

Performance, processos de diferenciação e constituição de sujeitos

música teatro política
migração sexualidade
nomeação
esporte raça gênero corpo
etnicidade



Revista de @ntropologia da UFSCar

jan./jun. 2020 | v. 12, n. 1

ISSN: 2175-4705

Comissão editorial

Amanda Villa
Bruno Cardoso
Felipe Vander Velden
Jucimara Cavalcante
Leon Terci Goulart
Luisa Fanaro
Paula Araujo

Editoras do Dossiê "Performance, processos de diferenciação e constituição de sujeitos"

Iracema Dulley
Lorena Avellar de Muniagurria

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), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFMS), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-reitor: Prof. Dr. Walter Libardi

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
Vice-coordenador: Prof^a. Dr^a. Anna Catarina Morawska Vianna

Projeto gráfico e editoração

Amanda Villa

Capa

Barbara Dulley

 Revista
@ntropologia
da UFSCAR

Sumário

Dossiê

Performance, processos de diferenciação e constituição de sujeitos

- 08 Apresentação ao Dossiê
Iracema Dulley e Lorena Avellar de Muniagurria
- 19 A constituição de sujeitos frente a interpelação de “terrorista”: reflexões a partir da presença síria no Brasil
Juliana Carneiro da Silva
- 43 Palavras, corpos e cores: dramaturgia e performance em PROJETO bRASIL e PRETO
Cauê Krüger
- 69 Reconversão torcedora: transgressão ou um caso de extensão simbólica?
Luiz Henrique de Toledo
- 94 “Sofrimento é mato, coração em pedaços”: performatividades e masculinidades na música sertaneja
Matheus França
- 117 Instabilidades constitutivas: gêneros ameríndios e euramericanos
Bru Pereira de Araujo
- 145 Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu
Carlos Eduardo Costa

Artigos

- 174 Cuidados, bem-estar animal e técnicas de enriquecimento: relações entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia
Matheus Henrique Pereira da Silva
- 199 Imitação e transformação ou a criatividade Macuxi
Felipe Munhoz Martins Fernandes
- 235 Para o léxico da tolerância: contribuição de um verbo grego antigo
Delcides Marques
- 256 Aculturalidade e hiperculturalidade: entre saberes e crenças em um serviço de saúde mental para imigrantes e refugiadas
Alexandre Branco Pereira
- 280 "Ninguém vem ao mundo a passeio": notas sobre sacerdócio feminino, cura e cuidado em terreiros de "umbanda traçada"
Janderson Bax Carneiro; Sônia Maria Giacomini
- 303 Rede, híbrido, não-humano: o Programa Bolsa-Família em perspectiva
Guilherme de Matos Floriano; Renata Medeiros Paoliello

Cadernos de Imagens

- 327 De areia, blocos, ONGs e igrejas: o trabalho de reconstrução pós-furacão Matthew no departamento da Grand'Anse (Haiti)
Nadège Mézié
- 345 Cerco flutuante: pesca na Baía dos Castelhanos, Ilha Bela-SP
Paula Affonso de Araujo Silva
- 355 A nação em verde, branco, vermelho e... preto: a celebração da revolução islâmica iraniana na atualidade
Fabiano Gontijo

Traduções

- 373 SHAH, Alpa. 2017. "Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis". In: HAU - Journal of Ethnographic Theory, 7(1): 45-59.
Lucas Parreira Álvares; Giovanna Benassi; Antônio Olegário; Marcos Lanna
- 393 STENGERS, Isabelle. 1997. "La Malédiction de la Tolérance". In: Cosmopolitiques VII: Pour en Finir Avec la Tolérance. Paris: La Découverte.
Helena Santos Assunção

Resenhas

- 402 SHAH, Alpa; (*et. al.*). 2018. Ground Down by Growth: tribe, caste, class and inequality in twenty-first century India. London: Pluto Press.
Lucas Mestrinelli
- 408 PRUDENTE, Hugo. 2019. Potuwa pora kô: O que se guarda no potuwa. Saberes Zo'é. São Paulo/Brasília: Iepé e FPEC/Funai.
Miguel Aparício
- 413 FANDIÑO, Pedro. 2019. Tak Baht: O budismo teravada em procissão. Rio de Janeiro: EDUFF.
Alexsânder Nakaóka Elias

Dossiê

Performance,
processos de diferenciação
e constituição de sujeitos

Performance, processos de diferenciação e constituição de sujeitos

Iracema Dulley

Professora Colaboradora da Universidade Federal de São Carlos (DCSo/PPGAS)

idualleyufscar@gmail.com

Lorena Avellar de Muniagurria

Pesquisadora de Pós-Doutorado da Universidade Estadual de Campinas (IA/UNICAMP)

loreavellar@gmail.com

Neste dossiê, reunimos pesquisas que discutem processos de diferenciação e constituição de sujeitos em sua dimensão performativa. A ideia que motivou sua organização foi a de pensar etnograficamente os efeitos performativos derivados da incongruência produtiva entre posicionalidades sociais e os termos a partir dos quais elas são designadas. Sendo a relação entre linguagem e mundo, bem como entre localização social e seus designadores, não de sobreposição, mas de descompasso e deslocamento, a possibilidade de transformação performativa está colocada. Contudo, de um ponto de vista etnográfico, não é sempre que a performance produz algum tipo de descontinuidade. Assim, um questionamento que serve de fio condutor à leitura dos textos que compõem este dossiê é em que medida os processos de constituição de sujeitos por eles descritos representam uma continuidade ou ruptura com aqueles que os precedem. Trata-se de algo a ser verificado etnograficamente, caso a caso, a partir de incursões etnográficas variadas. Os engajamentos etnográficos dos artigos que compõem este dossiê possibilitam uma reflexão sobre processos de constituição de sujeitos que escapem à oposição hegemônica entre “nós”, “ocidentais”, e “eles”, “outros”, e, portanto, à pulsão totalizante. Isso é feito não só a partir do exame das categorias a partir das quais consideramos que os sujeitos observados etnograficamente são constituídos contextualmente, como também a partir da diversidade de campos de estudos com os quais os artigos dialogam.

Conforme veremos, os temas abordados pelos artigos a seguir são variados, oferecendo, em seu conjunto, exemplos bastante diversos de processos de constituição de sujeitos. No texto que abre o dossiê, Juliana Carneiro da Silva investiga a constituição de sujeitos árabes e/ou muçulmanos interpelados pela categoria “terrorista” no Brasil; Cauê Krüger analisa o trabalho de uma companhia de teatro “infradramático” e “performático”, bem como as representações e deslocamentos sobre raça e brasilidade que suas peças promovem; Luiz Henrique de Toledo reflete sobre casos em que torcedores de futebol trocam de time; Matheus França analisa a constituição de masculinidades no universo da música sertaneja; Bru Pereira de Araujo discorre sobre a instabilidade de gêneros entre ameríndios e euroamericanos; Carlos Eduardo Costa, sobre a fabricação de corpos e chefes no Alto Xingu. Os referenciais adotados pelos artigos são diversos: pós-estruturalismo, estudos pós-coloniais, etnologia, estudos de gênero e teoria *queer*, antropologia simbólica, estudos sobre performance, antropologia das emoções. Voltaremos a cada um desses trabalhos ao longo desta introdução.

É possível dizer que a questão antropológica clássica da representação da alteridade aparece, aqui, sob a forma do problema da nomeação do outro¹. Em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, Said (2007) aponta para a insuficiência e parcialidade política da perspectiva orientalista em termos de sua capacidade de representação. Isso se deve ao fato de que o orientalismo não mantém com o suposto Oriente uma relação de sobreposição: “nem o termo Oriente, nem o conceito de Ocidente tem qualquer estabilidade ontológica; cada um deles é constituído pelo esforço humano, em parte de afirmação e em parte de identificação do Outro” (Said, 2007, p. xii)². Nesse sentido, as afirmações sobre “o Oriente” não podem ser tomadas como constativas, ou seja, passíveis de serem empregadas em uma descrição sobre o mundo que possa ser considerada verdadeira ou falsa. É esse o caso porque não há “o Oriente” ou “o oriental” com o qual afirmações descritivas poderiam ser eventualmente comparadas para que sua veracidade ou falsidade pudesse ser atestada. A crítica de Said é importante na medida em que não pretendemos pensar a constituição de sujeitos a partir de um discurso generalista ou perspectiva totalizante, mas compreender tais processos mediante um engajamento com as condições de possibilidade que estruturam produções discursivas particulares. Trata-se de produzir descrições de processos segundo os quais sujeitos são localizados e deslocados em contextos distintos levando em conta as categorias que os designam e a

1 Para uma discussão detalhada a esse respeito, ver Dulley (2019).

2 Em inglês no original, como publicado no prefácio à reedição da obra em 2003: “neither the term *Orient* nor the concept of the *West* has any ontological stability; each is made up of human effort, partly affirmation, partly identification of the Other”.

relação destas com os lugares sociais que esses sujeitos ocupam. Para tanto, há que se ter em mente a necessária disjunção entre os processos interpelativos e os sujeitos por eles designados.

Outras referências, além de Said, inspiram nossa proposta de contemplar processos de constituição de sujeitos e diferenciação: as discussões de Hall (1996) e Brah (1996) sobre como a identificação e autodesignação como *black* – termo que anteriormente apontava para a subalternidade de quem era por ele designado – estendeu-se, na Grã-Bretanha dos anos 1970, a imigrantes de origem caribenha, africana e asiática como forma de reivindicação política, tendo sido fragmentada no contexto de multiculturalismo subsequente; a descrição de McClintock (1995) sobre os imbricamentos entre as categorias de raça, gênero, sexualidade e classe no contexto colonial britânico na África do Sul; a descrição seminal de Fanon (2008) em “A experiência vivida do negro”, onde o autor relata como a posicionalidade social de “um negro” lhe foi imposta a partir de seu enquadramento como tal por outros, em um processo interpelativo a partir do qual lhe foi conferido um (não) lugar na sociedade francesa; a análise de Butler (1997) sobre a positivação dos termos *negro* e *queer* na performance político-discursiva de afirmação de designadores anteriormente concebidos como ofensivos. Partindo de referenciais distintos, os artigos deste dossiê trazem exemplos que corroboram o que é colocado pela bibliografia aqui discutida: que categorias como raça, classe, gênero ou sexualidade – ou, ainda, categorias mais particulares como chefia, brasilidade, terrorista ou torcedor – apesar de frequentemente tomadas como constativas, mantêm uma relação de instabilidade e ambivalência com aquilo que pretendem designar. Ora, isso aponta para seu caráter performativo, isto é, situacional, contextual, aberto à transformação.

Em *Excitable Speech* (1997), Butler mobiliza a oposição entre constativo e performativo desenvolvida por Austin (1962), o conceito de interpelação de Althusser (2001), a teoria da prática de Bourdieu (e.g. 1996; 2002) e a noção de (não) sujeito de Foucault (e.g. 1982) para sua teorização sobre processos de constituição de sujeitos. Segundo sua teorização, em tais processos, os sujeitos formam-se, como proposto por Althusser, a partir do enquadramento que resulta de sua interpelação, por meio da qual seu lugar social é simultaneamente atribuído por outro e interiorizado – o exemplo clássico é o do policial que diz, “ei, você!”, e elicia uma resposta do interpelado quando este se vira para trás, em reconhecimento de seu lugar de sujeito. Butler acompanha Austin (1962) em seu entendimento de que o que faz com que uma enunciação seja eficaz é a relação que ela mantém com as convenções sociais vigentes em determinado contexto. Assim, as enunciações atribuem lugar aos sujeitos porque são rituais, ou seja, são repetidas ao

longo do tempo e remetem a um quadro de referências que as informa. Por sua vez, a teoria da prática bourdiana permite expandir a interpelação para o cotidiano das práticas e disputas sociais, nas quais distinções são produzidas e, como resultado, os sujeitos passam a ocupar os lugares que lhes cabem. Como Bourdieu estava menos interessado em processos de subjetivação do que de constituição de *habitus* – a incorporação, pelos agentes, de disposições que servirão de guia para suas ações – é em Foucault que Butler irá buscar uma definição de sujeito.

Ao afirmar que o poder transforma os indivíduos em sujeitos, Foucault define “sujeito” como aquele “sujeito a outrem por meio do controle e da dependência e preso a sua própria identidade por meio da consciência ou do autoconhecimento” (Foucault, 1982: 781). No texto em questão, “The Subject and Power”, em seguida a tal definição, Foucault afirma que a única maneira de compreender os processos de assujeitamento seria por meio da atenção às formas anárquicas e imperfeitas de resistência a eles que se verificam no mundo vivido – algo que nos interessa ao considerarmos a distância colocada entre a demarcação de diferenciações e a forma como estas são atualizadas nas práticas e experiências sociais. Elemento central, ainda, no entendimento butleriano acerca da constituição de sujeitos é a questão da linguagem. Uma vez que consideramos a relação entre linguagem e posicionalidade social fundante para os processos de constituição subjetiva, importa recuperar as contribuições de dois autores mobilizados por Butler: Lacan (e.g. 1985), para quem a linguagem constitui e cinde os sujeitos na medida em que estes se inserem naquela apenas de modo imperfeito, e Derrida (e.g. 1973; 2010; 2012), o qual propõe um questionamento do conceito de signo que embasa tanto o estruturalismo quanto a fenomenologia de modo a esfumçar a oposição entre linguagem e mundo que estrutura a fantasia do constativo.

O conceito derrideano de iterabilidade (Derrida, 1972) embasa a reflexão de Butler sobre as possibilidades de transformação que resultam da enunciação iterativa de designadores como *negro* e *queer* (1997). Em sua releitura do performativo austiniano, Derrida parte da instabilidade inerente à sobreposição entre significante e significado para propor uma teoria acerca das possibilidades de transformação advindas do potencial de deslocamento que tal instabilidade institui. Assim, para Derrida (1972), a iterabilidade está calcada na disjunção constitutiva da relação entre significante e significado que determina que o performativo seja caracterizado por sua possibilidade de falha. Se os efeitos de deslocamento advindos dessa relação instável podem-se fazer sentir no mundo social, trata-se de olhar para os processos iterativos sem supor de antemão se a repetição ritualizada, ao citar uma convenção, terá seu significado deslocado ou não. No caso

específico dos termos *negro* e *queer*, a iteração desses designadores reinscreveu-os em novos contextos, sendo que tal recontextualização fez com que fossem ressignificados positivamente nas últimas décadas.

Um artigo a tratar sobre iterações é o de Cauê Krüger, que etnografa a produção da companhia brasileira de teatro, enfocando especialmente duas de suas peças: PROJETO BRASIL e PRETO. Acionando discussões do campo da *performance art* e da antropologia da performance, Krüger apresenta-nos o teatro “performativo” e “infradramático” da companhia – vale esclarecer que performativo e infradramático correspondem, aqui, a categorias êmicas, tratando-se de regimes dramáticos contemporâneos que, de maneiras distintas, opõem-se ao drama moderno. O autor descreve como o grupo valoriza e explora porosidades, incompletudes, fragmentações e ambiguidades visando ao deslocamento de signos e convenções da tradição teatral dita dramática. Segundo ele, os processos de criação de texto, ensaios e montagem da companhia, bem como suas apresentações, procuram suscitar deslocamentos de pontos de vista e, assim, descentramentos subjetivos, tanto nos integrantes da companhia quanto no público. Trata-se de um caso instigante porque nos oferece um exemplo de iteração que, propositalmente, visa tirar proveito do caráter instável, complexo e politicamente tenso de categorias como raça e classe, investindo na construção de uma visão de Brasil – talvez fosse melhor falar em uma experiência de Brasil – que não se dê na chave da representação.

Portanto, vemos como, moldadas na prática da performatividade cotidiana, as fronteiras de demarcação social não são apenas historicamente constituídas em relação a contextos socioculturais e político-discursivos determinados; elas são também porosas. E porosidade deve ser entendida, aqui, não só no sentido de que o estabelecimento de uma fronteira clama por sua transgressão (Derrida, 1992), efetivamente realizada no mundo social em diversas instâncias, mas também no sentido de que a designação de um marcador, frequentemente assumido como categoria de identificação, mantém uma relação de deslocamento com as práticas e experiências que a linguagem nos obriga a conter sob uma mesma interpelação. Assim, o significante que designa sujeitos social e politicamente situados não se cola ao seu significado, mas mantém com este uma relação de descolamento que coloca, a cada performance ou evento iterativo, a possibilidade de que sua significação seja deslocada. Nessa *différance*, isto é, ato de diferir e adiar (Derrida, 1972) cujo deslocamento é ao mesmo tempo social e linguístico, iteram-se permanências e transformações prático-discursivas em relação às quais os sujeitos se constituem.

É isso que mostra a reflexão de Luiz Henrique de Toledo acerca da “reconversão” de torcedores no universo do futebol. Realizado em diálogo com a dialética entre convenção

e invenção proposta por Wagner (2010), seu artigo é um exemplo de como os significados de um termo ou posicionalidade podem ser estendidos, e assim transformados, em processo ao qual Wagner (1972; 1986) chamou metaforização. Ao tentar entender a possibilidade de troca de time – ideia, a princípio, quase que inconcebível dentro de um sistema percebido como fixo e baseado em identidades essencializadas – Toledo ofereceu-nos um caso particularmente interessante para pensar o poder criativo e inventivo das transgressões. Segundo o autor, no caso em questão, ao mudar de time, o torcedor contrainventa a relação entre “torcedor” e “time do coração” e produz, assim, uma nova forma de torcer. Interessante perceber que toda iteração abre a possibilidade de um descolamento e deslocamento: no exemplo oferecido por Toledo, como bem nos lembra o autor, a troca de “time do coração” é um fenômeno estatisticamente raro; mas, justamente por tratar-se de um sistema tido como fixo e fechado, basta uma ocorrência para abrir um campo de possibilidades novas para o que seja a experiência do torcer.

Outro artigo da coletânea a tratar de disjunções é o de Matheus França, que discute a constituição de masculinidades a partir de uma etnografia sobre espaços de sociabilidade da música sertaneja, um universo cotidiano de jovens predominantemente heterossexuais de camadas médias urbanas. Engajado em uma discussão sobre as emoções e a eficácia da experiência musical na produção e demarcação de diferenças, França aponta um descompasso interessante. De um lado, no comportamento cotidiano dos frequentadores desses espaços, o autor encontra modos de ser “homem” que aderem à masculinidade hegemônica, marcada por performances agressivas, heteronormativas e de comportamento predatório em relação a mulheres. Haveria, ali, a exigência de uma masculinidade que não autorizaria os homens a se emocionarem. Contudo, nas canções e em algumas performances artísticas, emerge a figura do homem que sofre e, inclusive, chora – em um universo onde grande parte do repertório do sertanejo investigado versa sobre o cotidiano amoroso, as músicas de “sofrência” têm espaço garantido. A vivência e performance de masculinidades outras se daria, assim, no campo da poesia. França pretende mostrar como, ainda que um universo se conforme à masculinidade hegemônica, há espaço para tais disjunções e, como resultado, para a presença de modos variados de performar masculinidades.

Assim, como já deve estar claro, pretendemos, mais do que afirmar que o lugar social do “negro”, da “mulher” ou do “homem”, do “torcedor”, do “árabe”, do “chefe” ou do “brasileiro” em dado contexto sociocultural é este ou aquele, explorar os cambiantes processos por meio dos quais tais designações se constituíram e constituíram sujeitos. Inclusive, se levamos a sério a ideia derrideana de que todos os significantes mantêm

uma relação instável em relação ao significado para o qual apontam, não se poderia pressupor que um mesmo significante necessariamente aponta para um mesmo referente. O trabalho de Juliana Carneiro da Silva, que discute como a designação de “terrorista” vem sendo aplicada a imigrantes árabes no Brasil, é especialmente revelador nesse sentido. Em sua análise, trata-se não de descrever o que é um “terrorista” no Brasil – o que suporia a possibilidade do constativo – mas de compreender como tal categoria de acusação se constitui em um contexto de interpelação específico, que mantém continuidades e rupturas com os contextos que o precederam. Carneiro atenta para como tais designadores contribuem para situar e/ou deslocar socialmente sujeitos designados como “árabes”, os quais, contudo, excedem tais designações. A autora mostra como os sujeitos chamados de “terrorista” são capazes de deslocar e questionar o sentido dessa interpelação pejorativa – por exemplo, divulgando contradiscursos. Contudo, em alguns casos, fazem isso valendo-se da própria estrutura que pretendem enfrentar. O principal exemplo que seu texto nos oferece nesse sentido é o caso de Mohamed, o qual, para diferenciar-se do imaginário brasileiro sobre árabes e muçulmanos, termina por dialogar com esse imaginário e aderir a ele: para defender-se de uma interpelação pejorativa e violenta que o acusava de “terrorista”, ele, refugiado sírio, afirma que os árabes “terroristas” permanecem no Oriente Médio, sem questionar, portanto, a associação entre árabes, Oriente Médio e terrorismo.

Vemos a importância de considerar simultaneamente processos de constituição de sujeitos e as práticas e experiências de sujeitos específicos, que tanto interiorizam quanto extrapolam os lugares sociais a eles atribuídos (Butler, 1990). Afinal, como observa Chakrabarty, há uma relação “necessariamente instável entre qualquer ideia abstrata e sua instância concreta” (2007: xii). A questão da instabilidade constitutiva no que diz respeito aos processos de constituição de sujeitos é explorada em seus desdobramentos filosóficos por Bru Pereira de Araujo a partir de uma contraposição entre a obra de Paul Preciado e discussões sobre gênero no âmbito da etnologia. Araujo discute as instabilidades de gêneros entre ameríndios (particularmente entre os Mehinaku) e euroamericanos aplicando a teoria *queer* a materiais etnográficos clássicos. Interessa à autora a experiência da identidade sexual ou de gênero como realização necessariamente instável e como, em ambos os casos, ela cria sujeitos que projetam sua instabilidade no mundo. Se isso poderia, em princípio, ser dito em relação a qualquer tipo de construção identitária, o interessante, na comparação desenvolvida por Araujo, é o efeito de esfumaçamento das fronteiras entre “nós” e “eles” que resulta quando se contrapõem universos que são, nas demarcações caras ao senso comum, concebidos como completamente distintos.

A já clássica discussão presente na etnologia sobre a centralidade do corpo nos

processos de constituição de sujeitos entre ameríndios, bem como sobre como estes são instáveis e relacionais, é explorada tanto por Araujo quanto por Carlos Eduardo Costa. Costa oferece-nos uma descrição e análise da produção de lutadores, de chefes e da chefia no Alto Xingu. Trata-se de um caso interessante para pensar a necessidade de contínua reiteração de uma estrutura social para sua manutenção – caso este que talvez confirme a ideia de que, no mundo social, a instabilidade constitutiva da relação entre significante e significado nem sempre se reflete na transformação dos contextos socioculturais. Em seu artigo, o autor mostra como, apesar de os atuais chefes serem filhos e netos de chefes anteriores, a filiação não é suficiente para a constituição dos sucessores. Chefes devem ser bons lutadores, e isso resulta de reclusões prolongadas que demandam um grande investimento não apenas individual, mas familiar, pondo à prova a capacidade da família de um chefe para agenciar os recursos necessários a uma reclusão longa e adequada, capaz de produzir um corpo forte, um bom lutador e, assim, potencialmente, um chefe.

Se os processos de constituição de sujeitos são marcados pela relação entre linguagem, corpo e posicionalidade social, é necessário também levar em conta as relações que se estabelecem entre as várias designações posicionais que contribuem para situar um sujeito contextualmente. Tal reflexão tem sido desenvolvida especialmente por parte dos estudos voltados para a interseccionalidade, para os quais os sujeitos se constituem no entrecruzamento entre as categorias que os localizam no tecido social³. Hall (2000), a partir de uma discussão sobre a erosão das identidades homogêneas e unificadoras, lembra-nos de que se os lugares sociais só podem ser compreendidos atentando-se para a interseccionalidade entre designações raciais, étnicas, de gênero, de classe, etc., cada aspecto da constituição de um sujeito opera de forma relativamente autônoma. Assim, se nenhum sujeito se esgota em sua posicionalidade social, nem tampouco no processo de incorporação das interpelações acima mencionadas, parte importante de sua localização no tecido social se dá a partir da conjunção das identificações que o podem qualificar – algo reiteradamente afirmado, também, por autoras como Crenshaw (1991), hooks (1981) e Davis (2016).

No que diz respeito à interseccionalidade, Avtar Brah (1996) defende que é mais produtivo considerar a forma como os processos de diferenciação articulam-se em contextos socioculturais e políticos distintos do que propor teorizações universais a respeito da forma como um designador de posicionalidade social determina outro ou é determinado por ele. Concordamos com a afirmação de McClintock (1995) de que não se deve olhar para os designadores de posicionalidade social como se já estivessem dados

3 Para uma apreciação geral acerca dos estudos sobre interseccionalidade, ver Piscitelli (2008).

de antemão – a autora mobiliza a imagem de peças de Lego a serem encaixadas pelo analista – mas para a forma como se articulam em cada contexto empírico específico e, nessa articulação, contribuem para a construção de categorias como raça, gênero, classe e sexualidade. Ao afirmar que categorias como essas não podem ser tratadas como tropos a partir dos quais outras categorias são organizadas hierarquicamente, McClintock (1992) questiona as narrativas de gênese de maneira semelhante a Spivak (1985). Sua afirmação de que as categorias sociais não existem isoladamente busca enfatizar sua existência em relação a outras categorias, relação esta marcada por contradições e desigualdades.

Nas pesquisas que compõem esta coletânea trata-se, portanto, de explorar as ambiguidades e contradições que se colocam em processos de constituição de sujeitos, nos quais a agência destes tanto pode reforçar os dispositivos de poder quanto deslocá-los. Se sujeitos são constituídos em processos que os situam e/ou deslocam, fazendo com que passem, assim, a ocupar posições sociais que ensejam ou restringem possibilidades determinadas e contextuais de ação e experiência, isso se dá a partir de sua diferenciação em relação a outros lugares sociais possíveis. Ora, tal diferenciação se dá performativamente e pode ser apreendida por meio de análises histórico-etnográficas atentas à imbricação entre as dimensões macro e micro de tais processos. Assim, no seu conjunto, os artigos que integram este volume tratam de processos particulares de nomeação, classificação, apresentação, inscrição, deslocamento, disjunção e reiteração que evidenciam a distância e a relação entre linguagem e mundo, o descompasso entre a fala e o corpo que a sustenta, bem como a incongruência entre fala e conduta: Carneiro trata de interpelações pejorativas de terrorismo que, por vezes, configuram acusações; Toledo explora um caso que, sendo ainda de nomeação (autodenominar-se torcedor do time X ou Y), é também sobre os poderes criativos da transgressão e subversão; a investigação de França discute as incongruências entre fala e conduta no universo masculino do sertanejo; dialogando com a teoria *queer*, Araujo reflete acerca das instabilidades que constituem relações de gênero entre euroamericanos e ameríndios; Costa trata da classificação e diferenciação de jovens neófitos no Alto Xingu, resultando na produção de alguns deles enquanto “bons lutadores” e, conseqüentemente, potencialmente “chefes”; a etnografia de Krüger trata de processos de apresentação, inscrição e reiteração que exploram a relação entre posicionalidade social e performance no universo do teatro.

Se o mundo social se caracteriza frequentemente pela tendência à manutenção das estruturas e/ou convenções, é preciso refletir, teórica e etnograficamente, acerca das condições de possibilidade tanto para a manutenção quanto para a transformação destas. No limite, o partido aqui adotado permite relativizar as próprias ideias de

“transformação” e “manutenção”: mais do que processos de naturezas distintas, temos a todo momento iterações em contextos particulares. Uma vez que os processos de iteração são sempre abertos, não é possível supor de antemão o que permanece e o que muda, o que é reproduzido e o que é produzido. Na verdade, pode-se afirmar que as percepções de “transformação” ou “manutenção” são, elas próprias, efeitos de perspectivas e posicionalidades particulares; de nomeações, pontos de vista e engajamentos específicos com o mundo e a linguagem. Esperamos que os textos a seguir, acompanhados das considerações feitas acima, possam inspirar reflexões sobre processos de constituição de sujeitos atentas a continuidades e rupturas, bem como a repetições e deslocamentos; às disjunções e sobreposições entre fala e conduta, corpo e linguagem; à porosidade da fronteira entre o constativo e o performativo. Nosso esforço vem juntar-se, assim, àquele empreendido pelos investimentos analíticos citados ao longo deste texto – por exemplo, a metaforização de Wagner; a performatividade de Butler; a minuciosa descrição de processos de constituição de categorias por McClintock – no sentido de refletir, teórica, histórica e etnograficamente, sobre processos de constituição de sujeitos levando em conta sua dimensão performativa e, portanto, transformativa.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. 2001. “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation).” In: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Nova York: Monthly Review Press.
- AUSTIN, John. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1996. *O que falar quer dizer: a economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2002. *Esboço de uma teoria da prática*. Oeiras: Celta.
- BRAH, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Nova York: Routledge.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Routledge.
- _____. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova York: Routledge.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2007. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CRENSHAW, Kimberle. 1991. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1299.
- DAVIS, Angela. 2016 [1981]. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- DERRIDA, Jacques. 1972. “Signature événement contexte”. In: *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. 1973 [1967]. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.

- _____. 1992. "Force of Law". In: D. Cornell et al. (orgs.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Nova York: Routledge.
- _____. 2010 [1967]. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2012 [1967]. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Edições 70.
- DULLEY, Iracema 2019. *On the Emic Gesture: Difference and Ethnography in Roy Wagner*. Londres: Routledge.
- FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba.
- FOUCAULT, Michel. 1982. "The Subject and Power". *Critical Inquiry*, 8(4): 777-795.
- HALL, Stuart. 1996. "New Ethnicities". In: D. Norvey & Kuan-Hsing Chen (orgs.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- _____. 2000. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities". In: L. Back & J. Solomon, *Theories of Race and Racism: a Reader*. Londres: Routledge.
- HOOKS, bell. 1981. *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- LACAN, Jacques. 1985. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, v. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MCCLINTOCK, Anne. 1992. "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Postcolonialism'". *Social Text*, 31/32:84-98.
- _____. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Nova York: Routledge.
- PISCITELLI, Adriana. 2008. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". *Sociedade e cultura*, 11(2): 263-274.
- SAID, Edward. 2007 [1978]. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- SPIVAK, Gayatri. 1985. "Can the Subaltern Speak?". In: L. Grossberg & C. Nelson. (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 271-313.
- WAGNER, Roy. 1972. *Habu: the Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1986. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2010 [1981]. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

A constituição de sujeitos frente a interpelação de “terrorista”: reflexões a partir da presença síria no Brasil¹

Juliana Carneiro da Silva
Doutoranda em Antropologia Social/ Universidade Federal de São Carlos
julianasilva.csociais@gmail.com

Resumo

Em pesquisa etnográfica conduzida junto a refugiados sírios entre os anos de 2017 e 2019 em cidades do estado de São Paulo, deparei-me frequentemente com narrativas de situações em que os interlocutores foram interpelados a partir da palavra “terrorista” ou de expressões correlatadas, como “homem-bomba” e “mulher-bomba”. Tais interpelações não se restringem aos sírios, mas abarcam também outros estrangeiros de origem árabe e até mesmo brasileiros muçulmanos. Neste artigo discuto esse processo de interpelação e as diversas maneiras pelas quais os sujeitos se constituem frente a ele. Para tanto, mostro como a figura do “terrorista” se constrói, no Brasil, a partir da sobreposição das categorias “árabe” e “muçulmano” e como ela pode ser acionada frente a diferentes sujeitos; apresento ainda as várias relações que os interlocutores entretêm com tal interpelação, ressaltando como tais relações podem contestar ou reforçar a figura do “terrorista”.

Palavras-chave: constituição de sujeitos; terrorismo; islã; árabes.

1 A pesquisa que deu origem a este artigo é financiada desde 01/12/2019 (processo nº 2018/16738-2, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP); contou ainda com os auxílios para a pesquisa de campo: entre junho e julho de 2018 (processo nº 2016/09596-1, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP) e Auxílio Financeiro Estudante do PPGAS da UFSCar em janeiro de 2019. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Abstract

The present work is based on ethnographic research conducted with Syrian refugees between 2017 and 2019 in cities in the state of São Paulo, where I often came across reports of situations in which the interlocutors were called by terms such as “terrorist” or other correlated expressions as “bomber” and “bomb woman”. Such interpellations were not restricted to the Syrians, but also included other foreigners of Arab origin and even Brazilian Muslims. In this article, I discuss this process of interpellation and the different ways in which subjects are constituted in this context. In order to do that, I show how the “terrorist” idea in Brazil is constructed through the overlap between the categories of “Arab” and “Muslim”, and how it can be triggered in the face of different subjects; I also present the various ways through which the interlocutors deal with that interpellation and I call the attention to how these relations can contest or reinforce the “terrorist” idea.

Keywords: constitution of subjects; terrorism; Islam; Arabs.

Introdução

Em meados de 2017, Mohamed Ali, refugiado sírio que vivia há cerca de três anos no Rio de Janeiro, sofreu um ataque xenofóbico enquanto trabalhava como vendedor ambulante de esfihas e doces árabes em Copacabana². O ataque foi gravado por transeuntes e gerou repercussão na internet. Conforme podemos ver no vídeo e nas reportagens, as ofensas giram em torno de dois eixos: a condição de estrangeiro de Mohamed Ali e a sua origem árabe/ sua religião (islã), as quais aparecem sob a figura do terrorista: “... ‘saia do meu país! Eu sou brasileiro e estou vendo meu país ser invadido por esses homens-bomba que mataram, esquartejaram crianças, adolescentes. São miseráveis’”, diz o homem no vídeo enquanto segura dois pedaços de madeira nas mãos³. Pelas imagens podemos ver também que os produtos vendidos por Mohamed estão todos espalhados pelo chão.

A partir dos dados da Secretaria Especial de Direitos Humanos publicados pela

2 Cf. <https://oglobo.globo.com/rio/refugiado-sirio-atacado-em-copacabana-saia-do-meu-pais-21665327>. Acesso em: 03/12/2018; <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2017/08/03/refugiado-sirio-e-e-agredido-enquanto-vendia-esfihas-em-copacabana.htm>. Acesso em: 03/12/2018; <https://www.cartacapital.com.br/politica/saia-do-meu-pais-agressao-a-refugiado-no-rio-expoe-a-xenofobia-no-brasil>. Acesso em: 03/12/2018; <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/cariocas-fazem-fila-em-esfihaco-para-apoiar-refugiado-sirio-agredido-em-copacabana.ghtml>. Acesso: 06/12/2018. Vídeo que registra o ataque xenofóbico: <https://www.youtube.com/watch?v=hsnXc0fv3iM>. Acesso em: 04/12/2018.

3 Cf. <https://oglobo.globo.com/rio/refugiado-sirio-atacado-em-copacabana-saia-do-meu-pais-21665327>. Acesso em: 03/12/2018.

Carta Capital⁴, podemos afirmar que o caso de Mohamed Ali não é isolado, sendo que os canais de comunicação desta secretaria⁵ receberam, em 2015, 333 denúncias com relação ao crime de xenofobia, tipificado nas leis 7.716, de 1989, e 9.459, de 1997⁶. Ainda de acordo com a reportagem, as principais vítimas são haitianos (26,8%) e pessoas de origem árabe ou de religião muçulmana (15,45%). Em 2017, ano do ataque sofrido por Ali, foram registradas pelo mesmo portal de denúncias 147 casos de xenofobia; não há, porém, dados concernentes a populações específicas (Brasil 2018).

Em minha própria pesquisa de campo com refugiados sírios no estado de São Paulo⁷, pude observar como ser associado à figura do “terrorista” é comum em suas experiências no Brasil; contudo, a pesquisa de campo também me levou a perceber que estes não são os únicos a serem assim interpelados, sendo que entrei em contato com narrativas semelhantes vindas de refugiados e migrantes oriundos de outros países árabes e de brasileiros muçulmanos. Assim como os alvos, os contextos em que as associações entre os interlocutores e a figura do “terrorista” são feitas são bastante diversificados, sendo que nem sempre tal figura aparece em situações de conflito, como no caso de Mohamed Ali, estando igualmente presente em interações amistosas com colegas de trabalho e amigos.

