouvidos boatos de que André tentaria tirar-lhe do cargo de prefeito.¹⁰ Ainda antes da posse e da escolha dos

10 Depois de terminada a gestão Pedro me falou em relação às diferenças entre ele e André: “Acho que é visão política mesmo. É o querer fazer e não poder. Existe muita fofoca mesmo. Eu acho que foi isso que atrapalhou muito a cabeça do André. A parte da assessoria de não sei quem. Isso eu nunca consegui

secretários eles tiveram uma reunião na sede da Foirn, da qual André diz ter “saído descreditado”. Ele chegou a convocar seu partido e dizer que não valeria a pena assumir como vice-prefeito. Mas, o PV foi contrário a esta ideia. No dia 04 de novembro, cerca de um mês após a eleição, André escreveu para Pedro, demonstrando algumas de suas preocupações referentes ao abismo que estava se criando entre eles. Nesta carta André apontava duas questões importantes: a necessidade de “superar uma barreira cultural, política, social e linguística” que existia entre eles e; que “repartir o poder é necessário para manter o grupo político e a governabilidade”.

Essa segunda questão se aproxima de uma reflexão acerca dos perigos e das complicações do acúmulo de poder. Inspirado por Clastres, Sztutman argumenta, por exemplo, que:

às forças que conduzem à formação do Estado (esse poder político transcendente ou separado), sejam elas internas ou externas, a sociedade primitiva responde com outras forças, espécies de contra-poderes que asseguram a impossibilidade de acumulação do poder tanto político como econômico e, logo, de constituição de um aparelho autônomo que se promulga capaz de representar, de modo eficiente, todos e o Todo (2005: 34).

Na esteira de argumentos como esse, uma hipótese plausível da explicação de algumas controvérsias que resultaram na má avaliação local da gestão indígena na prefeitura pode ser encontrada em ideias como a de que Pedro teria acumulado muito poder, ou ainda, que ele tinha “ambição de poder”, o que não é bem visto pelos indígenas. Quanto à primeira questão, a sugestão é referente à fragilidade da suposta aliança entre Pedro e André, nos termos de uma política indígena ampla, a qual envolveria tanto questões tradicionais quanto as transformações já transcorridas no movimento indígena. Diferenças como essas vinham sendo equacionadas de uma maneira mais ou menos bem-sucedida na Foirn, através de seu estatuto e regimento, e também através da presença constante de assessoria externa. Mas, a prefeitura já teria começado com alguns membros “internos”, que tinham interesses próprios, dos quais o movimento indígena parecia não ter tomado conhecimento durante a campanha.

A carta de André também apontava os diferentes elos que se ligaram para formar uma aliança. Entre Pedro e André, por exemplo, havia um elo estabelecido no âmbito do movimento indígena – ambos eram “lideranças maduras” e já tinham trabalhado juntos na Foirn. Outro elo evidente era o fato de ambos serem “parentes”, como se chamam os índios quando querem sublinhar essa unidade apesar das diferenças étnicas. Havia também um objetivo comum, que era o de os indígenas chegarem ao “poder” em São Gabriel da Cachoeira. Mas, todos esses elos rapidamente se mostraram frágeis, unidos por uma liga facilmente desmontável. E a suposta aliança rapidamente começou a se desfazer.

Três meses após a posse, André havia feito um abaixo-assinado indicando que “o pessoal estava insatisfeito”. Algumas denúncias foram feitas à Câmara dos Vereadores. Segundo

descobrir. O próprio promotor de justiça disse pra ele que não existe, no Brasil e no mundo, essa divisão do vice querer derrubar o titular. Se o titular é cassado, o vice também é cassado. Eu não sei quem falou pro André que ele seria prefeito. Então, a confusão foi essa.” No entanto, há sim na Constituição Federal regulações a respeito de casos em que se pode cassar o mandato de um prefeito e assumir em seu lugar o vice. A cassação de um ou de ambos os mandatos depende sempre do caso em questão.

Pedro, “primeiro teve um cara, que logo retirou a denúncia, porque eu [Pedro] chamei ele e perguntei porque ele estava fazendo isso e quem estava por trás. Ele falou que se desse certo o André ia pagar cinquenta mil para ele”. Depois, teve a denúncia feita por uma professora, que levou à instauração, em novembro de 2009, de uma Comissão Processante na Câmara de Vereadores. Seguiu-se uma profusão de documentos, até que, no Ofício informativo da finalização dos trabalhos da Comissão solicitou-se uma data para o julgamento do denunciado, para que então a Comissão pudesse emitir um parecer final pela procedência ou não da acusação. Julgamento que nunca foi realizado. Pedro Garcia exerceu seu mandato até o fim, mas, não sem desgaste, tanto no movimento quanto no partido. Passou-se a falar na cidade que “ele se acabou”, “vive bêbado”, que “não volta mais para o movimento indígena”. No entanto, Pedro não foi o único a sair enfraquecido desse processo. André também sofreu consequências, que puderam ser vistas nas urnas das eleições municipais de 2012, nas quais Pedro ficou em quarto colocado, com 1.594 votos e André ficou apenas na sexta colocação, com 1.134 votos.¹¹

Renato Matos (Tukano de uma comunidade chamada Monte Alegre, atualmente Diretor da Foirn) lembra com certo pesar os acontecimentos que desfizeram a aliança entre Pedro e André, e conseqüentemente, deixaram por fazer a “tão sonhada prefeitura indígena”: “Eu era presidente do partido e acompanhava a campanha. Depois da vitória, eu tentei trazer de volta qual era o nosso desejo. Tentei dois anos. Depois, larguei mão. Ele [Pedro] não quis me ouvir. Ele já estava ficando bravo comigo, achando que eu estava perseguindo ele”. Estas são apenas algumas partes desses imbróglios que permearam a gestão indígena na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira e enfatizam, principalmente, os conflitos que levaram à rápida dissolução da aliança entre Pedro e André. Mas, durante a pesquisa de campo foram recorrentes falas sobre a “inveja” que a ocupação de posições importantes pode gerar. E aqui, apontamos algumas questões para as reflexões que se seguirão: Quais seriam as posições consideradas poderosas, sobre as quais recaem sentimentos como “inveja” e “ciúmes”? Há uma medida aceitável ou desejável para o poder, ou, de outro modo, há perigos em “acumular” poder demais (sobretudo em se tratando de gerar inveja)? Qual o destino de uma pessoa que ocupa ou passa ao longo de sua trajetória por várias posições de poder (o que parece ser o caso do Pedro Garcia)? Quais os cuidados a tomar? Possíveis respostas para essas e outras perguntas precisam levar em consideração, justamente, os pontos de intersecção entre movimento indígena e política partidária, mas também, as expectativas que haviam sobre a “prefeitura indígena”, que explicam tanto a euforia durante a campanha e a vitória em 2008 quanto o fracasso da “gestão indígena”.

Diferente das expectativas diante de qualquer prefeito em um município como São Gabriel da Cachoeira, esperava-se de um prefeito indígena que ele continuasse sendo *índio* e, a partir dessa condição fundamental, construísse uma “prefeitura indígena”. Essa “prefeitura indígena” teria pelos menos dois sentidos: i) um prefeito que agisse e pensasse “como índio”, no sentido de não se deixar “contaminar” por lógicas externas ou brancas; ii) uma

11 Nas eleições de 2012 foi eleito o candidato do PC do B, Renê Coimbra, cujo vice era Camico Baniwa, com 5.433 votos. O segundo colocado foi um importante comerciante (dono de uma rede de postos de combustível), Francisco de Paula, filiado ao PTB (Partido Trabalhista Brasileiro), que obteve 3.733 votos e o terceiro colocado foi o professor indígena Geraldo Veloso, do PTC (Partido Trabalhista Cristão), que em sua primeira investida na política partidária alcançou consideráveis 3.668 votos. Foram oito os concorrentes nas eleições municipais de 2012, sendo que três eram indígenas – Geraldo Veloso, Pedro Garcia e André Baniwa.

prefeitura que não incluísse mais brancos do que índios. O não cumprimento desses dois quesitos fez, na opinião de muitos, com que a gestão de Pedro não pudesse ser vista como uma “prefeitura indígena”. É fato que várias coisas Pedro Garcia não pode atender como prefeito. Mas, mais do que isso, ele parece ter ficado entre as expectativas do movimento indígena, das comunidades e da máquina partidária. De um lado, houve um afastamento de Pedro do movimento indígena. Ele deixou de frequentar as reuniões da Foirn, mas não apenas: disse que, na condição de prefeito, não poderia mais agir como liderança indígena, pois agora teria que “governar para todos”. Segundo Pedro, esta foi uma das grandes divergências entre ele e André, que “continuou agindo como líder indígena”. De outro lado, atender às demandas das comunidades nem sempre é fácil.

A título de conclusão: os “de fora” e os “de dentro”, descontinuidades e transformações

Em 2011, terceiro ano da “gestão indígena” na prefeitura municipal de São Gabriel da Cachoeira, era corrente na cidade um discurso acusatório de que Pedro Garcia teria trazido muita “gente de fora” para atuar em cargos importantes durante sua administração. Se seguirmos o problema da descontinuidade entre movimento e Estado, perceberemos que o maior dos cismas pode ser sintetizado pela oposição entre índios e brancos, na versão “gente de dentro” e “gente de fora”. A expectativa era de uma “gestão indígena”, ou seja, de que a Prefeitura, seus órgãos, secretarias e principais cargos fossem ocupados e controlados pelos próprios indígenas. Porém, mesmo que diversos indígenas e “gente de dentro” atuassem na prefeitura, prevalecia a ideia de que o controle não estava nas suas mãos, muito menos nas mãos do prefeito.

No mês de novembro do referido ano a Prefeitura contava com 51 funcionários em cargos comissionados; 1374 funcionários contratados; 220 funcionários efetivos (em setores administrativos) e 378 funcionários efetivos (professores e auxiliares de escola). O que perfaz um total de 2023 funcionários, contando secretários, o próprio prefeito e o vice-prefeito. Eram nove secretarias municipais, mais a Controladoria Municipal, a Ouvidoria Municipal e o Gabinete do Prefeito. Houve diversas mudanças de secretários ao longo da gestão. Mas, durante todo o período em que Pedro esteve à frente da Prefeitura, as secretarias de Administração, de Meio Ambiente e Turismo, de Obras, o Chefe do Gabinete do Prefeito, a Ouvidoria e a Controladoria permaneceram ocupadas por “gente de fora”. Em novembro de 2011 todos os outros sete secretários ou secretárias eram indígenas ou nascidos em São Gabriel da Cachoeira. Dentre estes estavam a esposa de Pedro (Tukano, na Secretaria de Ação Social), um Tariano de Iauaretê (na Secretaria de Interior), dois Tukano de Iauaretê (na Secretaria de Finanças e na Secretaria de Educação) e três não-indígenas nascidos ou residentes em São Gabriel há muito tempo. Considerando estes doze cargos, quatro estavam sendo dirigidos por indígenas, três por “gente de dentro”, embora não-indígenas, e cinco por “gente de fora”.