4 Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/saia-do-meu-pais-agressao-a-refugiado-no-rio-expoe-a-xenofobia-no-brasil>. Acesso em: 03/12/2018.

5 O Disque Direitos Humanos é um canal do governo federal brasileiro dedicado a receber e encaminhar denúncias de violação dos direitos humanos. Além da linha telefônica, disponibiliza-se aos cidadãos um formulário *on-line* e um aplicativo para o mesmo fim. As denúncias recebidas em todos esses canais são reunidas em um mesmo sistema, cujos números são apresentados à população na forma de relatório e em um site (www.mdh.gov.br) (Brasil 2018).

6 A lei 7.716, de 1989, estabelece o preconceito de raça ou cor como crime e a lei 9.459, de 1997, a modifica de modo a incluir como crime as discriminações e os preconceitos de etnia, religião ou procedência nacional. Altera também o artigo do Código Penal sobre o crime de injúria, decretando que as injúrias referentes aos elementos supracitados são punidas de forma específica (Brasil 1989,1997).

7 Trata-se de uma pesquisa de doutorado em Antropologia Social, cujo objetivo é compreender como se relacionam parentesco e refúgio para o caso de sírios refugiados em São Bernardo do Campo. A pesquisa, desenvolvida através dos métodos da observação participante e da entrevista aberta, teve início em 2018. Contudo, no ano anterior, empreendi pesquisa exploratória nas cidades de Sorocaba, São Paulo e São Bernardo do Campo como forma de auxiliar na configuração do projeto de pesquisa. Os dados referentes a esta etapa foram incorporados neste artigo, na medida em que a interpelação de “terrorista” perpassa todos eles. Incluí também a análise de materiais de imprensa que retratam situações de interpelação semelhantes às do material de campo, não tendo pretensões de realizar uma abordagem exaustiva daqueles, dado o escopo do artigo e da pesquisa.

Deve-se dizer que o desenvolvimento do trabalho de campo levou-me a entrar em contato também com sírios com outros status migratórios, refugiados de outros países do Oriente Médio (como Iraque e Líbano) e com brasileiros muçulmanos; os últimos foram contatados em instituições islâmicas em São Bernardo, as quais foram o ponto de partida da pesquisa de campo porque algumas delas atuam na recepção de refugiados sírios.

O intuito deste artigo⁸ é então analisar como esses sujeitos se constituem a partir da interpelação de “terrorista” ou de expressões correlatas, como “homem-bomba” e “mulher-bomba”; com isso não estou sugerindo que os sujeitos presentes neste artigo⁹ são terroristas ou que o terrorismo seja algo inerentemente significativo para a sua constituição como sujeitos; pelo contrário, estou indicando que é ao serem sistematicamente colocados por outrem como terroristas que essa questão se torna relevante para a sua constituição enquanto sujeitos.

Tal problemática se assemelha à discutida por Fanon (2008) para o caso dos negros frente ao processo de colonização: para o autor, “...é o racista que cria o inferiorizado.” (Fanon 2008: 90, grifo no original), o que significa que é a partir do olhar do branco (em um contexto marcado pelo colonialismo e pelo racismo) que o negro é construído como inferior, embora, posteriormente, tal construção possa ser interiorizada – ou epidermizada (Fanon 2008: 28) - pelos sujeitos que foram inferiorizados. Ainda de acordo com o autor, o próprio fato dos negros se perceberem em termos raciais é um produto da articulação entre colonialismo e racismo (Cf. Gordon 2008: 15).

A proposta deste artigo se aproxima também do trabalho de Butler (1997), na medida em que a autora, em diálogo com Althusser, mostra que as interpelações – como terrorista, *queer* ou negro – não descrevem algo (uma pessoa, por exemplo) pré-existente, mas, simultaneamente, constituem e subordinam este algo. Em outras palavras, é impossível dizer se uma interpelação é verdadeira ou falsa, visto que ela não é constativa, mas performativa, isto é, a sua lógica não é a da afirmação sobre um mundo existente e sim a da produção de efeitos em um determinado mundo (ou da tentativa de produzir tais efeitos)¹⁰. Nesse sentido, referir-se a alguém como “terrorista” não descreve a realidade do interpelado, mas procura produzir nele um determinado efeito que, nos discursos de ódio, tende a passar pela depreciação e pela subordinação¹¹.

Sendo assim, os trabalhos de Fanon (2008) e Butler (1997, 2003) serão os aportes teóricos fundamentais da discussão aqui proposta, qual seja, como se constituem, no Brasil, aqueles que são interpelados através da expressão “terrorista” e correlatas. Contudo,

8 Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada como trabalho final da disciplina “Antropologia e filosofia - Processos de constituição de sujeitos: reflexões a partir da África Austral” ministrada pela Profa. Dra. Iracema Dullely na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) no segundo semestre de 2018. Agradeço as valiosas contribuições da professora para o desenvolvimento da versão final.

9 Optei por não identificar nominalmente as instituições que frequentei e as pessoas com as quais interagi, visto que estou no início da pesquisa de campo e lido com populações vulneráveis; os únicos nomes aqui presentes são os das pessoas que aparecem nos materiais de imprensa analisados.

10 Aqui, Butler (1997) dialoga com a filosofia da linguagem de Austin.

11 Contudo, Butler (1997) deixa claro que o processo de subordinação faz parte de qualquer interpelação, visto que ela nos subordina à linguagem.

antes de debater os caminhos tomados pelos interlocutores frente a tais interpelações, será necessário compreender a própria figura do “terrorista” em sua construção e em seus acionamentos no Brasil.

Historicizando a figura do terrorista

De acordo com Butler (1997), os discursos de ódio, como aquele pronunciado pelo homem do vídeo com o qual começamos este artigo, são sempre citacionais, isto é, só são tão potentes porque retomam uma estrutura opressiva consolidada através de inúmeras repetições, colocando-a em um novo contexto; ainda segundo a filósofa, tal recontextualização pode tanto levar à transformação da estrutura opressiva quanto reforçá-la.

Nesse sentido, ao se referir a Mohamed Ali como um homem-bomba que teria matado, espartilhado crianças e adolescentes, o homem do vídeo está acionando um discurso frequente sobre a existência de uma relação privilegiada entre os árabes/muçulmanos e o terrorismo, da mesma forma que quando ordena que Ali saia do “seu” país está reforçando a ideia de que os migrantes internacionais¹² são estranhos ao corpo nacional e ameaçam a sua existência. Tais discursos estão ancorados, portanto, em estruturas que oprimem, respectivamente, árabes/muçulmanos e migrantes internacionais, as quais dependem da repetição para se manter.

No que concerne à figura do terrorista, cumpre dizer que, pelo menos no Brasil, este nem sempre foi o discurso vigente sobre os árabes, sendo que o trabalho de Truzzi (1997) sobre a ascensão social de sírio-libaneses¹³ no estado de São Paulo, tendo como contexto os anos de 1890 a 1960, sequer menciona este dentre os estereótipos do grupo; para o autor, a imagem dos sírio-libaneses estava centrada nas figuras do mascate e do turco, ambos entendidos como aquele capaz de fazer qualquer negócio. A essa característica se somavam o segregacionismo, a endogamia, o aspecto físico suspeito e os sectarismos religiosos e étnicos, os quais seriam fonte do preconceito dos brasileiros em relação aos

12 Uso aqui a palavra “migrantes”, pois entendo que o refúgio é uma forma particular de migração. Nesse sentido a palavra “migrantes” é mais adequada neste contexto, mesmo que saibamos que Mohamed Ali é refugiado. Existem, contudo, diferenças entre o refúgio e outros tipos de migração: em resumo, o refugiado, ao contrário do migrante (aqui em sentido restrito), não conta com a proteção legal do Estado do qual é nacional; contrariamente, a proteção internacional dedicada aos refugiados é mais ampla do que a concedida aos migrantes (Jubilut & Apolinário 2010).

13 De acordo com Truzzi (1997) e Karam (2009), o uso do termo árabe para se referir aos migrantes do Oriente Médio ganha força no pós Segunda Guerra Mundial em função da polarização com os judeus. Se pensarmos somente no Brasil, anteriormente esse grupo de migrantes era denominado turco ou sírio-libanês (Karam 2009). Para Karam (2009: 31), o uso da palavra árabe, no Brasil, foi reforçado pelos próprio médio-orientais no âmbito da Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB).

sírio-libaneses e descendentes, que eram majoritariamente cristãos (Truzzi 1997).

Se seguirmos a leitura de Karam (2009), diríamos que, no Brasil, a associação entre islã, arabismo e terrorismo é fruto dos atentados ao World Trade Center em 2001; para o autor, nesse momento, o Brasil começa a flertar com a lógica norte-americana, anterior aos atentados, de considerar árabes/ muçulmanos como uma ameaça à segurança nacional. Contudo, a associação entre árabes/muçulmanos e terrorismo não teria se consolidado de forma significativa no Brasil¹⁴, visto que o autor nota para este período um aumento da visibilidade e da valorização da etnicidade árabe no país (frente a uma postura nacional de elogio ao multiculturalismo) e uma atuação positiva desta no mundo dos negócios em um contexto neoliberal. Ainda para o autor (Karam 2009), a telenovela da rede Globo "O Clone", exibida também em 2001, foi um mecanismo mitigador dos preconceitos em relação aos árabes/ muçulmanos, pois mostrava-os por outro viés, que não o do terrorismo.

Minha pesquisa sobre as relações de parentesco de refugiados sírios, ao ser atravessada pela questão do terrorismo, tensiona o argumento de Karam (2009), na medida em que ser chamado de "terrorista" tem aparecido como uma experiência significativa por parte dos interlocutores em solo brasileiro – processo que pode ter sido potencializado pelo aumento do fluxo de pessoas de origem árabe (especialmente iraquianos, palestinos, libaneses e sírios) ao Brasil, com a chegada de migrantes e refugiados oriundos do Oriente Médio nas décadas de 2000 e 2010. O vídeo que mencionamos na introdução deste artigo fortalece esta hipótese na medida em que o homem que insulta Mohamed alega que o Brasil estaria sendo invadido por supostos homens-bomba.

O recurso a outros trabalhos sobre islã e imigrantes árabes e descendentes no Brasil (Jardim 2000; Montenegro 2002; Pinto 2005), além de reforçar o questionamento à afirmação de Karam (2009) de que a associação entre árabes/muçulmanos e terrorismo não teria se consolidado no país, indica que este discurso não chegou ao Brasil a partir dos atentados ao World Trade Center, sendo anterior a estes.

Na tese de Jardim (2000) sobre a presença palestina na cidade fronteiriça de Chuí (RS), encontramos passagens que fazem referência à associação entre árabes e terrorismo já na década de 1990, na sequência da explosão da embaixada israelense em Buenos Aires (1994); ainda de acordo com a autora, entre 1994 e 1999, Chuí figurou nos noticiários nacionais em função de prisões de supostos terroristas na fronteira com a cidade. Este cenário gerou uma situação de suspeita generalizada em relação aos árabes do Chuí, os quais foram associados aos episódios de terrorismo na região em função de sua origem

14 Contudo, Karam (2009) reconhece que, depois do 11 de setembro, a Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) investigou grupos étnicos islâmicos, o que segundo ele e Pinto (2005), gerou reações dos grupos árabes e/ou islâmicos no país.

familiar.

Já o artigo de Montenegro (2002) traz reportagens do final da década de 1990 em que a mídia brasileira associa islã e terrorismo. Falando a partir da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, a autora aponta que, em 1998, diante de uma série de decepções das lideranças da comunidade com a mídia, decidiu-se, entre outras coisas, pela confecção de uma espécie de cartilha a ser divulgada no site da instituição com o objetivo de desfazer equívocos com relação ao islã. O primeiro item deste documento destinava-se justamente a desfazer a associação entre islã, violência e terrorismo.

Deve-se dizer, porém, que, se considerarmos uma escala global, a associação entre islã e terror/ violência existe pelo menos desde a Idade Média, quando cristianismo e islamismo dominavam áreas grandes e vizinhas do globo e travavam uma disputa nos planos teológico e militar (Wallerstein 1999; Said 1990).

Se durante o surgimento do capitalismo a associação ocidental entre islã e terror ficou em segundo plano, ela foi recuperada ao longo do século XX em função de conflitos entre a Europa e países de maioria islâmica; no final deste mesmo século, vemos um movimento de intensificação de tal associação a partir do enfraquecimento do comunismo como inimigo ocidental, da criação do Estado de Israel e do surgimento de movimentos islâmicos ditos fundamentalistas¹⁵, movimentos estes que ameaçavam as estruturas de poder dominantes no Oriente Médio ao influenciar a diminuição da confiança da população no Estado e o aumento do engajamento político (Wallerstein 1999).

Nesse sentido, o fortalecimento da associação entre islã e terror é uma forma do Ocidente se contrapor a estes movimentos e de justificar intervenções humanitárias e militares no Oriente Médio que visam uma estabilização política favorável na região, a qual abriga uma grande reserva de petróleo (Wallerstein 1999, 2006). Para Wallerstein (2006), esta lógica que constrói o outro a ser dominado como um bárbaro (tanto no sentido civilizacional quanto no de cruel, desumano) remonta à época da colonização europeia nas Américas, quando os nativos eram também construídos como bárbaros, embora existam diferenças entre os discursos do século XVI e os do século XXI¹⁶.

15 O termo fundamentalismo é uma importação do cristianismo para se referir a movimentos sociais e religiosos islâmicos. Movimentos de retorno aos fundamentos religiosos foram vistos em diversas outras religiões ao longo do século XX (Wallerstein 1999).

16 Para Wallerstein (2006), hoje o universalismo pan-europeu se expressa principalmente através da lógica da ciência, tendo antes passado pela do orientalismo. Assim como a lógica do direito natural e do combate aos bárbaros, as lógicas da ciência e do orientalismo buscam expressar uma superioridade europeia e assim justificar a dominação sobre outros povos. Ainda para o autor, as lógicas do direito natural e do orientalismo continuam presentes no mundo moderno, mas com outras formas (por exemplo, se antes a barbárie estava associada à ausência de fé cristã, hoje ela aparece mais sob a figura da ausência de democracia).

Interessante notar que a construção dos bárbaros a serem dominados e civilizados pelos pan-europeus¹⁷ é sempre abstrata – nunca fica claro exatamente quem eles são; no contexto da invasão norte-americana ao Iraque em 2003, por exemplo, os bárbaros eram, alternadamente, aqueles que pertenciam a um pequeno grupo liderado por Saddam Hussein, o partido *Baath*¹⁸ em geral ou os árabes sunitas¹⁹ como um todo (Wallerstein 2006: 20). De acordo com Wallerstein (2006: 20), para os Estados Unidos, saber de fato quem eram os bárbaros importava menos do que a necessidade de agir prontamente; para além disso, ressalta o autor, a construção fluída do inimigo ajuda a angariar apoiadores para a intervenção.

Se olharmos para como a categoria de “terrorista” aparece no Brasil atual, veremos algumas semelhanças com o contexto da invasão do Iraque; digo isso porque a figura do terrorista está localizada entre a do islã e a da arabicidade: o trabalho de Jardim (2000) mostra como os árabes do Chuí foram afetados pelas notícias sobre terrorismo na fronteira com a cidade, enquanto os de Montenegro (2002) e Pinto (2005) retratam como muçulmanos (árabes ou não) lidaram com as frequentes associações entre sua religião e o terrorismo. Da mesma forma, em minha pesquisa de campo no estado de São Paulo, pude verificar que a experiência de ser interpelado a partir da expressão terrorista e de outras correlatas aparece nos relatos de muçulmanos não árabes (no caso, brasileiros), de árabes não religiosos, além de árabes muçulmanos.

Contudo, diferentemente do retratado sobre a intervenção americana no Iraque, no caso da interpelação de terrorista em minha pesquisa, o que se verifica não é uma oscilação entre um e outro grupo, como se os terroristas fossem ora os árabes, ora os muçulmanos, mas sim uma confluência entre ambas as categorias, na medida em que os brasileiros partem do pressuposto de que estes dois grupos (muçulmanos e árabes), são, na verdade, um só: há uma confusão ou uma sobreposição entre as categorias de muçulmano e árabe e uma associação deste “híbrido” com a figura do terrorista. Nesse sentido, as diferenças que existem entre estas categorias são apagadas e os termos se tornam intercambiáveis, algo também presente no atual contexto europeu (Moore 2000: 34).

17 O autor usa o termo para incluir os Estados Unidos e a Grã Bretanha (Wallerstein 2006).

18 Partido Socialista Árabe Baath (Ressureição). De acordo com Wallerstein (1999: 6), o Baath é um partido político que surgiu no bojo dos movimentos nacionalistas árabes do início do século XX. No pós-1945, subiu ao poder tanto no Iraque quanto na Síria.

19 O islã é dividido em duas vertentes principais, sunismo e xiismo, as quais apresentam diferenças nas práticas rituais, nas crenças e nos discursos doutrinários: de acordo com Pinto (2004: 484), o sunismo baseia-se no Alcorão e na *Sunna* (tradições relativas à vida do Profeta), cabendo a especialistas religiosos a interpretação e aplicação de tais doutrinas; já o xiismo fundamenta-se no Alcorão e na mensagem esotérica dos *Imans* (descendentes de Maomé pela linha de Ali e Hussein); as funções jurídicas e religiosas são exercidas pelos detentores do título de *ayatollah* ou *marja`* (fonte de inspiração). Saddam Hussein e os membros de seu governo faziam parte de uma minoria sunita no Iraque.

Isso fica claro na fala de um interlocutor sírio que mora em Sorocaba: quando conversávamos sobre sua inserção no mercado de trabalho brasileiro, este moço, que é refugiado, não religioso e trabalha no setor de serviços, comentou que ser estrangeiro teve uma atuação ambígua em sua trajetória profissional, pois, por um lado, dificultou a relação com os clientes em função da língua e, por outro, tornou-se um atrativo (as pessoas queriam ser atendidas por um estrangeiro). No entanto, para além da língua, existem dificuldades suplementares na relação com os clientes e outros brasileiros:

Tem uns, uns poucos que são racistas, que jogam uma palavra ou outra, mas eu não ligo mesmo, porque eu acho que essas pessoas tem a cabeça tão, tão pequena, porque elas não tem tempo pra, nem coragem pra procurar realmente o que é a pessoa que vem da Síria. Para eles, todos os árabes são muçulmanos e todos os muçulmanos são terroristas. Então se a gente vai nesse caminho eu posso falar também que pessoa brasileiro é favelado e drogado (*sic*), porque essa é a imagem de vocês lá fora, realmente. (...) Mas isso não significa que todo brasileiro é assim. Então é a mesma coisa lá. Lá existe isso também, mas não significa que todo árabe é assim²⁰.

Como bem nota o interlocutor, a associação entre árabes, muçulmanos e terrorismo é uma forma de racismo, na medida em que implica em uma relação de dominação na qual o grupo dominado é construído como essencialmente inferior (Monsma 2017). No caso em tela, como vimos, a essencialização negativa se ancora na figura do bárbaro (Wallerstein 2006), o qual, lembremos, representa uma construção do outro (o muçulmano/árabe) como culturalmente e humanamente inferior, o que justificaria sua dominação (ou subordinação). Nesse sentido, vemos que, como afirma Monsma (2017), o racismo prescinde da diferença física, embora possa incluí-la, dado que a inferioridade alegada pode ser cultural, religiosa ou outra.

Deve-se pontuar, porém, que o racismo sofrido por aqueles que são enquadrados na categoria muçulmano/árabe e terrorista não é da mesma ordem que o enfrentado por migrantes e refugiados negros no Brasil: os trabalhos de Branco Pereira (2018) e Zelaya (2016) mostram como as experiências de refúgio/migração de negros e não-negros são bastante distintas, sendo que os estrangeiros lidos como negros estão em uma posição menos favorecida do que aqueles lidos como não-negros, ou como brancos - para Branco Pereira (2018), no Brasil, os sírios são incorporados ao grupo branco e então ocupam uma posição privilegiada entre os que se refugiam no país. Não é casual, portanto, que os

20 Transcrição de entrevista realizada em abril de 2017.

haitianos apareçam como as principais vítimas nas denúncias de xenofobia nos canais de comunicação da Secretaria Especial de Direitos Humanos em 2015²¹.

Esta ressalva com relação às diferenças entre as experiências de refugiados e migrantes negros e não-negros no Brasil dialoga com a abordagem de Fanon (2008) com relação às dinâmicas de constituição de sujeitos frente ao olhar do outro: embora pontue que todos nós nos construímos a partir deste olhar exterior, o filósofo sublinha que a situação do negro em um contexto marcado pela colonização é particularmente delicada e singular, porque, aos olhos do branco, os negros não tem existência própria; sua existência se daria apenas diante do outro, o branco dominador.

O autor traz, então, o colonialismo como um importante elemento na configuração do racismo²²: é a partir do olhar do outro, do branco, que o negro se percebe enquanto tal e passa a dialogar com um imaginário em que ser negro é lido como ser inferior; de modo semelhante Branco Pereira (2018) e Zelaya (2016) apontam que muitos de seus interlocutores africanos e haitianos relatam ter se percebido como negros no Brasil, a partir do encontro com o racismo.

De acordo com Fanon (2008), a situação do negro nas dinâmicas de constituição de sujeitos é singular ainda por outro motivo: ao indivíduo negro não é dada a oportunidade de que os outros construam uma ideia sobre a sua pessoa e, então, que o indivíduo se construa a partir dela, como aconteceria com todas as pessoas não-negras. Valendo-se de uma contraposição entre os negros e os judeus, Fanon (2008) nos mostra que, apesar de serem escravos das ideias que os outros fazem deles, os últimos podem viver sem que sua judeidade seja percebida, enquanto que aos primeiros isto é impossível - a cor da pele os "denuncia" onde quer que vão e antes mesmo que possam agir:

O judeu não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da "ideia" que os outros fazem de mim, mas de minha aparição (Fanon 2008: 108. Grifo no original).

Embora existam outros grupos que, por serem identificados por meio da aparência, sofrem um processo semelhante ao descrito por Fanon (2008)²³, a diferença postulada por

21 Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/saia-do-meu-pais-agressao-a-refugiado-no-rio-expoe-a-xenofobia-no-brasil>. Acesso em: 03/12/2018.

22 Monsma (2017) aponta, contudo, que o colonialismo não deve figurar na definição do racismo, na medida em que existem racismos anteriores a este processo histórico.

23 De formas muito diferentes em função dos estereótipos atribuídos a cada grupo social, poderíamos

ele entre judeus e negros pode nos ajudar a pensar a situação de brasileiros muçulmanos frente à figura do terrorista.

Em minha pesquisa de campo, mantive contato com alguns brasileiros muçulmanos, particularmente funcionários das instituições islâmicas de São Bernardo, como forma de conhecer o contexto em que os refugiados sírios se inserem e como ponte para acessá-los, dado que os sírios circulam por estas instituições. Em meus primeiros contatos com uma delas, os dois funcionários brasileiros que me receberam fizeram questão de desfazer alguns equívocos que os brasileiros não-muçulmanos cometem em relação ao islã. Um dos temas abordados foi justamente a associação frequente entre islã e terrorismo, sendo que a narrativa estava centrada na ideia de que outros povos também cometem atos bárbaros que poderíamos chamar de terrorismo, mas apenas os perpetrados por muçulmanos são assim denominados.

Embora o discurso destes funcionários se assemelhe em muito ao que escutei nas conversas com os sírios e com um libanês que conheci em São Bernardo, diferentemente destes últimos, os funcionários brasileiros não mencionaram nenhuma ocasião em que foram pessoalmente chamados de terroristas. Assim, poderíamos especular que, por nem sempre apresentarem aspectos visíveis evidentes que os associem à figura do muçulmano/árabe (aparência física, roupas, sotaque, língua, etc.), os brasileiros muçulmanos são menos frequentemente pegos pela associação desta categoria com a do terrorista do que nacionais da Síria, do Líbano, do Iraque, entre outros.

Deve-se dizer também que, no caso de meus interlocutores, a interpelação de terrorista só foi mencionada por homens, sendo que as duas mulheres com quem conversei não fizeram qualquer alusão à figura do terrorista e à experiência de ser interpelada por meio dela. No entanto, isso não significa que as mulheres árabes/muçulmanas não sejam associadas ao terrorismo no Brasil. Em um vídeo feito pela empresa de telefonia Vivo²⁴, Razan Suliman, uma refugiada síria que no vídeo usa *hijab* (véu), cita a experiência de estar caminhando pela rua e ter sido abordada por um desconhecido com os dizeres: “Oi mulher da bomba!”.

dizer que outros grupos que são reconhecidos pela aparência, como os “japoneses” no Brasil, podem experimentar uma sensação semelhante à que descreve Fanon (2008): muitos dos interlocutores de minha pesquisa de mestrado com brasileiros descendentes de japoneses relataram serem julgados a partir de sua aparência e dos estereótipos aos quais ela está ligada antes mesmo que possam se apresentar. Cumpre ressaltar que não estou dizendo que a experiência desses descendentes é a mesma dos negros colonizados, haja visto que os estereótipos ligados ao “japonês” no Brasil são mais positivos do que os ligados aos negros retratados por Fanon (2008); o que estou afirmando é que há um processo semelhante de apreensão do outro a partir de uma imagem que pouco ou nada tem a ver com o indivíduo em questão. Para um maior debate desta questão com relação aos “japoneses”, ver minha dissertação de mestrado (Silva 2016), que foi financiada pela Fapesp (processo nº [2012/24299-2](https://www.fapesp.br/2012/24299-2)).

24 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D7G8EUga8fl>. Acesso em: 04/12/2018.

A menção ao uso do *hijab* por parte de Razan me parece fundamental na medida em que o considero um sinal visível importante para a identificação (por outrem) de uma mulher como muçulmana e, então, no imaginário brasileiro, como árabe e terrorista. No caso das muçulmanas que são brasileiras, usar ou não o *hijab* pode ser um fator decisivo para que sejam incluídas naquele imaginário; digo isso a partir da narrativa sobre preconceito feita por um interlocutor em São Bernardo do Campo que é sírio, refugiado e trabalha no ramo do comércio.

O assunto surgiu quando, em meio a uma conversa sobre os sistemas de saúde no Brasil, na Síria e na Europa, perguntei sobre o custo de vida em seu país natal. Afirmando que viver na Síria é mais barato do que no Brasil, relatou que as famílias "árabes"²⁵ tem dificuldades para se manter no último, pois só podem contar com o trabalho do marido; adicionou que, mesmo quando a mulher árabe quer trabalhar, é difícil, pois elas sofrem muito preconceito no Brasil por conta do *hijab*.

Para ilustrar a tese de que são as mulheres árabes que sofrem mais preconceito no Brasil, contou-me a história de uma amiga brasileira que trabalhava em uma empresa de carros no setor de vendas e, depois que casou-se com um muçulmano, converteu-se ao islã e passou a usar *hijab*, foi despedida. Para o interlocutor, a demissão teria se dado porque, com o *hijab*, ela vendia menos e então já não era tão interessante para a empresa: segundo ele, a primeira coisa que vem à cabeça dos brasileiros frente aos "árabes" é o Estado Islâmico²⁶.

A partir desta narrativa, podemos inferir que foi apenas a partir do uso do *hijab* que a amiga do interlocutor foi percebida, seja por clientes ou empregadores, como muçulmana/árabe e então associada, segundo meu interlocutor, ao Estado Islâmico e suas ações terroristas, o que levou à sua demissão.

Assim, se meu interlocutor afirma que são as mulheres "árabes" que sofrem mais preconceito no Brasil, ele justifica esse fato pelo uso do *hijab*; ao fazê-lo, procede como os brasileiros não-muçulmanos, na medida em que identifica mulheres árabes com mulheres muçulmanas e com o uso do *hijab*, embora tenha afirmado em outra ocasião que as "libanesas" de São Bernardo²⁷ não usam o véu islâmico. Pelo que pude entender, para ele, as "libanesas" não entram na categoria "árabe", o que indica que ele, apesar de se valer da sobreposição entre muçulmano e árabe, trabalha com diferenças/distinções

25 Uso aspas porque trata-se de uma noção específica a este interlocutor.

26 Califado cuja atuação terrorista se baseia em uma leitura radical de alguns princípios do islã; está presente na Síria e no Iraque.

27 Mulheres que emigraram do Líbano entre os séculos XIX e XX e se instalaram em São Bernardo do Campo e também as descendentes dessas imigrantes; a partir da leitura de Truzzi (2008), podemos dizer que são majoritariamente muçulmanas.

que não estão presentes no imaginário brasileiro (aqui não há diferenciação entre sírios, libaneses, palestinos, iraquianos, árabes, muçulmanos e terroristas).

Fica claro, portanto, que a figura do terrorista tem uma construção histórica que está sujeita a mudanças e variações com relação aos seus diversos acionamentos. De forma geral, podemos concluir que, em meu contexto de pesquisa, o “terrorista” é construído a partir de uma sobreposição de categorias, dentre as quais destacam-se árabe e muçulmano, podendo incluir outras, como sírio, libanês e demais categorias de nacionalidade vinculadas ao Oriente Médio. Sabemos, ainda, que o acionamento desta categoria varia de acordo com, pelo menos, gênero e nacionalidade.

Constituindo sujeitos

O depoimento de Razan relatado na sessão anterior é importante não apenas porque nos leva a pensar a dimensão de gênero da categoria “terrorista” tal como mobilizada no Brasil, mas também porque mostra que os sujeitos não são meramente passivos frente aos discursos de ódio, podendo levantar-se contra eles: ao menos no vídeo gravado para a Vivo, Razan questiona as razões e os motivos do homem que a abordou na rua dizendo “Oi mulher da bomba!”.

A atitude de Razan e, veremos, de tantos outros, ilustra algo que foi dito por Butler (1997) em seu livro sobre os discursos de ódio: por mais que a intenção de um discurso como “mulher da bomba”, “terrorista” ou “negro” seja produzir sujeitos subordinados, estes, sendo dotados de agência, podem inaugurar um discurso próprio que é capaz de deslocar e/ou questionar o sentido dado pela interpelação pejorativa. Nas palavras da autora:

As pessoas não são simplesmente fixadas pelos nomes pelos quais são chamadas. Ao ser chamado por um termo pejorativo, o indivíduo é depreciado e diminuído. Mas essa ação traz ainda uma outra possibilidade: quando é abordado por meio de um termo pejorativo, o indivíduo também adquire, paradoxalmente, uma certa possibilidade de existência social, a qual inicia-se em uma vida temporal da linguagem que excede os propósitos que animaram a abordagem inicial. Sendo assim, dirigir-se a alguém por meio de um termo pejorativo pode tanto fixar ou paralisar o destinatário, quanto dar origem a uma resposta inesperada e empoderadora. Se dirigir a palavra a alguém é interpelar esta pessoa, então a abordagem ofensiva corre o risco de inaugurar um sujeito no discurso que vem a usar a linguagem para se contrapor à abordagem ofensiva (Butler 1997: 2, tradução minha).

Essa abertura para a ressignificação dos discursos de ódio é justamente um dos motivos que fazem a autora suspeitar de ações que visam definir conteúdos que não podem ser ditos (poderíamos especular ser este o caso das leis 7.716, de 1989, e 9.459, de 1997²⁸): distinguindo entre atos de fala ilocucionários (onde falar é igual a fazer) e perlocucionários (nos quais há uma distância temporal entre falar e fazer), Butler (1997) argumenta que os discursos de ódio pertencem ao segundo tipo. Assim, considerar que proferir um discurso de ódio é necessária e imediatamente subjugar a “vítima”, ou seja, sobrepôr discurso e conduta, esquecendo que os discursos podem falhar, implicaria em uma recusa da agência dos sujeitos e, conseqüentemente, da possibilidade de transformação da significação de discursos e expressões pejorativas. Para Butler (1997), para que haja este tipo de transformação, é preciso que exista um intervalo entre discurso e conduta, dado que este é o espaço da disputa política por significados.

Exemplo desta disputa política para o caso da interpelação de “terrorista” foi dado pela narrativa de um refugiado libanês e muçulmano que conheci em seu comércio em São Bernardo do Campo. Tendo sido atraída para o referido comércio em função do nome árabe em sua fachada, comecei a conversar casualmente com seu proprietário. Durante a conversa pude perceber que ele falava muito bem o português, mas tinha certo sotaque, por isso perguntei se ele é estrangeiro. Ele disse que sim, que é refugiado do Líbano e, quando contei-lhe sobre o tema de minha pesquisa e sobre minha atuação como professora de sociologia, explicando-lhe o que esta área estuda, ele disse que teria muito o que conversar comigo, pois gostaria de explicar melhor algumas questões que concernem aos árabes e aos muçulmanos.

Contou-me então de uma ocasião em que foi a uma feira realizada perto de seu comércio, onde foi abordado por uma pessoa que, como eu, perguntou-lhe se era estrangeiro. Ele respondeu afirmativamente e quando falou que era do Líbano a pessoa disse: “Ah, lá tem bastante terrorista, né?”.

Frente a essa abordagem racista, o refugiado libanês começou a perguntar para a pessoa com quem conversava na feira se ela achava que ele é terrorista, passando em seguida a listar vários crimes que acontecem no Brasil ou que foram significativos na história mundial (como aqueles praticados pelo nazismo) e a perguntar porque não chamamos as pessoas que os comentem de terroristas.

Como ele próprio colocou, as pessoas tendem a pegar a ação de uma pessoa e aplicar

28 Definindo conteúdos que são interditos, pois são crimes, as leis 7.716, de 1989, e 9.459, de 1997 (ver nota 6), poderiam ser pensadas a partir da teoria de Butler (1997) como uma ação estatal de controle dos discursos; este controle, segundo a autora, é perigoso, visto que, por vezes, o recurso ao Estado pode voltar-se contra as populações que tal recurso visava defender.

a todos os árabes/muçulmanos, sendo que, concluímos juntos, o mesmo não costuma ser feito com pessoas brancas e/ou com pessoas que praticam outras religiões. Para Fanon (2008: 105), este processo de generalização gera um sentimento de responsabilidade: o negro (ou o árabe/muçulmano) é responsável não apenas por si, pelo seu corpo, mas por toda uma coletividade na qual é inserido; este fato, por sua vez, traz como corolário o contato frequente com discursos cristalizados sobre aquela coletividade (a exemplo do terrorismo para os interlocutores de minha pesquisa).

Talvez em função desse sentimento de responsabilidade é que o refugiado libanês sente que divulgar um contradiscurso (Montenegro 2002) sobre o islã e os árabes é praticamente uma obrigação pessoal, sendo tão importante que o estimula a colocar em evidência sua origem, língua, religião e pertencimento étnico, mesmo que considere que, no Brasil, a imagem que se faz dos árabes não é boa. Poderíamos citar como exemplo desse processo o fato de que sua loja, além de ter um nome árabe na fachada, expõe vários folhetos produzidos por uma instituição islâmica da cidade. Além disso, seu discurso nos leva a supor que a situação da feira e o encontro comigo não foram as únicas ocasiões em que se posicionou abertamente frente aos discursos correntes sobre os árabes/muçulmanos.

Contrariando a conclusão à qual eu e o refugiado libanês chegamos, a discussão de Das (1998) sobre os acontecimentos em torno do assassinato de Indira Gandhi (1984) mostra que esse tipo de generalização ocorre com outros grupos, como os *sikhs* (minorias religiosas), que foram coletivamente responsabilizados pelo assassinato da primeira ministra indiana. Para a autora, a circulação de boatos sobre os autores do crime serem *sikhs* e sobre o caráter violento deste grupo religioso, embora dialogue com representações dos *sikhs* sobre si mesmos e sobre os hindus, gerou uma situação de pânico entre os últimos, que viram sua existência ameaçada pelos *sikhs*; estes são, então, postos sob suspeita generalizada e se tornam alvo de “retaliações” por parte dos hindus.