Os indígenas eram claramente “aliados” de Pedro: sua própria esposa e três vindos de Iauaretê, distrito de origem do prefeito. Os de “dentro” eram antigos funcionários da prefeitura, ou, como o então Secretário de Saúde, gente que trabalhava nessa área também há muito tempo. Os “de fora” vieram de Manaus especificamente para trabalhar na Prefeitura. Uma fala do ouvidor, colhida em entrevista também no mês de novembro de 2011,

é bastante ilustrativa de quem eram essas pessoas que vieram de Manaus e de como chegaram à Prefeitura: “eu nem sabia o que fazia um ouvidor. Minha vinda para cá passou por uma decisão política [do PT de Manaus]. Eu tive uma semana para descobrir o que fazia um ouvidor”. Além de ser “de fora”, o Ouvidor era negro, ligado ao movimento negro e praticante de uma religião afro-brasileira, uma mistura que deu margem a inúmeras especulações sobre suas verdadeiras funções na Prefeitura e junto a Pedro, que vinha sendo acusado de ter se envolvido política e religiosamente com uma mãe de santo em Manaus. Mais uma vez, a confirmação de tal envolvimento não está em questão, mas há uma ênfase interessante na religiosidade, permeando a política, como mais um fator distintivo entre indígenas e não-indígenas, que sugere mais uma via através da qual, na argumentação local, uma gestão que era para ser indígena não o foi.

Isso remete a alguns aspectos relacionados ao surgimento dos diversos povos do alto rio Negro, inclusive os brancos, e dos processos implicados na fabricação da pessoa. Do ponto de vista indígena, o que conta no alto rio Negro em termos de identidade pessoal é a identificação e a ligação com um coletivo, podendo ser o grupo doméstico ou “casa” (S. Hugh-Jones 1995), o grupo linguístico (Sorensen 1967), um grupo político híbrido (Andrello 2015), um grupo de papéis especializados (C. Hugh-Jones 1979), a etnia, uma religião, um partido, ou, ainda, um cruzamento de diversas dessas clivagens. É assim que eles classificam também os brancos, nunca como indivíduos isolados, mas sempre relacionados a algum grupo ou coletividade. Esse mecanismo não é automático; ele conta com uma complexa engenharia. É preciso ao menos perguntar como esses processos conectam desde a ação de indivíduos específicos até os movimentos que transformam coletividades mais amplas. A partir das pistas dadas por uma teoria indígena sobre os brancos tentarei esboçar pelo menos um ponto que diz respeito ao cisma entre índios e brancos, pretendendo refletir sobre como isso opera para entender os processos políticos abordados até aqui.

Algo é compartilhado pelas diferentes versões míticas narradas no alto rio Negro acerca das origens da humanidade e dos grupos (étnicos e clânicos): a viagem de uma Cobra-Canoa que partiu do leste (que pode ser identificado com a foz do rio Amazonas ou com a Baía de Guanabara) em direção às cabeceiras dos rios e afluentes que desaguam no rio Negro. Ao longo desse percurso, a Cobra-Canoa parava em lugares específicos, geralmente trechos de rio encachoeirados, onde surgiam grupos específicos e diferentes entre si. As ordens desses surgimentos e algumas vezes os lugares são objetos de disputa e controvérsias. Mas, todas as etnias têm versões para o surgimento também dos brancos. Em alguns casos há referência a uma má escolha feita pelos índios (do arco e flecha ao invés da arma de fogo, por exemplo); em outros, os brancos seriam filhos de relacionamentos extraconjugais, ou seja, frutos de uma traição; em outras narrativas ainda, teriam sido criados a partir de restos apodrecidos de uma cobra morta. O fato é que em todas as versões os brancos deslocaram-se não para as cabeceiras dos rios, como os índios, mas para o leste. Em algumas versões o fizeram por iniciativa própria, em outras, demiurgos ou os próprios índios teriam expulsado os brancos. Essa é a gênese da história humana propriamente dita, quando os seres se despem de suas roupas de peixe e tornam-se humanos. Em uma narrativa desana, por exemplo, o demiurgo mandou que os brancos seguissem em direção ao sul, “dizendo que lá ele poderia fazer a guerra, ele poderia roubar e atacar as pessoas para sobreviver”, ordenou que ele ganhasse a vida pela violência e pela guerra. Ordem inversa foi dada aos índios, que deveriam permanecer calmos, viver “unidos e de maneira

pacífica”. Daí decorre, na narrativa Desana, que, quando os brancos chegaram à região do alto rio Negro os índios já sabiam que eles eram violentos, pois “a espingarda é o poder do branco”. Os índios também sabiam que junto com o branco havia saído da Canoa de Transformação o missionário, cuja “arma” era a bíblia. A narrativa assim prossegue:

Para nós, que somos os irmãos maiores do homem branco, *Yebá-gõãmi* deu o poder da memória, a faculdade de guardar tudo na memória, os cantos, as danças, as cerimônias, as rezas para curar as doenças... Nós guardamos tudo isso na nossa memória! Nosso saber não está nos livros! Mas ao branco, que foi o último a sair da Canoa-de-Transformação, ele deu o poder da escrita. Com os livros, ele poderia obter tudo o que ele precisaria, ele havia dito. É por isso que o homem branco chegou na nossa terra com a escrita, com os livros. Assim, *Yebá-gõãmi* havia dito!

Nesse sentido, uma “prefeitura indígena” ou uma “gestão indígena na prefeitura” surgiram como tentativas de inverter essa relação mítico-histórica, na qual os brancos (principalmente na figura do Estado) têm prevalecido.¹² Frise-se que a transformação desejada era a inversão, que os índios passassem a ocupar as posições no Estado que até então eram ocupadas pelos brancos. Não se está falando aqui de qualquer tipo de gente, pois o branco passou por uma transformação, inclusive corporal, radical, que continua em processo. O branco tem outro corpo, come outras coisas, é gente, mas é uma gente diferente. Houve um processo de diferenciação entre índios e brancos, ainda no tempo mítico, que continua repercutindo nas relações estabelecidas por eles. Nesse caso, talvez uma das condições que mais chame a atenção é aquela em que o branco é tomado como um índio que *se esqueceu* de sua condição.

Desta forma, entre outras coisas supõe-se aqui que a política pode ser vista como um espaço de rememoração dos brancos da sua própria natureza – a de um irmão menor, mas que cresceu e procurou atalhos para assumir um lugar na hierarquia do cosmos que não é originalmente seu. Este é um ponto, inclusive, que nos serve como chave explicativa para os próprios movimentos internos que as etnias do rio Negro realizam desde tempos míticos. Em certo sentido, como mostrou Andrello (2006, 2013, 2015), o crescimento de grupos, seus deslocamentos e desconexões serviram de base para um extenso conjunto de reavaliações e reposicionamentos pretendidos no jogo hierárquico local. É comum ouvir histórias de grupos que, tendo crescido muito mais que outros, reivindicaram uma releitura da “mitopraxis” (cf. Sahlins 1990) regional. Isso, por exemplo, é patente em várias narrativas míticas que foram publicadas segundo diferentes versões (Desana, Tukano, Tariano, etc.).¹³

O que isso teria a ver com movimento indígena e política partidária? Nestes espaços, brancos e índios se relacionam (não que não o façam também em outras esferas, como religião, comércio, mineração, etc.). Mas aqui eles tentariam se apoderar de alguns elementos que originalmente seriam dos brancos, como papeis, dinheiro e armas, por exemplo. Ou seja, a história de consolidação e crescimento do movimento indígena e do envolvimento

12 Conclusão a que chegaram também, por outras vias, autores como Andrello (2006), Lasmar (2005) e S. Hugh-Jones (1988).

13 Ver Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, série publicada pela Foirn e pelo Instituto Socioambiental, composta por nove livros nos quais se encontram diferentes versões e narrativas míticas de diferentes etnias da região.

indígena na política partidária pode implicar releituras das narrativas míticas. É evidente que o objetivo não é tornar-se branco. Ao contrário, o movimento indígena, por exemplo, tratou e trata de produzir e reproduzir uma “sociedade indígena” (por falta de palavra melhor, uso a categoria nativa), ou ao menos, índios e indianidade. O mesmo não vale para os partidos, entretanto. Debates anteriores à vitória indígena nas urnas demonstravam as impossibilidades de uma atuação “indígena” nos partidos, os quais tinham seus “donos” ou “caciques” brancos, meios “inescrupulosos” de agir e obstáculos ao real envolvimento e dedicação de diversos índios a este tipo de política (como limitações financeiras, por exemplo). Mas não só: o faccionalismo inerente à lógica partidária talvez tenha ressoado numa mito-história em que dissidências não cessaram de acontecer, e levaram ao isolamento de grupos, comunidades, pessoas, etc. Este, aliás, foi o caso dos próprios brancos, que, ao partir do rio Negro logo depois de sua transformação em gente, se isolaram, esqueceram sua história, e voltaram mais inescrupulosos que nunca.

Por isso mesmo está claro que não é objetivo dos índios de São Gabriel *falar como* políticos profissionais em partidos, pois isto apresentaria uma forte tendência a “torná-los Estado” e, em alguma medida, “torná-los brancos”, ainda que, dado que há uma noção indígena de transformação que difere da nossa, tornar-se branco não implica necessariamente deixar de ser índio.¹⁴ Parte da diferença entre a política que se faz no movimento indígena, nos partidos e no Estado está no controle possível de diversas coisas: dos “chefes” ou “lideranças”, de projetos, recursos envolvidos. Este, talvez, seja o ponto de se *falar como* índio que ficou tão desesperadoramente claro nas inúmeras reuniões que frequentei. Assim, uma resposta possível à pergunta se a gestão de Pedro e André na prefeitura foi indígena ou não pode ser aventada a partir de uma incrivelmente simples e complexa (ao mesmo tempo) constatação de uma liderança indígena: “Se o Pedro tivesse aceitado a proposta dos parentes de fazer uma gestão indígena, com todos os indígenas envolvidos, se errasse, errava junto. Como ele se distanciou da gente, errou sozinho”. Este “erro”, nas inúmeras avaliações locais que fizeram e ainda fazem da “gestão indígena na prefeitura”, no entanto, não diminuiu o interesse dos índios pelo Estado, pela política partidária e pelas candidaturas indígenas, que crescem a cada eleição.

Referências

- ANDRELO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- _____. 2013. “Origin narratives, transformation routes: heritage, knowledge and (a)symmetries on the Uaupés river”. *Vibrant*, 10(1):495-528.
- _____. 2015. *Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no alto rio Negro*. (no prelo)
- BUCHILLET, Dominique. 1989. “Pari-Cachoeira: O laboratório Tukano do Projeto Calha Norte”. In: *13º Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu.

¹⁴ Sobre a ideia de “tornar-se branco” ver, principalmente, os trabalhos de José Antônio Kelly (2004, 2009, 2010 e 2015).

- _____. 1991. “Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do projeto Calha Norte”. In: C. A. Ricardo (ed.), *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Cedi. pp. 107-115.
- CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, luego creo: La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- FERREIRA, Tatiana Amaral Sanches. 2014. *Basá busá: política, cultura e conhecimento no alto rio Negro*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1988. “The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians”. *L’Homme*, 28(106-107):138-155.
- _____. 1995. “Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia”. In: J. Carsten & S. Hugh-Jones (ed.), *About the house: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KELLY, José Antônio. 2004. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana*, 11(1):201-234.
- _____. 2009. “Os Encontros de Saberes: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela”. *Revista Ilha*, 11(2):265-302.
- _____. 2010. “Políticas indigenistas y ‘anti-mestizaje’ indígena en Venezuela”. *Antropologia em Primeira Mão*, 118.
- _____. 2015. *The captive dominator and the beocmer: an essay on criollo and indigenous mixture, history and social forms*. (no prelo).
- LIMA, Tânia Stolze. 2002. “An Amazonian Myth and its History” (resenha). *Mana*, 8(2):198-202.
- LUCIANO, Gersém José dos Santos. 2006. *Projeto é como branco trabalho; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- PEREIRA, Maria Luiza Garnelo. 2002. *Poder, hierarquia e reciprocidade: os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de Campinas.
- _____. 2004. “Tradição, modernidade e políticas públicas no alto Rio Negro”. *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas*, 4(1):29-54.
- PERES, Sidnei Clemente. 2003. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de Campinas.
- RICARDO, Carlos Alberto. 1991. “Jogo duro na Cabeça do Cachorro”. In: _____ (ed.), *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Cedi. pp. 101-103.

- SAHLINS, Marshall. 1963. "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia". *Comparative Studies in Society and History*, 5(3):285-303.
- _____. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SOARES, Renato Martelli. 2012. *Das Comunidades à Federação: Associações Indígenas do Alto Rio Negro*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- SORENSEN, Arthur P. 1967. "Multilingualism in the Northwest Amazon". *American Anthropologist*, 69(6):670-684.
- SOUZA, Elias Brasilino de. 2008. *Cidadania indígena e políticas públicas na perspectiva da sustentabilidade: um estudo sobre o Médio e o Alto rio Negro – São Gabriel da Cachoeira*. Dissertação de Mestrado. PPGSCA, Universidade Federal do Amazonas.
- SOUZA LIMA, Carlos. 1992. *Um grande cerco de paz. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Recebido em 25 jan. 2016.

Aceito em 23 set. 2016.

Ensaio bibliográfico

O ato de julgar um ensaio bibliográfico sobre a condição ritual dos jurados no Tribunal do Júri

Nilton de Almeida Nascimento
Graduando em Ciências Sociais/UFC

Resumo

O presente trabalho realiza uma revisão bibliográfica de pesquisas antropológicas canônicas no Brasil a respeito do Tribunal do Júri, a fim de apresentar uma síntese crítica de como, nestes estudos, esta instituição do direito penal brasileiro foi interpretada. Além de, com foco, destacar algumas preocupações quanto ao papel que cumprem os jurados nesta modalidade de julgamentos. O Tribunal do Júri se apresenta como um ritual agonístico, por meio do qual, através de um jogo de morais divergentes, se instituem valores e/ou circunstâncias que viabilizariam, ou não, o uso do “poder de matar”.

Palavras-chave: Tribunal do Júri; Ritual; Jurados.

Abstract

In the present work, I make a literature review of canonic anthropological research about the jury in Brazil in order to present a critical overview of how the institution of Brazilian criminal law has been interpreted in these studies. Besides, it is highlighted some concerns about the role of jurymen in this judgement mode. The jury can be seen, therefore, as an agonistic ritual, through which a set of differing morals establishes values and/or circumstances that allow or don't allow the use of “the power to kill”.

Keywords: Jury court; Ritual; Jurors.

Introdução

O Tribunal do Júri é a instância do Direito Penal, no Brasil, onde se julgam os crimes dolosos contra a vida. São matéria de sua apreciação, portanto, o induzimento, instigação ou auxílio a suicídio; o infanticídio; o aborto e o homicídio. Vale destacar a prevalência numérica de julgamentos desse último caso. Atuam ali, pela determinação da culpa, ou inocência, de determinados sujeitos, a promotoria e defensoria públicas, advogados, o Juiz Presidente do Tribunal, além de sete indivíduos alocados a condição de jurados. É objetivo deste trabalho ensejar uma discussão antropológica acerca desta última categoria de sujeitos, isso através de uma revisão bibliográfica de trabalhos de pesquisa sobre o Júri. Dedicar-nos-emos à análise da condição ritual dos jurados, o que nos conduzirá à exposição de algumas questões, para uma pesquisa em andamento, quanto ao processo de representação que envolve o ato de julgar dos mesmos no que diz respeito aos seus votos quanto à imputação de “qualificadoras”, ou “atenuantes”, a um assassínio.

Iniciamos nossa argumentação demonstrando algumas das leituras antropológicas cânones do Tribunal do Júri enquanto ritual. Ritual de instituição, no qual a cada sessão instituem-se categorias de sujeitos, bem como imagens legítimas quanto à “regulamentação dos usos do poder de matar” (Schritzmeyer 2012: p. 49). Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer (2012), Roberto Arriada Lorea (2003) e Luiz Eduardo Figueira (2007) são quem nos ajudam a perceber os jurados como seres rituais, aos quais é delegado o poder de julgar outrem em nome “da” sociedade.

A isso seguir-se-á uma dissertação mais aprofundada quanto à efemeridade do poder, concedido aos leigos, que os jurados consubstanciam, de julgar outrem. Que a média dos indivíduos desenvolve sua sociabilidade empreendendo julgamentos morais às ações de seus pares, não precisa ser ratificado. O que nos propomos a discutir é a maneira como o ritual do Júri torna legítimo, e factual em suas consequências, o mesmo ato de julgar, perpetrado também por “pessoas normais”, no Tribunal do Júri. O que os autoriza? Em que se fundamenta a pretensa inevitabilidade das consequências de suas decisões?

Questões estas, acima postas, que, tratadas a partir de um arcabouço da teoria antropológica ritual e simbólica, possibilitam-nos encerrar este trabalho suscitando outras indagações que servirão de guisa para o início de uma pesquisa empírica iniciada na Vara Única do Júri de Caucaia, Ceará, acerca de como votam ali os jurados pela determinação da gravidade do ato de matar. Sendo portanto nossa intenção maior, e este ensaio bibliográfico surge como preâmbulo para tanto, pensar o que torna, para os jurados, este ato, de um que tira a vida de outro, mais, ou menos, “grave”, “cruel”, “banal”, ou mesmo, “legítimo”, “honroso”.

Júri – ritual agonístico e de instituição

O Tribunal do Júri se nos apresenta, segundo interpretação da antropóloga Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer (2012), como uma “atividade lúdica necessária”, culturalmente significativa, institucionalizada, que atua como instância estatal de legitimação de valores que regulam o “poder de um indivíduo matar o outro”. Esta leitura de Schritzmeyer, em muito inspirada pelo historiador holandês Johan Huizinga e pelo etnólogo francês Claude Lévi-Strauss, sugere que estes julgamentos proporcionam, para seus atores, uma “satisfação

intelectual e afetiva”, fruto de uma flexibilidade ordenada, e extraordinária, sobre as circunstâncias que tornariam ou não, ações individuais legítimas para uns, porque o são também para outros.

Tal reflexividade viabilizar-se-ia por meio da performance agonística de promotores e advogados, quando ali empreendem disputas que tem por substrato, por “material de jogo”, primeiro, e elementarmente, a morte e, por conseguinte, discursos, gestualidades, convenções morais, sociais e econômicas, além das peças processuais. Schritzmeyer (2012) percebe como os operadores do Direito jogam com uma argumentação carregada de valores, visando produzir ressonância junto às sociabilidades (experiências) dos jurados. Das vidas de réus e vítimas, como indicadas nos autos dos processos, buscar-se-ia forçar narrativas coesas e carregadas de sentimento, para que os jurados possam criar sobre tais percursos o que Schritzmeyer chama de “espelhamento imaginativo” (2012: 60), o que forneceria aos mesmos as aptidões necessárias para que avaliem quando a alguém deve ser imputado o crime de homicídio e, em caso afirmativo, decidam quando este é mais, ou menos, grave.

Assim, observamos que há nesta instância do Direito Penal, um princípio sem o qual, assim como a cerimônia de sagração de Dom Pedro II como imperador brasileiro, “só restariam artifícios, a mera manipulação vazia e o ridículo de toda aquela encenação” (Schwarcz 2001: 54). Schritzmeyer, bem como Schwarcz, depreendem de seus trabalhos a importância do que Lévi-Strauss chamou *consenso*, como elemento fundamental à eficácia simbólica de determinados fenômenos. Tratar-se-iam, os julgamentos pelo Júri, a procissão de coroamento do primeiro imperador brasileiro e a cura xamânica, de fenômenos de consensos.

Schritzmeyer (2012), por seu turno, percebe no Código de Processo Penal um sistema de crenças que orienta as ações dos protagonistas do Júri, tornando-os “feiticeiros da lei”, que retiram a eficácia de seus procedimentos de um complexo de fé que os enreda, envolve os jurados, o réu, seus familiares, isto é, “a” sociedade. Esta última precisa crer que o produto final daquelas encenações é a “justiça”. Não porque objetivamente o seja, mas em razão de que a “satisfação de verdade” produzida pela ordenação do mundo no ritual é sempre “efetivamente mais densa e rica do que a satisfação de justiça” (Lévi-Strauss 2012).