Poderíamos pensar, então, que considerar que todo árabe/muçulmano é um potencial terrorista dialoga com a dinâmica dos boatos (Das 1998), na medida em que há uma profusão de discursos sobre atos terroristas e sobre a suposta associação destes com árabes/muçulmanos (Jardim 2000; Karam 2009; Wallerstein 1999) e isso tem gerado uma espécie de “saber” sobre os árabes/muçulmanos - são (potencialmente) perigosos - que alimenta não só a ideia de que são uma ameaça para os demais, como também “retaliações” (Wallerstein 1999, 2006).

Frente a esse tipo de “saber” sobre os árabes/muçulmanos, o refugiado libanês sobre o qual falávamos há pouco adotou a estratégia de questionar as bases que o

sustentam ao apontar que os atos que consideramos terroristas não são exclusivos dos libaneses/árabes/muçulmanos; procedendo assim, buscou levar o interlocutor a refletir sobre a associação que fez/reproduziu.

Estratégia semelhante foi empregada, como já dito, por dois funcionários brasileiros de uma instituição islâmica em São Bernardo do Campo, lugar que o refugiado libanês frequenta com certa assiduidade; contudo, no caso dos funcionários brasileiros, esse tipo de raciocínio foi mobilizado sem que eu tivesse feito menção à associação entre islã e terrorismo. Provavelmente a atitude dos funcionários tinha um fundo pedagógico, na medida em que buscavam não apenas se contrapor aos discursos correntes sobre o islã (além do terrorismo, falaram sobre poligamia e sobre a associação entre islã e Oriente Médio), mas também me ensinar sobre a religião que praticam.

Em certa medida, poderíamos dizer que o refugiado libanês adotou comigo uma postura pedagógica semelhante à dos funcionários da instituição islâmica; digo isso porque, ao saber que sou socióloga/antropóloga e professora, supôs ser necessário esclarecer que islã e arabicidade não se confundem com terrorismo, mesmo que eu não tenha feito menção a esta associação. Da mesma forma, posteriormente, falou sobre visão deturpada que os não-muçulmanos tem da instituição da poligamia. Assim, seu intuito ao contar-me a história sobre sua ida à feira e ao trazer a questão da poligamia não era apenas desfazer equívocos comuns sobre o islã, mas ensinar-me sobre a religião para que eu pudesse ampliar a divulgação de informações corretas a respeito dela.

No entanto, a partir da experiência de um sírio que mora em Sorocaba, poderíamos dizer que nem sempre as estratégias que chamei de pedagógicas funcionam, visto que um maior conhecimento em relação ao islã e ao mundo árabe não necessariamente se traduz em um questionamento da associação entre muçulmanos, árabes, Oriente Médio e terrorismo, tampouco em uma diminuição da frequência das interpelações de "terrorista".

Este rapaz, que, apesar de ter migrado recentemente, não tem o status de refugiado, conversou comigo em meados de 2017, quando eu estava formulando meu projeto de pesquisa. Estando ainda sem uma questão específica de investigação, comecei perguntando sobre a trajetória dele até chegar ao Brasil e também como foram as primeiras experiências aqui.

Quando perguntei sobre a imagem dos sírios no Brasil, este moço contou-me que sempre que as pessoas ficam sabendo que ele é sírio (em geral porque perguntam de onde ele veio), supõem que ele é refugiado e que pode ter alguma ligação com o terrorismo: quando chegou ao Brasil e as pessoas, curiosas, perguntavam de onde ele veio, após a resposta essas mesmas pessoas perguntavam: "você não é terrorista, né?".

Mesmo depois de mais de dois anos no Brasil, a figura do “terrorista” continua sendo associada a ele, sendo que às vezes é abordado como “terrorista” por algumas pessoas (não ficou claro se são desconhecidos ou pessoas do seu cotidiano) e até por um amigo, que o chama por esse “apelido”. Para o sírio em questão, que é muçulmano, mas não pratica rigorosamente a religião, todas essas pessoas estão brincando, mas ele acredita que elas provavelmente de fato pensam que “...o povo muçulmano ou o pessoal lá do Oriente Médio é terrorista mesmo...”²⁹. Se no início achou essa “brincadeira” estranha, hoje não se incomoda mais.

Ao colocar a interpelação de “terrorista” na chave da brincadeira para logo em seguida dizer que, de fato, as pessoas que “brincam” desta forma acreditam que os muçulmanos/ árabes são terroristas, este interlocutor está chamando a atenção para um aspecto fundamental do racismo brasileiro: a expressão do preconceito racial sob a atmosfera jocosa, de pretensa brincadeira entre amigos.

Esta questão já foi apontada por Karam (2009) para o caso da expressão “turco”, que também é usada para interpelar pessoas de origem árabe no Brasil (Karam 2009; Jardim 2000), embora não tenha aparecido em minha pesquisa de campo. Para Karam (2009), o fato de seus interlocutores considerarem esta expressão, que já foi entendida como pejorativa, como uma brincadeira ou como uma forma de expressar afeto, revela uma adesão ao imaginário da democracia racial brasileira, pois a expressão do preconceito não é lida como tal em função da existência de uma relação percebida como amistosa³⁰.

No entanto, se recuperarmos Radcliffe-Brown (1940), veremos que as relações que misturam antagonismo e simpatia são comuns para além do contexto brasileiro, estando presentes sempre que alguém é zombado. Abordando as formas padronizadas deste tipo de comportamento, denominadas relações jocosas, o autor insiste que esse tipo de atitude é uma forma de organizar e estabilizar relações marcadas por elementos conjuntivos e disjuntivos (Radcliffe-Brown 1940: 200).

Nesse sentido, poderíamos entender a interpelação de “terrorista” em uma situação de amizade, como relatado pelo sírio de Sorocaba que não é refugiado, como um padrão social de interação entre grupos antagônicos, embora relacionados; no caso específico que abordo, a zombaria se dá de forma assimétrica (não recíproca) e tem por objetivo conciliar a relação de amizade com a ideia de que o amigo pertence a um grupo lido como perigoso.

Deve-se pontuar, porém, que, para o interlocutor de Sorocaba que não é refugiado,

29 Transcrição de entrevista realizada em abril de 2017.

30 Para uma discussão sobre racismo no Brasil, ver Nogueira (1998).

toda essa dinâmica de interação jocosa é fruto de uma falta de conhecimento dos brasileiros em relação ao Oriente Médio; nós sabemos, de acordo com ele, apenas o que a mídia nos mostra, e a mídia só divulga "...muçulmano com barba... como terrorista, não mostra muçulmano que ajuda... não mostra muçulmano que não tem nada com nada"³¹. Também não mostra que existem muçulmanos em outros lugares do mundo, como na Europa: segundo ele, a Inglaterra teria cerca de 4 mil muçulmanos e a França 5 mil. "Então, imagina, todos são terroristas, é impossível, né?"³², completa.

Vemos, portanto, que nem sempre considerar uma interpelação pejorativa como brincadeira implica em submissão à imagem que ela evoca (no caso, a do "terrorista"): pelo menos durante a entrevista, o sírio de Sorocaba que não é refugiado fez um movimento similar ao realizado pelo libanês de São Bernardo e pelos funcionários da instituição islâmica em seu cotidiano: mobilizar argumentos racionais de modo a questionar a associação entre sírios (ou libaneses) /árabes/muçulmanos e terrorismo. A lógica do raciocínio, porém, é outra, na medida em que ele não busca colocar o "outro" (não-sírio, não-árabe ou não-muçulmano) como violento e/ou terrorista, mas sim diversificar o "nós": nem todo sírio, nem todo árabe e nem todo muçulmano é terrorista.

Ainda de acordo com ele, ao mesmo tempo que os brasileiros expressam sua falta de informação ao supor que ele é terrorista porque é sírio, demonstram igualmente uma vontade de conhecer a realidade de seu país natal: as pessoas com as quais convive fazem muitas perguntas sobre a vida na Síria – o que comem, quais músicas ouvem -, mas me parece que, apesar dessa maior aproximação com a realidade síria, as pessoas (amigos inclusos) continuam se referindo a ele como "terrorista".

Encontrei algo semelhante em minha pesquisa de mestrado com jovens descendentes de japoneses no estado de São Paulo (Silva 2016): durante a pesquisa de campo e a leitura de bibliografia especializada, pude notar que os estereótipos ligados aos "japoneses" (brasileiros descendentes de japoneses) permaneciam intactos mesmo quando as pessoas conheciam "japoneses" que de alguma forma questionavam essas imagens (ativamente refutando os estereótipos ligados aos "japoneses" ou simplesmente não correspondendo a eles). Curiosamente, neste contexto, ao invés de invalidar os estereótipos dos quais se valiam, as pessoas passavam a questionar o "japonês" que não correspondia a eles, colocando-o como "japonês do Paraguai", "japonês falso", "japonês abasileirado", entre outros³³.

31 Transcrição de entrevista realizada em abril de 2017.

32 Transcrição de entrevista realizada em abril de 2017.

33 Todas essas denominações buscam exprimir a ideia de um "japonês" que seria exceção por não corresponder ao modelo de "japonês" em questão, o qual é dado pelos estereótipos de trabalhador, honesto, inteligente, tímido, certinho etc.

Fanon (2008) aponta para a mesma direção em seu capítulo sobre a experiência vivida do negro no colonialismo³⁴ ao notar que os argumentos racionais têm pouca ou nenhuma força frente a um cenário em que os estereótipos estão consolidados: para o autor, joga-se sempre um jogo previamente perdido (Fanon 2008: 120-121). Poderíamos dizer que uma das razões para a derrota seria o fato de que a luta contra o estereótipo é lida em seus próprios termos: para o caso dos negros, como são construídos pelos brancos como irracionais, sua argumentação racional contra os estereótipos seria lida na chave da irracionalidade ou de uma racionalidade menos válida, dado que a racionalidade do branco é vista como a verdadeira racionalidade (Fanon 2008).

Afirmar que o recurso aos argumentos racionais frente aos estereótipos não é efetivo não significa, contudo, que as pessoas estejam à mercê dos processos de interpelação que objetivam subjugar-las, sendo que o próprio Fanon (2008) aponta outras estratégias empregas pelos negros para lidar com as interpelações e os discursos de ódio que tomam por base a cor da sua pele - revolta, resistência, valorização da história e das heranças negras, tentar passar-se despercebido, entre outras -, as quais podem ser mais ou menos efetivas a depender, e aqui sigo Butler (1997), do emissor, do receptor, da situação e das repetições.

Ao olhar para o material de campo de minha pesquisa de doutorado, podemos vislumbrar um pouco dessa multiplicidade de caminhos que os sujeitos podem tomar ao serem interpelados por termos como “homem-bomba” e “terrorista”³⁵. Se até então vimos, por um lado, a leitura da interpelação de terrorista como uma brincadeira e, por outro, diferentes nuances de uma estratégia que busca questionar as bases da associação entre árabes/muçulmanos e terrorismo, veremos que o refugiado sírio de Sorocaba que citei na seção anterior mostra outra possibilidade.

Ao afirmar que no Brasil existem pessoas racistas que reúnem três categorias (ser árabe, ser muçulmano e ser terrorista) em uma só, este refugiado alega que, usando contra os brasileiros a mesma lógica que estes usam contra os árabes/muçulmanos, poderíamos afirmar que todos os brasileiros são drogados e favelados; vale-se, portanto, da estratégia da inversão, atribuindo a todos os brasileiros os estereótipos globalmente associados a eles e colocando, então, os brasileiros em posição similar àquela na qual colocam os sírios, libaneses, palestinos, entre outros que são incluídos na categoria de árabe/muçulmano.

Por fim, caberia perguntar: neste cenário, onde se encontra Mohamed Ali, refugiado

34 Ao traçar este paralelo não afirmo que a posição de negros e “japoneses” é a mesma (ver nota 22), mas apenas que é produtivo pensá-los juntos.

35 Devemos lembrar que “negro”, apesar de muitas vezes trazer uma conotação negativa, tem sido ressignificado positivamente pelos movimentos sociais negros.

sírio com o qual começamos este artigo? No vídeo³⁶, cujo áudio é difícil de discernir, vemos que Mohamed, impactado pelo ocorrido, começa a recolher e guardar seus produtos; posteriormente, com a continuação do discurso de ódio por parte do homem com os pedaços de madeira, vemos que Mohamed procura dialogar com ele, defendendo-se; para tanto afirma "Eu amo o Brasil", entre outras coisas que não consegui compreender. Pelas entrevistas que concedeu posteriormente ao ocorrido³⁷, sabemos que Mohamed ficou muito abalado com a situação e que, no momento da agressão, não conseguiu compreender plenamente o que o homem vociferava, sendo que contou com a ajuda de transeuntes, que traduziram para ele as ofensas. Com medo, Mohamed retira-se do local e hoje trabalha em outro endereço, sendo que não prestou queixa da ofensa³⁸.

Ainda nas manifestações após o ocorrido, como forma de se contrapor ao discurso do agressor, Mohamed Ali buscou explicar o contexto de sua vinda ao Brasil, visando diferenciar refugiados e terroristas, os quais, segundo ele, estariam ainda no Oriente Médio, conduzindo o conflito. Ao fazê-lo, Mohamed Ali está, como o sírio de Sorocaba que não é refugiado, inserindo linhas de diferenciação naquilo que os brasileiros e pessoas de outras nacionalidades pensam como estando juntos, isto é, árabes, islã e terrorismo; contudo, ao fazê-lo, Mohamed parece de certa forma reforçar tal associação, na medida em que coloca o terrorismo nas mãos dos árabes que estão no Oriente Médio.

Poderíamos entender esse movimento ambíguo não só como fruto da complexidade humana, mas como uma alternativa que se esboça em um cenário complicado: é como se, muitas vezes, para enfrentar a estrutura, seja preciso também se valer dela, sendo que, para diferenciar-se do imaginário sobre árabes/ muçulmanos, Mohamed possivelmente precisou reconhecer sua existência e dialogar com ele.

Algo parecido é retratado no trabalho de Piscitelli (2008) com as brasileiras que migram para países ricos da Europa e da América do Norte, em que é possível notar que, por mais que essas mulheres tenham uma postura crítica em relação ao imaginário tropicalizado da feminilidade³⁹, acabam por valer-se dele em alguns momentos de modo

36 Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/cariocas-fazem-fila-em-esfihaco-para-apoiar-refugiado-sirio-agredido-em-copacabana.ghtml>. Acesso: 06/12/2018; <https://www.youtube.com/watch?v=hsnXc0fv3iM>. Acesso em: 04/12/2018.

37 Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/refugiado-sirio-atacado-em-copacabana-saia-do-meu-pais-21665327>. Acesso em: 03/12/2018.

38 Cf. <https://oglobo.globo.com/rio/refugiado-sirio-atacado-em-copacabana-saia-do-meu-pais-21665327>. Acesso em: 03/12/2018.

39 O imaginário tropicalizado da feminilidade captura brasileiras, cubanas e colombianas que vivem em países ricos da Europa e da América do Norte. Tal imaginário considera que essas mulheres têm uma "...disposição naturalmente intensa para fazer sexo e uma propensão à prostituição..." (Piscitelli 2008: 269). Este imaginário envolve ainda ideias de submissão e disposição para a domesticidade e a maternidade.

a negociar melhores posições no mercado de trabalho e nas relações pessoais. Machado (2004), em seu trabalho sobre a migração de brasileiros para Portugal, mostra inclusive que, em determinados contextos, os migrantes podem atuar ativamente na construção de estereótipos, caso estes lhes confirmem vantagens no mercado de trabalho e em outros contextos.

Este, contudo, não parece ser o caso de Mohamed e dos interlocutores de minha pesquisa, visto que a imagem de “terrorista” está ligada, ao menos no Brasil, a aspectos bastante negativos que não parecem trazer vantagens em qualquer esfera da vida destas pessoas no país. Como disse o refugiado libanês que conheci em São Bernardo do Campo, os árabes são associados a estereótipos ruins, os quais estão, porém, e de acordo com Butler (1997), abertos a ressignificações.

Considerações finais

Ao abordar a constituição de sujeitos frente a interpelação de “terrorista”, este artigo analisou as formas pelas quais sírios, libaneses e brasileiros muçulmanos se relacionam com a associação frequente entre árabes/muçulmanos e terrorismo.

Como vimos, a figura do “terrorista” só é central na construção desses sujeitos porque são sistematicamente associados (por outrem) a ela; tal processo de interpelação, como os descritos por Fanon (2008) e Butler (1997), apesar de envolver ideias de subordinação e depreciação, não representa uma construção final dos sujeitos, na medida em que estes se relacionam com a interpelação de “terrorista” de diversas maneiras, conduzindo ora à contestação das, ora à submissão às e à manutenção das significações que aquela figura mobiliza.

Mostrei que uma das vias possíveis de posicionamento frente à interpelação de “terrorista” é tomá-la como uma brincadeira e, então, relevá-la; isso mostra, por parte dos interlocutores, uma adesão ao imaginário da democracia racial (Karam 2009) e, do lado daqueles que os interpelam, uma estratégia para conciliar elementos antagônicos na relação com os árabes/muçulmanos (Radcliffe-Brown 1940).

No entanto, tomar a interpelação de “terrorista” como brincadeira, no caso de meus interlocutores, não significa que não sejam críticos a associação entre sírios/ libaneses/ árabes/muçulmanos e terrorismo, sendo que, em entrevista, apontaram os equívocos nos quais se baseiam esta associação. Flertaram, portanto, com a estratégia adotada por outros interlocutores de mobilizar argumentos racionais de modo a levar aquele que o interpela a questionar a visão que toma árabes e muçulmanos como termos indissociáveis

e intercambiáveis (Moore 2000) e que os associa ao terrorismo, como se esta característica também se sobrepusesse às outras duas.

Tal estratégia assume diferentes formas nas relações que os interlocutores estabelecem com a figura do "terrorista", seja ela diretamente associada a eles ou implícita porque presente no imaginário de brasileiros não muçulmanos: enquanto alguns optaram por diversificar o "nós" (nem todo árabe/muçulmano é terrorista), outros recorreram à complexificação do "outro" (os não-árabes e os não-muçulmanos também são violentos); estes movimentos foram, por vezes, acompanhados de explicações sobre o islã e/ou sobre o Oriente Médio. Houve ainda quem usou uma estratégia diferente, baseada no mecanismo da inversão (colocar os brasileiros em posição similar àquela na qual colocam os árabes/muçulmanos).

A partir da história do sírio de Sorocaba que não é refugiado e do debate com outros contextos em que se busca combater estereótipos com argumentos racionais (Fanon 2008; Silva 2016), mostrei que esta estratégia nem sempre obtém êxito, visto que, mesmo com os contradiscursos (Montenegro 2002) em relação aos estereótipos, estes continuam a ser acionados, podendo inclusive ser reforçados por pessoas que são seu alvo. Assim, somos levados a concluir que a disputa política por significados tem caminhos mais tortuosos do que geralmente estamos dispostos a admitir.

Referências

BRANCO PEREIRA, Alexandre. 2018. "O refúgio do trauma. Notas etnográficas sobre trauma, racismo e temporalidades do sofrimento em um serviço de saúde mental para refugiados". *REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, 26(53): 79-97.

BRASIL. *Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989*. Brasília, DF.

BRASIL. *Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997*. Brasília, DF.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. 2018. *Disque Direitos Humanos. Relatório 2017*. Brasília/DF.

BUTLER, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova Iorque: Routledge.

_____. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DAS, Veena. 1998. "Specificities: Official Narratives, Rumour, and the Social Production of Hate". *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 4(1): 109-130.

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba.

- GORDON, Lewis R. 2008. "Prefácio". In: F. Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba. pp.11-17.
- JARDIM, Denise F. 2000. *Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e mecanismos sociais de produção da etnicidade*. Chuí/RS. Tese de doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- JUBILUT, Liliana L.; APOLINÁRIO, Silvia M. O. S. 2010. "A necessidade de proteção internacional no âmbito da migração". *Revista direito GV*, 6(1): 275-294.
- KARAM, John T. 2009. *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Fontes.
- MACHADO, Igor J. R. 2004. "Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação". *Revista de Antropologia*, 47(1): 207-234.
- MONSMA, Karl. 2017. "Como pensar o racismo: o paradigma colonial e a abordagem da sociologia histórica". *Revista de Ciências Sociais*, 48(2): 53-82.
- MONTENEGRO, Sílvia M. 2002. "Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil". *Mana*, 8(1): 63-91.
- MOORE, Henriette L. 2000. "Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência". *Cadernos Pagu*, 14: 13-44.
- NOGUEIRA, Oracy. 1998. *Preconceito de Marca: As Relações Raciais em Itapetininga*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- PINTO, Paulo G. H. R. 2004. "Islamismo". In: F. C. T. Silva (ed.), *Enciclopédia de Guerras e Revoluções do Século XX: as grandes transformações do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Elsevier. pp. 484-485.
- _____. 2005. "Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil". *Revista USP*, 67: 228-250.
- PISCITELLI, Adriana. 2008. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". *Sociedade e Cultura*, 11(2): 263-274.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1940. "On Joking Relationships". *Journal of the International African Institute*, 13(3): 195-210.
- SAID, Edward W. 1990. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SILVA, Juliana C. 2016. *Semelhanças que atraem: um caleidoscópio nas relações entre jovens brasileiros descendentes de japoneses no estado de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Unicamp.
- TRUZZI, Oswaldo M. S. 1997. *Patrícios sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Huicitec.
- _____. 2008. "Sociabilidades e Valores: Um Olhar sobre a Família Árabe Muçulmana em São Paulo". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, 51(1): 37-74.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1999. "Islam, the West, and the World". *Journal of Islamic*

Studies, 10(2): 109-125.

_____. 2006. *European universalism: The Rethoric of Power*. Nova Iorque: The New Press.

ZELAYA, Silvia. 2016. "A mobilização de refugiados e suas linguagens: notas etnográficas sobre um campo de interlocução em transformação". *Cadernos de Campo*, 25: 400-420.

Recebido em 31 de janeiro de 2019.

Aceito em 03 de setembro de 2019.

Palavras, corpos e cores: dramaturgia e performance em PROJETO bRASIL e PRETO

Cauê Krüger

Doutor em Antropologia Cultural pela UFRJ, professor de Antropologia na PUC-Paraná

caue.kruger@pucpr.br

Resumo

O artigo apresenta uma pesquisa etnográfica da *companhia brasileira de teatro* e dos espetáculos PROJETO bRASIL e PRETO. Estas montagens são vistas como uma clivagem na trajetória do grupo tanto do ponto de vista da forma quanto do conteúdo, e constituem perspectivas privilegiadas para reflexões antropológicas sobre o país, a companhia e sobre os usos sociais das noções de performance e performatividade.

Palavras-chave: antropologia da performance; *performance art*; dramaturgia contemporânea.

Abstract

This article presents an ethnographic research of *companhia brasileira de teatro* and of PROJETO bRASIL and PRETO. These plays are seen as a turning point on group's trajectory considering both form and content, constituting a privileged anthropological point of view on the country, the group and social uses of the notions performance and performativity.

Key-words: anthropology of performance; performance art; contemporary dramaturgy

No dia 7 de dezembro de 2013 recebi uma inusitada correspondência. Inusitada porque me fora entregue em mãos, pela produtora da *companhia brasileira de teatro*¹, quando adentrei no auditório Salvador de Ferrante, em Curitiba, para assistir *Essa Criança*, uma parceria da companhia com a atriz Renata Sorrah. O envelope de papel *kraft*, lacrado, continha apenas a logomarca da *Companhia*, no campo superior direito, à guisa de carimbo ou selo. Ao romper o lacre me deparei não com uma carta, mas com diversos *flyers* coloridos que serviam de portfólio: fotografias, sinopses e breves textos apresentavam os diversos espetáculos do grupo, enfatizavam o histórico de seu percurso e as diversas premiações obtidas². Um desses *flyers* apresentava:

companhia brasileira de teatro. Foi criada em 2000, em Curitiba. É sediada num antigo imóvel do centro velho da cidade. Realiza um permanente trabalho de pesquisa e criação, envolvendo atividades de formação e intercâmbio no Brasil e no exterior. Trabalha com artistas de várias partes do país. É permeável a novos encontros e parcerias. Tem como foco a criação de dramaturgias singulares. Mantém um repertório, que se renova constantemente (companhia brasileira de teatro, 2013: s/p.).

Essa autodescrição, me inquietou. Que tipo de pesquisa, formação e criação seria realizada pela *Companhia*? Quais encontros, intercâmbios e parcerias seriam promovidos? Qual a razão para sua consagração? O que seriam essas “dramaturgias singulares”?

O material apresentava também um empreendimento artístico, recém iniciado, intitulado *projeto brasil*. Essa proposta havia conquistado o Edital de patrocínio da Petrobrás Cultural, que subsidiaria a *companhia brasileira de teatro* na realização de diversas ações. Entre elas, a circulação das peças de repertório, nas cidades de Porto Alegre, Rio de Janeiro, Brasília, Salvador e Manaus; a realização “de oficinas, encontros com artistas, entrevistas e a convivência com as pessoas em cada um desses lugares, ações que alimentam a pesquisa para a criação de um novo espetáculo, com dramaturgia própria a partir de impressões sobre o nosso país” (idem).

Novas questões emergiram: qual seria o resultado dessas “impressões”? Que tipo de pesquisa seria desenvolvida? Quais os temas escolhidos? Que “brasilidade” seria

1 O grupo escreve seu nome próprio em minúsculas e itálico, particularidades gráficas que ocorrem também no nome dos espetáculos. PROJETO bRASIL foi anteriormente chamado de “Brasil”, “Projeto Brasil” e “projeto brasil” até receber sua modulação definitiva. Oscilações de nomeação também ocorreram na peça seguinte, de “Preto” para “PRETO”.

2 A *companhia* acumulou, até 2018, trinta e duas premiações, quatorze delas regionais (Troféu Galha Azul; Poty Lazarotto e Mostra da Fundação Cultural de Curitiba) e dezoito delas nacionais (Questão de Crítica; Cesgranrio; APTR; SHELL; APCA; Bravo! e Revista Contigo).

apresentada? Ao formular essas perguntas em dezembro de 2013 eu iniciava minha pesquisa de doutorado (Krüger, 2017), que teve por base o acompanhamento etnográfico do grupo e de parte do processo criativo³ do espetáculo, até abril de 2016.

Dada a recente aproximação junto ao grupo e a natureza íntima e tensa do processo criativo da peça, não me foi permitido acompanhar o desenrolar dos ensaios. Durante a pesquisa de campo, em articulação com a observação participante foi necessário, portanto, acessar múltiplas fontes de informação: a consulta de arquivos do grupo, leitura das dramaturgias do repertório, de artigos jornalísticos, críticas dos espetáculos, análise de trechos das peças e entrevistas gravados em mídia audiovisual, além do acompanhamento dos ensaios abertos e de toda a temporada de estreia do espetáculo. Realizei também dezenas de entrevistas em profundidade com os membros do grupo e artistas de sua rede de relação, e estive presente em diversos eventos, habituais aos artistas da companhia: palestras, mesas-redondas, seminários, lançamentos de livros e bate-papos mais descontraídos, fundamentais tanto para o processo criativo, quanto para a manutenção de relações profissionais e artísticas.

Foi por meio dessa confluência de processos que reconstruí a trajetória de consagração da equipe, situando-a no contexto da vanguarda teatral brasileira, especialmente no que tange à dramaturgia e encenação contemporânea, e percebi a especificidade do referido espetáculo em relação às demais produções do grupo. Pode-se dizer, portanto, que o imperativo de contornar a impossibilidade de etnografar os ensaios convergiu com encaminhamentos teóricos com os quais me havia deparado desde minha dissertação de mestrado (Krüger, 2008b) no que tange ao risco de uma antropologia da performance meramente formalista que se contentasse em efetivar uma análise interpretativa dos elementos expressivos do espetáculo, obliterando a dimensão situacional e o contexto teatral mais amplo (Peirano, 2006; Cavalcanti, 2013; Krüger, 2008a; Krüger, 2008b; Krüger, 2017).

Antes mesmo da estreia de PROJETO BRASIL, a *Companhia* anunciou um novo empreendimento: uma peça que abordaria a questão racial no país. Intitulada PRETO, foi concebida em processos de residência no Brasil (em São José do Rio Preto, Santos e Araraquara) e na Alemanha (em Dresden e Frankfurt) e teve sua estreia em novembro de 2017, em São Paulo. Dada a natureza ainda mais diaspórica da criação desse espetáculo e sua coincidência com o prazo de minha defesa de tese, não foi possível incluí-la no referido

3 O deslocamento nacional e a presença da *companhia brasileira de teatro* no eixo Rio-São Paulo anunciavam uma etnografia multissituada. Meu trabalho etnográfico mais aprofundado ocorreu em duas oficinas ministradas, em São Paulo, em julho de 2014, e em Belo Horizonte, em abril de 2016; e, em Curitiba, nos seminários, de abril a outubro de 2014; nos ensaios abertos, em julho de 2015; na pré-estreia, em setembro de 2015, e na temporada, em fevereiro de 2016.

estudo nem adotar o mesmo tipo de encaminhamento etnográfico e de coleta de dados que realizei com o PROJETO bRASIL. Pude, no entanto assistir ao espetáculo, à seu registro audiovisual e efetuar mais cinco entrevistas em profundidade.

O presente artigo propõe uma reflexão comparativa dos desdobramentos cênicos e subjetivos empreendidos pela *companhia brasileira de teatro* nos referidos espetáculos. Tal empreendimento demanda, por um lado, um esforço de breve contextualização do grupo e, por outro, a tarefa de tomar PRETO e PROJETO bRASIL como perspectivas privilegiadas para uma reflexão de caráter antropológico acerca do país e da *Companhia*, que incida também sobre os usos sociais das noções de performance, performatividade e suas implicações para a constituição de sujeitos, dentro ou fora do palco.

companhia brasileira de teatro: encontros e desencontros

Em uma das diversas visitas à sede da *Companhia* fui surpreendido por uma instalação disposta no *hall* de entrada do escritório: diversas malas etiquetadas com o nome dos espetáculos da equipe estavam dispostas no chão. Sobre elas se erguia uma faixa que chegava até o teto, preenchida por tiras de papéis de localização das bagagens emitidas pelas companhias aéreas, evidenciando variados destinos (nacionais e internacionais) percorridos pelo grupo nas temporadas de apresentações. De imediato percebi que essa instalação, assim como os já mencionados envelopes distribuídos ao público no início de um espetáculo, ilustravam o diferencial da equipe. Não há outra, no cenário paranaense atual, que disponha de sede própria, vasto repertório de espetáculos e tamanho número de premiações; conquiste recorrentemente editais de fomento; revele substantivo investimento e cuidado na difusão de material promocional, na construção de um histórico e de uma memória do grupo; que seja capaz de publicar a maior parte dos textos resultantes de suas montagens⁴; que se engaje em pesquisas e debates acadêmicos e tampouco que tenha integrantes e parceiros em vertiginoso deslocamento entre diversas cidades do país.

Se as “correspondências” e “malas” aludem a formas de comunicação e contato que buscam superar distâncias, os termos correlatos “viagem”, “escrita” e “encontro” sintetizam a concepção que a *Companhia* faz de sua própria atuação por meio do teatro. Apesar de contar com o núcleo artístico composto pelo diretor Márcio Abreu, as atrizes e produtoras Giovana Soar e Cássia Damasceno, e a atriz e iluminadora Nadja Naira, suas peças valem-se corriqueiramente de atores convidados, de diversas cidades do país, que

4 Até a presente data, a equipe publicou os seguintes títulos e traduções: Lagarce (2006); Minyana (2008); Levin (2016); Abreu (2015 e 2016b); Passô & Abreu & Naira,(2019).

vão de parceiros antigos (como Ranieri Gonzales, Rodrigo Ferrarini e Rodrigo Bolzan) a atores de maior projeção nacional e midiática (como Luis Melo, Renata Sorrah e Camila Pitanga).

Não se trata de incluir alguns convidados dentro de um elenco estável. Embora possamos perceber certa preferência na formação do elenco, é possível afirmar que não há grande regularidade de atores no palco. Até mesmo os integrantes do núcleo artístico da companhia não estão sempre em cena, podendo atuar em atividades de criação diversas nos espetáculos. A lógica de rotatividade do elenco se articula, portanto, com as constantes viagens da equipe que, embora tenha sede em Curitiba, conta com seu diretor, Márcio Abreu, residindo no Rio de Janeiro, e com atores, técnicos e criadores de localidades diversas, especialmente São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Esse fato, aliado à circulação dos espetáculos entre diversas cidades do país faz com que a equipe se esforce por manter, ampliar e profissionalizar sua estrutura de produção e suas redes de relações artísticas e profissionais.

Outro elemento por meio do qual a equipe marca sua especificidade no cenário teatral brasileiro se refere à escrita. As dramaturgias “singulares”, “autorais” ou “contemporâneas” que o grupo traduz, encena e difunde são provenientes de autores estrangeiros e inéditos no Brasil, como Jean-Luc Lagarce, Philippe Minyana, Ivan Viripaev, Noëlle Renaude, Joël Pommerat ou Hanoch Levin.

Esses textos correspondem ao que o teatrólogo Jean-Pierre Sarrazac (2017) tratou como “drama-da-vida” (em oposição ao “drama-na-vida” da dramaturgia moderna), que implica o regime “infradramático”. Nele, não se buscam mais heróis, mas personagens muito comuns, enfraquecidos, apagados, não-personagens ou “impersonagens”, seja pela escassa caracterização fornecida pela indefinição das coordenadas de tempo e espaço, pelo emprego de termos vagos ou de nomes próprios dos atores, o que revela orientação contrária à representação naturalista (*idem*). O texto não se ancora mais em acontecimentos ou ações significativas, (muito menos concatenadas):

(...) Não há mais progressão dramática. Nada de envolvimento e desenvolvimento. Nada de grande Catástrofe, mas uma série de (todas) pequenas catástrofes. A dramaturgia entrou nessa era – e nesse domínio – do cotidiano, que leva Tchékov a dizer que “nada acontece” nas suas peças e das quais Lukács (...) [repreende o fato de] que os dramaturgos se contentem em expor “a terna banalidade da vida” (Sarrazac, 2017:53).

Em oposição ao drama moderno, visto pelos dramaturgos contemporâneos como “monológico”, “informativo”, “autoritário” e “fechado” esses textos, mais recentes, se caracterizam pela fragmentação, ambiguidade, incompletude e desequilíbrio nas réplicas, dando margem a interpretações plurais. São constantes as explorações da memória, da subjetividade, dos fluxos de consciência, do universo íntimo, afetivo e interpessoal dos sujeitos em cena, revelando crises existenciais, de identidade, solidão e dilemas familiares. Tal “subinformação narrativa” (Ryngaert, 2013) gera estranheza, instabilidade ou desorientação pelo emprego da fragmentação, de informações esparsas, contraditórias ou não necessariamente integradas a um todo dramático coerente (Krüger, 2019a, 2019b). Enredos ambíguos, abandonados ou dissolvidos como esses dão “ao leitor e ao espectador um lugar capital em sua recepção” (Ryngaert, 2013: 103), obrigando-o a suprir as lacunas com elementos e interpretações de seu próprio imaginário.

Márcio Abreu salienta, nas diversas entrevistas, palestras ou oficinas que realiza, precisamente essa “porosidade” e “incompletude” características dos textos escolhidos pela companhia que, a seu ver, são capazes de gerar um “endereçamento ao outro” e um encontro verdadeiro, pleno, entre artistas e público. Para ele “o texto tem de propor uma relação criativa e ativa com o leitor e, portanto, o ponto de partida da criação não seria necessariamente o de “comunicar algo”, mas estabelecer relações, manifestações e vivências” (Krüger, 2017:118). O grupo tem predileção por falas “dialógicas”, diretamente endereçadas à plateia, e por alternâncias entre a segunda pessoa e a terceira pessoa (do singular e do plural), que geram ambiguidade (e reflexividade) sobre quem fala e sobre as situações discursivas da peça, seja do ponto de vista das réplicas entre atores (e sua relação com personagens) ou da relação entre atores e espectadores.