Na perspectiva de Schritzmeyer (2012), o Júri, como “jogo”, como “ritual”, representa a ordem. Ou seja, retira indivíduos de um cotidiano repleto de experiências descontínuas para inseri-los num universo orquestrado, ainda que temporário; criando ordem, estruturando percepções dispersas dos jurados, por meio da manipulação de representações seletas sobre como se deve viver e morrer. Nas suas palavras,

O Júri, além de possuir regras que ordenam seu próprio funcionamento e que o comprometem uma vez desobedecidas, também ordena sua matéria-prima, determinando como, quem e quando matar pode ser considerado um ato socialmente legítimo (Schritzmeyer 2012: 84).

Esta abordagem da autora nos parece uma das mais representativas, dentre as pesquisas antropológicas, sobre o Tribunal do Júri. Sobretudo quando mostra que falar em “justiça” é fazer referência a um bem simbólico, sujeito às condições de produção,

igualmente simbólicas, envolvendo a construção ritual de categorias de sujeitos, além da coleção e movimentação arbitrária de imagens forjadas como fatos. Afinal é um rito de instituição, não só de novas personalidades sociais (culpado, inocente, jurados), mas igualmente de valores morais que viabilizariam a alternativa ao assassinio como forma de resolução dos conflitos. Como lembrou Bourdieu,

Falar de rito de instituição é indicar que qualquer rito tende a consagrar ou legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço, como no caso da divisão entre os sexos por ocasião dos rituais de casamento (Bourdieu 1996: 98).

Nosso objetivo aqui é compreender o papel dos jurados; sujeitos, a um só tempo, produtos e meios de produção das “verdades jurídicas” (Lima 1999).

Jurados – produto e meio de produção de ‘verdade jurídicas’

A priori, os jurados aparecem, na dinâmica do Júri, numa condição ambígua, pode-se dizer mesmo enigmática. Pouco podem se expressar, são estranhos à rotina de produção institucionalizada da justiça, mas, paradoxalmente, são acionados para fins da mesma. Elevados ritualisticamente à condição de “cidadãos idôneos”, “iguais perante a lei”, incomunicáveis, julgam, decidem entre inocência e culpa, entre situações e motivos de “relevância” ou “ofensa” social.¹ Ouvem sobre morte, crueldade, banalidade, moral, justiça, etc. Contidos, porém, pela dinâmica objetiva do “Júri-Jogo”, não expõem as representações que formulam relativas ao que deve ser considerado “crime”, “violência”, “torpeza”, “infidelidade”, “felicidade”, e inúmeras outras questões de ordem valorativas. Ao final dos julgamentos, ainda que possuindo valores morais díspares daqueles comuns ao campo jurídico, são chamados a cancelar a moral institucional, acomodando-se a ela, sem maiores ameaças ao seu universalismo histórico e socialmente constituído.

Isto, em certa medida, guarda semelhanças com algumas características do estado de *communitas*,² como aponta Lima (1999). Tratar-se-iam, nos contextos etnográficos estudados por Victor W. Turner (2013), e, acreditamos, no caso dos jurados, de indivíduos que mesmo alienados de um complexo de personalidades sociais perenes (estrutura), são ainda assim aclamados por uma estrutura específica para que, por meio dos poderes rituais que dispõem de representar uma genérica categoria de indivíduos – cidadãos, por exemplo –,

1 Segundo Fernando Capez (2004), sobre o crime de homicídio podem incidir motivações que ora possuem caráter de relevância social, tornando-o um homicídio privilegiado, fazendo incidir sobre ele atenuantes que diminuiriam sua gravidade, ora tem caráter de ofensa social, que denotaria um maior grau de lesividade do ato, configurando assim um homicídio qualificado.

2 Kant de Lima (1999:23), em nota sobre o *trial by jury* americano traça exemplarmente a aproximação que quero indicar quando escreve, “Assim, pode-se dizer que, nos Estados Unidos, o sistema legal procura criar e recriar, através da arbitragem pelo *jury*, um estado de *communitas* (apud Turner, 1974), que não só acaba por recriar uma “estrutura” mas que, durante este processo, promove a identificação homogênea dos seus participantes, como se fossem todos “indivíduos’ dotados de uma genérica humanidade”.

possam corroborar princípios arbitrários, desconhecidos enquanto tais, de um *status quo*. Entendemos que, em sua acepção jurídica, o termo jurado é sem dúvida parte da estrutura de um campo e com ele está “enraizado no passado e se estende para o futuro pela linguagem, lei e costumes”, pensamos que, tomá-lo para análise sociológica, é problematizar seu significado corrente, pondo em relevo a situação que nomeia, a saber, de sujeitos alocados, efêmera e aleatoriamente, à condição de “comunidade inteira, considerada como indiferenciada” (Turner 2013: 112): o Júri “é” o povo julgando.

Roberto Arriada Lorea (2003) e Luiz Eduardo Figueira (2007) atentam para o fato de que, mesmo recrutados por esta instância da justiça criminal brasileira, os jurados são constantemente lembrados de sua condição exógena ao campo jurídico, ainda que se esforcem para adquirir os capitais mais legítimos neste campo. Lorea (2003), por exemplo, disserta sobre a “adesão dos profanos” à lógica jurídica, para se referir a conversão do espaço mental porque passam os jurados veteranos no Júri. Estes, mais interessados que constrangidos, esforçar-se-iam por coadunar seu comportamento, fala e juízo, com os apontamentos dos operadores do Direito. Isto, aliado à organização já exposta do ritual judiciário, impossibilitaria a formação de um “bloco ‘leigo’ capaz de enfrentar a lógica jurídica” (Lorea 2003: 39).

Porém, para a problemática que queremos suscitar, sobre a condição de “jurado”, Figueira (2007) faz uma afirmação bastante elucidativa para nosso trabalho, quando escreve:

A provocação que faço aqui é a seguinte: numa cultura jurídica (brasileira) mergulhada na tradição da *Civil Law*, o ingresso do sistema do tribunal do júri significa a entrada de um corpo estranho. O tribunal do júri tem suas origens na tradição da *Common Law* (Direito comum). O júri está ligado à tradição do direito costumeiro, isto é, de você ouvir a sensibilidade legal da comunidade, enquanto a racionalidade do nosso sistema jurídico está ligada ao direito positivo, à letra da lei, à interpretação da dogmática jurídica (Figueira 2007: 130).

Destacamos, para desenvolvimentos futuros, não tanto a “sensibilidade legal da comunidade” encarnada nos jurados, mas a multiplicidade de representações sobre os significados dos atos de violência que a situação de controlar o poder de matar, através do Tribunal do Júri, evoca, e ao mesmo tempo tolhe, em benefício de interpretações da “letra da lei”, circunstanciais, e disputadas, por um grupo seletivo de operadores do Direito.

Quando julgar o outro é autorizado

De acordo com Clifford Geertz (2012), tratar “do” Direito é reportar-se a uma forma sempre ímpar de imaginar a realidade, um meio de ordenar o real, de dar substancialidade e sentido a experiências individuais pondo-as em termos compartilhados. Apontamos nesta sessão para aquela que é uma contribuição pacífica entre os trabalhos aqui discutidos, a saber, a possibilidade de pensar uma instância do Direito Penal brasileiro como promotora de um ritual de instituição, que exerce o controle social por meio de um jogo circunstancial com significações díspares, mas que privilegia, em seus momentos cruciais, invariavelmente, o “processo de representação” (Geertz 2012: 175) caro ao campo jurídico.

Queremos chamar atenção para a circunstância de que há no Tribunal do Júri um choque programado de morais divergentes; diferentes formas de combinação do dado da experiência e da dimensão dos ideais (moral), dão origem a dois meios diferentes de atingir um mesmo fim (o veredicto). De um lado, os operadores do Direito em sua lógica “tecnicista”, que, apesar dos debates carregados de valor que empreendem durante cada julgamento, conduzem, para o desfecho do mesmo, uma redução transformativa de combinações únicas de conflitos interpessoais em “peças processuais”, “artigos do Código Penal”, “qualificadoras ou atenuantes de homicídios”. E, do outro lado, os jurados, leigos, que juram, em momento prescrito do ritual do Júri, julgar segundo “sua própria consciência”, isto é, acionando as próprias experiências cotidianas de sociabilidade. Prevalecem, no entanto, para a determinação da culpa e gravidade de um assassinio, nestes julgamentos, as categorias dos primeiros.

Porém, cabe aqui um parêntese, os trabalhos canônicos na área da Antropologia do Direito sobre o Tribunal do Júri,³ apontam que há ali, de fato, um embate moral, onde o desvio da norma, a biografia mais, ou menos, “poluída” de vítimas e acusados, é que dá a tônica nestes julgamentos.

Todavia, aqui neste trabalho, o que queremos indicar como prevalência da lógica jurídica sobre a leiga tem sua expressão arquetípica nos quesitos em que votam os jurados.⁴ Estes quesitos equivalem ao momento em que toda a atmosfera “de tensão nodal das relações interpessoais” (Adorno 1994: 139) é suprimida, dando vez às poucas linhas do jargão técnico-jurídico. Aos jurados, naquele instante, não é dada a oportunidade de argumentar, por exemplo, se a traição conjugal, a frequência em bares, e o não ter domicílio próprio são realmente constitutivos do “ser criminoso”. Todos os dramas e contradições das conflitualidades que ali desembocaram, precisam ser solapadas pela “fala mágica” do juiz, em prol de que se preserve a *doxa* (Bourdieu 1974), ou o regime de verdade, sobre o qual se sustenta este campo de disputas.

Deste estado de coisas, que tende a se repetir a cada novo julgamento pelo Júri, o que nos interessa é, não tanto o ideário judicioso de advogados, promotores e juiz, mas o dos jurados. O que se justifica pela pouca atenção até então dedicada a esta problemática. Problema de pesquisa que nos mobiliza e ao qual Figueira (2007) aludiu como uma tarefa dispendiosa, mas não impraticável.⁵ Para nós, apreender, em um número determinado de julgamentos, realizados na Vara única do Júri da cidade de Caucaia, Ceará, os móveis ideais (morais) que orientaram as votações dos jurados pela determinação da gravidade do ato de matar tem uma importância, enquanto realização de um exercício de pesquisa dedicado

3 Far-se-á notória aqui a ausência de referência ao trabalho fundamental da antropóloga Mariza Correa, *Crimes da Paixão*, publicado pela Editora Brasiliense, no ano 1981, justificada pela dificuldade de acesso a esta obra já esgotada em seu editor.

4 Perguntas elaboradas pelo juiz presidente ao fim dos argumentos de defesa e acusação, as quais os jurados respondem de forma secreta na forma de “sim” ou “não”, decidindo pela inocência ou culpa do acusado, bem como pela atribuição de qualificadoras ou atenuantes ao homicídio em questão.

5 “É muito difícil delimitar em cada processo judicial quais foram os fatores que determinaram as decisões dos jurados. E isso decorre dos seguintes aspectos (que pude constatar durante o trabalho de campo): a) em razão de a votação ser secreta e de os jurados não justificarem os fundamentos de suas decisões; b) em razão da pouca disponibilidade dos jurados para comentar acerca do julgamento que acabaram de participar ou que participaram recentemente. Durante o meu contato com esses jurados, percebi certa resistência e mesmo certa desconfiança” (Figueira 2007: 215).

a um tema e área de estudos tão pouco visitados pelas Ciências Sociais no Ceará. Ouvir sobre as decisões que tomam tais jurados, considerando as “qualificadoras” e “atenuantes” dos homicídios como símbolos de um sistema de representações, que, ponderado pelos jurados, é repensado a partir, e apesar dos, significados construídos pelos protagonistas do Júri, pode traduzir práticas expressivas da objetivação de formas de ser da vida social, captadas e compreendidas de modo muito particular.

Autores de diferentes orientações discutiram este tema, todavia, cada um o fez a partir de interesses e realidades particulares. Enquanto Sérgio Adorno (1994) e Kant de Lima (1999) procuram discutir o Júri através de sua pertença ao sistema de justiça criminal brasileiro, buscando inspiração foucaultiana, e dissertando sobre o papel do mesmo em um regime jurídico de produção de verdades; Schritzmeyer (2012), por seu turno, pensa o Tribunal do Júri *per se*, como ritual, desvendando assim sua lógica interna de funcionamento. Reflexão com a qual temos mais afinidade teórica e metodológica, visto que a autora alega deixar de lado discursos produzidos *sobre* o Júri, em função de debruçar-se nos discursos *do* Júri.

Luiz Eduardo Figueira (2007), outro autor importante para discutirmos esta temática, ao apropriar-se dos teóricos acima mencionados, elaborando uma síntese de suas ideias, empreende criativa análise, para examinar e explicar o julgamento ocorrido na cidade do Rio de Janeiro, em junho de 2000, do trágico caso do “Ônibus 174”.⁶

Em todas estas pesquisas há um ponto de convergência, os jurados nos surgem como engrenagens de um processo maior de controle social, que se dá por meio da imposição de verdades institucionalizadas, além de seres sociais criados por e para um ritual específico; efêmeros, não existem fora do mesmo. Encarnam, a nosso ver, um paradoxo sobre o qual pouco se dedicou o pensamento antropológico. Sujeitos sociais postos em posição de incontestabilidade importância sociológica, dada a seriedade que costumeiramente é atribuída à crise que gerenciam, mas dos quais se explorou, de maneira exígua, o potencial que têm de demonstrar a indistinção que há entre “julgamentos de valor” e “julgamentos de realidade” (Durkheim 1970: 113).

Se como Durkheim apontava, o fato é construído pela simbiose entre o dado sensível e a representação que se faz do mesmo, e assim possibilita a ação ordenada com vistas a fins reconhecidos por uma coletividade, que potencialidades haverá em analisar o ato de uns, que de maneira autorizada, julgam outros? Segundo que critério o fazem? Seria o leigo capaz de relativizar a sociabilidade de outrem para julgar? Que elementos contextuais de sociabilidade se poderá depreender de um julgamento individual que destoa dos demais ao votar pela maior, ou menor, “crueldade” de uma forma de matar? São questões que merecem ser problematizadas e explicadas quando delimitamos um tema de pesquisa como este.

Dentre os estudos examinados em nossa revisão bibliográfica, Roberto Arriada Lorea (2003) é quem primeiro elege os jurados como objeto principal de reflexão antropológica sobre o Júri.⁷ Todavia, as especificidades do seu recorte empírico, e acreditamos de sua

6 Episódio de sequestro de um ônibus da linha 174, na cidade do Rio de Janeiro, que obteve desfecho dramático protagonizado por policiais da mesma cidade, no qual morreram uma refém e o sequestrador.

7 No rastro da preocupação deste autor com os jurados enquanto objeto de investigação identificamos apenas duas pesquisas mais, a de Lucas de Oliveira Rocha Pinto (2011) e a de Fábio Ferraz de Almeida

formação,⁸ conduziram-no ainda a uma discussão muito vinculada aos trabalhos canônicos já expostos, à uma sólida problematização da funcionalidade de uma instância da justiça criminal brasileira. Sobre os jurados, Lorea (2003) delinea assim a abordagem que lhes dedica:

Nesse capítulo [...], adentramos o mundo dos jurados – suas motivações e anseios – procurando entender qual significado eles atribuem ao seu papel no Tribunal do Júri. Em particular, nós veremos como, na visão deles, não é qualquer um que possa cumprir esse papel. É preciso inteligência e, de preferência, experiência. De orgulho, para competência, de competência para experiência, veremos que o próprio sistema leva à valorização dos jurados ‘veteranos’, imbuídos da lógica do sistema. Em conclusão, consideraremos as consequências desse viés (Lorea 2003: 68).

Em sua experiência em campo, este autor depara-se com uma categoria nativa de sujeitos, a partir da qual formula sua argumentação: os “jurados vitalícios” ou “veteranos”. Indivíduos que, pela estruturação mesma do Código de Processo Penal, têm a oportunidade de ocupar repetidamente a função de jurados. Interlocutores estes, dos quais Lorea depreende a adesão que o ritual do Júri é capaz de operar, assim como o jogo de poder que enreda os mesmos em seu relacionamento com os operadores do Direito e os “jurados novatos”.

Por fim, a partir do percurso analítico dos autores discutidos até aqui, está delineado que, se segundo Schritzmeyer, o Júri se configura como uma instância produtora de discursos sobre a sociedade – diríamos ainda que numa sociedade definida através de diferentes perspectivas como “violenta” (Barreira 2013) –, tomar os jurados por interlocutores é ter a oportunidade de discutir a violência como representação coletiva, construção simbólica (Silva 2004), logo, objeto antropológico por excelência.

Considerações finais

Os jurados nos surgem, pois, na revisão crítica dos estudos aqui apresentados, como categoria ritual de sujeitos, que exerce o poder de julgar ações, pré-representadas como criminosas e violentas, de outros sujeitos. Abrindo para a possibilidade de pensarmos como aqueles primeiros julgam o ato de uns que tenham extinguido a vida de outros, permitindo com isso que outros pesquisadores, partindo da análise empírica, possam discorrer sobre, por exemplo, o que é um “homicídio”. Quando, para o crivo de distintas morais, este pode ser “autorizado”? O que denota, no mesmo, maior, ou menor, gravidade?

Problemática, acima posta, que nos conduz a uma questão antropológica mais geral ensejada por Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2008), a saber, a da precedência do sentimento

(2014). Nossa opção por discutir, aqui, apenas o trabalho de Lorea dá-se pelo caráter germinal de sua pesquisa e pelo importante contraponto que fornece para construção de nosso argumento.

8 Graduado em Direito pela Universidade Federal do Estado do Rio Grande do Sul, onde até hoje atua como Juiz, com posteriores mestrado e doutorado em Antropologia Social na mesma Instituição. Disponível em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4770713H1>>. Acesso em: 29 jun. 2015.

de agressão moral no que tange a categorização de um ato como sendo “violento”. No trabalho citado, Oliveira argumenta que a objetivação do ato violento, entendida como a sua respectiva tomada enquanto referencial para ação social, implica a contiguidade entre a percepção imediata, sensível, de agressões, e sua alocação numa grade de valores morais. O que, em nossa leitura, remete à assertiva de Durkheim de que “com o sensível só se produz o sensível” (Durkheim 1996), isto é, à realidade tátil falta conteúdo para orientar os indivíduos no real, dessa forma, mesmo o mais idiossincrático agenciamento envolve um processo de representação.

O Júri, pensado nessa perspectiva, promove uma circunstância peculiar, na qual através de um ritual agonístico, se criam e instituem, simbolicamente, ao se atribuir maior ou menor gravidade a um homicídio, ações violentas não experimentadas pelos sujeitos que as julgam. O imaginário coletivo demonstra, nessa situação, toda sua primazia em conceber formas de sociabilidades legítimas através de lutas simbólicas. Fica assim, portanto, demonstrado o *status* sociológico dos jurados, e discutidas algumas de nossas preocupações quanto à necessidade que se compreenda o ato de julgar destes agentes sociais.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Sérgio. 1994. “Crime, justiça penal e desigualdade jurídica: as mortes que se contam no tribunal do júri”. *Revista USP*, 21:132-151.
- ALMEIDA, F. F. de. 2014. “Ninguém quer ser jurado: uma etnografia da participação dos jurados no Tribunal do Júri de Juiz de Fora/MG”. *Confluências: Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, 16(3):244-273.
- BARREIRA, César. 2013. “Violência difusa, medo e insegurança: as marcas recentes da crueldade”. *Revista Brasileira de Sociologia-RBS*, 1(1):219-242.
- BOURDIEU, Pierre. 1974. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva. Organização de Sérgio Miceli.
- _____. 1996. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp.
- CAPEZ, Fernando. 2004. *Curso de direito penal, volume 2: parte especial: Dos crimes contra a pessoa a dos crimes contra o sentimento religioso e contra o respeito aos mortos (arts. 121 a 212)*. São Paulo: Saraiva. 4. ed.
- DURKHEIM, Émile. 1970. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.
- _____. 1996. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.
- GEERTZ, Clifford. 2012. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes. 12. ed. Tradução de Vera Joscelyne.
- FIGUEIRA, Luiz Eduardo. 2007. *O ritual judiciário do tribunal do júri: o caso do ônibus 174*. Tese Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2012. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

108 | O ato de julgar: um ensaio bibliográfico sobre a condição ritual dos jurados...

LIMA, Roberto Kant de. 1999. "Polícia, justiça e sociedade no Brasil: uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no espaço público". *Revista de Sociologia e Política*, 13:23-38.

LOREA, Roberto Arriada. 2003. *Os jurados "leigos": uma antropologia do tribunal do júri*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. 2008. "Existe violência sem agressão moral?". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(67):135-193.