No tocante à encenação, a companhia brasileira de teatro explora uma concepção ampla das noções de dramaturgia (Pais, 2016; Danan, 2010), optando pela narrativa e pela não-representação tanto no modo de interpretação dos atores no palco como no emprego da sonoplastia, iluminação ou cenografia. O emprego desses elementos cênicos rompem a tradicional separação entre o palco e a plateia (chamada de “quarta parede”) e evidenciam, reiteradamente, o tempo presente e a situação compartilhada da encenação. Para Abreu, portanto, o texto, acompanhado da cena, tem que “levar ao encontro”, acontecer “com o outro”, pois “a obra de arte existe como obra de arte porque desperta uma potência de vida” (Abreu *apud* Krüger, 2017: 118).

Do exposto deve-se ter em mente que os artistas da *companhia brasileira de teatro* desenvolvem diversos processos de mediação entre seus espetáculos e público, por meio de múltiplos agentes dentro e fora do palco, impactando diretamente os processos de

enquadramento, classificação e o modo de fruição de suas criações (Heinich, 1997, 2014). Mesmo ciente do risco de tornar a “particularidade” uma “generalização” e transformar determinada interpretação da trajetória da *companhia brasileira de teatro* em uma leitura fechada de sua “obra”, que flerte com a noção de “predestinação” (Heinich, 1997), pode-se afirmar que a equipe construiu sua trajetória de consagração pela afinidade com as dramaturgias francesas contemporâneas, pelo desenvolvimento de um capital intelectual e linguístico singular, bem como pela manutenção de vasta rede de relações pessoais e profissionais no mundo do teatro (Krüger, 2017). Os espetáculos PROJETO bRASIL e PRETO podem, então, ser vistos como criações muito particulares, que rompem com elementos habituais do grupo e lançam artistas e público em novas relações e interações potencialmente marcantes para a reflexão sobre o país e sobre os processos de constituição de subjetividades e identidades, como detalharei a seguir.

bRASIL: performance e a mise-en-crise

O termo “*brasileira*” do nome da companhia sempre se revelou um tanto incômodo aos seus integrantes. Por diversas vezes testemunhei os artistas destacarem o “peso” do adjetivo nacional, também visto como “pomposo”, “pretensioso” ou até mesmo “cafona”. A solução encontrada foi marcar a diferença no nome próprio, adotando letras minúsculas e itálico. Semelhante orientação pode ser percebida em “Projeto Brasil” que no momento da estreia tornou-se PROJETO bRASIL. A atriz Nadja Naira (Krüger, 2017) menciona que a adoção da letra “b” minúscula diminui o peso do topônimo e desloca sua função de nome próprio para se referir apenas a um substantivo qualquer. Márcio Abreu sempre se ocupou por desfazer expectativas sobre o alcance das “representações” do Brasil levadas ao palco:

Lidamos com referências do real, mas não no sentido de reprodução da realidade em cena”, observa o encenador. “Não buscamos fazer um retrato do País. Tampouco é uma peça sobre o Brasil. É, na verdade, uma peça *a partir do Brasil*. E essa consciência pautou todo o trabalho. Criar algo a partir de e não sobre. Dessa maneira, a dimensão do desconhecido se afirma no campo da arte. E é para lá que olhamos (Estado de S. Paulo, 2016).

Ou ainda:

PRETO nasceu como desdobramento da nossa peça anterior, PROJETO bRASIL (2015) (...) Tanto uma quanto a outra não se constroem em cima de temas. PROJETO bRASIL não é uma peça sobre o país, assim como PRETO não é uma peça exatamente sobre racismo. É uma peça criada a partir de perspectivas de pensar a coexistência, a afirmação das diferenças (Bemparaná, 2018).

O texto dramático de PROJETO bRASIL (Abreu, 2016b) também contém um preâmbulo que serve de alerta ao leitor. O espetáculo é apresentado como uma “composição dramatúrgica articulada em dezesseis discursos verbais e não verbais, de natureza performativa” (Abreu, 2016b: 51), um evidente contraste com as demais criações da trajetória do grupo, associadas ao teatro contemporâneo, e que antecipa a qualidade fragmentária da peça. Parte majoritária do texto compõe-se do discurso de dois políticos estrangeiros: Christiane Taubira, proferido no parlamento francês em fevereiro de 2013 e de José Mujica, ex-presidente do Uruguai, proferido na ONU, em setembro de 2013.

PROJETO bRASIL significou, do ponto de vista da trajetória da *companhia brasileira de teatro*, evidente virada em direção ao país. A proposta de pesquisa de campo, histórica e bibliográfica como estímulo para uma criação original “a partir do” Brasil foi elemento essencial para o sucesso na seleção pública do Programa Petrobrás Cultural. Por outro lado, a ousadia da proposta desencadeou uma série de desafios, frustrações e um período de crise, dada a responsabilidade para uma companhia já plenamente consagrada de abordar o efervescente contexto nacional atual⁵.

Organizado em três etapas, o projeto propunha a circulação das peças do repertório da *companhia* por capitais selecionadas, uma fase para a pesquisa e criação do espetáculo e uma turnê com a montagem resultante pelo circuito percorrido anteriormente. A complexa e multifacetada pesquisa desenvolvida articulou análises bibliográficas, seminários com professores e pesquisadores convidados, conversas com artistas, moradores, passeios a locais referenciais e turísticos das cidades, além de abertura ao imprevisto.

Durante a passagem do grupo por Brasília, o encontro do diretor Márcio Abreu com um andarilho, um senhor em situação de rua, na antiga residência de Juscelino Kubitschek, tornada ponto turístico, foi influência determinante para a criação do espetáculo. Esse cidadão, batizado pelo grupo de “velho do Catetinho”, era portador de um discurso

5 Abreu tratou como ingênua e pretensiosa uma peça que se propusesse a “representar o Brasil”. PROJETO bRASIL não seria um retrato, mas “fotogramas muito subjetivos do país” que expressa “impotência e tentativa diante de algo tão grande e complexo do que qualquer outra coisa. Isso a gente sempre soube, desde o início. E eu acho que um dos êxitos do trabalho é afirmar isso” (Abreu, 2016a).

duplamente atraente, pela criticidade e forma: sua fala fragmentada articulava o universo privado e o público, subjetividade, emotividade, experiência histórica e perspectiva popular. A precária situação socioeconômica, a marginalidade social e a história de vida compartilhada (ou imaginada) conferiram a esse personagem da vida real a legitimidade de “falar pelo Brasil” que os integrantes da companhia não reivindicaram a si mesmos.

Ainda que esse encontro tenha durado poucos instantes, exerceu tamanho impacto em Marcio Abreu, que por muito tempo desejou que constituísse fio condutor da peça (Krüger, 2017). A cena resultante dessa experiência teve início com um estranhamento por meio da linguagem. Da absoluta incompreensão inicial: “Ar ar eu ar esse sou ar ar ar eu de esper que não se descansa verme minei (...)” (Abreu, 2016b: 65) a *performance* do ator funde sua voz e presença à do sujeito aludido, e mescla os tratamentos de primeira e terceira pessoas:

(...) isso realmente me impressionou ainda não terminei a pele torrada de sol ele sentado no chão o velho alinhado em pleno planalto vindo de longe falando de tudo embaixo de um árvore a pele torrada de sol e todo mundo sorriu e saiu pra comprar e pintaram as fachadas das casas e ficou lotado de gente a gente não sabe no que acreditar nem pra onde olhar quando o cachorro grudado na perna do sujeito quase morreu não se sabe quantos policiais se recusaram a bater e o governador vai pra televisão e cara-de-pau uma tragédia a gente não sabe no que acreditar nem pra onde olhar eles jogaram tinta vermelha na fonte na frente do palácio e baixaram a bandeira a meio mastro e eu acordei uma chuvarada na hora de voltar do trabalho o ônibus parou (...) (Abreu, 2016b: 66).

Embaralhamento, desarticulação dos argumentos, oscilação de imagens mentais positivas e negativas e ambiguidade sobre a identidade do orador são evidentes no monólogo. Passagens fantásticas que aludem à natureza e biodiversidade brasileira se mesclam às múltiplas dificuldades e violências cotidianas, provenientes do mundo do trabalho, da política, da polícia ou da mídia⁶. Memórias e narrativas de momentos felizes vinculam-se a críticas à burocratização do Estado, ao alto custo de vida, à corrupção e processos de marginalização social.

Durante o processo criativo, o “velho do Catetinho” não se configurou como “impersonagem” e tampouco potencializou qualquer narrativa infradramática (Sarrazac, 2017) que a equipe considerasse suficiente para alinhar os diversos enunciados e

6 Há no monólogo descrições do episódio conhecido como “a Batalha do Centro Cívico”, em 29 de abril de 2015, quando a polícia militar do Paraná entrou em confronto com professores que protestavam contra a aprovação de reformas no Paraná Previdência, prejudicial à referida classe.

impressões sobre o país, coletadas por meio da pesquisa de campo realizada. Desta forma, o grupo abriu mão de expectativas e elementos recorrentes em seus espetáculos, tomou os diversos discursos sobre o Brasil como o próprio material de ensaio e adotou a *performance art* como fio condutor. Neste processo, a assessoria de Eleonora Fabião foi fundamental. Por meio de conversas, palestras e uma oficina com o elenco, Fabião articulou a *performance art* urbana com as noções de “encontro” e com processos de modulação da relação entre atores e espectadores (Fabião & Abreu, 2016).

Essa mutação na concepção do espetáculo reflete um movimento histórico ocorrido desde o final do século XX: o teatro se tornou performativo (Féral, 2015). Partindo da conhecida definição do teórico da performance Richard Schechner de que a natureza da atuação performática envolve determinado comportamento (um ser/estar), uma ação e uma explicitação da ação, e articulando esses pressupostos ao pensamento de Derrida, Josette Féral (2015: 122) compreende a obra performativa como composta por dois eixos: “[d]e um lado, seu caráter de descrição dos fatos. Por outro, as ações que o performer ali realiza. A *performance* toma lugar no real e enfoca essa mesma realidade na qual se inscreve, desconstruindo-a, jogando com os códigos e as capacidades do espectador”. Nesse jogo com os signos, a instabilidade e fluidez resultante do fenômeno artístico desfaz o sentido unívoco do drama moderno e impele o espectador a buscar significados e sentidos constantemente, pois o performer “instala a ambiguidade de significações, o deslocamento dos códigos, os deslizamentos de sentido. Trata-se, portanto, de desconstruir a realidade, os signos, os sentidos e a linguagem” (Féral, 2015: 122).

Hibridismo, iconoclastia e inconformismo são também características comuns dessa linguagem, que se opõe à concepção de obra de arte seja como objeto “finalizado” seja como mercadoria, em um anseio pela expressão “viva”, que recuse a separação entre arte e vida. É isso que evidenciam noções como quebra da representação, acentuação do momento presente, dimensão ritual, irrepetibilidade das ações ou cumplicidade entre atores e espectadores, empregadas pelos mais diversos estudiosos do tema (Goldberg, 2006; Glusberg, 2003; Cohen, 2002). Do questionamento do dramático resulta a transformação do ator em performer, a substituição da representação pela ação, a ampliação da importância do corpo (e posteriormente da imagem) em relação ao texto dramático, a quebra da quarta parede, elementos progressivamente presentes também no teatro.

A adoção desse encaminhamento pela *companhia brasileira de teatro* foi central para que as experiências de campo e as pesquisas bibliográficas realizadas pela equipe dessem lugar a uma série de ações performativas. Se a ruptura da representação dramática e a

reafirmação do instante presente, por meio de atos de fala (Austin, 1962) ou de enunciações e interrogações diretamente endereçados à plateia (Romagnolli, 2013; Baumgärtel, 2012) já constituíam elementos característicos da equipe, em PROJETO BRASIL essa proposta se radicaliza, em direção à interatividade. Pode-se afirmar que a relação palco-plateia constitui, juntamente com os discursos escolhidos para compor o texto da peça, elemento “material” do conteúdo da mesma. A dramaturgia compreendida amplamente como “o modo de estruturação e relações de sentidos no espetáculo” (Pais, 2016: 25) não mantém um registro invisível, pouco perceptível, como o “avesso da encenação” (Danan, 2010), mas é explicitada, constituindo-se como parte fundamental da peça.

Essas relações e estruturação de sentidos ocorrem, como se poderia esperar, por dissonância, competição, pelo próprio questionamento dos significados. O espetáculo não apenas nos apresenta uma sucessão de cenas, temas, imagens e palavras que remetem ao Brasil, mas (re)produz a costumeira ambivalência da população frente ao país: mescla de amor e ódio (Romagnolli, 2016), aceitação e negação, identificação e recusa. Esse procedimento ocorre por meio de calculadas oscilações na relação entre atores e espectadores (Krüger, 2019a, 2019b), em que o jogo entre noções de identidade e alteridade, semelhanças e diferenças, “nós” e “eles” influem reflexiva e sensorialmente nos processos de constituição de sujeitos como se pode perceber nas seguintes descrições de cenas do espetáculo.

Antes mesmo do “início formal” da peça, os atores recebem os espectadores no *hall* de entrada da sala de espetáculo, auxiliando-os a identificarem seus assentos e se acomodarem neles. Há grande interação e uma atmosfera de amabilidade construída pela saudação dos artistas aos presentes, pelos acordes de canções brasileiras entoados ao vivo por Felipe Storino e pela oferta de copos de cachaça que passam de mão em mão. Rodrigo Bolzan, em meio à audiência, toma a palavra e “dando início” ao espetáculo evidencia o instante presente: “[p]rimeiro, eu gostaria de agradecer a chance que eu recebi de estar aqui diante de vocês (...)” (Abreu, 2016b :54). A continuação da fala, marcada pela ambivalência, logo irá impactar a “atmosfera” até então construída: “(...) é um momento absolutamente sem sentido ser colocado nessa situação, de fim, de dizer para vocês, diante de vocês, para vocês o que vem depois do fim” (idem). O estranhamento torna-se alusão à desimportância do público: “(...) eu tenho algumas palavras para dizer, são poucas, mas eu quero dividir, *porque sem vocês eu faria da mesma maneira*, mas eu quero fazer diante de vocês, com vocês, para vocês (...)” (idem.); negação da originalidade e autoria: “tudo o que eu tenho a dizer já foi dito, já foi escrito e vivido por alguém muito mais emocionado do que eu, com uma voz muito mais potente do que a minha” (idem); e, por fim, questionamento

do próprio discurso: “essa voz deve ser esquecida por todos vocês, assim como eu esqueci, não há uma voz dizendo nada para vocês aqui” (Abreu, 2016b: 55).

A próxima cena reafirma o tratamento do discurso e do ato da fala como tema central do espetáculo. Giovana Soar, uma das atrizes, em frente a um microfone, tenta proferir um discurso de agradecimento, ato que não chega a ser realizado devido a uma série de desequilíbrios e instabilidades motoras que a impedem de falar, a derrubam no chão e a impossibilitam de se reerguer.

A performance seguinte tem início com os atores Rodrigo Bolzan e Nadja Naira, no fundo do palco, caminhando lentamente e em estado de desequilíbrio, em direção à plateia. Uma gravação em *off* reproduz a voz dos próprios atores que alternam a leitura do discurso da ministra da justiça Christiane Taubira no parlamento francês. As palavras defendem a adoção de crianças por casais homossexuais, instigam valores de igualdade, liberdade e reafirmam serem todos os cidadãos sujeitos de direitos. Quando o casal atinge a ribalta, inicia um demorado beijo que rompe a fronteira do palco e se projeta para a plateia. Os atores, por meios não verbais de comunicação, avançam por sobre as poltronas e avaliam a “disponibilidade” da audiência para beijá-los. Como bem caracterizou a crítica Luciana Romagnoli (*in* Abreu, 2016b: 92) há uma condução dramática minuciosa para a cena “de modo que o convite ao beijo político não se faça invasão, mas política do afeto. Tampouco se constitui como celebração comunitária ingênua (...)”. O dispositivo cênico demanda, portanto, não apenas a reflexão mas um posicionamento: uma aceitação ou recusa do beijo, cujo ato se transfigura em maior ou menor disponibilidade de se colocar no lugar do outro e de lidar com diferenças de gênero em um contexto em que a diferenciação entre o ficcional e o “real” torna-se ainda mais impreciso. Esse estado intelectual e afetivo, que repercute na constituição de sujeitos, é sublinhado pelo texto, desta vez proferido pelos atores à plateia:

Nós vamos ousar dar nomes aos sentimentos e aos comportamentos. Nós damos nomes e falamos de hipocrisia. E falamos de hipocrisia para aqueles que se recusam a ver essas famílias homoparentais e seus filhos expostos aos acidentes e vicissitudes da vida. Nós vamos dar nome e nós falamos de egoísmo para aqueles que imaginam que uma instituição da República poderia estar restrita a uma categoria de cidadãos. Nós dizemos que sim, que o casamento aberto aos casais de mesmo sexo (...) ilustra bem a divisa da República, a liberdade de escolher, a liberdade de decidir viver junto. Proclamamos com esse texto a igualdade, a igualdade de todos os casais, a igualdade de todas as famílias. E nós dizemos também que há neste ato um gesto de fraternidade porque nenhuma diferença pode servir de pretexto às discriminações do Estado (Abreu, 2016b: 60-61).

Nos diversos espetáculos que acompanhei, a reação dos espectadores durante e após a cena, apesar de evidentemente diversa, pode ser descrita como uma mescla de surpresa, desconforto e euforia. Após as palavras de agradecimento, houve diversas manifestações de apoio, palmas e gritos de aprovação. Não raro a cena gerava, também, incômodo visível em alguns espectadores, a ponto de ser comum que alguns descontentes abandonassem o teatro. Essa situação, enfatizada pelos integrantes da equipe em diversas ocasiões de interlocução, foi sempre tratada com naturalidade pelos atores. Embora cautelosos com suas implicações, sustentavam que a atividade artística não deveria ser orientada a agradar ao público.

O discurso de José Mujica, tal qual o de Taubira, não recebeu nenhum processo de contextualização, seja em relação à autoria ou situação do enunciado. Essa transposição de audiência pretende chamar maior atenção para o discurso e gerar certo desconforto, seja pela informação rarefeita, seja pela longa duração da fala. As primeiras sentenças de Rodrigo Bolzan (em espanhol com legendas projetadas no cenário) servem de autoapresentação: “Amigos todos, soy del sur, vengo del sur. Esquina del Atlántico y del Plata, mi país es una penillanura suave, templada, su historia de puertos, cueros, tasajo, lanas y carne” (Abreu, 2016b:70):

Cargo inequívocamente con los millones de compatriotas pobres, en las ciudades, los páramos, en las selvas, en las pampas, en los socavones de la América Latina, patria común que se esta haciendo. Cargo con el deber de luchar por patria para todos.

Y cargo con el deber de luchar por tolerancia. La tolerancia se precisa para con aquellos que son distintos y con los que tenemos diferencias y discrepamos. No se precisa la tolerancia para los que estamos de acuerdo. La tolerancia es el fundamento de poder convivir en paz, y entendiendo que en el mundo somos diferentes.

El combate a la economía sucia, al narcotráfico, a la estafa y el fraude, a la corrupción, plagas contemporáneas, prohijadas por ese antivalor, ese que sostiene que somos más felices si nos enriquecemos sea como sea. Hemos sacrificado los viejos dioses inmateriales. Y ocupamos el templo con el dios mercado, él nos organiza la economía, la política, los hábitos, la vida y hasta nos financia en cuotas y tarjetas, la apariencia de felicidad.

Prometemos una vida de derroche y despilfarro, en el fondo constituye una cuenta regresiva contra la naturaleza, contra la humanidad como futuro (...)

Arrasamos las selvas, las selvas verdaderas, e implantamos selvas anónimas de cemento. Enfrentamos al sedentarismo con caminadores, al

insomnio con pastillas, a la soledad con electrónica. ¿Es que somos felices alejados de lo eterno humano? Cabe hacerse esta pregunta. La política, la política, la eterna madre del acontecer humano quedó engrillada a la economía y al mercado, de salto en salto la política no puede más que perpetuarse, y como tal delegó el poder y se entretiene, aturdida, luchando por el gobierno. Debocada marcha de historieta humana, comprando y vendiendo todo, e innovando para poder negociar de algún modo, lo que es innegociable (Abreu, 2016b: 71-72).

A crítica ao capitalismo contemporâneo em sua configuração neoliberal globalizada é explícita no enunciado de Mujica. E além do clamor pela tolerância, pela justiça social, pela igualdade de condições e oportunidades e pela defesa dos direitos humanos, pode-se perceber que no decorrer do discurso, o ex-presidente uruguaio clama, por um lado, por “pátria para todos” e, por outro, defende uma articulação política e ambiental inextrincável. A partir de certo momento, Rodrigo Bolzan altera o idioma do espanhol ao português e a audiência passa a ouvir o que segue:

Contudo, com talento, trabalho coletivo e ciência, o homem, passo a passo, é capaz de transformar em verde os desertos. O homem pode levar a agricultura ao mar. O homem pode criar vegetais que vivam na água salada (...) A energia no mundo sobra se trabalharmos para usá-la bem. É possível acabar tranquilamente com toda a indigência do planeta. É possível criar estabilidade e será possível para as gerações futuras, se conseguirem começar a raciocinar como espécie e não só como indivíduos.

Para de ler. Ficam só as legendas.

Mas, para que todos esses sonhos sejam possíveis, precisamos governar a nós mesmos ou sucumbiremos, ou sucumbiremos porque não somos capazes de estar à altura da civilização que fomos desenvolvendo. Este é nosso dilema (...) Pensem que a vida humana é um milagre. Que estamos vivos por milagre e nada vale mais que a vida. E que nosso dever biológico, acima de todas as coisas é respeitar a vida e entender que a espécie é o nosso ‘nós’. Obrigado. (Abreu, 2016b: 72-73).

A interferência da rubrica na citação acima marca o momento em que o ator deixa a posição de orador, toma um lugar junto à plateia e se comporta como o público, lendo o texto projetado, em silêncio. Esse movimento simples, da fala monológica para a

leitura em grupo, que corresponde também à passagem da conotação crítica para uma mais propositiva, gera impactante sensação de coletividade, promove a reflexividade e o envolvimento do público, não sendo raro algum espectador tomar a posição do ator e ler em voz alta o final do texto.

A seguir ocorre uma das cenas mais impactantes de todo o espetáculo: Giovana Soar se posiciona no centro do palco, de frente para a plateia e, movimentando os braços, mãos e por meio de expressão facial executa uma estranha coreografia. Ao terminar, reinicia o ciclo, mas agora em sincronia com a canção *Um índio*, de Caetano Veloso (interpretada por Gal Costa). O público percebe que os gestos anteriormente incompreensíveis se referem à tradução da canção para a língua brasileira de sinais (LIBRAS). A carga emotiva da cena, potencializada por meio da música, ganha nova ênfase à medida que nesta segunda execução a atriz se suja de tinta guache vermelha, aludindo tanto ao urucum como ao sangue indígena derramado impunemente. O estranhamento gerado pela cena impõe aos espectadores ouvintes sua limitação em compreender o discurso em LIBRAS, invertendo a norma e aludindo às dificuldades da população surda em sua vida cotidiana.

Essas cenas de PROJETO bRASIL são suficientes para apontar a instigante articulação não apenas entre dramaturgia contemporânea e a *performance art*, mas também a influência da antropologia sobre o elenco, em especial dos escritos de Eduardo Viveiros de Castro acerca do perspectivismo ameríndio. Como relatou Nadja Naira (*apud* Krüger, 2017) a proposta de modificação do ponto de vista entre sujeitos foi fundamental para o espetáculo, pois “uma coisa é fazê-la [a plateia] pensar sobre isso e outra coisa é ela se sentir nesse outro lugar (...) Mesmo que as pessoas não pensem sobre isso racionalmente. Não pensarão mas sentirão essas coisas, elas vão perceber isso”. As cenas interpelam a audiência, a fazem “pensar no outro” mas efetiva e destacadamente questionam a disponibilidade do público em se colocar no lugar do outro, no que tange às clivagens de classe, gênero e sexualidade, identidade étnica ou condição de suposta normalidade física. Mais do que as performances revelam em seu conteúdo manifesto, cabe aqui pensar no que elas possibilitam enquanto estratégias artísticas reflexivas, suscitando experiências não-convencionais marcantes que deslocam a subjetividade tendencialmente normativa dos espectadores.

Preto, branco e o contrário: aqui e agora

O elenco de *Preto* foi constituído por uma mescla de atores provenientes do núcleo criativo da *companhia brasileira de teatro* e do círculo mais estreito de suas relações. Dos membros do grupo, foram ao palco a atriz e iluminadora Nadja Naira e Cássia Damasceno, atriz negra que até então havia integrado apenas um dos espetáculos. Para essa participação, uma grande alteração nos processos de divisão do trabalho artístico, administrativo e gerencial ocorreu, tendo Cássia abandonado a direção de produção, substituída por Giovana Soar. Três intérpretes do premiado elenco do espetáculo Krum, de 2015, foram novamente recrutados em *Preto*: Rodrigo Bolzan, Grace Passô (dramaturga em escalada de consagração nacional que assina a autoria do texto com Nadja Naira e Marcio Abreu) e Renata Sorrah (que já havia estrelado *Essa Criança*, de Joel Pommerat, em 2013). A novidade, no rol de artistas, é Felipe Soares, que estreitou laços durante a temporada da *companhia* na capital mineira, em 2016.

Três atores brancos e três negros, com experiências de vida, profissionais, projeção artística e idades muito diferentes, com algum convívio e familiaridade anteriores, que se lançaram no empreendimento constrangedor de investigar em si mesmos e nos outros, traços, ecos e resquícios do racismo à brasileira. Um grupo que se propôs não apenas a gerar uma narrativa que aludisse ao preconceito racial, mas a criar uma experiência cênica que evidenciasse o que é sempre negado, ignorado ou tido como responsabilidade dos outros.

PRETO (Passô & Abreu & Naira, 2019) permite um retorno ao costumeiro universo intersubjetivo e infradramático da *companhia brasileira de teatro*. Os atores, no palco, não representam personagens: falam por si mesmos e usam seus nomes próprios. Cientes de estarem em situação performática, proferem trocas verbais comuns, exploram lembranças, impressões, interpretações sobre acontecimentos, mas não empreendem uma narrativa fabular. Como na maior parte das montagens do grupo, não há qualquer alusão a uma relação de tempo e espaço, e as falas revelam pouca importância para o desenrolar da ação, que é rarefeita. Novamente, o aparelho extralinguístico (Ryngaert, 2013), a estrutura dramaturgic e performativa operam as relações de sentido.

A peça tem início com a “Conferência de uma mulher negra”. A rubrica (lida em cena) anuncia que a mulher negra está presente, mas o que se vê é sua imagem, projetada em um telão, no palco, defronte à plateia. Grace Passô, no papel da conferencista⁷, interroga os espectadores e incentiva a que desenvolvam determinada ação. Seu apelo

7 A cena é inspirada na professora e pesquisadora da UFMG, interlocutora do grupo no espetáculo, Leda Maria Martins.

faz com que, após momentos de hesitação, alguns voluntários subam ao palco (rompendo a costumeira passividade do teatro dramático) e ajustem o cenário para o início da conferência. A atriz revela autoridade intelectual, domínio da voz e da palavra, tem suas demandas atendidas pelos espectadores, mas há na cena um distanciamento intencional. Ao longo do desenrolar da ação, é possível perceber que a atriz está ao lado da plateia, pouco visível, em frente à câmera que transporta a imagem de seu rosto ao telão. Esse procedimento técnico promove uma dissociação entre voz e corpo, aludindo também à cisão entre razão e sentidos, verdade e simulacro. A explicitação da imagem social como tema de continuidade do espetáculo tem, de saída, sua formatação cênica. A conferencista diz:

(...) Vou continuar de onde eu parei. Na pergunta. O que nos resta é a pergunta: o que fazer para que o enegrecimento seja cada vez maior, seja cada vez mais potente, no lugar que nós estamos? (...) é muito bom nós pensarmos isso e, se vocês não se importarem, então, eu vou falar um pouco como a sociedade tem agido sobre nós e como nós reagimos. De início é sempre bom a gente lembrar, e o Preto é muito interessante, né? Porque o Brasil é preto, ainda que ele não se reconheça. A pretura, como um modo civilizatório. Eu poderia falar sobre diversos assuntos, mas sempre me chamam pra falar sobre esse (*risos*) Então eu vou falar a partir daí. Do preto. Da pretura (...) (Passô & Abreu & Naira, 2019: 24).

A contracena seguinte ocorre entre o jovem negro Felipe Soares e a experiente e famosa atriz Renata Sorrah. A interação entre eles logo dissipa qualquer expectativa de que os atores estariam interpretando personagens. Felipe indaga para Renata: “Me fala como é ser você (...) [insiste] essa imagem que eu tô vendo, como é andar com ela por aí?” (Passô & Abreu & Naira, 2019: 27) e pergunta: “Renata, você se preocupa com sua imagem?” (Passô & Abreu & Naira, 2019: 30). O que inicialmente aparenta ser mera admiração de um fã, logo ganha nova potência em uma cena de variações de ordem, pontuação e ênfase dos referidos diálogos, em que os três atores negros e os três atores brancos repetem tais perguntas alternadamente, explorando todas as combinações. A alteração dos efeitos de sentido do que é dito em função da cor da pele dos interlocutores é evidente. A frase: “[t] em gente que fica querendo perguntar como é ser negro, não sabe perguntar e fica dando volta” (Passô & Abreu & Naira, 2019: 53) sublinha a dificuldade de se falar do racismo, de se estabelecer as condições para um diálogo franco acerca da alteridade racial, seja pelo preconceito não necessariamente consciente ou manifesto, pelas limitações da linguagem e da comunicação, seja pela especificidade das experiências condicionadas aos traços

fenotípicos que atuam como marcadores sociais de raça no Brasil.

Após uma pergunta banal “Tá dando para ouvir bem daí?” (Passô & Abreu & Naira, 2019: 38) endereçada à plateia em evidente ruptura da convenção dramática, segue outra indagação perspicaz: “Você acha que a gente é capaz de sentir a dor do outro?” (Passô & Abreu & Naira, 2019: 38). Merece destaque também a passagem abaixo, em tom de desabafo, potencializada por um blecaute e lento *fade in* da iluminação:

(...) pra que servem as respostas que falam sobre nós? A quem? Quem são os corpos que ouvem isso? Essas palavras fazem agir? Amanhã teu cabelo vai gritar alguma coisa? Teus braços, teus pés e mãos?

(depois do escuro)

Quem vai abrir mão pra dividir? Quem vai abrir mão para dividir? Quem vai abrir mão para dividir? E nós, vamos ter fôlego para plantar em cada comunidade, em cada reunião, alguma ação? (Passô & Abreu & Naira, 2019: 61-62)

Pode-se dizer que o espetáculo se construiu inteiramente sobre aquilo que Erving Goffman (1988) definiu como formas de interação angustiada de “contatos mistos” em seu conhecido estudo sobre o estigma. O autor adota a metáfora da vida social como drama, salientando os esforços comunicacionais e simbólicos que regem as interações entre pessoas em situações cotidianas, face-a-face. A manipulação da impressão e das aparências, o esforço por desempenhar a performance adequada à imagem ou papel que se julga ter, bem como os elementos associados à recepção ou negociação do significado das interações sociais entre os participantes são alguns dos principais temas em questão. Eles impactam decisivamente os rótulos, papéis sociais, identidades e convenções que agem na constituição do “mundo real”.

Algumas dessas interações envolvem pessoas consideradas normais e aquelas portadoras de algum atributo tido como depreciativo. Em tais ocasiões pode-se perceber um nível adicional de ambiguidades, dificuldades de classificação, comunicação e imprecisões nas leituras de informações e de expectativas, gerando grande tensão. Em PRETO, diversas contracenias se caracterizam por evidenciar situações como essas, sendo seu exemplo máximo quando a seguinte pergunta, evidente demais para demandar resposta, é lançada por qualquer um dos atores negros aos demais atores brancos: “Do que você não esquece nunca que você é?” (Passô & Abreu & Naira, 2019: 63).

Na cena final do espetáculo Cassia Damasceno está sozinha no palco, circundada

por inúmeros microfones e com um fone de ouvido sobre as orelhas, acessórios que se tornam ainda mais redundantes quando relacionados à projeção de uma imagem da orelha da atriz no telão sobre o palco. Essa marcada performatividade que prescreve a necessidade e legitimidade da fala (e da escuta) dos negros no Brasil pode ser vista como expressão metafórica da ação política (e simbólica) de permanente reivindicação da igualdade que essa grande parcela da população proclama cotidianamente no país. Ela se relaciona, por contraste, ao poder de negação da imagem social e estereotípica que a cena evidencia. Cássia Damasceno anuncia repetidamente, sem nunca desempenhar qualquer outro ato a não ser a fala, que irá sambar, cantar, benzer, posar ou fazer um samba, para a plateia. E diz ainda: “Eu vou entender tudo isso pra vocês. Eu vou representar o Brasil para vocês” (Passô & Abreu & Naira, 2018: 70) e, logo a seguir: “Eu vou ocupar o seu lugar para vocês. Eu vou ser presidenta pra vocês (...) Eu vou ganhar um salário mais alto do que o seu pra vocês. Eu vou escrever um livro pra vocês (...)” (Passô & Abreu & Naira, 2019: 71-72). Por fim, a última fala do espetáculo sentencia:

Estas palavras vão te tirar pra dançar. Estas palavras vão te tirar pra dançar porque. Estas palavras vão te tirar pra dançar porque nem mesmo elas não vão conseguir falar sobre mim porque. Estas palavras vão te tirar pra dançar porque nem mesmo elas não vão conseguir falar sobre mim porque eu não sou coisa pra se falar sobre e porque. Estas palavras vão te tirar pra dançar porque nem mesmo elas não vão conseguir falar sobre mim porque eu não sou coisa pra se falar sobre e o que eu tenho é só uma vontade lúcida de. Estas palavras vão te tirar pra dançar porque nem mesmo elas não vão conseguir falar sobre mim porque eu não sou coisa pra se falar sobre e o que eu tenho é só uma vontade lúcida de. O que eu tenho é só uma vontade linda de. O que eu tenho é só uma vontade linda de. Enegrecer. Enegrecer. Enegrecer. (Passô & Abreu & Naira, 2019: 73).

A passagem evidencia interessante mutação de valores: a repetição de frases entrecortadas e a crítica à objetificação da população negra do início da fala são conectadas, em seu desfecho, com a positividade dos termos lucidez e beleza associados ao enegrecimento. Além disso, o caráter metalinguístico da cena e a ambiguidade constitutiva do discurso tem grande potencial reflexivo. No trecho citado a metáfora de que as palavras vão “te tirar para dançar” chama atenção para o discurso em si, que alterna entre a segunda e a primeira pessoa, suscitando uma relação entre um “eu” e um “outro” mediada pela linguagem que, por sua vez, é retratada como prática sempre insuficiente para a adequada representação de alguém e como danosa porque carregada por valores

canônicos, brancos e eurocêtricos.

Em uma entrevista concedida em fevereiro de 2019, Márcio Abreu mencionou que uma das primeiras ações para a construção do espetáculo foi uma conversa entre o elenco, marcada pela angústia e pelo constrangimento. A dramaturgia adotou tais emoções como linhas mestras do espetáculo, e se ocupou por transmiti-las por meio das trocas verbais entre os atores. O espetáculo não se baseia na denúncia do racismo ou na enunciação mais aguerrida ou panfletária. A meu ver sua dimensão política está na estratégia do envolvimento a que submete os espectadores, na franqueza e perspicácia dos depoimentos e na explicitação da modificação do sentido que ocorre por meio da alternância do orador, seja ele ou ela branco ou negro.

As repercussões da peça divergiram. As críticas mais favoráveis tenderam a enaltecer a importância do tema, o cuidado com a narrativa e as imagens impactantes. A mais ácida é certamente a enunciada por Mariana Nunes (2018) que considera a tentativa de encontrar terrenos comuns de coexistência uma diluição e não um “enegrecimento da linguagem” como proposto pelo espetáculo. Para ela, a violência é apenas teatralizada (no sentido pejorativo) e não impacta efetivamente o público: “Sinto que o público branco sai desse espetáculo do jeito que entrou. Ou melhor, sai se sentindo mais inteligente e com o coração quentinho. Com a sensação de que somos mesmo diferentes e que cada ser humano tem o seu ‘ser preto’, cada um a seu modo” (Nunes, 2018:s/p).