PINTO, Lucas Oliveira da Rocha. 2011. *A construção da verdade e do delinquente em um tribunal do júri*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2012. *Jogo, ritual e teatro: um estudo antropológico do Tribunal do Júri*. São Paulo: Terceiro Nome.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2001. *O império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Zahar.

SILVA, Luiz Antônio Machado da. 2004. "Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano". *Sociedade e estado*, 19(1):53-84.

TURNER, Victor W. 2013. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes. 2. ed. Tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbush.

Recebido em 06 jul. 2015.

Aceito em 02 abr. 2016.

Resenhas

THIRANAGAMA, Sharika. 2011. *In my Mother's House: Civil War in Sri Lanka*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 320 pp.

Bruno Ferraz Bartel

Doutorando em Antropologia/UFF¹

Sharika Thirangama é professora assistente do Departamento de Antropologia da Universidade de Stanford. As pesquisas desenvolvidas pela autora têm abordado os vários aspectos e as consequências das guerras civis no Sri Lanka. As temáticas escolhidas procuram lidar com as formas dinâmicas dos processos de formação da etnicidade de seu país, as consequências das guerras civis por meio dos deslocamentos forçados, as transformações e relações entre as dimensões políticas e familiares inseridas em contextos de repressão política e militarização.

Centrado nas trajetórias de vida de seis indivíduos, o livro de Sharika Thirangama marca as controvérsias que envolvem os conflitos étnicos do Sri Lanka, especialmente entre os anos de 1983 a 2009. A perspectiva da guerra como “condição social” (problemática de estudo e dispositivo particular da vida social) procura demonstrar a relação do Estado Sri Lanka pós-colonial com o surgimento do grupo guerrilheiro ligado a etnia *Tamil*, os Tigres de Liberação do *Tamil Eelam* (LTTE). A compreensão de uma pátria própria ou a de uma terra natal soberana traduz a utilização do vocábulo *Eelam* consoante à motivação aos ideais dos militantes do LTTE.

O livro de Sharika Thirangama proporciona um balanço crítico das ideias de nação e etnicidade no Sri Lanka através dos aspectos chaves da vida em família, ideologias e planos individuais de aspirações vigentes. Neste sentido, a autora aborda a dimensão das guerras ocorridas com a transformação física, emocional e social da paisagem de seus interlocutores de modo a colocar seus horizontes em perspectivas. Se os eventos dramáticos que envolvem os deslocamentos de massa contribuíram na modificação dos projetos de vida de milhares de pessoas, o foco na produção de novos tipos de *selves*, gerações, biografias e ambivalências ligadas às experiências de guerra, resumem os méritos da maioria das análises sobre as formas de subjetividades e processos de individualização.

O deslocamento forçado de grande parte da população em determinadas regiões do Sri Lanka (Norte e Leste) proporciona exhibir os dilemas morais, existenciais e emocionais

¹ Integrante do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC), do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisa (NUFEP) e do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM).

dos interlocutores que optaram pelo exílio no Canadá ou na Inglaterra como um local seguro onde poderiam narrar suas experiências. Para exprimir as consequências desses deslocamentos constantes dos habitantes dessas zonas, a noção *ur* (lar/vila de origem), que organiza as interações entre indivíduos e seus respectivos grupos (*Tamil* e *Sinhalese*), é explorada para evidenciar as múltiplas dimensões de uma geografia imaginária compartilhada no país. Além disso, a capacidade do LTTE em construir novas formas de se repensar a relação das populações *Tamil* em relação às afiliações e identidades étnicas nacionais fornece as bases por onde essa militância procurou penetrar nas estruturas familiares dessas comunidades.

O caminho metodológico do livro versa sobre as distintas sociabilidades entre as comunidades *Tamil* e cingalesas muçulmanas por meio das ações do LTTE. Todavia, diferente da chave interpretativa orientalista dos Estudos Asiáticos, em que a noção de indivíduo se encontra subordinada a uma coletividade, as narrativas expressam a complexidade das relações de construção dos *selves* nas comunidades étnicas destacadas. Em primeiro lugar, a guerra havia reinventado a possibilidade de produzir novos indivíduos de modos completamente inesperados, segundo os interlocutores de ambos os grupos (*Tamil* e Muçulmanos). Em segundo, as ações do LTTE também desenvolveram novas formas de perceber a vida em coletividade do ponto de vista desses novos indivíduos constituídos.

O capítulo 1 contempla a formação dos *selves* e das individualidades ante as estratégias de recrutamento do LTTE junto à juventude *Tamil*. Essa militância ofereceu uma alternativa às frustrações de mobilidade social pela busca por *status*, poder e heroísmo tanto entre os sobreviventes das ações da guerrilha quanto pelos próprios guerrilheiros ao longo das gerações. Em resumo, as reflexividades, que envolvem as histórias de vida contempladas, lidam com diversas narrativas de poder inseridas nas condições políticas e sociais do país, no início da década de 1980, por onde a formação desses *selves* aparece visível.

No capítulo 2, a autora comenta os distúrbios sociais provocados pelas revoltas do LTTE, que almeja a criação de um Estado independente diante do Estado pós-colonial do Sri Lanka, ao longo dos sistemas de alianças, amizades e de parentesco verificados nas narrativas dos interlocutores sobre as suas experiências com os campos de refugiados. As formas como as famílias organizaram suas perdas (materiais/simbólicas) e protegeram suas memórias e segredos são explorados através de uma distinta definição da noção de herança. Para além do ponto de vista da riqueza material, as considerações analíticas elaboram os mecanismos familiares e individuais de se perpetuar, imaginar, transmitir e herdar posições, desejos e reconhecimentos sociais.

Com o intuito de abordar os cingaleses muçulmanos, o capítulo 3 se concentra sobre a produção de alteridade desse grupo como um problema chave dentro do nacionalismo *Tamil*, questão crucial para a compreensão da polarização social no Sri Lanka e o aprofundamento de suas identificações étnicas. A história de entrelaçamento entre as estruturas políticas e sociais envolvendo a temática da etnicidade forma o contexto das discriminações vividas por parte de determinadas populações. Assim, a autora procura traçar a emergência de uma nova categoria de denominação dos muçulmanos do Norte relacionada a essas formas de historicidade local.

Um resgate da história colonial britânica possibilitou o diagnóstico de que a utilização da palavra “muçulmano” abrangiu as dimensões tanto religiosas quanto étnicas. Além

disso, a ampla dispersão desse grupo na ilha conformou uma diferenciação regional e demográfica específica responsável pela formação identitária e histórica do Sri Lanka a partir das relações com os demais grupos islâmicos presentes no subcontinente indiano. O desfecho colonial para essa situação foi a restrição quase que completa da participação dos muçulmanos na comunidade imaginária nacional. Isso foi potencializado principalmente pelas classificações do governo do Sri Lanka que insistiam em reconhecer a existência de limites precisos entre grupos étnicos e locais de ocupação com base em um território comum compartilhado.

Não obstante, a atribuição da herança, propriedade, regime de casta e do sistema de parentesco não explicita as relações entre as comunidades *Tamil* e cingaleses muçulmanas, notadamente com os do Norte. Tal abordagem poderia reforçar a proposição de que essa região não encontrou na Índia um ponto de apoio para as aspirações políticas de seus habitantes baseado na desconfiança desse governo com a presença de populações de origens islâmicas. Neste sentido, a política entre as comunidades (*Tamil* e Muçulmanas) precisaria ser historicamente melhor refinada em termos críticos para contemplar os argumentos da autora.

O capítulo 4 procura remontar os processos sociais ligados aos deslocamentos forçados pelo LTTE e que, como consequência, foram os responsáveis pela constituição de novos lugares e mudanças estruturais na noção de pessoa entre os cingaleses muçulmanos, segundo os usos da categoria nativa *ur*. Esse termo evoca qualidades simbólicas vinculadas às imagens de lar/vila de origem e sedimenta as bases distintivas entre os refugiados muçulmanos com relação aos demais grupos étnicos do Sri Lanka. A multiplicidade das práticas *ur* junto a essas populações deslocadas atua como um guia de ação sobre as formas cotidianas de convivência, comensalidade e, sobretudo, das práticas matrimoniais.

A militância das mulheres do LTTE é alvo de análise no capítulo 5 que procura demonstrar como essa atividade falhou na tentativa de transformar a ordem social *Tamil* estabelecida pelo parentesco em uma estrutura mais igualitária. A premissa de que a inteligibilidade desse tipo de militância se realiza através da participação constante dessas mulheres condiciona uma interpretação de que esse modelo pode ser visto como um fenômeno que perpassa todos os períodos de formação e reestruturação do LTTE. Responsável, portanto, pelas experiências individuais de transformações dos interlocutores. Para comprovar essa questão, a militância teria como finalidade proporcionar para as mulheres uma forma de escapar do sistema de obrigações ou, mais especificamente, do dote.

O novo parentesco criado pelo LTTE não anulou o valor do casamento como um ponto central na vida social desses indivíduos e, tampouco, das relações de propriedade que envolvem as mulheres. A transformação dos *selfs*, através da participação das mulheres no LTTE, é indicada, porém não confrontada com a resistência das estruturas familiares atuantes como nas formas matrimoniais, relações entre as castas e na relevância dos dotes ainda vigentes. Ao que tudo indica, a autora sugere que quanto mais o LTTE almejou mudar a estrutura social local mais ele manteve a reprodução das formas de controle das terras e dos casamentos entre as mulheres *Tamil*.

Nas conclusões, a autora disserta sobre os distúrbios sociais que utilizam a dinâmica da violência para produzir um espetáculo constante de imagens urbanas históricas na capital Colombo como forma de expressar o vocabulário do nacionalismo da etnia *Sinhala*.

Além disso, a dimensão purificadora da religião budista e a manutenção de um passado rural aparentemente em declínio e de forma idealizada são analisadas como forma de dar conta das transformações sociais ocorridas entre os anos de 1983 a 2009. A cidade de Colombo tem sido historicamente associada a uma cidade multifacetada a partir das influências Inglesas, *Sinhala* e *Tamil* ao longo de todo o século XX. Mais do que isso, a cidade tem abrigado múltiplas apropriações espaciais, refletindo-se em distúrbios urbanos motivados por discursos envolvendo questões de etnicidade, e que se desdobrariam ao longo das séries violentas observadas nos anos de 1956, 1958, 1977 e 1983.