Performando bRASIL em Branco e PRETO

Ao longo deste texto a noção de performance foi utilizada de formas diversas, segundo a própria variabilidade do termo. Ele pode ser empregado na vida cotidiana para se referir a diversas ações referentes ao desempenho de um papel social ou socialização; nas artes; nos esportes e entretenimento; nos negócios; tecnologia; sexo; ritual; nos jogos e representações (Schechner, 2013) entre outras. Pode inclusive diferenciar um tipo específico de arte, que se rebelou contra o teatro e as artes plásticas convencionais na década de 1970 e que hoje compreende uma linguagem específica e estabelecida. É, portanto, difícil e até mesmo desaconselhável propor uma definição do termo, por sua pluralidade e incontornável disputa entre quadros de referência disciplinares. As matrizes teóricas constitutivas dos estudos da performance provêm da antropologia e da análise dos rituais, do folclore, da sociologia dramática, da filosofia da linguagem, dos estudos dos jogos, do teatro e da *performance art* (Carlson, 2010; Zumthor, 2007; Féral, 2015; Schechner, 2013).

Embora sejam diversos os expoentes da área, pode-se argumentar que Victor Turner tem posição de destaque. Dono de uma vasta e multifacetada obra centrada nos estudos dos rituais, Turner progressivamente se desvinculou da tradição estrutural-funcionalista britânica e desenvolveu reflexões em direção à análise simbólica processual. Esse movimento, fartamente documentado na literatura nacional (Cavalcanti, 2012, 2013; Dawsey, 2005, 2006; Silva, 2005), se apoia nos desdobramentos que o autor promoveu por meio da noção de liminaridade (Van Gennep, 2011) em articulação com os conceitos de *communitas* e drama social que cunhou (Turner, 1957, 1982, 1986, 2008, 2013).

Por meio da noção de drama social, o autor pôde articular a um só tempo os aspectos sociais conflitivos derivados da ordem social, as ações e o processo temporal de desdobramentos do conflito até sua resolução (ou ruptura), bem como a qualidade expressiva, criativa e experimental desses processos (Dawsey, 2005, 2006; Silva, 2005; Cavalcanti, 2007; Krüger, 2008a). Entre a vasta bibliografia articulada por Turner há recorrente menção ao trabalho de Milton Singer, que em suas pesquisas de campo na Índia se deparou com uma variedade de fenômenos artísticos, religiosos, festivos e espetaculares, que nomeou de “performances culturais”. Singer (1972) os considerou elementos básicos da cultura indiana e adotou como unidades de observação, apontando para a demarcação do tempo, do espaço, a organização de um programa de atividades, definição de performers e público como seus elementos constitutivos. Para esse autor as performances culturais deveriam ser analisadas dentro de seu contexto específico, considerando também modos de comunicação que extrapolavam a linguagem falada, como a dança, música, canções, artes gráficas e plásticas em múltiplas combinações.

Em consonância com Turner e Singer o diretor de teatro e estudioso da performance Richard Schechner buscou, em suas diversas publicações (Schechner, 1985, 1988, 2013) articular os fenômenos do ritual, das artes, eventos, jogos e espetáculos diversos sob o conceito de performance. Definindo o conceito por sua associação com o comportamento restaurado (demarcado, enquadrado ou duplamente comportado) o autor utilizou ainda os pares de oposição “eficácia” e “entretenimento”, bem como “transporte” e “transformação” para diferenciar as performances que, à semelhança dos ritos, teriam qualidades mais transformadoras. Turner foi, aliás, o autor que ressaltou o caráter conflitivo, criativo, especulativo, ambíguo e potencialmente subversivo das performances culturais (Turner, 1982, 1988, 2008). Tal confluência intelectual, artística e acadêmica, que envolveu diversos outros autores, consolidou a possibilidade, já efetivada na antropologia dos rituais, de tomar os diversos fenômenos expressivos como perspectivas privilegiadas para a análise social.

Pode-se, igualmente, traçar importante desdobramento nos estudos da literatura oral, folclore, estudos da comunicação, sociolinguística e etnografia da fala, que abraçaram a performance a partir da década de 1970, como forma de descentrar a perspectiva textual (Bauman, 1975; Bauman e Briggs, 1990; Zumthor, 2007; Conquergood, 2002). Essa tradição, em diálogo próximo com as obras de Erving Goffman, enfatizou os gêneros discursivos, as situações de enunciação e interação, tipos de eventos, enquadramentos específicos (*frames*) e o caráter metalinguístico dos diferentes fenômenos da linguagem performativa.

Dell Hymes e Richard Bauman são figuras centrais nessa segunda tradição dos estudos da performance (Langdon, 2007). Hymes (1973) definiu performance como um comportamento cultural em que uma pessoa assume a responsabilidade perante uma audiência. Tal enunciado, aparentemente simples, distinguia a performance do mero comportamento e também da conduta culturalmente regrada. A performance aparece, portanto, como fenômeno especialmente marcado, capaz de transcender os eventos ordinários, com dimensões criativas e ativas, articulando o emergente, o estilizado e o repetitivo. Hymes estimulou também o estudo contextual, situacional e cultural dos fenômenos, salientando a necessidade de se conferir atenção à variação da performance em suas diversas manifestações empíricas.

Essa tradição incorporou com sucesso a “teoria dos atos de fala” desenvolvida pelo filósofo da linguagem John Austin (1962). O autor se tornou conhecido pela diferenciação entre atos de fala constativos ou proposições referenciais e aqueles que chamou de performativos, geralmente verbos do indicativo presente ativo que prometem, aceitam, oferecem, ordenam, ameaçam, sendo, portanto, dotados de uma qualidade de ação. É por conta dessa qualidade que o que foi dito tende a ser considerado feito, como ocorre com atos de fala empregados nos rituais de casamento, batismo, apostas, etc. A mera emissão desse performativo não é, evidentemente, suficiente para sua eficácia. Tais atos devem ser proferidos por completo, escutados e compreendidos pelos interlocutores, ocorrendo, portanto, em circunstâncias apropriadas. Segundo Austin, os performativos devem ser emitidos em circunstâncias comuns, de modo que entre os diversos casos de inadequação ou anulação da sinceridade das sentenças constam os fenômenos teatrais ou poéticos.

Desdobramentos destas proposições foram desenvolvidos com grande sucesso por Judith Butler (1988, 2018) em diversas obras que tratam de desmontar a estrutura binária, tida como natural, entre sexo e gênero. Butler demonstra como todos os corpos são marcados pelo gênero desde o início de sua história. Seu interesse está em assinalar que não há uma subjetividade pré-existente e estável, anterior à ação, que constitua o

self, mas sim um processo construído no tempo por meio da repetição estilizada de atos. O emprego da noção de performatividade aponta para a reiterabilidade e também para o aspecto normativo a que estão submetidos os atos e corpos, enfatizando a possibilidade, evidentemente marcada pelo conflito, de transgressão das normas na construção das identidades.

Essa breve revisão bibliográfica sobre a performance (foge ao escopo deste artigo um trabalho detalhado sobre o assunto) é importante para demonstrar não apenas a variabilidade das abordagens sobre a noção de performance (ou mesmo especificidades das tradições majoritárias da antropologia da performance), mas também sublinhar a raridade de trabalhos etnográficos que invistam em suas articulações. PROJETO BRASIL e PRETO demandaram um entrecruzamento de distintas acepções de performance, capazes de apontar tanto para a natureza performativa dos espetáculos, caracterizados por um nível adicional de enquadramento, comentário ou consciência, quanto para sua importância nos processos de constituição de sujeitos, sejam estes artistas ou espectadores.

Mais do que meras “performances culturais” que exponham “dramas sociais” em contexto artístico e que revelem criatividade em sua dimensão liminar, as referidas peças estão calcadas em um teatro performativo, em ruptura com os padrões dramáticos, valendo-se de metateatralidade, ambiguidade e do deslocamento dos signos e convenções em um regime dramático e com linguagem muito particulares. A articulação entre *performance art* e dramaturgia contemporânea como efetuada pela *companhia brasileira de teatro* não respondeu apenas a questões estéticas, mas teve por objetivo fundamental suscitar deslocamentos de pontos de vista e possibilitar à audiência experiências transformadoras porque fundamentadas em descentramentos subjetivos.

Os espetáculos são férteis em processos reflexivos e sensoriais, que não apenas questionam estereótipos e reificações identitárias, étnicas, raciais ou de gênero, mas valem-se da estrutura teatral para criar experiências sinestésicas capazes de simular (e estimular) o ato de colocar-se, de forma consciente e deliberada, no lugar de outros sujeitos não-normativos. Embora cenicamente emoldurados e desprovidos de reiterabilidade, tais atos são, a um só tempo, simbólicos e materiais, mentais e sensíveis, ficcionais e reais. São deliberadamente teatrais, mas dotados de uma potência transformadora que as paredes do teatro parecem incapazes de conter.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Marcio. 2016a. *Entrevista concedida a Cauê Krüger*. Curitiba. Teatro José Maria Santos.
- _____. 2016b. *PROJETO bRASIL/Maré*. Rio de Janeiro, Editora Cobogó.
- _____. 2015. "Vida" *Revista Ensaia*, 1.
- AUSTIN, John. 1962. *How to do things with words*. London, Oxford University Press, Amen House.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. 1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology*, 19(1):59-88.
- BAUMAN, Richard. 1975. "Verbal art as performance" *American Anthropologist*, 77(2):290-311
- BAUMGARTEL, Stephan. 2012. "Meta-textualidade, instâncias de enunciação e conflitos não-narrativos – reflexões sobre impulsos não-dramáticos na dramaturgia brasileira contemporânea". *Urdimento*, 18(1):141-154.
- BEMPARANÁ. 2018. "'Preto' reflete as diferenças e a importância do diálogo". *Bemparaná*, 3 de abril de 2018.
- BUTLER, Judith. 1988. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theatre Journal*, 40(4):519-531.
- _____. 2018. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- CARLSON, Marvin. 2010. *Performance: uma introdução crítica*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 2013. "Drama, ritual e performance em Victor Turner". *Sociologia & Antropologia*. 3(6):411-440.
- _____. 2012. "Luzes e sombras no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner". *Horizontes Antropológicos*, 18(37):103-131.
- _____. 2007. Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner. In: *Cadernos de Campo*. 16(1):127-137.
- COHEN, Renato. 2002. *Performance como Linguagem*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- COMPANHIA BRASILEIRA DE TEATRO. 2013. Encarte de Projeto Brasil.
- CONQUERGOOD, Dwight. 2002. "Performance Studies: intervention and radical research". *Drama Review* 46(2):145-156.
- DANAN, Joseph. 2010. *Qu'est-ce que la dramaturgie?* Arles: Actes Sud Papiers.
- DANOWSKI, Deborah, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundos por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Editora Desterro.
- DAWSEY, John Cowart. 2006. "Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas". *Campos*, 7(2):17-25.
- _____. 2005. "Victor Turner e a antropologia da experiência". *Cadernos de campo*. 13(1):163-176.

- ESTADO DE S. PAULO. 2016. "Companhia brasileira de teatro viaja pelo País para criar a peça 'Projeto Brasil'". *Estado de S. Paulo*, 16 de junho 2016.
- FABIÃO, Eleonora; ABREU, Marcio. 2016. "Troca de e-mails entre Marcio Abreu e Eleonora Fabião" *Sala Preta*, 16(2):345-368.
- FÉRAL, Josette. 2015. *Além dos limites: teoria e prática do teatro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- GLUSBERG, Jorge. 2003. *A arte da performance*. São Paulo, Editora Perspectiva
- GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan.
- GOLDBERG, RoseLee. 2006. *A arte da performance: do futurismo ao presente*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- HEINICH, Nathalie. 2014. "Práticas da arte contemporânea: Uma abordagem pragmática a um novo paradigma artístico". *Sociologia e Antropologia*, 4(2):373-390.
- _____. 1997. *The glory of Van Gogh: an Anthropology of Admiration*. Princeton University Press.
- HYMES, Dell. 1976. "Breakthrough into performance" *Centro. Internazionale di Semiotica e di Linguistica*, Working Papers. 26/27:1-43.
- KRÜGER, Cauê. 2019a. "Discursos Deslocados, Imagens Evocadas". *Iluminuras*, 20(48):38-67.
- _____. 2019b. "Microutopias do texto e da cena: discurso e performance relacionais contemporâneos em PROJETO BRASIL" In: A. Flory; C. Miranda; L. Alves. *Dramaturgia e teatro: a cena contemporânea*. Maringa: Editora UEM.
- _____. 2017. *A arte do encontro: uma etnografia da companhia brasileira de teatro e do PROJETO BRASIL*. Tese de doutorado. IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2008a. "Para além das canoas de papel" In: *Cadernos de Campo*, 17(17):75-87.
- _____. 2008b. *Experiência Social e Expressão Cômica: Os Parlapatões, Patifes e Paspalhões*. Dissertação de mestrado. IFCH, Universidade de Campinas.
- LAGARCE, Jean-Luc. 2006. *Apenas o fim do mundo*. São Paulo, Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- LANGDON, Esther Jean. 2007. "Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítica: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs". *Antropologia em Primeira Mão*, 94(1):5-26.
- LEVIN, Hanoch. 2016. *Krum*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- MINYANA, Philippe. 2008. *Suite 1*. São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo.
- NUNES, Mariana. 2018. "O embranquecimento da pretura" In: *Questão de Crítica*, X(69):s/p.
- PAIS, Ana. 2016. *O discurso da cumplicidade: dramaturgias contemporâneas*. Lisboa, Editora Colibri.
- PASSÔ, Grace; ABREU, Marcio; NAIRA, Nadja. 2019. *Preto*. Rio de Janeiro, Editora Cobogó.
- PEIRANO, Mariza. 2006. "Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e performance".

Campos, 7(2):9-16.

ROMAGNOLLI, Luciana Eastwood. 2016. "Marés brasileiras: discursos em contrafluxos" In: M. Abreu. *PROJETO bRASIL/Maré*. Rio de Janeiro, Editora Cobogó.

_____. 2013. *Convívio e presença como dramaturgia: A dimensão da materialidade e do encontro nas criações da Companhia Brasileira de Teatro*. Dissertação de mestrado. PPGA, Universidade Federal de Minas Gerais.

RYNGAERT, Jean-Pierre. 2013. *Para ler o teatro contemporâneo*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

SARRAZAC, Jean-Pierre. 2017. *Poética do drama moderno: de Ibsen a Koltés*. São Paulo: Editora Perspectiva.

SCHECHNER, Richard. 2013. *Performance Studies: an introduction*. New York: Routledge Press.

_____. 1988. *Performance Theory*. New York: Routledge Press.

_____. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SILVA, Rubens Alves da. 2005. "Entre artes e ciências: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais". *Horizontes Antropológicos*, 11(24): 35-65.

SINGER, Milton. 1972. *When a great traditions modernizes*. New York: Praeger Press.

TURNER, Victor. 2013. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Editora Vozes.

_____. 2008. *Dramas, Campos e Metáforas*. Niterói, Editora UFF.

_____. 1988. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.

_____. 1982. *From Ritual to Theatre: the human seriousness of play*. New York: PAJ Publications.

_____. 1957. *Schism and Continuity in an African Society - A Study of Ndembu Village Life*. Manchester University Press.

TURNER, Victor; BRUNER, Edward (orgs). 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

VAN GENNEP, Arnold. 2011. *Os ritos de Passagem*. Petrópolis: Editora Vozes.

ZUMTHOR, Paul. 2007. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Editora Cosac & Naify.

Recebido em 28 de fevereiro de 2019.

Aceito em 18 de setembro de 2019.

Reconversão torcedora: transgressão ou um caso de extensão simbólica?

Luiz Henrique de Toledo

Professor Titular da Universidade Federal de São Carlos (DCSo/PPGAS)

kikeppgas@gmail.com

Resumo

Este artigo trata das formas de torcer (Toledo, 2002) de um ponto de vista ainda pouco observado. Centrado na esfera da pessoa e não propriamente nas estratégias que definem regimes classificatórios de adesão clubísticas, o argumento incide sobre processos de relativização da socialidade fixada em torno dos coletivos que unem times e militância, definindo o torcedor como parte de um todo. O argumento está acomodado na noção de *reconversão*, isto é, processo tardio em que a pessoa torcedora pode ser retotalizada. Reconversão não é tomada somente como manifestação de crise geracional ou de personalidade, desapego identitário, arrefecimento do interesse pela prática torcedora, mas como processo de extensão do torcer que multiplica as possibilidades da mudança e que pode levar à troca ou experimentações dessa adesão esportiva. Tal processo aparentemente mais raro ou ainda pouco verbalizado contrasta com várias formas de adesão ou abandono da militância clubística, mostrando que o torcer pode ser observado como processo de relativização das convenções inatas ou inertes de justaposição de referentes simbólicos exteriores na fabricação da pessoa torcedora.

Palavras-chave: formas de torcer; torcidas; reconversão; futebol; antropologia das práticas esportivas; antropologia dos esportes.

Abstract

This article is about soccer fans from a point of view not yet observed. Focusing on the sphere of the person and not on the strategies that define club classification regimes, the argument focuses on processes of relativization of sociality fixed around the collectives that unite teams and militancy, defining the fan as part of a whole. The argument is accommodated in the notion of reconversion, that is, late process in which the person can be retotalized. Reconversion is not only taken as a manifestation of crisis of the generational and crisis of the personality, identity detachment, cooling of interest, but as a process of extension that multiplies the possibilities of change and that can lead to the exchange or experimentation of other ways of to be a soccer fan. Reconversion is a seemingly rarer or even less verbalized process contrasts with various forms of membership or abandonment by soccer militancy, showing that adhesion can be observed as a process of relativization of conventions that define the fans identities how static and inborn.

Keywords: fans soccer; supporters; soccer; reconversion; anthropology of sports practices; anthropology of sports.

Não sou mais “X”

Num jogo do campeonato brasileiro de 2017¹ presenciei nos arredores do estádio do Morumbi, cidade de São Paulo, próximo ao portão 05, um inquietante diálogo entre dois torcedores. Um reclamava ao outro o fato de um amigo ativista das lidas clubísticas ter sumido dos estádios. O sujeito em questão já não era mais visto nos jogos e os queixosos interlocutores pareciam acomodar a história na retranca da lamentação, afinal, tal ausência ocorria justamente naquela situação em que o time mais precisava de cada torcedor para sair daquela incômoda situação em que se encontrava na tabela de classificação. Tentando ajeitar o assunto num suspense que prendia cada vez mais a atenção do antropólogo intruso, aquela retórica inicial entre eles apenas servia de estratégia para revelar o que ao menos um deles já sabia, ou seja, as razões do sumiço do aludido torcedor.

Desfizeram o mistério quando aquele que estava mais próximo a mim disse que havia encontrado o referido amigo comum fortuitamente e ficara sabendo da sua própria boca a derradeira verdade: ele havia mudado de time. Sim, um sujeito já adulto e aparentemente mais infenso às veleidades esportivas de menino, trocara o “nosso” time X pelo Y. Pondo-me como protagonista secreto e obviamente não convidado da conversa, fiz parte do consenso

1 São Paulo FC versus Atlético Paranaense, segundo turno, São Paulo, estádio Cícero Pompeu de Toledo, Morumbi, dia 14 de outubro de 2017.

tácito firmado naquele instante de que o caso parecia, no mínimo, muito incomum.

Hã, como assim? Pensei comigo. Meu corpo intuitivamente respondeu àquela provocação e sensorialmente me fez aproximar ainda mais dos torcedores em diálogo. Parecia que a confissão daquela defecção atribulava o momento, aumentando meu interesse pelo assunto que prometia mais especulação. Ficaram ali, ambos, e eu secretamente atônito, tentando encontrar alguma “explicação” para aquilo que tomávamos como algo pouco plausível. A conversa rapidamente se desfez no burburinho e agitação dos torcedores, no pregão dos vendedores de souvenirs e na presença inquieta e ostensiva do aparato policial, fatores que somados à proximidade do jogo, fizeram com que os interlocutores saíssem do campo de visão, cessando aquele casual encontro etnográfico.

Logo em seguida e já sozinho dentro do estádio tentei definir o que ouvira, ocorrendo que escutara uma provocação mal interpretada e que tentando impor seriedade a qualquer fala em situação de campo, ali mesmo já me afastara da situação de torcedor, restringia o livre curso de uma conversa que talvez não passasse de uma boa troça ou “conversa jogada fora” preliminar entre torcedores que simplesmente aguardavam a hora do jogo. Depois pensei que a pressa em dar algum sentido àquilo que ouvira já era sintoma de uma estranheza que colocava um problema que independia da veracidade ou não do fato, pelo simples motivo de ter deslocado a percepção da suposta invariância que preside a socialidade na relação entre times e torcedores.

Ruminei aquilo que presenciara por um tempo e tentei estabelecer alguma interrogação produtiva sobre que tipo de cálculo pessoal ou motivação simbólica estaria amparando aquela mudança de time. Tratava-se, como passo a definir a partir de agora, de um caso de *reconversão* clubística, desde que possa extrair do termo originário, a noção de *conversão*, alguma perspectiva metaforizante como marco da primeira escolha ou passagem da condição de *não torcedor* a *torcedor*.

Mecanismos de captura de domínios contíguos por meio das figuras de linguagem é todo o esforço realizado pela lógica ou pensamento simbólico (Lévi-Strauss 1989; Wagner 2010). Não parece muito abusivo recorrer a alguns desses termos comumente emprestados ou mais estabelecidos em outros domínios, tais como *conversão*, para expressar motivações torcedoras na medida em que é a própria sociabilidade esportiva ritualizada que largamente os utiliza, mas sobretudo, ao menos desde análises seminais de autores como Marcel Mauss (2003), a Antropologia mantém estreita atenção ao plano conceitual expresso nas linguagens nativas como forma de conhecimento etnográfico e apreensão de modos ou mundos possíveis.

Roy Wagner desloca ou generaliza os usos das figuras de linguagem não somente

como veículos recursivos da linguagem convencional que apreende ou objetiva o mundo como evento num simbolismo referencial, mas também como constructos figurativos (de noções que produzem continuamente significados) que objetivam a si mesmos como realidade dada, tomando o mundo não somente como fato (empírico e sociológico) referenciado, mas como hipótese². Sendo assim,

(...) todas as simbolizações dotadas de significado mobilizam a força inovadora e expressiva dos tropos ou metáforas, já que mesmo símbolos convencionais (referenciais), os quais não costumamos pensar como metáforas, têm o efeito de 'inovar sobre' (isto é, 'ser reflexivamente motivados em contraste com') as extensões de suas significações para outras áreas (Wagner 2010:17)³.

Empiricamente, a *conversão* de não torcedor a torcedor pode se dar de muitas maneiras desde a mais tenra idade⁴, mas que dependerá sempre e em última instância de orientações, chancela ou motivações que precipitam a partir da pessoa neófito, cujos indicativos se expressam sobretudo na verbalização que leva à extensão da condição torcedora se aprofundar (ou não) em experiências relacionais expandidas, quer dizer, não basta somente alguém ou alguma situação “de fora” (o parentesco como máquina nominadora de times) definir um time para outrem, pois o que estabelece a completude do processo de *conversão* ocorre também como processo comumente percebido como subjetivação ou adesão afetiva, tal como bem adverte Damo:

2 O mundo como hipótese seria aquele que “nunca se submete às exigências rigorosas da “prova” ou legitimação final, um mundo não científico” (Wagner 2010:171).

3 Classificações simbólicas (codificações referenciais que medeiam a percepção e o mundo) são para autores como Roy Wagner menos o fundamento de processos ou lógicas de simbolização humana uma vez que ações, motivações e as experiências sensoriais continuamente participam desse constructo. Precisando a noção de *sentido* como efeito dos signos ou subordinado a esses dirá que o processo simbólico não se efetua somente alcançando o sentido das coisas pela nomeação desses sentidos, mas perceber que a produção de sentido em si mesma é expressão simbólica (Wagner 2017, IX) continuamente renovada. O *sentido* seria organizador e constitutivo ou eliciador da modelagem das convenções culturais, que o autor chama de *invenção* e não simplesmente o efeito ou objeto das convenções culturais. Para uma análise sobre o estudo dos nomes em Wagner ver Dulley (2015).

4 Ao ler uma versão desse artigo, um orientando de doutorado, Gabriel Bertollo, a quem já agradeço a atenta leitura, lembrou de uma história pessoal, assim narrada: *Quando era criança, entre 9 e 10 anos de idade, meu irmão com 7-8, nos mudamos de Ribeirão Preto para Manaus, como palmeirenses (orgulhosos!). Passados uns 3 meses, meu irmão, um pirralho mirrado com a cabeça raspada à lá Ronaldo, toma uma decisão que choca a família: se torna vascaíno. Na época, eu era, justificadamente, o mais revoltado com a decisão: me sentia traído, pois nosso time, além de ser nosso, não devia nada a ninguém. Ao contrário, eram alguns dos melhores anos do Verdão. Seja como for, revidava fisicamente o desgosto que ele me deu: cascudos durante as comemorações dos gols de Edmundo – a quem atribuí, em parte, a mudança repentina – eram frequentes. Outra parte de mim suspeitava que a mudança tinha fundo na influência carioca na cidade. Todo mundo torcia para times do Rio, embora a maioria da família, torcia para o Flamengo. Só me lembro de vê-lo torcendo novamente pelo Palmeiras em São Paulo, durante a Libertadores de 1999. Raramente falamos desse assunto, mesmo hoje em dia.*

É possível considerar um sujeito plenamente socializado para o futebol de espetáculo quando ele tiver experimentado as oscilações decorrentes do fato de pertencer a um clube de futebol. Seria dizer o mesmo afirmando-se que um torcedor sentirá a pleno o que significa torcer quando experimenta trocar de clube e perceber que isso é demasiadamente custoso ou, ainda, tentando gostar do outro, sentir-se tocado pelo antigo clube do coração. A fidelidade é estruturante no clubismo e seu amálgama é afetivo – por isso tão consistente e difícil de ser verbalizado pelos torcedores (Damo 2015:74).

Mas a adesão também pode se dar em níveis, digamos, profundos da experiência que, não deixando de ser motivacionais e de ordem afetiva, portanto da esfera da subjetividade, não deixam de estar compromissados objetivamente com outros modos sensoriais ordenadores e que enriquecem as práticas, ações e a linguagem. A questão aqui passa a ser então o quanto e como o sujeito pode ou não relativizar e improvisar o modo simbólico que o acolhe, quer dizer até onde pode atualizar a preferência clubística numa estrutura classificatória por times que se crê estável. É nesse sentido que as extensões metafóricas e analógicas funcionariam de uma perspectiva wagneriana, quer dizer, não somente ou exatamente como rebatimento ou rotinização na linguagem de “estruturas” como que trasladando os mesmos regimes convencionais de um lado para outro (por exemplo, da infância para a juventude, ou da fala de senso comum para o discurso letrado científico que assume tais sistemas como estruturas estáveis), mas como efeitos de contextos e mundos inacabados⁵.

Já a subjetivação em termos correntes (nativos) dentro do domínio esportivo é acomodada na multicolorida expressão “ter um time do coração”, e uma vez supostamente completada a *conversão*, esta expressão metafórica deixa de explicitar ou objetivar o tempo todo os contextos analógicos na qual o indivíduo foi e é levado a torcer para X ou Y, ou seja, ter que dizer necessariamente que torce por causa das influências deste ou daquele familiar ou pessoa próxima, desse ou daquele evento significativo. Como uma espécie de nome, e ninguém precisa o tempo todo explicar a origem de seu nome, o time passa cada vez mais a pertencer à esfera da posse do indivíduo como “meu time”, modulando relações travadas de maneira criativa na socialidade. Na descrição do torcedor que trocara X por Y percebemos uma tensão da parte do torcedor que mudara de time ainda ter que dar explicações ao ex-companheiros de time X, num processo que os indícios da sintomatologia

5 “O uso de um constructo figurativo para facilitar a formação de outros constructos figurativos, a despeito de quão raros ou esporadicamente sejam, equivale à convencionalização linguística de algo que anteriormente era um controle não convencionalizado. O que consistia previamente em uma parte do conteúdo da fala foi introduzido no leque de formas relativamente convencionalizadas que se distribuem em uma escala entre os constructos expressivos e as ordens sistêmicas da sintaxe e gramática” (Wagner 2010: 173).

da mudança ainda estavam presentes.

Dizer ainda que se tem um “time do coração” é comumente entendido como processo de *conversão* às formas expressivas que definem o *torcer* num mar de metáforas convencionais que o acolhe, tais como devoção, arrebatamento, entrega, pertencimento, vontade etc., constituindo um microcosmo de referências conhecidas (cruzeirenses, palmeirenses, são paulinos, atleticanos, corinthianos etc.) que codifica e compromete todos aqueles nomeados como torcedores.

Embora haja uma máxima sociológica em tomar os times como sendo um microcosmo de referentes fixos do simbolismo torcedor, uma vez que torcedores nascem, vivem e morrem geralmente em torno de um estoque limitado de times mais ou menos permanente⁶, talvez seja rentável pensar também que se possa estabelecer entre time e torcedor relações analógicas, ou seja, em que se relativiza o princípio da homologia que trata o mundo do futebol como um microcosmo simbólico mais autocontido aproximado das expressões totêmicas.

Talvez haja alguma vantagem nessa rotação de perspectiva sobretudo quando se depara com narrativas surpreendentes na medida em que potencialmente podem revelar outras formas de adesão e nomeação para além de uma identidade simbólica “embrionária” entre time e torcedor. Analogias permitem olhar para as formas de identidade para além do microcosmo aludido e suas homologias internas que constituem um mundo autoevidente de fenômenos. Podem ser tomadas como a outra metade do processo simbólico em que identidade e diferença se constituem mutuamente. Exagerando, poderia dizer que o universo do futebol de espetáculo, pensado a partir do problema da relação entre times e seus torcedores militantes, se constitui por homologias na base de seu simbolismo mas que não cessa esse movimento, uma vez que pode se expandir e se diferenciar por contínuas, sucessivas e experimentais relações analógicas.

Quando se está entre torcedores, digamos entre os mais militantes, a noção de *torcer* e suas metáforas correlatas não são tomadas como “meras” figura de linguagem que visam controlar o contexto futebolístico expresso como fato, evento ou realidade. *Torcer* já seria o contexto na medida em que se exige do torcedor presença e pertencimento (Damo 2002), ainda que os usos e extensões do *torcer* sirvam aos variadíssimos propósitos retóricos da fala convencional e possam ser verificados o tempo todo na medida em

6 A esse respeito a descrição que Mario Filho em *Histórias do Flamengo* (1944) faz sobre como se daria a adesão torcedora a um clube/time é encantadora. Segue um fragmento: “É mais difícil deixar de amar a um clube do que a uma mulher. Qualquer um de nós conhece, de ouvir falar nem se fala, mas de conhecer mesmo, mais bígamos ou polígamos do que torcedores que mudaram de clube. Ou que o traíram, mesmo em pensamento” (Filho, [1944] 1987:50).

que alcançam uma infinidade de situações corriqueiras em que substitui termos como ansiedade, espera, angústia, expectativa, emoção e passa a expressar ou orientar os mais diversos contextos. Afinal, se diz comumente no Brasil que se “torce” para que alguma coisa dê certo ou errado, se torce na política para que esse ou aquele candidato vença ou perca as eleições ou se torce para que a inflação não volte a assolar a economia.

A linguagem torcedora, por ser menos detida por convenções linguísticas que aparecem como formas de controle mais estritos em outros domínios dentro e fora do campo esportivo visa por meio dos usos e extensões da fala obviar e ao mesmo tempo explicitar contextos em sua permanente dialética de transformação. É nesse sentido que a experiência do *torcer* não deixa de produzir continuamente sua força inovadora metafórica e analógica, usualmente estendida a outros domínios como linguagem de controle de contextos já convencionalizados mas, sobretudo, como mecanismo que tenta controlar seus próprios contextos, ou seja, o *torcer* como “diferenciação consciente”, tal como parece evocado no caso etnográfico que abriu esse artigo.

É nesse sentido também que se pode afirmar contraintuitivamente que torcedores inventam seus próprios clubes e times à medida que inventam seus modos de torcer. Quando se pergunta que tipo de torcedor Y é fulano (se militante, moderado ou intermitente) fixando o time como um ponto referente parece plausível especular também que tipo de time Y pode ser depreendido a partir da conduta torcedora⁷. Seria como dizer que se vive a condição de torcedor por relações homólogas que levam a uma identidade, mas também

7 Damo (2007:65) irá fazer uma distinção importante entre *clube* e *time* para efeitos de definição do estatuto do pertencimento (ou do torcer). O time, que revela o plantel de jogadores que muda continuamente, acaba imprimindo uma relação instável entre time e clube e entre time e torcedores, pois o time está sempre dependente das performances, produzindo expectativas entre resultados esperados e, de fato, obtidos. Já o clube, que traz as marcas diacríticas da identidade, da estabilidade de uma instituição, mantém com os torcedores, segundo o autor, relações mais estáveis ou menos sujeitas às intempéries que acometem a dinâmica competitiva na qual o time está enredado, daí a expressão pertencimento clubístico (Damo 2002) e não “timístico”. Não obstante é importante ressaltar que a noção de *clube* carrega historicamente os sentidos da estratificação ainda existente entre sócios e torcedores, onde os primeiros estariam mais próximos das dinâmicas decisórias da política clubística e, portanto, nomeando um tipo específico de pertencimento, restando aos torcedores, sobretudo os mais populares, a distância das arquibancadas. Mas quando instados a revelar preferências pessoais, a fala torcedora pouco dissocia esses termos, oscilando ao afirmar ter um *time* ou um *clube*. Suspeito que o mecanismo simbólico amparado numa espécie de ação à distância no tocante à participação da vida clubística sugere tal labilidade, tomando esse viés explicativo que situa a distinção entre *clube* e *time* pelo grau de participação ou comprometimento efetivos que sócios e ou torcedores estabeleceram com os clubes e times ao longo do tempo. Hoje a figura ambígua do sócio-torcedor tenta num plano de marketing aproximar essas figurações. Entretanto, “torcer para” tende a misturar ou reverter mais livremente tais termos, produzindo contínuas aproximações entre eles, por isso tomo livremente *time* e *clube* como metáforas e, portanto, reversíveis tanto do ponto de vista conceitual, quer dizer tanto como uma invenção conceitual quanto uma invenção popular da ordem da fala torcedora que os situam em contextos analógicos de pertença.

por relações analógicas que criam e inventam as condições pelas quais se mantêm as homologias.

Como é amplamente sabido, o rendimento conceitual em torno do fenômeno da linguagem na Antropologia foi determinante para estabelecer certas revoluções teóricas e o estruturalismo levi-straussiano foi marco decisivo dessa virada epistemológica. De maneira bem menos ambiciosa, mas não menos instigante, análises em outras paisagens abraçadas pela disciplina ampliaram alguns desses desdobramentos, é o caso da literatura sobre as relações entre times e seus torcedores. Relações ou tentativas que foram sugeridas ou aproximadas conceitualmente às classificações metafóricas totêmicas, primeiro de modo tímido (Toledo 1996), depois de maneiras mais explícitas (Machado 2000; Damo 2007, 2014, 2015), em que o *torcer* é estabelecido como domínio de regras impessoais que estabilizam escolhas culturais relacionais, no limite, revelando tramas ou formas de organização social e identidades.

Nota-se, portanto, a importância em abordar o *torcer* a partir das figuras convencionais de linguagem como sínteses de experiências e contextos acolhidos em muitas metáforas de senso comum e como expressões conceitualizadas de um totemismo cuja operação simbólica parte de noções seguras da linguagem (tautológicas), sejam metafóricas, sejam aludindo às relações tendencialmente metonimizadas que definiriam o *torcer* como uma espécie de “devoção laica”. Assim, “ter um time do coração” comumente é revelado como sendo resultado da derivação expressa em formas sociológicas mais totalizadoras, digamos, condição de alguma verdadeira “natureza social”, uma vez que o indivíduo ou é incorporado a uma espécie de sistema clânico de diferenças autorreferenciadas que levam às identidades clubísticas, ou incorporado às relações de sobrenatureza de fundamento metonímico, devocionais e ritualizadas, que estabelecem as relações entre times e torcedores.

Essas conceituações podem levantar algumas dúvidas razoáveis sobre as dinâmicas que incidem sobre os controles dos modos de simbolização a respeito do que levaria alguém a escolher ou desistir de um time. Nesse sentido, restaria a pergunta do porquê não tomar a *conversão* e, no limite, o *torcer* a partir de controles simbólicos que os próprios torcedores continuamente atualizam ou estendem em suas ações. A suspeita de que o modo de simbolização que ampara os usos de figuras de linguagem como conceitos possa estar em permanente disputa dialética com a fala pode levar igualmente a suspeita de que o *torcer* possa tensionar movimentos conscientes de experimentações metafóricas mais diferenciadas ou exagerando, mais dialéticas.

É muito comum ouvir, por exemplo, que o Corinthians não é um time que tem

uma torcida, mas uma torcida que tem um time, invertendo a precedência hierárquica nas formas de adesão. Interessante atentar nessa frase para o caráter perspectivizado de uma relação metonímica reversível entre parte e todo, promovendo uma tensão na hierarquia entre time e torcida. É nesse sentido que o mundo aparece como inacabado ou indistinto se pensar ainda a relação em termos de figura e fundo. É nesse sentido também que conceitos podem ser tomados por metáforas de um mesmo processo simbólico.

Em contraste a essas experiências torcedoras mais dissolvidas há um contínuo esforço de invenção de um território existencial socialmente inato e ou “misterioso” que motivaria as especulações ou contrainvenções tanto da parte das ciências do comportamento quanto dos representantes estatais que controlam ou inventam o comportamento torcedor, tomado em vários sentidos, do mero divertimento não muito sério à excessiva seriedade como objeto de análise ou ainda comportamento potencialmente transgressor. Em nome de um modo simbólico pouco problematizado, quer dizer, plasmado numa ordem epistêmica ou evidenciado numa prática política de gestão de ordem social, o *torcer* é mobilizado como portador de naturezas ou condições inatas e incontestes, sejam reveladas nos saberes sociológicos, antropológicos pela sua natureza social, seja irrompendo como tendo por natureza forças subjetivas incontroláveis (emoções irrefreadas) que recebem os cuidados e a domesticação tanto de outros tipos de saberes (do senso comum jornalístico às visadas interpretativas psicologizantes) quanto das forças repressivas de Estado que precisam controlar tais comportamentos.

Insistindo nessa direção indagaria se essa *reconversão* do torcedor que trocou X por Y não seria um caso singular, tomado aqui como mais uma metáfora, e sendo, como situá-lo dentro das *conversões* que motivam tais escolhas, preferências e adesões torcedoras que animam o clubismo? Em que condições específicas o sistema totêmico esportivo, do qual o torcedor é parte intrínseca, permitiu eclodir a novidade da mudança de time relatada acima?

Processos aparentemente semelhantes de mudança parecem verificáveis em muitos domínios cujos contextos contíguos de experiências expõem os indivíduos às dinâmicas relacionais comprometidas ou subsumidas aos valores de classes ou frações de classe, circunscrevendo e redefinindo ações no interior das determinações sociológicas de gosto e de juízos assertivos, tais como descritos por Bourdieu (2007). No entanto, este caso de mudança de X para Y parece mais próximo das dinâmicas ou tipos de *conversão* e *reconversão* que podem ser encontradas, por exemplo, em contextos em que certas convenções são deliberadamente relativizadas na ação e experimentação dos próprios sujeitos (o que já chamei de “diferenciação consciente”), tais como suspeito ocorrer, por

exemplo, com escolhas religiosas ou mesmo ideológicas⁸.

E pensando no caso etnográfico em tela acrescentaria outra pergunta: como alguém forjado na sociabilidade esportiva cuja experiência indicava ou apontava para uma adesão estável de um torcedor militante poderia ficar sujeito à outra escolha clubística na maturidade?

Adianto que o espanto seguido da curiosidade intelectual despertada pela narrativa acima, surpreendendo o antropólogo acostumado a estudar comportamentos coletivos estáveis de torcedores, já são sintomas de operações simbólicas orientadas por contextos de ações que se impõem dialeticamente a partir daquilo que autores como Roy Wagner definirá como sendo a relação entre *convenção* e *invenção*. A relativização torcedora processada por aquela mudança de time e considerada um tanto incomum ou “não natural”, misteriosa ou ainda somente “metodológica” (supondo que), fazendo mover todo um campo de pressupostos morais e conceituais diante daquela criativa e inusitada decisão em trocar o time X por Y, precipitou no antropólogo uma motivação ou reação convencional própria da invenção da sua cultura esportiva (cultura como modo de vida e cultura científica na qual está enredado, tomando o comportamento torcedor como “objeto”).

É preciso esclarecer que convenções culturais para Roy Wagner definem em cada cultura o modo como se precipitam e manipulam as relações entre o que é considerado inato (“natural” em vários sentidos marcados) e adquirido (artificial, portanto sujeito à manipulação humana). Ditam também o modo como cada sujeito pode ser motivado em relação às suas ações, tomadas como invenções ou ilusões orientadas por essas convenções que acolhem dialeticamente dois modos de ação recíproca, portanto de simbolização possíveis, definidas por ele como coletivizante e diferenciante. Retornarei a essa discussão bem mais adiante.

E motivado pela necessidade de analisar aquela relativização ou experimentação criativa da parte daquele torcedor, vista de fora como transgressão, percebi que o problema passaria a ser, então, equacionar tanto o domínio das relações contrainventadas entre ele e seus ex-companheiros das lidas esportivas, torcedores de X, quanto a relação que o próprio antropólogo estabeleceu com os pressupostos epistemológicos de sua disciplina.

8 Por exemplo, alguns analistas do campo religioso trabalharam com a noção de trânsito religioso para descrever os fluxos multidirecionais da devoção no contexto brasileiro, mostrando como fiéis migram e se deslocam dentro de um quadro muito dinâmico e fragmentado de experiências religiosas, apontando para padrões referentes a esses deslocamentos, que motivam e expandem tais fluxos de conversão e religiosa (por exemplo consultar Almeida & Montero 2001). Para o caso das representações políticas e ideológicas não conheço análises que abordem do ponto de vista etnográfico os fluxos e a dinâmica da troca de partidos, conversões e reconversões ideológicas no sistema partidário brasileiro.

Exposto o caso etnográfico e armado um problema abstrato mais geral passo a qualificar melhor a noção de *reconversão* e a tipificar o caso singular que chamo aqui de extensão simbólica.

Modalidades de reconversão torcedora

Casos de arrefecimento ou acomodação de “paixões clubísticas” ou distanciamento em relação ao “time do coração” durante a vida são mais comuns que *reconversões*, isto é, que mudanças de time, embora hoje uma simples pesquisa na internet possa oferecer inúmeros relatos sobre trocas clubísticas. E mesmo se ainda expandirmos o uso do termo *reconversão* para os casos onde se verifica tão somente o arrefecimento da “paixão”, mesmo assim ele se daria num sentido unidirecional do eixo “torcedor para não torcedor” ou “torcedor para pouco torcedor”. Processo de desencantamento ou arrefecimento desse interesse parece ainda acompanhar um determinado padrão geracional em que o indivíduo, ao forjar sua militância torcedora na infância e juventude, vai perdendo com a chegada da maturidade os laços que o uniam a uma socialidade esportiva, arrefecendo a atenção dispensada pela experiência coletiva de *torcer*, muitas vezes se afastando da dinâmica que não mais reconhece como sendo “sua” ou do “seu tempo”, transformando tal experiência numa reificação seletiva, quer dizer, numa memória dessa experiência amparada geralmente na retórica da perda. Daí o tom pessimista que embasa os argumentos de que, ao contrário de “seu” tempo, hoje faltariam bons jogadores, que a corrupção, o dinheiro e a violência aumentaram exponencialmente no esporte, levando seu afastamento dos estádios e uma perda paulatina de interesse, expresso num ato de *torcer* mais fugidio e metafórico, como se o *torcer* perdesse a força da relação metonímica com o time e seu coletivo torcedor.

É comum torcedores afirmarem o primado da escolha ou *conversão* a partir de cálculos individuais, circunscrevendo o *torcer* como sendo algo que nasceu da *personalidade*, (portanto uma *autoconversão*), relativizando as denominadas “influências externas”, reconhecidamente mais “sociológicas” porque estimuladas no interior dos círculos familiares, na sociabilidade de vizinhança e nos grupos de amizade. Mas há também aquelas escolhas individuais ou *conversões* tardias que dependem de inúmeros fatores que levam torcedores a visibilizar ou invisibilizar determinados times e promover suas escolhas levando em consideração aspectos conjunturais. Tais caminhos são tomados pelos torcedores militantes, por aqueles que abraçaram seus times mais precocemente e inconscientemente, com desdém e não raramente tipificados como escolhas “da moda”, adesões “não sérias”, inclusive generificando tais instabilidades como sendo escolhas “de

mulher”.

Portanto, processos de escolhas e *reconversões* tocantes ao *torcer* podem se dar num amplo espaço da socialidade em que geralmente se modulam os sentidos das escolhas individuais e das escolhas ditadas por determinações sociológicas: das mais corriqueiras determinadas pelas “influências” de círculos próximos ao indivíduo às formas mais recentes em que o *torcer* e a identidade clubística original são redimensionados e muitas vezes relativizados quando se passa a *torcer*, por exemplo, para times estrangeiros. Voltarei a essa adesão aos times estrangeiros logo mais.

A misoginia no esporte em geral, no futebol em específico, também pode endereçar categorias de acusação relacionadas à falta de maturidade no *torcer* para segmentos ou coletivos expressivos que historicamente enfrentaram muitas vezes a narrativa masculina hegemônica cultivada nas arquibancadas. É o caso do campo feminino e especificamente o modo como pontos de vista aí gerados sobre o jogo e seus times são reiteradamente relativizados. A cantilena acusatória de que mulheres pouco entendem de futebol e que por isso tendem a trocar de times segundo veleidades pessoais é um exemplo. Externas compulsoriamente do campo do *torcer* mais militante, passariam a acompanhar o futebol segundo interesses que secundarizam o time, ou seja, se interessando por este ou aquele determinado jogador de maior expressão, preferência ditada por razões estéticas consideradas alheias às qualidades técnicas, índice tomado por mais competente e “neutro” na aferição das competências e desempenhos dos atletas⁹.

Tal caráter passageiro ou conjuntural que marca esse *torcer* também fugiria da noção corrente de que uma identidade clubística estaria na esfera do inalienável. As insistências dos adultos em rapidamente socializar sobretudo os filhos em suas comunidades esportivas desde muito cedo é tanto um sintoma de misoginia quanto reserva e contraposição às formas de relativização que podem aparecer em outras fases da vida e promover conversões ou ainda *reconversões* “indesejadas”.

Exemplos de detração de gênero ainda se manifestam reiteradamente no imaginário masculinizado e eivado de preconceito pelas arquibancadas, ainda que cada vez mais apareçam contrapontos e vozes insurgentes importantes como torcidas e comportamentos *queer*, embora um modelo canônico heteronormativo em torno da noção

9 O campo feminino é um dos mais férteis espaços de experimentações para se pensar o clubismo (o *torcer*), mas que por muito tempo ficou à margem das investigações socioantropológicas. Hoje uma Ciência Social mais “feminista” se estabelece, mas ao que tudo indica o problema da busca por uma identidade estabilizada se mantém como norte epistemológico das investigações. Para uma análise das relações mais dissonantes encontradas nos esportes podemos citar o projeto de pós-doutorado de Wagner Xavier de Camargo, *Práticas esportivas dissonantes nas antinomias entre jogo e anti-jogo* (processo Fapesp 2013/00047-7).

de *torcer* ainda se mantenha preservado e amparado em grande medida pelas convenções que formam o arcabouço da sensibilidade da adesão identitária futebolística.

Torcedores com bi, ou até mesmo tri filiação¹⁰ podem ser facilmente encontrados, o que poderia sugerir um tipo mais dinâmico de *reconversão*, por exemplo em cenários em que é comum torcer para o time local de menor expressão midiática (o time da cidade ou da região) e para outro(s) mais nacionalizado(s). Há também, e para voltarmos às adesões já citadas, as formas cada vez mais presentes que recrutam torcedores em torno dos clubes estrangeiros de expressão mundializada, curiosamente fomentadas em torno de jogadores de maior excelência, colocando inclusive problemas ao preconceito generalizado de gênero que nesse caso relativiza os cálculos da escolha via jogadores, algo muito próximo ao que ocorre no domínio feminino, mas nesse caso acusado de falta de conhecimento ou maturidade.

Personalizar o *torcer* no sentido de colocá-lo à mercê de dinâmicas mais voláteis dos gostos e cálculos pessoais conjunturais seria um desvio ou concessão inadmissíveis, uma vez que a retórica torcedora hegemônica permite menos tais modulações do *torcer*. Mas a escolha não problematizada que entra no cálculo do *torcer* por um time estrangeiro leva em conta a presença de jogadores excepcionais abrigados nos elencos desses times planetários, oriunda dos apelos midiáticos, e menos as tradições coletivas históricas desses clubes afastados desses novos torcedores *reconvertidos* mundo afora.

Curiosamente, nesse caso, vale torcer em razão da presença deste ou daquele jogador extrassérie e o modo como a imprensa esportiva e seus especialistas estimulam esse torcer, obviamente amparado nos interesses econômicos dos aglomerados midiáticos, faz seus espectadores migrarem de times em suas transmissões à medida que jogadores brasileiros como Neymar vão mudando ou especulando transferências entre times europeus. Embora as razões possam se dar para esse caso em termos técnicos e não motivados por outros aspectos essencializados e considerados da esfera da feminilidade como charme, beleza, *sex appeal*, não deixa de ser curioso que aquilo que é criticável em relação às escolhas no campo feminino, a pessoalização ou presença esporádica deste ou daquele jogador no time como cálculo do *torcer*, acaba sendo importante ou levado em alta conta em termos de escolhas e preferências quando o *torcer* se volta para os times internacionais. De todo modo, aqui observa-se menos uma *reconversão* do que um processo cumulativo de paixões clubísticas diferenciadas, uma vez que é raro observar a *reconversão* completa do “time do coração” por um outro estrangeiro. O que se nota é

10 A respeito dessa dinâmica das filiações clubísticas multilocalizadas consultar, por exemplo, Campos e Toledo (2013).

uma versão da bifiliação ou multifiliação, no caso torce-se para um time nacional e para outro(s) estrangeiro(s).

Outros casos são os denominados torcedores que se organizam em instituições. Torcedores “comuns”, e de modo geral a mídia, historicamente acusam torcedores organizados de incentivarem ou promoverem a diferença de potencial que dão os contornos a essas formas de engajamento coletivo. Diz-se que eles torcem mais para as próprias torcidas, prezando mais a sociabilidade fora ou no entorno do time do que para os clubes que as motivaram. Embora evidentemente discutível, não é desprezível tal interpretação na medida em que a história dessas organizações carrega essa marca peculiar pela autonomia do *torcer*. Em tempo, mais contemporaneamente procurei redefinir as TO's nos seguintes termos:

Torcidas organizadas constituem fenômeno que nasceu no interior dos campeonatos dos clubes da elite, tendo produzido alianças importantes com dirigentes esportivos na mesma medida em que muitas delas se emanciparam ou se autonomizaram, mas de qualquer forma jogando dentro de um mesmo campo semântico de visibilidade e poder (Campos & Toledo 2013:133)¹¹.

Portanto, torcedores organizados dispõem muita energia e tempo dentro desses projetos coletivos de autonomização do *torcer*, que notadamente visam o jogo de poder dentro do arranjo do futebol profissional. Aí os processos de *conversão* e *reconversão* infletem a equação “torcedor comum–torcedor organizado” verificada na dinâmica de torcedores que se afastam de tais projetos por um tempo para voltarem em outra oportunidade, produzindo um *torcer* reversível entre ser um torcedor “comum” ou “organizado”, porém não parece entrar nesse cálculo ou colocar em dúvida as preferências pelo mesmo time de origem, tal como observamos para o caso singular aqui investigado.

Tal como coloquei em outra oportunidade, a hipótese de que quanto mais ricos os clubes de futebol, mais próximos a eles estão os coletivos torcedores que seguem o modelo das TO's, talvez confirme o fato de que a riqueza e a violência no futebol possam ser bons indicadores do “*movimento que fazem os clubes dentro da dinâmica política e meritocrática*”

11 Definições contíguas a esta são oferecidas por outros trabalhos que abordaram o tema (Toledo 1996; Pimenta 1997), mas destaco a de Buarque de Holanda: “Homóloga à lógica dos clubes-empresas, as agremiações de torcedores tornaram-se elas próprias torcidas-empresas. Orbitam em torno dos clubes – razão central de sua existência –, mas são também progressivamente autônomas, com sedes, símbolos, dísticos, legendas, cânticos e logotipos que traduzem uma identidade coletiva à parte” (Buarque de Holanda 2014:156).

dos acessos e descensos” (Campos & Toledo 2013:134), traduzindo aqui processos de *reconversão* que também infletem nas disposições do *torcer* como mecanismo sociológico e projeto de poder. Nesse caso a ideia de torcedores “profissionais” traria mais matizações às hipóteses ditas “psicologizadas” que tentam sozinhas dar conta desses processos de adesão clubística. Portanto, há ainda uma *reconversão* interna de torcedor comum, ou mesmo organizado, para “profissional”, que se dá quando o engajamento torcedor se torna mais “sério” e decisivo na formulação de um estilo de vida compromissado integralmente com esses coletivos. É o caso das elites dirigentes das Torcidas Organizadas e os desdobramentos delas em Escolas de Samba, outro fenômeno do entretenimento empresarial, verificado em lugares como o contexto da capital paulistana.

Outros processos de *reconversão* compulsória podem estar associados aos fenômenos mais abrangentes da qual participam ativamente as mídias eletrônicas. Sabe-se que do torcedor militante de estádio ao “torcedor de poltrona” montou-se todo um conjunto de dispositivos sociotécnicos que redefiniu a importância e o papel estratégico das mídias televisivas nos espetáculos esportivos ao menos desde os anos 90. O ingresso dos conglomerados midiáticos nacionais e estrangeiros comercializando os jogos por assinatura e em sistema *pay-per-view* estão relacionados a estereotipização dos torcedores organizados e à elitização dos estádios convertidos em arenas, que afastaram determinados extratos sociais menos endinheirados, mas não as TO's, dos espetáculos esportivos.

Outros modelos coletivizados de *torcer* estão cada vez mais visibilizados nas arquibancadas e no tratamento midiático em geral, denunciando até mesmo um certo esgotamento ou desaceleração da expansão das TO's como coletivismo hegemônico que se mantém desde os finais dos anos sessenta.

É o caso de coletivos torcedores generificados, mas cito especificamente outros de fatura mais ideológica como é o caso dos torcedores denominados de antifascistas, que mais recentemente surgiram no Brasil, sobretudo com alguma visibilidade nas redes sociais, após o contexto das jornadas de junho ocorridas em 2013. Torcedores já engajados na militância esportiva e tipificados por processos mencionados acima, inclusive abrigados ou tolerados no interior das Torcidas Organizadas (TO's), têm produzido uma militância torcedora ideologicamente mais atuante, permitindo que se perceba novos espaços de pertença em que canalizam demandas específicas, expandindo o *torcer* tanto para além dos aspectos da experiência da adesão subjetiva quanto além dos projetos coletivos abrigados nas formas mais tradicionais de *torcer* como são as TO's.

De X para Y

Vimos até agora que há a presunção de uma dicotomia que está amparada numa epistemologia que pensa o simbólico a partir de regimes tipológicos, ou seja, conter o *torcer* dentro de um *dial* que desloca as razões íntimas ou naturalizadas na escolha dos times entre dois pólos ou extremos possíveis: aquele que abrigaria razões subjetivas para explicar o *input* torcedor, da *vontade* à seriedade que investem os torcedores, e outro pólo que preconizaria as condições ou determinações históricas e sociológicas, formas de *pertencimento* motivados por um *output* que geraria no indivíduo as condições que o levariam ao *torcer*. Quebrar esse paradigma que afasta o domínio do individual do coletivo para se pensar a noção de *torcer* como motivação simbólica dialética parece necessário.

De posse desses casos típico-ideais elencados no tópico anterior em torno da noção de *reconversão*, retomemos outro fragmento etnográfico do caso singular em questão:

(...) O motivo do debate ligeiro e acalorado ocorrido às portas do estádio do Morumbi trazia a novidade de que o torcedor, objeto daquela controvérsia, havia abandonado o time X por um time Y¹². Mas não se tratava de qualquer Y, digamos um Y de menor expressão no cenário nacional ou algum time estrangeiro, quem sabe um Barcelona ou PSG, adesões transatlânticas muito popularizadas nos dias que correm. Nada disso, a troca havia sido feita por um super e maiúsculo Y, um histórico arquirival do time X, um lídimo inimigo das batalhas campais e torcedoras, para usar a linguagem metafórica militar e midiática esportiva, inclusive sendo ambos domiciliados na mesma cidade. Cobrado pelo torcedor que o interpelou em relação a ter feito a aparente troca insana, o narrador com um tom de máxima incredulidade ouviu de seu ex-companheiro de torcida que havia sido uma decisão que era mais forte do que ele e que preferia não falar mais no assunto, encerrando a polêmica que, ao contrário do que ele pensava, ao menos para mim apenas começara.

No entendimento ou na economia psíquica esportiva abrigada nas convenções simbólicas que ditam adesões clubísticas, não havia para o caso daquele singular torcedor espaço para dois times: ou se torcia para X, ou se torcia para Y. Além do mais, a história dos embates e confrontos entre os times afastara definitivamente a opção reconciliadora da bifiliação, pois não havia ali uma diferença de potencial entre time pequeno e time grande que pudesse ser racionalizada dentro de alguma economia política subjetiva das emoções. A troca sugeria, de fato, alguma solução de compromisso com uma nova e sincera paixão

12 Não nomeio os referidos times pelas letras X e Y para resguardar seus nomes, o faço apenas por uma convenção mais cômoda e generalização de inspiração numa nomenclatura matemática.

represada ou despertada, ainda que manifestada tardiamente e à revelia da história de rivalidades que alimentava a relação inamistosa entre os times e que interditava aí qualquer ambiguidade ou experimentação racional.

Claro que, no limite, até se pode ouvir relatos de indivíduos que dizem *torcer* para o Flamengo e gostar um pouco do Vasco da Gama ou que se é palmeirense, mas não vê problemas em torcer ocasionalmente e sem interesses pelos bons resultados do Santos, ou que se é Vasco no Rio e Palmeiras em São Paulo. Geralmente esse tipo de relativização é considerada pouco “séria” dentro da moldura mais hegemônica do *torcer* e não raramente o torcedor acaba admoestado e desautorizado por outros sempre que expõem com seriedade e em contextos da socialidade esportiva essas preferências mais difusas.

O fato é que o *ex-X* não estava louco, tampouco poderia ser considerado um traidor ou mesmo um torcedor imaturo ou pouco sério. Parece que sua sinceridade diante do incrédulo amigo e *ex-parceiro* de time o levava à dura escolha, mudar de cores, de amigos torcedores, de estádio e de repertório discursivo que alimenta o linguajar cotidiano urbano entre aficionados por futebol profissional, produzindo um afastamento em relação aos antigos amigos torcedores. Parecia que a decisão implicara movimento ou processo doloroso, reflexão que chegara somente na fase adulta, afinal, ao sair do armário esportivo descobrira que era um Y habitando um corpo de X.

A relativização de sua condição de torcedor X o levava ou precipitava outro processo de objetivação em torno de Y e sobre esse processo subjetivo, infelizmente, nada podemos acessar, mas, de qualquer modo, claramente se distingue de outros processos de *reconversão* aqui aludidos. Torcer para Y passaria a ser considerado agora a opção “verdadeira”, o novo “time do coração”. Situação distinta, por exemplo, de muitos torcedores que por vários motivos se desencantam ou relativizam a importância que as emoções esportivas têm em suas vidas, abandonando ao menos a prática torcedora presencial, tal como já mencionados aqui para casos que se aproximam da *reconversão*.

A recepção que fizemos dessa narrativa, tanto da parte do amigo que escutava o relato quanto do antropólogo curioso, configurava uma espécie de “duplo vínculo”, cuja mensagem ambígua impôs de algum modo a relativização do contexto classificatório das preferências esportivas. Embora tenha se mantido na esfera do *torcer* ao trocar X por Y, relativizou toda a convenção que sustenta aquilo que é considerado o âmago da noção nativa mais hegemônica assentada na ilusão de que tal identificação deva ser concebida como inata (conversão vinda de uma realidade sociológica, subjetiva ou devocional) e não algo adquirido conscientemente, ainda mais na maturidade, momento em que certas adesões esportivas já deveriam estar cristalizadas.

Relativização que em outros contextos aparece amiúde, tal como já citado, por exemplo, no universo da política representativa, onde a troca de partidos políticos no Brasil é prática corrente, mas não raramente repreendida tanto por eleitores quanto por políticos que as qualificam de diversas maneiras: traição partidária, fraqueza nas convicções ideológicas, fisiologismo, contexto.

A diferença num caso e noutro pode estar no modo como o *torcer* se adere mais a noção de uma identidade essencializada, tomada na sua forma cultural psicologizada e sociologizada, se comparada às dinâmicas associativas criativas que presidem o jogo no interior de alguns sistemas políticos como no caso brasileiro. Portanto, *torcer* estaria menos sujeito às relativizações sob o perigo de conspurcar todo o arranjo do futebol de espetáculo ou dito profissional, que precisa de engajamentos mais contínuos e estáveis, hoje maximizado pelas extrações mercadológicas em torno da noção renovada de clubismo consumista¹³. Sigamos com o relato etnográfico:

A bem da verdade sabemos pouco, como se nota, sobre o processo ou as motivações que produziram a relativização clubística no caso do torcedor que trocara X por Y, mas o modo como a narrativa expunha a forma entusiasmada com que o ex X abraçou a novo clube Y, participando inclusive de uma de suas torcidas organizadas mais importantes, não deixava dúvidas de que se tratava de um processo completo, interessante do ponto de vista das motivações individuais e intrigante como testemunho de uma mudança que se tornava ainda mais publicizada com aquela conversa de porta de estádio. Ainda que estatisticamente este caso possa ser considerado de pouca relevância para a aferição das emoções esportivas carrega um forte conteúdo insurgente ou até mesmo uma motivação que para muitos estaria circunscrita ao âmbito de uma “violência” ou “corrupção” de valores, tal como pude experienciar ao tomar conhecimento do caso ali nas imediações do estádio vendo as ruas apinhadas de torcedores do time X. A minha indignação de torcedor não cessou, mas o que importava era o que faria com ela uma vez que teria que enfrentá-la novamente no plano da análise.

Retirando esse fiapo de descrição etnográfica do emaranhado narrativo que ampara toda uma mitologia futebolística em torno das grandes rivalidades clubísticas e a produção em massa da beligerância torcedora, fazendo mover as formas do *torcer*, o breve relato de campo espalhado nesse artigo deixa entrever a sensibilidade dos novos tempos, tempos menos de afirmação, sobretudo porque reposiciona uma dada experimentação diante daquilo que uma ampla literatura definiu como identidade esportiva ou clubística.

13 Para uma discussão em relação a categoria torcedor consumidor ver, por exemplo, Toledo (2014).

Tal relato problematiza tanto o estatuto etnográfico da noção de *torcer* quanto o modo de simbolização que o ampara de uma perspectiva específica, emprestando aqui as considerações de autores como Roy Wagner que define a esfera e as posses da ação de cada ator em relação ao mundo como “manifestação do comprometimento com uma convenção que identifica um modo de objetivação como pertinente a seu eu ‘inato’ e o outro com ações externas e impostas (Wagner 2010:132). Optar por essa via de análise é permanecer dentro da crítica ao pressuposto da identidade como instância última que nos levaria aos fenômenos ditos sociais.

Quer dizer, experimentações como as do torcedor que mudou de time e se engajou num outro projeto de torcida, rearticulando sua personalidade esportiva, digamos assim, deveriam ser observadas como mais cautela para além de sua aparente excentricidade ou naturalização (ficou louco ou desorientado) na medida em que revelam processos diferenciadores ou expressões de uma singularidade que tem menos a ver com modalidades subjetivas de adesão, embora também o sejam, e mais com uma tomada ou decisão metodológica de quem observa fenômenos como este, não raramente dando pouca atenção aos regimes de diferença que amparam formas menos canônicas de adesão clubística.

Sendo assim, “as táticas e estratégias da sociabilidade torcedora diante do consumismo conspícuo que tenta aprisionar e disciplinar a paixão pelo esporte” (Campos & Toledo 2013:127), não desestimulam ou deixam de apontar para novas estratégias e acercamentos da emoção torcedora presentes no futebol contemporâneo, que parecem mais separar e diferenciar, menos que mecanicamente unir, bem como descredenciar algumas das essencializações que historicamente ampararam as narrativas identitárias ao redor desse esporte.

A separação metodológica realizada há décadas entre torcedores comuns e torcedores organizados (Toledo 1996), se já era problemática à época de sua formulação, hoje parece que esgotou totalmente seu potencial heurístico. Demandas transversais por novos significados do *torcer* não somente aumentam a diversidade em termos quantitativos, mas têm trazido problemas razoáveis ao escopo conceitual que lida com certas premissas amparadas tanto nas noções de uma identidade convencionalizante fugidia quanto na noção de que as transformações são detidas numa lógica histórica, quer dizer, outorgando os processos mais moleculares e diferenciadores a uma noção domesticada de processo.

Considerações finais em torno de torcedores X e Y

Quem gosta de futebol não apenas aprecia sua prática ou fruição, senão que o faz a partir de um referencial: o clube de coração. Trata-se de uma “máscara” que resulta, como sugere o poeta Drummond, “da necessidade de optar”. E ainda que não esteja muito claro por que essa necessidade se impõe, sabe-se, contudo, tratar-se de uma profissão de fé (Damo 2002:12).

Retive essa história sobre o torcedor X transformado em Y em função da força de seu ineditismo e potencial conceitual insurgente, que inclusive rivalizou com a atenção que pouco dispensei àquela partida que pretendia etnografar de um outro ponto de vista. Este acaso ou encontro etnográfico me fez desviar dos reais motivos que justificavam a minha presença, condicionada que estava ao comportamento dos grupos ou coletivos organizados de torcedores que acompanho há décadas. Queria observar naquele jogo do campeonato brasileiro de 2017 a novidade local que foi a renegociação ou “acordo” entre poderes públicos e TO’s que fez retroagir em parte a proibição do uso de instrumentos musicais ostentados por aqueles coletivos nos estádios da capital paulista. Instrumentos musicais e bandeiras foram proibidas em decisões judiciais desde os enfrentamentos torcedores ocorridos em 1995¹⁴.

Ali mesmo, já acomodado dentro do estádio e reconsiderando os motivos que me levaram àquele jogo, tentei desdobrar o caso que havia escutado em possíveis interpretações, e por vício de análise procurei erroneamente afastar aquelas que tomariam os impulsos “psicológicos” como motivadores da suposta mudança, já que havia afastado também a hipótese menos plausível da mera jocosidade que parecia envolver o caso. O transcorrer da breve, porém densa narrativa entre os torcedores revelou alguns detalhes que tipificavam aquilo que passei a definir ao longo do artigo como sendo um processo incomum de *reconversão* torcedora. O caminho da objetivação sociológica fácil poderia também resvalar não somente num certo mecanicismo identitário, mas sobretudo numa decisão metodológica de pensar a esfera do *torcer* necessariamente relacionada à problemática das classificações e representações estáveis. O caso merecia alguma alternativa.

Se provavelmente não se tratava de uma brincadeira ou de algum autoengano de origem psíquica que acometia aquele torcedor “vira casacas”¹⁵, e mesmo que fosse já havia

14 Eventos nomeados pela mídia de “a guerra do Pacaembu”. Para mais informações a respeito, ver Toledo (1997).

15 “Vira casaca”, cujo significado seria pessoa que muda mais frequentemente de opinião, serve de categoria jocosa, de acusação ou provocativa estendida ao domíno da fala torcedora.

“contaminado” ou produzido “efeitos sobre” nossas consciências, chancelando portanto seu caráter relacional, tampouco valia alocá-lo numa espécie de fronteira da “normalidade” sociológica classificatória, encerrando-o apenas como um contraponto a toda a massa de evidências que estabelece o *torcer* como instância segura de manifestações identitárias vividas pela pessoa torcedora.

Foi como se esse caso específico imprimisse ainda mais velocidade ao dilema pendular que impõe explicações sempre insuficientes sobre se o *torcer* seria produto de forças individuais ou coletivas, se se trataria de uma decisão de foro íntimo, essência individual e “necessidade de optar” Damo (2002) ou se o indivíduo é mesmo levado por forças sociais incontrolláveis e quando menos se atenta já está agindo como torcedor de X, Y, Z, W...

Uma suposta “consciência” ou convicção de que “viramos” torcedor, ainda que isso varie em intensidade e comprometimento, só pode ser precipitada no mundo das relações ou da socialidade à medida que tal condição passa a fazer parte das fronteiras que definem a pessoa, isto é, quando reconhecemos e somos reconhecidos como tal, objetivando e contrastando opiniões, elencando assuntos metaforicamente a ela relacionados ou se comportando como torcedor, estilizando cada vez mais uma personalidade.

De qualquer modo, a chancela sempre se efetua por intermédio de relações, portanto, ocorre dentro de algum universo de interações que dispõem o “eu” e as ações no mundo sem que isso deva necessariamente ser tomado como “social” num sentido quase jurídico de que este seria a instância ou a convenção derradeira que autorizaria nosso ingresso no regime classificatório torcedor.

Portanto, parece razoável explicitar que esse processo de acercamento das emoções e enfeixamento de ações que servem de mapa da e para a pessoa torcedora convencionado como chave identitária irreversível e sem volta, um “social” plasmado numa espécie de totemismo esportivo rígido, que num sentido metonímico expõe a intimidade entre torcedores e seus times, trata-se em verdade de uma *ilusão* necessária no sentido wagneriano na medida em que é amparado pelo modo de simbolização que imprime à condição torcedora um controle compatível com a dialética entre a que se concebe por convenção e invenção na partilha simbólica daquilo que é assumido como inato e adquirido.

Processos de *reconversão* torcedora podem se dar dentro de um *dial* dinâmico em que simplesmente *ser* ou se comportar como torcedor e *não ser* ou ignorar qualquer situação dessas vai depender de cálculos experimentados nas modulações da pessoa e o lugar em que tais modulações possam oferecer como ponto de vista da sua negociação.

Tornar mais frouxa alguma noção de senso comum de “consciência coletiva torcedora” amparada em convenções sejam metafóricas ou metonímicas pode ser um caminho para repensar o modo como uma violência sem culpa¹⁶ experimentada por muitos torcedores consiste em estilizações do eu que relativizam os regimes morais da boa convivência esportiva estimulada por princípios classificatórios de controle coletivizante. A propensão às transgressões ou àquilo que é tipificado por crime torcedor fundamenta-se num processo de convenção simbólica que exclui muitos desses torcedores tomados por violentos por não aquiescerem aos regimes de controle como valor de experiências criativas de produção da pessoa, tomados aqui menos como “criminosos” e mais como obstáculos ao processo hegemônico e coletivizante de simbolização.