O livro procura detalhar as formas de vida durante a guerra, singularmente para aqueles que a viveram, onde o movimento *Tamil* foi o principal foco dos dramas produzidos tanto pelo LTTE quanto pelo governo do Sri Lanka. Qualquer forma de solução política que envolva a devolução parcial dos territórios *Tamil*, seja do Norte ou do Leste, parte da premissa de que o modelo híbrido da capital Colombo serviria como um ideal a ser difundido por todo o país. A maioria dos casos analisados, assentados nas subjetividades dos interlocutores, estabeleceu a marca que as próprias comunidades *Tamil* tiveram sobre as múltiplas maneiras de se fazer e constituir a própria história, uma vez que as ações dos movimentos de migração atuaram como formas de aspirações e de mobilidade social.

O sonho de uma pureza racial, como assim foi imaginado entre os nacionalistas do Sri Lanka, foi confrontado constantemente por questões de etnicidade, classe ou casta que estruturam a vida social do país e, em particular, o movimento *Tamil* ao longo dos anos de guerra civil. Esse ideal permaneceria vivo nas populações da capital Colombo justamente por suas capacidades de reinventar o que viria a ser o Sri Lanka. Neste sentido, Colombo tem provido, para distintas gerações, a imagem de um local seguro para as minorias de seu país mesmo que, às vezes, possa suscitar um estado imaginário no qual se vive em condições de extrema opressão, como uma forma de atestar o seu caráter de distopia social.

Recebido em 22 set. 2015.

Aceito em 22 dez. 2015.

CORRÊA, Mariza. 2013. *Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp.

Francine Pereira Rebelo
Mestre em Antropologia Social/UFSC

Misturando artigos, depoimentos, entrevistas com autores, análise documental, fotos e incríveis histórias de vida, essa obra é composta de ensaios escritos por Mariza Corrêa ao longo dos últimos 25 anos, no âmbito do Projeto História da Antropologia no Brasil. Para além desse um quarto de século de pesquisa e escrita, o livro percorre a história da Antropologia no país, discutindo desde as famosas sínteses fundadoras da disciplina na década de 1930, até a transitoriedade teórica da década de 1950, as importantes teses de pós-graduação das décadas de 1960 e 1970, assim como os novos rumos da antropologia no século XXI.

Longe de buscar retrair cronologicamente as informações apresentadas no livro, esta resenha, no mesmo sentido metodológico utilizado pela autora, pretende fazer um mapeamento das questões-chaves dessa obra. Corrêa faz esse mapeamento a partir da apresentação de quatro capítulos intitulados “*Traficantes do simbólico*”, “*Traficantes do ex-cêntrico*”, “*A revolução dos normalistas*” e “*A antropologia no Brasil (1960-1980)*”, além de quatro importantes depoimentos e entrevistas com Donald Pierson, Emilio Willems, Ruth Cardoso e Verena Stolcke, com uma relevância teórica indiscutível já que os três primeiros autores são falecidos.

Visto que é uma etnografia entre os pares, esta obra é um trabalho delicado, onde os nomes e locais só fazem sentido se revelados. Desse modo, se até um certo momento os personagens dessa história estão suficientemente longes no tempo para serem tratados como personagens, à medida em que a pesquisa caminha, esses atores tornam-se pessoas e as histórias deixam de ser recuperadas e passam a ser compartilhadas.

Verena Stolcke, uma das entrevistadas, discute sobre o conceito de história e mostra como a história que ouviu com o grupo de camponeses que estudou era completamente diferente daquela que contavam na universidade. Como exemplo, Stolcke descreve como o golpe de 1964 tinha passado despercebido para essa população do interior do Estado de São Paulo, por outro lado, esse grupo já era conhecedor do pau de arara, enquanto a inteligência acadêmica paulista só passou a conhecê-lo depois de 1964 e da supressão dos direitos democráticos.

Nesse sentido, Stolcke acredita na pertinência do termo antropologia histórica para tratar da introdução de uma perspectiva histórica na antropologia. Não é o caso de simplesmente adicionar uma introdução histórica e depois fazer o típico estudo de caso, senão introduzir uma perspectiva histórica através da análise dos sujeitos que fizeram a história. Para a autora, a história conta fatos, guerras e revoluções sem gente, enquanto a antropologia tem trabalhado com “gente sem história”. Corrêa propõe juntar a história com seus sujeitos.

A autora faz um trabalho coerente a essa visão quando através da apresentação dos quatro primeiros programas de pós-graduação no Brasil, Museu Nacional, Universidade de Brasília, Universidade de São Paulo e Universidade Estadual de Campinas apresenta não apenas as temáticas mais recorrentes entre as teses, as publicações de antropologia e os programas de ensino, mas apresenta os sujeitos, seus locais de fala e suas relações com outras instituições e autores.

Corrêa, ainda nessas análises dos programas de pós-graduação, apresenta quadros com o corpo docente de cada uma dessas instituições, trazendo cada um desses sujeitos, mostrando o período de participação na instituição, o título, o ano de titulação, a origem e a orientação acadêmica. Desse modo, nos permite fazer a relação período/formação/orientador/orientando, e mesmo na impossibilidade de aprofundar sobre cada um deles, traz algumas narrativas representativas, como a entrevista com Ruth Cardoso.

Ruth Cardoso, em meio a anedotas divertidas de como sob a orientação de Egon Schaden passou alguns anos tentando aprender alemão, em um grupo com Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes, Lólio Lourenço de Oliveira e Renato Jardim Moreira, sem nenhum sucesso e para o desespero do professor, relembra as disputas teóricas e políticas na formação da pós-graduação da USP, ou, em suas palavras, que “a briga teórica era também uma briga por espaço”.

Ruth Cardoso relata as divergências teóricas e políticas que tinha em relação a Egon Schaden e sua marcante linha dos estudos de aculturação. Ela tampouco defendia a ideia de uma cultura integrada, mas queria trabalhar principalmente com os processos de mudanças e redefinições culturais em função de processos que são globais.

Ruth Cardoso descreve com detalhes o período de transição entre o sistema de cátedra e o sistema de departamentos e, para além das disputas teóricas, Ruth Cardoso ousa falar que existia na USP uma *linhagem feminina*, composta por Eunice Durham, Gioconda Mussolini e a própria Ruth e uma masculina, formada por Egon Schaden e João Batista Borges Pereira, indicado por Schaden para ocupar seu lugar em decorrência de sua aposentadoria. Ruth relembra as disputas em torno dessa substituição, a morte de Gioconda, a tentativa de trazer um professor estrangeiro, a ‘derrota’ da linhagem feminina e a vontade de Schaden de que o cargo fosse ocupado por um homem.

Os depoimentos do livro, assim como a análise feita pela autora mostram que o campo da antropologia não é formado apenas por disputas, mas também por parcerias. Esta obra relata com riqueza de detalhes as alianças formadas com os pesquisadores e universidades estrangeiras e a importância destes para a construção e consolidação da antropologia brasileira. Nas palavras de Donald Pierson, a ciência é internacional e caso se queira estabelecer as ciências sociais em bases firmes, era necessário despi-las de rótulos nacionais.

A antropologia seria a mistura do interesse dos nativos pelos estrangeiros, como no caso de Nina Rodrigues em seus estudos sobre os “colonos negros”, e do contrário, ou seja, dos estrangeiros pelos nativos, como no caso de Curt Nimuendaju. A trajetória da antropologia brasileira é parte do seu percurso internacional, mas também do imaginário e tradições inventadas pelos antropólogos brasileiros em geral e com forte participação dos profissionais estrangeiros.

O alemão Emilio Willems e o norte-americano Donald Pierson contribuem para essa obra com depoimentos detalhados das atividades que desenvolveram no período em que trabalharam no Brasil. Os autores descrevem a importância e o trabalho que envolvia a formação de novos profissionais, as dificuldades nas terras estrangeiras, os procedimentos para conseguir financiamento e os incentivos as traduções de obras para a língua portuguesa.

Pierson traz ainda relatos que nos permitem pensar não apenas o desconhecimento de grande parte da população no que concerne as ciências sociais, mas também a respeito do contexto político dos períodos de consolidação da disciplina no país. Entre os anos 1935 e 1937, durante suas pesquisas na Bahia, Pierson teve de explicar a policiais em uma delegacia os motivos pelos quais estava parado em frente ao palácio do governo tomando notas à medida que os políticos entravam ou saíam. Eram anotações sobre quantos brancos, pardos e negros se encontravam entre esses políticos. De acordo com o autor, não era fácil explicar porque um estrangeiro tinha deixado seu país para andar com pretos pela Bahia.

Para além desses episódios anedóticos, é notório na história das ciências sociais perseguições políticas verdadeiramente fundamentadas e fatos que mesmo pouco esclarecidos judicialmente, deixam claro o peso ideológico e político desse campo do conhecimento na formação das disputas de poder em um cenário político nacional.

Entre os casos está o de Anísio Spínola Teixeira, inspetor-geral do ensino na Bahia e responsável pela criação do Programa de Pesquisas Sociais do Estado da Bahia – Columbia University, responsável pela ampliação do intercâmbio acadêmico entre Brasil e Estados Unidos e pela abertura institucional das ciências sociais na Bahia. A entrada de Anísio no cenário educacional representou a luta pela constituição de um novo aparato para educação no Brasil sendo que este participou ativamente de diversos momentos dessa construção, desde a formação de convênios até a criação da Campanha de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) em 1950. Anísio foi encontrado morto no poço de um elevador no Rio de Janeiro em 1971. Em cartas ao educador, Darcy Ribeiro se dizia também preocupado com as perseguições políticas.

O mesmo Darcy Ribeiro tem seus trabalhos sob a mira do incêndio provocado no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1968. Nesse mesmo ano, acontece o incêndio do prédio da Faculdade de Filosofia à Rua Maria Antônio em São Paulo. Para além dos incêndios temos na história das ciências sociais e do Brasil cassações brancas, exílios, perseguições e prisões.

Por mais que esse não seja o foco da obra, torna-se impossível para qualquer análise da história da antropologia desviar dessa temática que mostra a importância política, educacional e ideológica da disciplina. É através da compreensão dessa trajetória e da superação de alguns obstáculos que conquistamos instrumentos para refletir criticamente sobre os rumos da antropologia hoje.

A obra de Mariza Corrêa, trazendo elementos da história e do ensino de antropologia, possibilita e incentiva essa reflexão e mais do que isso, contribui metodologicamente e teoricamente com as pesquisas referentes a essa temática, principalmente, mas também permite a reconstrução teórica das mais diversas temáticas como gênero, educação, questões raciais e étnicas.

Recebido em 03 set. 2015.

Aceito em 24 nov. 2015.

Caderno de imagens

“Mais foi tanto dos vaquero qui rênô no meu sertão”¹

Renan Martins Pereira

Mestrando em Antropologia Social/UFSCar

Eu – *Como é ser vaqueiro?*

Vaqueiro (seu Antônio) – *Mas os vaqueiro de antigamente... Eles era uns homi bruto, um índio, um caboclo brabo, não sabe? Eles só aprenderam aquilo que aprendeu a fazer. Mas só aprendeu aquilo. Ele não sabia de nada, não tinha estudo de nada. Tinha deles que não sabia nem assinar a primeira letra do nome. Mas com a inteligência que Deus deu a ele, ele aprendeu tudo: pegar o boi, amarrar, seguir, tanger o boi bem direitinho, colocar no curral, dar de comer ao boi manso. Ele aprendeu tudo com aquilo que Deus lhe deu, pois ele não teve quem ensinasse a ele, o homi bruto.*

Imagem. Na vaquejada da Fazenda São Pedro (Floresta – sertão de Pernambuco), um *grande vaqueiro*, conhecido como seu Antônio, depois de *pegar um boi* na caatinga e botá-lo no curral, foi interceptado por um dos meus interlocutores de pesquisa que sugeriu a ele que expusesse a mim algumas reflexões sobre, por exemplo, quem é o *vaqueiro sertanejo*, o que significa sê-lo e qual a diferença do vaqueiro de outrora para o de hoje. Na tentativa de fazê-lo, sua resposta foi muito breve, apresentando, de saída, um exercício mnemônico composto por uma reflexão quase mítica, uma origem.

Conceito. Enquanto conversávamos rapidamente, ainda em seu cavalo e afoito para correr e derrubar outra *rês*, seu Antônio não se disse *mais vaqueiros* do que os *vaqueiros mais novos* que estavam seu redor, embora pudesse contar mais *histórias* do que eles. Para muitos, ele sim é considerado um *vaqueiro de verdade*. Por ter *conhecimento da vida do campo* e por ter vivido no tempo em que para *ser vaqueiro* era preciso mais *coragem* do que hoje. O que confere a ele, na sua relação com os demais, a potencialidade de ser mais *corajoso*, mais *catingueiro* e de ter mais *prestígio*.

Perspectiva. Se a minha pesquisa era sobre o *vaqueiro sertanejo*, nada mais compreensível – do ponto de vista dos meus amigos sertanejos – que um *grande vaqueiro*

1 Título em referência à canção de Elomar, *História de Vaqueiros*.

fosse recrutado para que este me dissesse algumas *palavras*. Dos aproximadamente cento e cinquenta vaqueiros que estavam na vaquejada, foi em direção a ele que meus amigos sertanejos me levaram. Logo, supus que suas *palavras* não seriam quaisquer *palavras*, mas as de um *vaqueiro véio*.

No Sertão, as palavras podem vir a ser o indício do *conhecimento* de alguém capaz de produzir, narrar e registrar *histórias*. No meu contexto etnográfico, foram contadas *histórias de vaqueiro* em que a memória e o *conhecimento* estavam imbricados na retórica da *tradição*, algo justificável pelo fato de já ter existido no passado e por permanecer viva atualmente a despeito de suas formas contemporâneas, porém não a despeito do que as diversas perspectivas têm a dizer sobre elas. Perspectivas que dizem muito sobre muitas coisas.

Conhecimento. Sobre a permanência, a resistência, a *tradição* – parte I do caderno. Sobre a transformação, a criação, a invenção – parte II. Sobre o Sertão e os homens que rasgam as caatingas – seja outrora, seja agora. Sobre também as habilidades, as técnicas, as mortes, os desafios. Sobre os cavalos e bois que se foram, mas que permanecem vivos na memória. Sobre a *honra*, a *coragem*, o *prestígio*, a *palavra*, o *conhecimento*. Uma série de elementos com a qual os vaqueiros hoje em dia se reinventam por meio de suas atuações em práticas como as vaquejadas, *pegas de boi no mato*, missas, homenagens, músicas (*toadas*, *aboios* e *forrós*). Práticas inventivas que, a partir de imagens, de alguns conceitos e de certas perspectivas, tornaram visíveis para mim e para os vaqueiros com quem convivi os limites dos *conhecimentos* que compartilhamos e das fronteiras de nossas perspectivas.

As fotografias, nesse sentido, são fragmentos temporais, mas também conceitualizações. São enquadramentos que delimitam um momento, uma reflexão, um encontro. São imagens que deslocam o pensamento a cada novo olhar. A cada nova investida no meu material de campo, sempre penso que as fotografias são como limites conceituais que a toda hora se redistribuem de forma variada, tendo em vista que é por meio de imagens que a reflexividade nativa se impõe. Sendo com elas também que o antropólogo desenha sua etnografia.

As fotografias desta edição são resultantes da minha pesquisa de campo no sertão de Pernambuco, mais precisamente, no município de Floresta, entre os meses de fevereiro a maio de 2016, como requisito para o desenvolvimento da minha pesquisa de mestrado, tendo como temas centrais o pastoreio sertanejo, o vaqueiro, a memória e as relações interespecíficas.

Agradeço especialmente aos meus amigos e amigas sertanejas, principalmente Maria Amélia, Nilda Ferraz, Nelson Quirino, Péricles Ferraz, Vera Lúcia, Ivone Araújo, Maria Trindade, Solange Araújo, Cletânia Araújo, João Regino e Maria de Lourdes. Bom, aos vaqueiros e amigos, agradeço principalmente a Cláudio Correia, Luiz Cordeiro, Genézio de Nato, Antônio Balbino, Valmir Calaça, Antônio Izidório, Zé Izidório, Zé Lajedo e Padeiro, por compartilharem comigo suas histórias, os seus conhecimentos, parte de suas vidas. Sou muito grato ao meu querido amigo Ion Fernandez de las Heras por ter se disposto a trabalhar na edição das fotografias. Agradeço ao meu amigo e orientador Jorge Villela. Agradeço ao PPGAS/UFSCar e ao CNPQ pelos apoios financeiros. Aos amigos e amigas de São Carlos, os meus agradecimentos vão para Marina Defalque, Taís Regina Mantovanelli, Jacqueline Ferraz, Gislene Moura e Fernando Mazzer. À minha companheira Nathália, os meus agradecimentos pelas sugestões feitas ao texto.

I. Vaqueiro



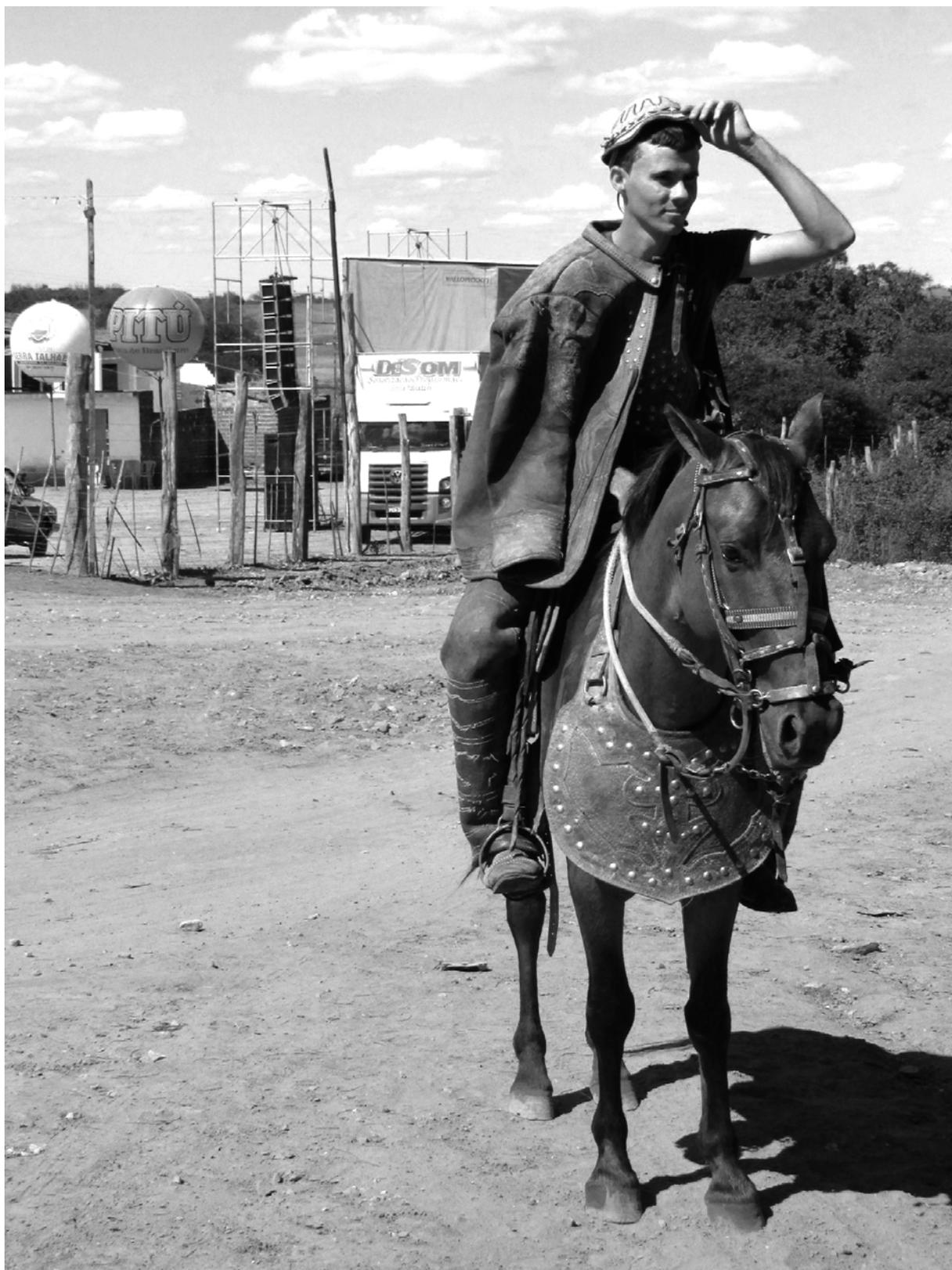






II. Vaqueirama e Vaquejada





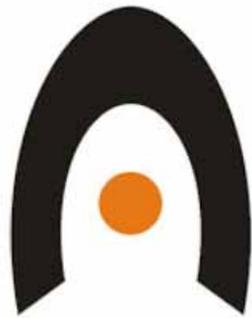




Renan Martins Pereira | **133**

Recebido em 23 set. 2016.

Aceito em 25 set. 2016.



antropologia social
programa de pós-graduação