A troca de times não foi bem acolhida pelos ex-companheiros torcedores do time X como sendo o exercício de livre arbítrio ou escolha e cálculo racional. Vimos que o próprio antropólogo também hesitou diante daquele relato singular e perturbador. Não se muda de time de futebol como se recalcula o voto a cada eleição ou como muitos escolhem, convertem e reconvertem suas formas de adesão religiosa. Ainda que aquele torcedor tenha se mantido dentro dos mesmos signos coletivizantes de pertença clubística, apenas com sinais trocados (mudado de brasão, nome e cores, etc.), permanecendo dentro da convenção cultural esportiva hegemônica de *torcer* por um time, não deixou de produzir efeitos ambíguos sobre outros torcedores e sobre o próprio antropólogo.

Ao relativizar o modo como o regime da convenção esportiva processa a objetivação torcedora, tendo que explicar ou no caso a se recusar a explicar o contexto que o levou a mudar de time, o torcedor Y contrainventou a relação simbólica estabelecida entre torcedor e “time do coração”, levando-a para uma experiência mais próxima do *adquirido* do que propriamente do *inato esportivo*. O caso descortinou o caráter não específico ou a *ilusão* de que algumas das predisposições mais verdadeiras de produção da pessoa torcedora, marcadas pelo comprometimento, entrega, devoção, vontade, pertencimento, acúmulo da paixão, seriedade ou suas formas mais radicais e expressões que levariam àquilo definido por violência, estariam acentuadamente alocadas em concepções controladas pelo contexto coletivizante.

Portanto, o caso perspectiviza tanto uma concepção de pessoa torcedora ditada pela noção de que *torcer* é uma ação confinada à esfera de uma escolha unívoca por um “time do coração” quanto põem em perspectiviza o regime da convenção simbólica

16 Roy Wagner vai definir a noção de culpa como sendo a crítica da personalidade. E personalidade seria uma invenção consciente do eu que ao inventá-la contrainventaria seus regimes convencionais de controle: “enquanto um papel diferenciante, a personalidade precipita uma motivação coletivizante” (Wagner 2010:135).

esportiva como princípio classificatório totêmico.

O que tal mudança pode revelar ou apontar é como esse processo de diferenciação, despersonalização e repersonalização da pessoa torcedora em outra é em si mesmo diferenciante e já dotado de sentido próprio e não tão somente acomodado ou contrastado ao regime de classificações, ou seja, não amparado por representações seguras garantidas pelas regras de convivialidade esportiva, nem pela sociabilidade reinante, sequer pelos signos de pertença ou pela antropologia das práticas esportivas ou sociologia do esporte ou mais profundamente, nem pelos “*símbolos convencionais (referenciais), os quais não costumamos pensar como metáforas*”, para voltar a um excerto citado mais no início desse artigo.

A mudança de time pode ser interpretada não como uma troca meramente fisiológica (no sentido político do termo) ou motivada por interesses vários de *reconversão*, mas como posse criativa de outro método diferenciante de *torcer*, embora tenha sido percebida pelos outros como expressão de uma violência da parte daquele sujeito para com ele mesmo (dissociação psíquica) ou do sujeito para com a coletividade de torcedores X que abandonava. No que se refere à antropologia das práticas esportivas reconhecer processos diferenciantes como pressuposto metodológico pode abrir novos campos de possibilidade analítica em que a identidade clubística deixa de constituir-se como lugar seguro de expressão de um “eu torcedor” orientado pelas motivações da convenção simbólica esportiva hegemônica ou pelo misterioso impulso ou compulsão por times de futebol.

Perceber analiticamente as transgressões, ou ao menos boa parte delas, também como expressões criativas e inventivas, portanto como crítica cultural no interior da sociabilidade normativa promovida pelos comportamentos torcedores, em vez de tipificá-los como irracionais, imaturos, muitas vezes animais e criminosos é inquirir sobre o caráter ilusório, num sentido “motivado” tal como adverte Roy Wagner, das regras, convenções e procedimentos (estatais e científicos) que fracassam ao propagar e controlar valores universais de convivência em sociedades esportivas e, no geral, em sociedades de classe.

Fracasso entendido como expressão cultural que pode operar como mecanismo dialético que opta pelo modo de simbolização coletivizante, mas não de modo imperativo, pois sempre depende do contexto de onde se fala ou se impõe algum desequilíbrio entre convenção e invenção. Se na política ou mesmo na religião (como universos aproximativos) a conversão e a relativização são frequentes, ou como diria Mario Filho à sua época, alegorizando as relações afetivas, que haveria mais bígamos e polígamos que torcedores

com bi ou trifiliação (Toledo & Campos 2013), no engajamento torcedor tal criatividade ou performance solo (Holbraad & Petersen 2017) tenderia a ser menos extensiva em suas metaforizações, questão a se verificar em outra oportunidade¹⁷.

Para concluir, somente lembrar que tais extensões, para Wagner, parecem dizer respeito ao fulcro de sua teoria do simbólico, em que qualquer atribuição de significado guardaria consigo o gérmen da diferenciação metafórica, um princípio diferenciante que apanha mesmo aquelas metáforas mais convencionais que se dispersam na fala cotidiana. E como o futebol ou sua falação são domínios amplos verificados nesse cotidiano usado pela fala comum, não teria porquê desprezar as mobilidades das emoções torcedoras postas sob os perigos da precipitação diferenciante, mesmo entre os torcedores que se consideram mais convictos.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de & MONTERO, Paula. 2001. O trânsito religioso no Brasil. São Paulo e Perspectiva. *Revista da Fundação SEADE*, 15(3): 92-101.

BOURDIEU, Pierre. 2007. *A distinção. Crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: Zouk.

Buarque de Hollanda, Bernardo. 2014. “Torcidas, ultras e hooligans: paralelos da problemática torcedora no Brasil e na França”. In: B. Buarque de Hollanda & H. H. Baldy dos Reis (orgs), *Hooliganismo e Copa de 2014*. Rio de Janeiro: 7 Letras, Capes. pp 145-158.

CAMPOS, Flavio de & TOLEDO, Luiz Henrique de. 2013. O Brasil na arquibancada: notas sobre a sociabilidade torcedora. *Revista USP*, 99:123-133.

DAMO, Arlei. 2002. *Futebol e identidade social. Uma leitura antropológica das rivalidades entre torcedores e clubes*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

_____. 2007. “O clubismo brasileiro como trama social e simbólica”. In: *Do dom à profissão. A formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo: Editora Hucitec/Fapesp. pp 56-67.

_____. 2014. “O espetáculo das identidades e alteridades – As lutas pelo reconhecimento no espectro do clubismo brasileiro”. In: F. de Campos & D. Alfonsi (orgs.), *Futebol objeto das Ciências Humanas*. São Paulo: Editora Leya. pp. 23-55.

_____. 2015. “Futebol, engajamento e emoção”. In: R. Helal & F. Amaro (orgs), *Esporte e Mídia: novas perspectivas. A influência da obra de Hans Ulrich Gumbrecht*. Rio de Janeiro: Eduerj. pp. 1-28.

17 Minha tese de titularidade trata dessa questão matizando o torcedor como metáfora tardia de outra metáfora, o torcer (Toledo 2019, mimeo).

- DULLEY, Iracema. 2015. *Os nomes dos Outros. Etnografia e diferença em Roy Wagner*. São Paulo: Humanitas/Fapesp.
- FILHO, Mario. 1987. Do livro "Histórias do Flamengo". In: O. Maron Filho & R. Ferreira (orgs.), *Fla-Flu... e as multidões despertaram!*. Rio de Janeiro: Edição Europa.
- HOLBRAAD, Martin & PEDERSEN, Morten Axel. 2017. Analogic Anthropology: Wagner's Inventions and Obviations. In: *The ontological turn: An Anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O Pensamento Selvagem*, Campinas: Papyrus.
- MACHADO, Igor. 2000. "Futebol, clãs e nação". *Dados*, 43(1): 183-197.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. 1997. *Torcidas Organizadas de Futebol. Violência e Autoafirmação: Aspectos da Construção das Novas Relações Sociais*. Taubaté: Vogal Editora.
- TOLEDO, Luiz Henrique. 1996. *Torcidas Organizadas de Futebol*. Campinas: Autores Associados/ANPOCS.
- _____. 1997. "Short cuts: histórias de jovens, futebol e condutas de risco". *Revista Brasileira de Educação* (Impresso), 6/7: 209-221.
- _____. 2002. "Futebol e teoria social: aspectos da produção acadêmica brasileira (1982-2002)". *Revista Brasileira de Informações Bibliográficas em Ciências Sociais*, 52: 133-165.
- _____. 2014. "Torcedores e o mercado de bens futebolísticos". In: F. de Campos & D. Alfonsi (orgs.), *Futebol objeto das Ciências Humanas*. São Paulo: Editora Leya.
- _____. 2019. *Torcer. Perspectivas analíticas em antropologia do esporte*. Tese de Titularidade. DCSO, Universidade Federal de São Carlos. mimeo.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2017. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora Unesp.

Recebido em 22 de novembro de 2018.

Aceito em 16 de setembro de 2019.

“Sofrimento é mato, coração em pedaços”: performatividades e masculinidades na música sertaneja

Matheus França¹

Doutorando em Antropologia Social (Universidade Federal de Goiás)

matheusgfranca@gmail.com

Resumo

Este artigo busca discorrer sobre relações de gênero, masculinidades e performatividades no universo da música sertaneja. Proponho lançar um olhar atento a um descompasso existente entre, por um lado, discursos que incitam por meio de performances artísticas e do repertório musical certa flexibilização da chamada masculinidade hegemônica, em especial no que diz respeito ao choro e à expressão de emoções por parte de homens; por outro, performativos de gênero que contradizem tais esforços, presentes sobretudo nas sociabilidades levadas a cabo em espaços de sociabilidade sertaneja (bares, boates e *shows*), onde foi realizada parte significativa do trabalho de campo etnográfico. Reflito, portanto, sobre como por meio da música sertaneja se organizam atos performativos de gênero que jogam com as ficções reguladoras da ordem compulsória entre sexo, gênero e desejo proposta por Judith Butler.

Palavras-chave: música sertaneja; masculinidades; emoções; música; performatividades.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço a todas/os que fizeram uma leitura atenta desse trabalho, em especial os/as pareceristas e as coordenadoras desse dossiê.

Abstract

This article seeks to discuss gender relations, masculinities and performativity in the universe of *música sertaneja* (Brazilian country music). I propose to take a close look at a mismatch between, on the one hand, discourses that encourage through artistic performances and musical repertoire certain flexibility of the so-called hegemonic masculinity, especially with regard to the crying and expression of emotions on the part of men; on the other hand, gender performatives that contradict such efforts, present mainly in the sociabilities of *música sertaneja* carried out mainly in bars, nightclubs and concerts, places where I conducted a significant part of the ethnographic fieldwork. Therefore, I reflect on how performative acts of gender are organized through this music style and on how do they play with the repeated regulatory fictions of the compulsory order of sex/gender/desire proposed by Judith Butler.

Keywords: Brazilian country music; masculinities; emotions; music; performativities.

Introdução

“(...) Mas enquanto ela não voltar
 Sofrimento é mato
 Coração em pedaços
 Compreenda, por favor
 O meu amor me deixou
 Seu polícia, é que eu separei recentemente
 De paixão eu tô doente
 Será que o senhor não me entende?”

(Seu Polícia – Zé Neto e Cristiano, composição de Junior Angelim)

Este artigo tem como objetivo discorrer sobre relações de gênero, masculinidades e performatividades no universo da música sertaneja. Proponho lançar um olhar atento a um descompasso existente entre, por um lado, discursos que incitam certa flexibilização da chamada masculinidade hegemônica (Connell & Messerschmidt 2013; Vale de Almeida 1995) por meio de performances artísticas e do repertório musical composto e cantado por homens e, por outro, performativos de gênero que contradizem tais esforços, presentes sobretudo nas sociabilidades levadas a cabo em espaços de sociabilidade sertaneja (bares, boates e *shows*), onde realizei parte significativa de meu trabalho de campo.

Parto de reflexões oriundas de uma pesquisa etnográfica² com foco na experiência subjetiva de sujeitos que apreciam a música sertaneja, buscando analisar as emoções e os sentimentos mobilizados a partir do contato com este estilo musical, especialmente nas canções que privilegiam temáticas sobre o amor, tomando-o como categoria êmica, como aporte para a discussão e a problematização sobre identificações em processo (Machado 2010) em torno da música sertaneja.

A música sertaneja, bem como o repertório simbólico e os discursos produzidos a partir dela, é um *locus* privilegiado de observação e de reflexão sobre performatividades de gênero. Para Judith Butler (2003), o gênero, assim como a noção mesma de sexo, é construído discursivamente por meio de uma “estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura linguística reguladora e altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Butler 2003: 59). Para a autora, o conceito de gênero serve à legitimação de uma ordem compulsória que coaduna sexo, gênero e desejo sexual enquanto obrigatoriamente coerentes entre si dentro de uma matriz heterossexual e normativa. Ou seja, discursivamente é produzida a ideia, por exemplo, de um sexo biológico entendido enquanto masculino, e conseqüentemente a obrigatoriedade de performativos de gênero “masculinos”, aliados ao desejo orientado de forma heterossexual.

Assim, o gênero teria como papel central produzir certa noção de estabilidade, a partir do que a autora concebe como ficção reguladora, em que a heterossexualidade estaria assegurada por dois sexos biológicos fixos, binários e coerentes, mantidos pela repetição de atos, gestos, signos etc. O ponto defendido pela autora é o de que se há forte incitação performativa do gênero a serviço do *establishment* da matriz heterossexual, então é possível desconstruir esta ordem compulsória a partir de atos corporais potencialmente subversivos (Butler 2003: 119), afinal o fato de o corpo ser marcado por atos performativos sugere que ele não tem status ontológico exclusivo. Afirma a autora que “the possibility for a speech act to resignify a prior context depends, in part, upon the gap between the originating context or intention by which an utterance is animated and the effects it produces”³ (Butler 1997: 14). Dessa maneira, seguindo Butler, se não

2 Aproximo-me das reflexões de Mariza Peirano (2014: 385), para quem a etnografia, mais que um método de pesquisa, “é parte do empreendimento teórico da Antropologia”, notadamente porque investigações etnográficas resultam do diálogo da/o pesquisadora/o com sujeitos que vivem, experenciam e refletem sobre a realidade estudada. Ou seja: ao reconhecer a alteridade como prática central de pesquisa na Antropologia, encara-se a etnografia como forma de produção teórica sobre as mais diversas realidades socioculturais e técnicas calcada no encontro de diferentes visões de mundo.

3 “A possibilidade de um ato de fala de ressignificar um contexto anterior depende, em parte, de uma lacuna entre o contexto de origem ou intenção pela qual um enunciado é animado e os efeitos que ele produz” (tradução livre).

há garantia de que a repetição do ato reiterará aquilo que se pretender repetir, abrem-se possibilidades de análise de performativos que deslocam estruturas normativas.

Nesse sentido, o recorte que faço para este artigo se mostra antropológicamente interessante porque encaro a experiência com a música como forma, também, de marcar e produzir diferenças pela via da produção discursiva de emoções, por exemplo. Para tanto, a esse respeito me apoiarei também nos trabalhos de Vale de Almeida (1995) e Lila Abu-Lughod (1985) ao longo da discussão do artigo. A música sertaneja, por tratar de questões relacionadas ao amor, ao ciúme, ao sofrimento de um romance que terminou ou que nunca se concretizou, ou mesmo a tristeza e o sofrimento por ter sido alvo de traição, entre outras possíveis emoções relacionadas ao amor, é instigante para refletir sobre os processos de mobilização de emoções por meio da música.

Um exemplo é a canção *Seu Polícia*⁴, cantada por Zé Neto e Cristiano e composta por Júnior Angelim, que dá o título e abre a introdução do artigo. Ela narra a situação de um homem que está sofrendo pelo término de um relacionamento (ao que tudo indica, monogâmico e heterossexual). Expressões como “sofrimento é mato” (indicando que a pessoa está sofrendo em demasia), “coração em pedaços” e “doente de paixão” percorrem toda a música, que envolve um diálogo com um policial que aparentemente foi chamado por vizinhos do eu lírico por este estar ouvindo música acima do volume permitido, incomodando a vizinhança. A resposta do sujeito em questão é categórica: “(...) o som do carro no talo / manda a multa, que eu vou pagar / mas enquanto ela não voltar / sofrimento é mato (...)”.

O tom dessa e de tantas outras canções sertanejas explicitam sentimentos manifestados por homens, sejam eles cantores, compositores ou mesmo ouvintes, que envolvem dor e sofrimento, lágrimas e alto teor emocional, algo que soa incomum ao pensarmos nos discursos que performatizam a masculinidade hegemônica, que geralmente acionam argumentos que dificultam a expressão de sentimentos ou emoções por partes de homens – não à toa, a expressão “homem não chora” é base para a socialização de muitos garotos na infância e na adolescência, ou mesmo na vida adulta. Além disso, conforme aponta Miriam Grossi,

Fora da situação de morte, um dos raros momentos onde o homem pode chorar é na música. Há inúmeros exemplos da emoção masculina na música popular brasileira, mas ainda há relativamente poucos estudos

4 Segundo a *Crowley Broadcast Analytics* do Brasil, empresa especializada em monitoração eletrônica de *broadcast* de áudio em rádios de todo o país, *Seu Polícia* foi a canção mais tocada em 2016 no Brasil. Para maiores informações: http://www.crowley.com.br/musicmedia/reports/TOP_100_Brasil_The_Crowley_Official_Broadcast_2016.pdf - Acesso em 20/02/19.

sobre a temática. [...] Tradicionalmente no Brasil, a música popular tem sido um espaço permitido à emoção masculina. De Teixeira até Chitãozinho e Xororó, passando por Gilberto Gil e Caetano Veloso, vemos homens em todo tipo de sofrimento (Grossi 1995: 27).

Com efeito, pensar em construção de masculinidades exige levar em conta que elas são plurais. Por isso mesmo, torna-se importante refletir que há diferenças, por exemplo, entre a manifestação do sofrimento de Caetano Veloso e de Chitãozinho e Xororó. Se o primeiro ao longo de sua carreira procurou performatizar masculinidades mais flexíveis⁵, a dupla em questão faz parte de um contexto, o chamado universo da música sertaneja, em que “ser homem” implica, a princípio, reiterar discursivamente diversos códigos da masculinidade hegemônica de que nos falamos, por exemplo, Connell e Messerschmidt (2013).

Segundo esses autores, o conceito de masculinidade hegemônica passou a ser pensado em meados dos anos 1980 e 1990, quando um campo de estudos sobre masculinidades passou a se desenhar. Ele se refere a um conjunto de práticas e processos de identificação que tanto permitiu que a dominação de homens sobre as mulheres se constituísse e se perpetuasse quanto fez com que uma forma muito específica de masculinidade se formasse de maneira normativa (ou, ainda, heteronormativa) enquanto hegemônica frente a tantas outras. Para Miguel Vale de Almeida,

a masculinidade hegemônica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador; através da incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade cotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino; [...] a masculinidade não é simétrica da feminilidade, na medida em que as duas se relacionam de forma assimétrica, por vezes hierárquica e desigual. A masculinidade é um processo construído, frágil, vigiado, como forma de ascendência social que pretende ser (Vale de Almeida 1995: 17).

Faz-se importante lembrar que o conceito de hegemonia em questão é tomado de empréstimo das formulações de Antonio Gramsci, para quem “hegemonia é uma forma de dominação em que o dominado participa na sua dominação, a hegemonia sendo como

5 Infelizmente, tal argumento não poderá ser desenvolvido de maneira apropriada neste momento por uma questão de espaço, de maneira que sugiro vivamente a discussão desenvolvida por João Silvério Trevisan (2000: 286) a esse respeito. Creio ser fundamental discorrer sobre as nuances a respeito da demonstração de sentimentos por parte de homens nos diversos campos da música popular brasileira.

um foco que, ao iluminar uma certa zona, deixa as outras zonas na semi-escuridão” (Vale de Almeida 1995: 155). No que diz respeito às questões de gênero, Vale de Almeida argumenta que a hegemonia masculina é o que impede outras formas de masculinidade de serem vivenciadas com o mínimo de tranquilidade.

Nesse sentido, refletir, por exemplo, sobre o caráter emotivo e sentimental das canções sertanejas permite uma via possível para problematizar e questionar também a suposta “ordem compulsória” entre sexo, gênero e desejo de que nos fala Butler (2003), que discursivamente instaura a obrigatoriedade de expressões de masculinidade e feminilidade, assim como de sentimentos e emoções. Não é difícil constatar o forte apelo na música sertaneja a essa ordem compulsória que sugere a autora estadunidense. Não só a partir das canções, acusadas de frequentemente veicular discursos machistas, mas também nas performatividades de gênero de frequentadores/as de *shows*, bares e boates, inclusive na entrada destes estabelecimentos, que geralmente cobram valores mais baratos de mulheres⁶ – fato que é encarado por muitos/as enquanto pura objetificação da mulher, ainda que esse ponto de vista esteja longe de ser um consenso entre frequentadores/as. Em todo caso, a proposta aqui é focar em performativos observáveis nas canções e entre sujeitos auto identificados como homens.

Alguns casos de amores e sofrimentos na música sertaneja

A música sertaneja tem sido apontada em diversos meios de comunicação e de veiculação de notícias como o estilo musical mais escutado em rádios, o mais rentável economicamente para as gravadoras, o que mais produz altos cachês para *shows* e apresentações de TV e o que mais se popularizou nas últimas três décadas. Segundo uma pesquisa realizada nos anos de 2012 e 2013, pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE)⁷, a música sertaneja teria assumido na época uma posição hegemônica nas rádios brasileiras (segundo a pesquisa, cerca de 73% da população brasileira ouvia rádio com frequência) ao liderar por cinco anos o primeiro lugar em audiência nesse meio de comunicação (algo em torno de dois terços de toda a música ouvida nas rádios brasileiras nestes dois anos). Desde então, o sucesso da música sertaneja cresce a cada dia.

6 Ainda que em julho de 2017 o Ministério da Justiça tenha determinado que cobrança diferente para homens e mulheres em ambientes comerciais é ilegal, a prática continuou sendo adotada por todos os estabelecimentos que frequentei durante meu trabalho de campo entre 2016 e 2018 na cidade de Goiânia/GO. Para maior esclarecimento sobre a decisão judicial, conferir: <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/ministerio-da-justica-determina-que-cobranca-diferentes-para-homens-e-mulheres-e-ilegal-99007/> - Acesso em 18/02/2019.

7 Para acessar um resumo com os resultados da pesquisa, conferir http://www.ibope.com.br/pt-br/noticias/Documents/tribos_musicais.pdf - Acesso em 22/02/2019.

Segundo Martha Tupinambá de Ulhôa (1999), a música sertaneja passou a se consolidar com o advento do chamado sertanejo romântico, no final da década de 1960, mas que foi ganhar força somente nos anos 1980. Até então, a produção musical sertaneja tinha como temas principais o cotidiano de populações rurais, os dilemas do "caipira" frente a situações de êxodo rural. Assim, segundo a autora, a história da música sertaneja pode ser dividida em três fases: de 1929 a 1944, como música sertaneja caipira, ou sertanejo de raiz, ou ainda música caipira; do pós-guerra ao final dos anos 1970 seria um período de transição; e do final dos anos 1970 até a atualidade (ou até finais dos anos 1990 e início dos anos 2000, momento de publicação de seu texto) seria a fase da música sertaneja romântica⁸.

Gustavo Alonso (2015) comenta que o início da música sertaneja como é conhecida hoje, em oposição ou complemento à trajetória da música caipira, está associado à dupla Milionário e José Rico, os "modernizadores" da música caipira, formada nos anos 1970, que passaram a fazer sucesso nas camadas urbanas por versarem tanto sobre o êxodo rural, realidade de milhares de brasileiros em busca de melhores condições de vida, quanto do cotidiano dessas populações urbanas de classes baixas e médias, com foco nos dilemas das relações amorosas:

Mesmo sendo um fenômeno menor que o sertanejo da geração seguinte, não se pode desprezar o sucesso de Milionário e José Rico. Eles moldaram a afetividade de milhões de brasileiros. E nenhuma canção da dupla tocou tanto o público sertanejo quanto "Estradas da Vida", composta por José Rico, que lhes rendeu a alcunha de "As gargantas de ouro do Brasil": "Nesta longa estrada da vida, / vou correndo e não posso parar / Na esperança de ser campeão, / Alcançando o primeiro lugar" (Alonso 2015: 66).

Ainda segundo o autor, o ponto crítico que teria separado nitidamente a música caipira da música sertaneja foi *Fio de Cabelo*, gravada por Chitãozinho e Xororó em 1982 e composta por Darci Rossi e Marciano (este segundo, da dupla João Mineiro e Marciano): "E hoje o que encontrei me deixou mais triste / Um pedacinho dela que existe / Um fio de cabelo no meu paletó / Lembrei de tudo entre nós / Do amor vivido / Aquele fio de cabelo comprido / Já estive grudado em nosso suor / (...) Quando a gente ama / E não vive junto da mulher amada / Uma coisa à toa / É um bom motivo pra gente chorar (...)". Ainda que outras canções anteriores tivessem versado sobre a temática do amor, nenhuma até então

8 Não vou me deter no profícuo debate sobre aproximações e distanciamentos entre música sertaneja e música caipira. A esse respeito, conferir, por exemplo, Alonso (2015), Caldas (1979), Cavichia Dias (2014), Martins (1975), Oliveira (2009), Pimentel (1997) e Ulhôa (1999).

tivera tanta visibilidade, rentabilidade e disseminação. É a partir desse momento, enfim, que o estilo musical adjetivado enquanto sertanejo, outrora considerado regional, ganha destaque nacional, fortemente marcado pela tônica em um discurso sobre o cotidiano amoroso.

Por fim, no início dos anos 2000 tem início o chamado *sertanejo universitário*. A adjetivação do termo diz respeito à crescente adesão de música sertaneja em festas universitárias ao longo dos anos 2000, que passou a ficar mais forte a partir do momento em que essa deixou de narrar apenas situações de sofrimento amoroso e se conectar mais à realidade e ao cotidiano desses sujeitos. Intensifica-se o foco no discurso amoroso das canções sertanejas românticas, contudo agora passa-se a narrar em especial o cotidiano afetivo de jovens heterossexuais de camadas médias urbanas, fazendo com que o discurso poético-musical inclua também imagens e espaços de sociabilidade amplamente frequentados por este público, como bares e boates, assim como o alto consumo de bebidas alcoólicas como *vodka*, *whisky* e *catuaba*.

Assim, além de poéticas em torno do amor romântico, surgem também discursos que de certa forma tentam resolver, no plano musical, conflitos afetivo-amorosos que têm lugar em situações de ciúme, infidelidade, amores não correspondidos etc. A esse respeito, Alonso (2015) elenca

pelo menos três linhas estéticas e temáticas bastante claras: 1) uma poética amorosa otimista, na qual os amantes querem efetivar seus sentimentos amorosos, e o tom da canção é esperançoso. Trata-se da "poética do amor afirmativo"; 2) em segundo lugar estão as canções que favorecem encontros fortuitos e breves em festas ou no dia a dia. Trata-se da "poética da farra"; 3) caso não haja correspondência entre os amantes na lógica rápida dos amores furtivos, impera a lógica do "to nem aí", ou seja, não se sofre mais por amor e parte-se para outros relacionamentos aparentemente sem culpa. Essa é a poética do "to nem aí" (Alonso 2015: 395).

Alonso (2015) não menciona nessa análise de poéticas o que em campo tenho escutado com muita frequência: a "sofrência"⁹ - talvez porque ela tenha ganhado força entre sertanejos/as após a publicação de seu livro, mais precisamente a partir de 2016. Trata-se de uma categoria êmica importante e que diz respeito ao que poderia ser chamado, seguindo o esquema do autor em questão, enquanto "poética da sofrência", por meio da qual os/as sertanejos/as, incluindo-se aí universitários/as, dão vazão ao

9 Tal categoria é merecedora de uma análise à parte, que pretendo realizar posteriormente.

sofrimento e à dor muito mais do que para resoluções práticas dos sentimentos amorosos a partir da afirmação do "amor afirmativo", da "farrá" ou do "tô nem aí". A sofrência, nesse sentido, remeteria mais às canções sertanejas românticas dos anos 1980 e 1990. A título de exemplo, uma canção geralmente lida enquanto uma sofrência sertaneja é a canção que dá título a este artigo (Seu Polícia, de Zé Neto e Cristiano).

Os sertanejos, enfim, cantam o amor. O amor não correspondido, o amor infiel, o amor que acabou, ou mesmo aquele que vai dar certo "pra sempre". Segundo Vale de Almeida a respeito de seu contexto de pesquisa,

A expressão de sentimentos amorosos tem o seu tempo no ciclo de vida. [...] O amor romântico, o amor-paixão ocidental, é o modelo em vigor e sentido como estando em contradição com o estado de casado. Daí poderem ouvir-se expressões entre o jocoso, o sarcástico e o desiludido em relação ao casamento e, no extremo oposto, composições líricas e sentimentais sobre o amor que é suposto estar na base de um compromisso para a vida (Vale de Almeida 1995: 223).

Os sertanejos também cantam as consequências subjetivas desse amor: seja sofrendo, dizendo "tô nem aí", "caindo na farrá" ou curtindo um relacionamento estável - quase sempre entoados por alguma dose de teor etílico. Gustavo Lima, um dos mais famosos cantores de música sertaneja atualmente, canta em *Que Pena que Acabou* (composição de Xuxinha): "*Que pena que acabou, uô, uô, uô, uô / E o meu coração chorou [...] / Ainda não tive coragem / de arrumar a cama que a gente fez amor / Pela última vez, pela última vez / O seu cheiro está entre os nossos lençóis / E na memória o calor do seu corpo / Debaixo do cobertor que a gente fez amor / Será que você ainda pensa em mim? / Será que o nosso caso teve fim? / Quero ouvir de você, eu preciso saber*". A sofrência, na música sertaneja, toma forma a partir de canções bastante literais, com pouco requinte poético metafórico. Os cantores, em sua maioria homens, buscam resolver no plano da música aquilo que talvez não consigam executar no plano do vivido, do cotidiano, por conta justamente da exigência de certa masculinidade que não os autoriza a se emocionar.

Outro exemplo é a canção *Cuida bem Dela* (composição de Marília Mendonça), de Henrique e Juliano, na qual o eu lírico se dirige para o novo amor da mulher que ele ainda ama: "*Sabe aquela menina sentada ali / Com o olhar desconfiado / Tão inocente / Eu já fui doente naquela mulher [...] / Esse é o meu único aviso / Se ela quis ficar contigo / Faça ela feliz / Faça ela feliz / Cuida bem dela / Você não vai conhecer alguém melhor que ela / Promete pra mim / O que você jurar pra ela / Você vai cumprir / Cuida bem dela / Ela gosta*

que reparem no cabelo dela / Foi por um triz / Mas fui incapaz de ser / O que ela sempre quis / Faça ela feliz". Pelo contato que tive até agora com homens que se constroem também a partir do acionamento de processos de identificação com a música sertaneja, muito dificilmente algum deles teria a postura de se dirigir para o atual companheiro de suas ex-namoradas ou ex-esposas dessa forma, justamente pelo fato de que o complexo moral que ronda a construção da honra masculina nestes contextos dificulta que os homens assumam que "perderam para outro homem". Mais uma vez, critérios que circulam e constroem a competitividade das masculinidades surgem para regular o comportamento de homens.

Outra canção de Henrique e Juliano, composta em parceria com a cantora sertaneja Marília Mendonça – conhecida por ser a “rainha da sofrência” –, chama-se *A Flor e o Beija-Flor*. Essa e *Cuida Bem Dela* (além de *Meu Violão e o Nosso Cachorro*, que menciono logo abaixo) são as únicas canções que trago para este artigo em que uma mulher participou da composição da letra, o que de longe é um problema metodológico: conforme afirmei anteriormente, não parto da ideia de que há uma colagem entre (supostos) sexo biológico (fêmea), gênero (mulher) e desejo (heterocentrado) que, sobrepostos, necessariamente implicariam em performances ou performatividades específicas e segmentadas pela diferença sexual. Pelo contrário, ao partir das formulações de Butler (2003), viso justamente não cair na armadilha de reiterar ou naturalizar a ordem compulsória a que ela se refere. Minha escolha neste artigo por privilegiar canções sertanejas compostas e cantadas por homens tem mais a ver com uma proposta de desconstrução do pressuposto de que estes homens são necessariamente enrijecidos quanto às suas performatividades de masculinidades, ainda que essa não rigidez quase sempre passe pelo campo da poesia.

Aliás, é importante frisar que mulheres sertanejas podem muito bem compor e cantar emoções masculinas. É o caso, por exemplo, da canção *Meu Violão e o Nosso Cachorro* (composição de Simaria Mendes e Nirvado Paz), da dupla Simone & Simaria: *"Se o nosso amor se acabar / eu de você não quero nada / pode ficar com a casa inteira e o nosso carro / por você eu vivo e morro / mas dessa casa eu só vou levar / meu violão e o nosso cachorro / Se amanhã a gente se acertar, tudo bem / Mas se a gente não voltar / Posso beber, posso chorar / e até ficar no soro / Mas dessa casa eu só vou levar / Meu violão e o nosso cachorro"*. Por vários meses, acreditei que o eu lírico dessa canção fosse uma mulher, tendo em vista que a música é cantada por uma dupla feminina, que subverteria a já conhecida situação de separação conjugal: o homem deixa a casa para a mulher, reforçando a dicotomia entre público/masculino e privado/feminino tão fortemente problematizada pelos movimentos feministas (Franchetto, Cavalcanti & Heilborn 1980). No entanto, ao assistir ao clipe oficial da música, fui surpreendido por uma narrativa em que, literalmente, o eu lírico

é um homem que deixa a casa e o carro para a mulher, ficando apenas com o violão e o cachorro, mesmo que bebendo, chorando e "ficando no soro" - referindo-se aqui ao fato de ter bebido tanto álcool que, depois, seria preciso ingerir soro ou glicose por conta do alto teor alcoólico no sangue. Mais uma vez, o choro e a bebida estão sempre conectados na narrativa¹⁰.

De todos modos, trago *A Flor e o Beija-Flor* por essa ser uma canção que versa sobre um relacionamento que perdurou por pouco tempo, muito embora o sentimento amoroso do eu lírico permaneça: *"Essa é uma velha história / De uma flor e um beija-flor / Que conheceram o amor / numa noite fria de outono / E as folhas caídas no chão / da estação que não tem cor / E a flor conhece o beija-flor / E ele lhe apresenta o amor / E diz que o frio é uma fase ruim / Que ela era a flor mais linda do jardim / E a única que suportou / Merece conhecer o amor e todo o seu calor / Ai que saudade de um beija-flor / Que me beijou depois voou / Pra longe demais / Pra longe de nós / Saudade de um beija-flor / Lembranças de um antigo amor / O dia amanheceu tão lindo / Eu durmo e acordo sorrindo"*. Aqui, surge uma canção com mais metáforas, em que flor e beija-flor se complementam por meio da idealização de um amor que, se no plano do vivido não se concretizou, reflete-se no plano poético enquanto uma lembrança positiva da qual se tem saudade, ainda que não se possa ter novamente.

Longe de ser um caso isolado, a característica da música sertaneja de resolver no campo da poética aquilo que na prática cotidiana não se pode concretizar lembra, pelo menos, os trabalhos de Vale de Almeida (1995) realizado em uma pequena cidade do interior de Portugal e de Abu-Lughod (1985) entre os beduínos do norte africano. Em ambos os casos, que explorarei mais adiante, é no plano das canções e da poesia que homens expressam suas emoções e seus sentimentos, principalmente porque no dia a dia tal atitude seria imediatamente censurada e coagida por códigos morais e de honra que disciplinam e regulam os comportamentos dos sujeitos. A esse respeito, Vale de Almeida (1995), embasado por Abu-Lughod, nos lembra que

(...) a poesia permite exprimir o que o código social não deixa. Legitima certos sentimentos, e ao ser feita no devido contexto, acaba por dizer que quem a diz se encontra conforme aos padrões; e que a sua adesão aos códigos morais é ao mesmo tempo voluntária e difícil. As emoções e a sua expressão são tidas como pertencendo ao mundo do feminino. A esse mundo de emoções e ao mesmo tempo fraco e potencialmente perigoso. Aos homens resta a bravata e a manutenção da honra e do prestígio, que

10 Conferir a interessante discussão que Lioto (2012) realiza sobre os discursos em torno do consumo de álcool presentes no repertório musical da música sertaneja.

assentam, antes de tudo o mais, na capacidade de serem (e se fazerem) homens - uma categoria moral. Mas a esta visão *folk* tem-se oposto muitas vezes visões letradas ocidentais sobre o que são as emoções. Curiosamente, não são muito antagônicas, pois têm visto as emoções como antítese da razão. O ocidente pós-iluminista tem, para mais, igualado a razão à masculinidade e a emoção à feminilidade de forma quase taxativa (Vale de Almeida 1995: 220).

Para então tentar sair dessa dicotomia entre pensamento (racional, cultural, masculino) *versus* emoção (corporal, natural, feminino), Vale de Almeida (1995) recorre às formulações de Michelle Rosaldo (1984) sobre a noção de "pensamento encarnado" (assim como à de "sentimento refletido"). A partir desse ponto de vista, a autora busca fazer uma crítica feminista a essa oposição (pensamento x emoção) destacando que toda emoção envolve inevitavelmente sentimento e significado. Leva em consideração que o pensamento sempre foi pautado culturalmente e influenciado por sentimentos, que refletem um passado ordenado culturalmente, sugerindo então que um pensamento não existe isolado da vida afetiva, assim como o afeto está culturalmente ordenado e não existe separado do pensamento (Rosaldo 1984: 140). Dessa forma, desconstrói-se também, de algum modo, a dicotomia homem/mulher, macho/fêmea, entre outras, aproximando-se da postura teórica de que não há performatividades de gênero exclusivas de nenhuma construção discursiva de sexo, mas sim possibilidades de sentimentos refletidos ou de pensamentos encarnados que expressam ideais normativos ou não no que tange ao gênero e também à sexualidade.

No caso da pesquisa de Vale de Almeida (1995), as décimas cantadas por homens são o meio pelo qual eles dão vazão para os sentimentos que não podem ser compartilhados no âmbito público mais geral. A música sertaneja não é tão diferente disso. Ainda que boa parte do repertório cultural sertanejo verse justamente sobre situações de choro, dor e sofrimento, praticamente não vi homens chorarem em público ao longo do trabalho de campo. No entanto, a bem da verdade, parece haver uma tendência na música sertaneja de o choro masculino se destacar na medida em que a exposição pública seja maior. Essa aparente contradição seja melhor explorada no tópico seguinte.

Vou chorar (?)

Durante a realização da 72^a Exposição Agropecuária de Goiânia, em maio de 2017, me foi possível vislumbrar diversos aspectos interessantes e pertinentes à observação

das masculinidades dos apreciadores de música sertaneja. Muitos deles se vestiam com a típica vestimenta *cowboy*: chapéu de boiadeiro, barba por fazer, camisa xadrez, calça jeans e botas. Combinados à indumentária, a postura também era notória: o olhar quase sempre pra frente, nunca pra baixo; o peito estufado, projetado pra frente, na tentativa de passar um ar de imponência e de constante atenção aos arredores. Estavam eles sempre atentos para a presença de mulheres que não raras vezes eram objeto de comentários e insinuações quase nunca discretas de cunho erótico e sexual. Somado a isso, por fim, vinha no pacote o consumo de bebidas alcoólicas, quase sempre cerveja ou *whisky*. "Bebidas de macho", como um interlocutor me relatou certa vez, em oposição à *vodka*, bebida não tão associada a uma postura considerada por esses sujeitos como masculina, mas também consumida nesses espaços. Tal figura, é claro, não é a única entre as dezenas de milhares de homens presentes nesse grande evento. Como é sabido, as performatividades de gênero são plurais e não se deve incorrer no equívoco de pensar que as masculinidades no campo da música sertaneja obedecem sempre à rigidez do modelo *cowboy*. Havia homens por uma miríade de marcadores tais como idade, orientação sexual, raça/cor, classe social, entre outros. Contudo, a presença do estereótipo *cowboy* era uma tônica na paisagem visual e cultural daquele contexto.

A título de comparação, menciono também o trabalho de campo que realizei no VillaMix¹¹ Goiânia em julho de 2017. Naquele contexto, ainda que eu não tenha tido acesso a todos os espaços do evento por estes serem segmentados por valores de entrada, consegui perceber uma vasta heterogeneidade de homens - e na ocasião, com um número bem menos expressivo de vestimentas estilo *cowboy* e muito mais uma corporalidade (sobretudo em termos de roupas e acessórios) tida como urbana: calça jeans apertada ou mais larga, bermudas, tênis, camisetas (ou no máximo camisas polo), óculos escuros, alargadores de orelha, *piercings* e tatuagens à mostra. Ainda assim, permanecia na maioria esmagadora de homens ali presentes (majoritariamente brancos, heterossexuais e de idade entre 18 e 35 anos) um consumo exacerbado de bebida alcoólica, gestos e posturas que remetem a uma sexualidade predadora e, em alguns casos, até mesmo atitudes agressivas, conforme ficará claro mais à frente em um relato de campo na edição de 2018 do mesmo evento. Pode-se dizer que esta é, aliás, uma das imagens mais recorrentes nas festas e baladas sertanejas em Goiânia¹².

11 O VillaMix é um festival itinerante realizado pela AudioMix, importante produtora musical nacional, que gerencia atualmente a carreira de nomes que são referência na música sertaneja, tais como Jorge & Mateus, Simone & Simaria, Cleber & Cauan e atualmente Luan Santana e Gustavo Lima. A edição de Goiânia do VillaMix é a maior em termos de público, que ultrapassa a casa dos 120 mil participantes, bem como em número de atrações e estrutura física do evento.

12 Aqui, faço uma ressalta importante: trato, neste artigo, apenas de homens que se autodeclararam ou que

Em todos esses lugares há um nítido descompasso entre as canções de sofrimento e o comportamento desses homens, os quais aparentemente parecem dar mais ênfase às canções ligadas ao "to nem aí" e à "farra", talvez por essas versarem sobre situações em que os homens saem com uma imagem de que não são seres que choram, que sofrem por amor e que, no limite, não se afetam por sentimentos que seriam considerados femininos. No entanto, o descompasso que percebo é justamente o de que esses mesmos homens cantam, com a letra na ponta da língua, as sofrências sertanejas.

O mesmo não pode ser dito dos cantores homens quando estão no palco. Em algumas situações, ao longo de *shows*, presenciei o choro nem um pouco escondido de cantores: a dupla Henrique e Juliano, para delírio do público, chorou abertamente em alguns momentos do *show* realizado na Exposição Agropecuária de Goiânia de 2017, alegando estarem absolutamente emocionados por realizarem o sonho (e o recorde) de cantar para um público de cerca de 70.000 pessoas na cidade de Goiânia, considerada a capital sertaneja no país. O mesmo ocorreu com Gustavo Lima na mesma ocasião. O cantor Leonardo, que fazia dupla na década de 1990 com o irmão Leandro, é conhecido por se emocionar abertamente ao cantar diversas canções (em especial aquelas que remetem ao ser irmão, falecido no auge da carreira da dupla). Um de seus grandes sucessos, ainda da década de 1990, *Vou Chorar* (composição de Cesar Augusto e Daniel), versa justamente sobre uma situação de muita emoção: "*Vou chorar / Desculpe, mas eu vou chorar / Não ligue se eu não te ligar / Faz parte dessa solidão / Vou chorar / Desculpe, mas eu vou chorar / Na hora em que você voltar / Perdoe o meu coração*".

O choro dos cantores sertanejos no palco, é claro, faz parte da performance artística que envolve todo o espetáculo que dura geralmente entre uma e duas horas. Ali, naquele momento ritual, é permitido que um homem chore sem que isso abale sua imagem e sua masculinidade, quase à luz do que Mauss (1999) tratou em seu pequeno (embora poderoso) ensaio sobre a *Expressão Obrigatória dos Sentimentos*. Faz parte do *script* da performance artística sertaneja, portanto, a emoção e o sofrimento públicos nas canções e nos palcos, borrando-se assim as fronteiras das masculinidades. Na plateia formada por apreciadores/as desse estilo musical, contudo, a história é outra.

Trago aqui duas situações de campo que podem ajudar a elucidar essa questão. O primeiro deles refere-se a uma das minhas primeiras incursões em campo, justamente em uma das boates mais frequentadas pelo público que aprecia música sertaneja na cidade

percebi no trabalho de campo, a partir da minha observação de suas práticas, enquanto heterossexuais. Há nesses espaços também a presença de homens gays – inclusive cheguei a frequentar algumas noites sertanejas de uma famosa boate gay em Goiânia - contudo me restrinjo, nesse artigo, apenas às minhas observações das performatividades de homens heterossexuais.

de Goiânia. Este estabelecimento localiza-se no Setor Marista, bairro de classe média alta da capital goiana que concentra uma *mancha*¹³ de estabelecimentos comerciais voltados para o lazer e a sociabilidade de pessoas que em sua maioria apreciam a música sertaneja. O lugar abre as portas geralmente às onze horas da noite, embora garçons comecem na maioria das vezes a servir bebidas alcoólicas na fila uma hora antes, posto que o valor da entrada dá direito a beber ilimitadamente até as três da madrugada - são os chamados *open bar*. Como o preço da entrada é diferenciado por gênero, em que mulheres pagam 10, 20 ou 30 reais enquanto homens pagam 50, 60 ou 70, a depender da noite, o público feminino acaba sendo maior.

Ainda que fosse minha primeira noite ali, tive a sorte de conhecer um grupo de amigos/as que me convidaram para entrar com eles e elas. Precisavam de uma pessoa para completar uma lista de descontos para aniversariantes, e como eu era o único na fila sozinho, decidiram me chamar. Passei boa parte da noite na companhia delas/es; como a fila demorou um pouco para andar, quando entramos já era quase meia noite.

O ponto que quero centrar aqui é: por volta das duas e quinze da manhã, pouco mais de duas horas após entrarmos na boate, três meninas do grupo, todas entre 20 e 30 anos, disseram que já estavam indo embora. Questionei o porquê de estarem indo tão cedo, afinal não havia muito tempo que havíamos chegado. Uma delas me respondeu: "é que depois desse horário começam a surgir os 'pega-bêbada'". A outra amiga concordou. Perguntei do que se tratava, e elas me disseram que "são esses caras que enchem o saco de meninas que ficam até muito tarde em um *open bar*". A outra falou: "eles acham que só porque a menina está lá, bebendo, dançando, algumas delas realmente bem alteradas pela cachaça, que elas estão querendo algo, que estão disponíveis". A primeira emendou: "e eles não aceitam um não como resposta... ficam muito agressivos, acho que também porque estão muito bêbados, mas não me arrisco a ficar aqui. Vai saber o que pode acontecer, né?".

Em diversas outras ocasiões, especialmente nas boates, me deparei com diversas cenas de assédios de mulheres por parte de homens. A categoria "pega-bêbada" é importante de ser mencionada porque sintetiza um comportamento oriundo de uma masculinidade predatória, que se pretende máscula, viril ou superior ao objetificar o corpo da mulher enquanto "algo" que está mais passível de ser possuído por supostamente estar

13 Segundo Magnani (1998), as manchas são "áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam - cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando - uma atividade ou prática predominante. Mais ancorada na paisagem, acolhe um número maior e mais diversificado de usuários viabilizando possibilidades de encontro e não relações de pertencimento, com no pedaço: em vez da certeza, a mancha acena com o imprevisto, pois ainda que sejam conhecidos o padrão de gosto ou pauta de consumo aí imperantes, não se sabe ao certo o que ou quem vai se encontrar" (Magnani 2014: 02).

"à disposição" ou, ainda, mais vulnerável. O interessante aqui é ressaltar que são esses mesmos homens que cantam apaixonadamente as mais românticas canções sertanejas, sobretudo quando há nesses estabelecimentos música sendo tocada ao vivo por artistas.

Um segundo caso etnográfico que gostaria de trazer brevemente teve lugar na edição goianiense de 2018 do VillaMix, mais precisamente no segundo dos dois dias de evento, que se difere substancialmente do primeiro por também oferecer a modalidade *open bar*. O evento começou no início da tarde e se estendeu até cerca de meia noite de um domingo. Assim que anoiteceu, uma das atrações mais esperadas da noite entrou no palco: a dupla Jorge & Mateus, carro-chefe da produtora AudioMix. A dupla é amplamente acionada entre sujeitos com quem dialoguei ao longo do trabalho de campo enquanto a principal referência musical da música sertaneja atualmente. Sempre me era descrito o modo como por meio de suas performances, suas letras e suas melodias conseguem expressar muito do cotidiano amoroso daqueles/as que ouvem suas canções.

Por isso mesmo, esse era um ponto alto do evento, ainda que outras atrações - algumas inclusive internacionais - ainda fossem se apresentar. Da minha parte, eu estava transitando no meio da multidão porque acompanhava três grupos distintos de amigos/as parceiras/os da pesquisa, que estavam em partes diferentes da arena de *shows*. Em algum momento no meio da apresentação da dupla em questão, me desloquei de um grupo a outro para observar como estava o "clima" entre elas/es. Assim que consegui chegar, me deparei com uma cena marcante: um jovem branco, com aparência de não ter mais que 25 anos de idade, estava emocionalmente alterado e visivelmente sob efeito de uma grande quantidade de álcool, enquanto que uma das pessoas que eu estava acompanhando aquela noite - uma mulher com pouco mais de 60 anos de idade, amiga da mãe de uma amiga - tentava acalmá-lo. Aproximei-me para tentar entender a situação e ver se eu ajudaria de alguma maneira, tendo em vista que ele estava agressivo e que, na minha visão, poderia se descontrolar e agredir minha interlocutora.

Minutos antes, o garoto havia visto sua namorada beijar outro rapaz. Ele não conseguia falar muito bem e tentava afastar com violência qualquer pessoa que se aproximasse, dizendo repetidas vezes frases pouco conexas, mas que continham ora a expressão "matar ele", ora "matar ela". Dois de seus amigos estavam ali e enquanto tentavam levá-lo embora, explicaram a situação para quem estava em volta, meio como quem tenta se desculpar. Segundo eles, o garoto, depois de beber excessivamente várias doses de *vodka* com energético somados a muitas latas de cerveja, presenciou a tal cena, interpretada por ele como infidelidade por parte de sua namorada poucos minutos depois de ouvir uma canção do *show* de Jorge & Mateus que significava muito, do seu ponto de

vista, para seu relacionamento amoroso, chamada *Coração Calejado* (composição de Junior Angelim): "*Meus fracassos amorosos me afastam de ti / Tenho medo de me iludir / Eu já tive alguns amores, mas não tive amor / E foi isso que me deixou / Com o coração calejado / Morre de medo de se machucar / Coração calejado / Pra se entregar de novo, tem que escutar / Que você vai me amar com força / Que a nossa saudade vai ser louca / Se não for pra ser assim, esquece / Se me quer mesmo pra você, promete [...]*".

Definitivamente, existem diversas formas de expressar dor e sofrimento, especialmente em situações que não se está em pleno domínio da consciência, como parecia ser o caso do rapaz em questão. Um número muito grande de canções sertanejas narra justamente a intersecção entre amor, consumo de álcool e sofrimento, talvez justamente pelo fato de que tais situações sejam parte do cotidiano de tantas pessoas. O ponto que eu gostaria de ressaltar é que o discurso público e performativo presente nas canções sertanejas acerca dos modos pelos quais um homem sofre contrastam veementemente com inúmeras de minhas observações em campo, exemplificadas nesses dois pequenos relatos. Se é permitido, autorizado ou incitado o choro ou mesmo a expressão de emoções pessoais e afetivas como parte de uma suposta flexibilização de masculinidades rígidas - e essa legitimidade passa pela aprovação do público que escuta, consome e subjetiva tais canções, inclusive homens -, em cenas como essa percebi, diversas vezes, que a masculinidade performada por muitos homens que frequentam espaços de sociabilidade sertanejos é agressiva, opressora, machista e heteronormativa.

Abu-Lughod (1985) explora esse descompasso entre poesia e emoções - ou, como prefere a autora, sentimentos. No caso específico de sua etnografia, realizada em uma sociedade beduína, chama a atenção a maneira como o discurso corriqueiro difere do discurso poético, acionado por seus interlocutores a partir de curtos poemas. Sua questão principal é: "qual é a significância de se ter dois discursos culturais sobre perda em que indivíduos podem articular suas experiências, e como eles se relacionam?" (Abu-Lughod 1985: 246).

Conta a autora que ambos os discursos coexistem de forma bastante discrepante. Por meio de diversas narrativas etnográficas, ela nos mostra que enquanto nas conversas informais e cotidianas se expressa raiva, rejeição, deboche, escárnio, indiferença, nos poemas recitados emergem sentimentos como tristeza, saudade, mágoa etc. Tal fenômeno se aplica especialmente a situações que envolvem o sentimento de perda, muitos deles relacionados a situações que envolvem relações amorosas - como pode ser lembrado nas canções citadas nesse artigo: *A Flor e o Beija-Flor* (Henrique e Juliano e Marília Mendonça), *Vou Chorar* (Leandro e Leonardo), *Meu Violão e o Nosso Cachorro* (Simone

e Simaria), *Cuida Bem Dela* (Henrique e Juliano), *Que Pena que Acabou* (Gusttavo Lima), *Fio de Cabelo* (Chitãozinho e Xororó), *Seu Polícia* (Zé Neto e Cristiano) e *Coração Calejado* (Jorge e Mateus).

Abu-Lughod afirma que essa ambivalência está intimamente ligada a um forte código de honra presente em seu contexto de pesquisa. Tais elementos podem muito bem ser pensados também no que tange à música sertaneja, ainda que ela estivesse se referindo apenas às sociedades mediterrâneas. A recitação de poemas no caso de sua pesquisa e a performance sertaneja no caso da música sertaneja sugerem sentimentos velados, que não podem exatamente ser expostos por causa da vigência de um código de honra. Vale de Almeida (1995), a partir de seu contexto de pesquisa, nos diz que

As emoções podem ser abordadas tanto do ponto de vista do discurso sobre as emoções como do ponto de vista dos discursos emotivos. [...] O discurso emotivo é, pois, uma forma de acção, que afecta o mundo social. Relembrando Wittgenstein, a conversa sobre emoções pode ser interpretada como sendo acerca da vida social e como tendo lugar na vida social. Não se reporta a estados de alma interiores. Mas as emoções são também formadas enquanto experiências que envolvem a pessoa no seu todo - donde o corpo também (Vale de Almeida 1995: 217-218).

Abu-Lughod deixa bem claro que sua preocupação teórica ao analisar tais situações etnográficas não recai na possibilidade de pensar essa gama de sentimentos enquanto universais, nem que elas ocorrem porque o discurso cotidiano operaria como uma defesa do ego dos sujeitos enquanto que o discurso poético como uma sublimação dessas defesas. Ela prefere, então, considerar os significados culturais desses sentimentos, e que ambos os discursos são formas de acionamento do eu - um que demonstra invulnerabilidade e independência de outrem, e outro que mostra vulnerabilidade aos efeitos de outrem.

Dessa maneira, é instigante pensar a música sertaneja não em si mesma, mas a partir do modo como ela mobiliza emoções ou sentimentos, e o que isso tudo diz respeito às subjetividades e intimidades dos sujeitos que a apreciam. No caso das populações beduínas estudadas por Abu-Lughod, mesmo os homens que mais rigorosamente cumprem o código de honra estabelecido naquele contexto, expressam sentimentos por meio dos poemas. Também os homens na música sertaneja possuem essa característica de operar como um discurso que difere de práticas cotidianas, complementando-se a elas. Se por um lado muitos dos ouvintes de música sertaneja (assim como muitos dos cantores) homens performam uma masculinidade exagerada seja na vestimenta, na corporalidade, no discurso cotidiano ou mesmo em diversas de suas canções, por outro,

em inúmeras canções, estes mesmos sujeitos, principalmente cantores, narram situações em que sofreram por amor, que choraram pelo abandono da pessoa amada, entre outras narrativas de vulnerabilidade que destoam, por exemplo, das problemáticas posturas sexistas que mencionei por meio dos relatos etnográficos.

Evidentemente, ainda que os três contextos etnográficos apresentem semelhanças no que diz respeito à expressão ambígua da masculinidade por parte de homens, há distinções em cada caso que devem ser levadas em consideração - sob pena de, caso não realizado esse movimento, se imaginar em uma forma quase universal dessas performances ou expressões. Ainda que eu tenha afirmado, no último parágrafo da seção anterior, que raramente vi homens chorando publicamente em espaços de sociabilidades sertanejas, fator que não seria tão diferente do contexto pesquisado por Vale de Almeida, é fundamental frisar um ponto: a expressão do discurso romântico e sentimental entre homens, e aqui ressalto uma vez mais a performance artística de cantores homens, ocorre, sim, de maneira bastante pública: seja nas canções, amplamente disseminadas nos mais diversos meios de comunicação, seja em *shows*, muitas vezes realizados perante milhares de pessoas.

No caso da pesquisa de Vale de Almeida e Abu-Lughod, por exemplo, ocorre o oposto: “tal como no estudo de Abu-Lughod (1986) sobre os Beduínos do Egito, nas poesias dos poetas de Pardais, os sentimentos expressos revelariam uma fraqueza que poria em causa o código do respeito, não fôra o contexto da performance: entre iguais sociais e do mesmo sexo, de preferência” (Vale de Almeida 1996: 181). Se nesses dois casos é preferível que a expressão das emoções e dos sentimentos se dê no campo do privado, nas performances da música sertaneja é desejável que o sofrimento seja o mais público possível, porquanto a expressão de uma masculinidade mais agressiva e violenta geralmente se dê em âmbitos mais íntimos e privados. A título de exemplo, nem mesmo em alguns “churrascos”, sociabilidades mais privadas entre homens sertanejos (inclusive entre compositores com os quais tive uma relação um pouco mais próxima), eu vi situações de choro – fator que seria mais facilmente presente, talvez, nos contextos de pesquisa dos autores acima citados.

Em todo caso, conforme já mencionei algumas vezes, uma linha contínua que perpassa boa parte das canções com as quais tive contato narra situações de sofrimento. Até mesmo na chamada música caipira há essa tônica, embora com outras ênfases, em especial no sentimento de nostalgia do campesino por estar na cidade, ou de um tempo que passou, de um sertão mítico etc, ainda que mesmo nesse período a temática do sofrimento amoroso esteja presente. Na música sertaneja mais recente, o sofrimento passa a focar

insistentemente nas relações amorosas e afetivas¹⁴. Sofre-se por amor não correspondido, sofre-se por ciúme, sofre-se por traição, sofre-se por abandono da pessoa amada, etc.

Assim como mostrei a partir da pesquisa de Alonso (2015) na seção anterior, parece haver no sertanejo universitário uma tentativa de resolução disso, por meio da presença de um discurso sobre perda, mas sem sofrimentos - a perda de um amor figura em muitos casos inclusive como algo não tão problemático, pois permite que o sujeito possa curtir a "vida de solteiro", com muita bebida, festas e flertes. Trago, aqui, apenas dois exemplos de várias¹⁵ canções sertanejas que atualmente não têm se colocado a partir da perspectiva de uma poética da sofrência: Acordando o Prédio (composição de Douglas Cesar), cantada por Luan Santana, e Vidinha de Balada (composição de Nicolas Damasceno e Diego Silveira), cantada por Henrique & Juliano. Ambas foram, segundo a Rede de Monitoração Crowley, as duas canções mais tocadas nas rádios brasileiras em 2017¹⁶.

A primeira narra uma situação em que o eu lírico se dirige à sua companheira: *"Aonde foi parar o seu juízo? / Já são 4 da manhã / Daqui a pouco liga o síndico / Será que tem como a moça gritar baixinho? / Sei que tá bom mas as paredes têm ouvido / E era pra ser escondido / Já que não é mais / Vamo acordar esse prédio / Fazer inveja pro povo / Enquanto eles tão indo trabalhar / A gente faz amor gostoso de novo / Deixa o mundo saber, baby, como você é / E os problemas a gente resolve depois, né? / Porque quando você desce / A lua também desce pra ver / Já me ganhou, agora é só me levar pra você"*. Aqui, percebe-se uma retórica bem diferente das canções que narram a sofrência: exalta-se o desempenho sexual de um casal que, "de tanto a moça gritar", talvez o síndico possa aparecer no apartamento pedindo que ela faça menos barulho - jamais o homem, curiosamente. Diante desse impasse, o eu lírico entende que se o encontro não está mais no campo do privado,

14 Julgo importante mencionar a discussão apontada por um/a dos/as pareceristas sobre um forte componente de classe que ajudaria então a compreender a expressão das masculinidades na música sertaneja. Como mencionei no início do artigo, no período que vai dos anos 1960 a 1990 a música sertaneja passa a narrar e moldar o cotidiano afetivo de "milhões de brasileiros" conforme aponta Alonso (2015). Contudo, também a música brega colabora nesse período de maneira fundamental com o adensamento de um repertório estético ligado ao exagero na expressão dos sentimentos e das emoções, para ficar com apenas um exemplo. Ambos os estilos eram escutados por classes sociais específicas, diferentemente por exemplo da bossa nova, que então dava outros contornos para essas expressões. Tais fatores, entre outros, podem sugerir o que se poderia chamar de uma "performatividade de classe" em intersecção com as masculinidades, temática que pretendo explorar em outro momento. As próprias expressões de masculinidades no "sertanejo universitário", ainda que formadas quase que exclusivamente entre sujeitos de classes médias/altas urbanas, passariam talvez por essa performatividade de classe: as experiências familiares (se não os pais, os avós) que formaram o público do sertanejo universitário são marcadas pela experiência da migração de meios rurais para urbanos. Aí residiria uma importante continuidade entre a música caipira e o sertanejo universitário.

15 Para maiores exemplos, conferir Alonso (2015, p. 395-403).

16 <https://catracalivre.com.br/criatividade/conheca-as-100-musicas-mais-tocadas-nas-rádios-do-brasil-em-2017/> - Acesso em 20/02/2019.

do íntimo, eles devem "acordar o prédio" com o barulho (dos gritos da mulher) e "fazer inveja no povo" que estão indo trabalhar (entende-se que já está amanhecendo) e não poderão, assim como o casal, "fazer amor".

Em seguida, apresento *Vidinha de Balada*: "A gente ficou, coração gostou / não deu pra esquecer / Desculpe a visita, só vim te falar / Tô afim de você e se não tiver cê vai ter que ficar / Eu vim acabar com essa sua vidinha de balada / E dar outro gosto pra essa sua boca de ressaca / Vai namorar comigo sim / Vai por mim, igual nós dois não tem / Se reclamar cê vai casar também, com comunhão de bens / Seu coração é meu e o meu é seu também". Nessa canção, também longe de expressar dor e sofrimento por parte de homens, o eu lírico se dirige a uma mulher que ele conheceu dizendo que não consegue esquecê-la. A solução que ele encontra para isso é: estou "a fim de você", e se você não estiver, "vai ter que ficar". O refrão é categórico e imperativo: o eu lírico praticamente exige que a garota o namore, e caso ela não aceite ou não concorde com a abordagem, ela terá que casar com ele em comunhão de bens. "Seu coração é meu e o meu é seu também" é a conclusão da música, evidenciando no plano do ideal (assim como em todas as outras canções aqui mencionadas) a relação monogâmica heterossexual como parâmetro e padrão. Afora o conteúdo agressivo da canção, em que o eu lírico parece não se interessar com a opinião da mulher em questão, esse é um exemplo das inúmeras canções que compõem o repertório musical do sertanejo universitário, as quais exploram a imagem das mulheres seja enquanto objeto, seja enquanto figura passiva nas relações amorosas e conjugais¹⁷.

Não irei explorar outros casos de canções que versem sobre temáticas para além da sofrência. Apenas trouxe estes dois para mostrar que se por um lado há de fato uma tônica na música sertaneja sobre amor, intimidade, relacionamentos e conjugualidades, por outro, certamente ela não diz respeito somente a idealizações por meio das quais os sertanejos mobilizam sentimentos de sofrimento ou dor. Nas canções com temáticas menos ligadas a essas questões, o efeito produzido é uma profusão de canções que falam sobre romances furtivos, efêmeros, de uma noite, levados a cabo em "baladas" - muitas vezes privilegiando homens em detrimento das mulheres.

Considerações Finais

Neste artigo, busquei analisar alguns aspectos que conformam a construção de

17 Cabe aqui mencionar o chamado "fêmejo", vertente atual da música sertaneja protagonizada por mulheres cantoras e compositoras que ganhou força a partir de 2016 e cujas canções versam sobre o ponto de vista das mulheres nessas relações amorosas e conjugais. Obviamente, toda essa discussão merece atenção especial e pretendo realizá-la em outro momento.

masculinidades no campo da música sertaneja. Argumentei, amparado especialmente por Vale de Almeida (1995) e Abu-Lughod (1985), que a dimensão poética é ferramenta discursiva para que homens sejam autorizados a expressarem seus sentimentos, tendo em vista o forte apelo dentro do universo da música sertaneja a performativos de gênero que visam os códigos de uma masculinidade hegemônica.

Se é fato que há na música sertaneja certa ênfase no sentimento amoroso e no reforço da monogamia e da heteronormatividade enquanto padrões de sexualidade, conjugalidade, afetividade e expressões de gênero, também é possível afirmar que estes processos se dão a partir de diversas frentes discursivas e em diferentes direções temáticas e de conteúdo. Há canções com alto teor de romantismos e sentimentalismos, cantadas por homens que encarnam emoções que ritualisticamente deslocam certas posicionalidades sociais ocupadas por homens heterossexuais no campo da música sertaneja, ou mesmo desconstroem certos códigos de masculinidade ocupados pelos mesmos.

Ao mesmo tempo, percebe-se canções e comportamentos que igualmente deslocam os efeitos de tais atos performativos pelo acionamento de discursos que reafirmam construções subjetivas calcadas em gestos que reforçam não apenas a masculinidade hegemônica como norma, mas também a produção de desigualdades derivada de tais diferenciações de gênero. Em todo caso, a complexidade de tais dinâmicas discursivas evidencia que não apenas a música sertaneja é palco – metafórico ou não – de uma constante profusão de atos e gestos em torno de gramáticas de gênero (e outros marcadores sociais da diferença), como também é construída poeticamente a partir desses mesmos referenciais.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. 1985. "Honor and the sentiments of loss in a Bedouin Society". *American Ethnologist*, 12(2): 245-61.
- ALONSO, Gustavo. 2015. *Cowboys do Asfalto: música sertaneja e modernização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, Judith. 1997. *Excitable Speech – A Politics of the performative*. New York: Routledge.
- _____. 2003. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CALDAS, Waldenyr. 1979. *Acorde na Aurora – música sertaneja e indústria cultural*. 2a ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CAVICHIA DIAS, Alessandro Henrique. 2014. "Sertanejo Caipira ou Caipira Sertanejo: as definições da música rural brasileira na coleção 'Nova História da Música Popular Brasileira'". *Revista de História Bilros* 2(3), 2014: 29-45.

- CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. 2013. "Masculinidade hegemônica: repensando o conceito". *Estudos Feministas*, 21(1): 242-282.
- FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura; HEILBORN, Maria Luiza. 1980. "Antropologia e Feminismo". In: _____, *Perspectivas Antropológicas da Mulher 1*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. pp. 13-46.
- GROSSI, Miriam. 1995. Masculinidade: uma revisão teórica. *Antropologia em primeira mão*, v. 75. Florianópolis: PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.
- LIOTO, Mariana. 2012. *Felicidade engarrafada: bebidas alcoólicas em músicas sertanejas*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste).
- MACHADO, Lia Zanotta. 2010. *Feminismo em movimento*. São Paulo: Editora Francis.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 1998. *Festa no pedaço: cultura e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec.
- _____. 2014. "O circuito: propostas de delimitação da categoria". *Ponto Urbe* (15): 1-13.
- MARTINS, José de Souza. 1975. "Música sertaneja: a dissimulação na linguagem dos humilhados". In: J. S. Martins, *Capitalismo e Tradicionalismo*. São Paulo: Pioneira.
- MAUSS, Marcel. 1999. "A Expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos)". In: M. Mauss, *Ensaios de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva. Publicado originalmente em 1921.
- OLIVEIRA, Allan de Paula. 2009. *Migulim foi pra cidade ser cantor - uma antropologia da música sertaneja*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.
- PEIRANO, Mariza. 2014. "Etnografia não é método". *Horizontes Antropológicos*, 20(42): 377-391.
- PIMENTEL, Sidney Valadares. 1997. *O chão é o limite - a festa do Peão de Boiadeiro e a domesticação do sertão*. Goiânia: Editora UFG.
- ROSALDO, Michelle. 1984. Toward an anthropology of self and feeling. In: R. LeVine & R. Schweder, *Culture Theory - essays on mind, self and emotion*. Cambridge University Press. pp. 137-157.
- TREVISAN, João Silvério. 2000. *Devassos no Paraíso - a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Ed. revisada e ampliada. Rio de Janeiro: Record.
- ULHÔA, Martha Tupinambá de. 1999. Música sertaneja e globalização. In: R. Torres (Org.), *Música Popular em América Latina*. Santiago: Fondart; Rama Latinoamericana IASPM. pp. 47-60.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. 1995. *Senhores de Si - uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- _____. 1996. "Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal". *Anuário Antropológico 95*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 161-189.

Recebido em 28 de fevereiro de 2019.

Aceito em 03 de setembro de 2019.

Instabilidades constitutivas: gêneros ameríndios e euramericanos

Bru Pereira de Araujo

Mestra em Ciências Sociais/Universidade Federal de São Paulo

brup1496@gmail.com

Resumo

O presente artigo busca articular algumas descrições que exploram o caráter instável das identidades de gênero através da mobilização da retórica da Grande Divisão “nós” e “eles”, apresentando como o tema aparece em algumas discussões euramericanas e acadêmicas sobre gênero e em descrições etnológicas sobre o assunto. O intuito da articulação desses contextos é fornecer um comentário sobre modos de subjetivação diferentes e contrastantes, propondo apresentar como o tema da instabilidade é modulado de diferentes formas através deles. Por fim, permanece como uma questão de fundo do artigo a própria utilidade da retórica que o organiza através das ficções de uma separação entre “nós” e “eles”.

Palavras-chave: identidade; subjetivação; gênero; instabilidades.

Abstract

This article seeks to articulate some descriptions that explore the unstable character of gender identities through the mobilization of the rhetoric of the Great Division between “us” and “them”, presenting how that theme appears in some Euro-American academic discussions about gender and ethnological descriptions of the subject. The purpose of the articulation of these contexts is to provide a comment about different and contrasting modes of subjectivation, proposing to present how the theme of instability is modulated in

different ways. Finally, it remains as an implicit concern of this article the very usefulness of the rhetoric that organizes it through the fictions of a divide between “us” and “them”.

Keywords: identity; subjectivation; gender; instabilities.

*O que é o iluminismo?*¹ Michel Foucault nos convoca a pensar que a questão kantiana que inaugura a filosofia moderna coloca-nos diante de uma escolha: pode-se “optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade” (Foucault 2010: 21-22). Acredito que não seja nenhuma surpresa que a escolha filosófica de Foucault tenha sido por um pensamento crítico que se coloca diante de uma preocupação com o presente, que tem como desejo construir uma ontologia de nós mesmos, isto é, uma investigação do campo das experiências possíveis dadas pela atualidade que vivemos². É a partir da pergunta sobre quem somos nós que pretendo organizar este texto.

Mas se orientar pela questão de “quem somos nós” pode ser traiçoeiro. Quando já colocamos tal questão podemos deixar passar o fato de que esse “nós” da pergunta é apresentado enquanto uma unidade com fronteiras bem definidas. A unificação do “nós” é um truque do contrato moderno para produzir, como coloca Bruno Latour (1994), “a invencibilidade dos modernos”. Eu não pretendo desmobilizar esse truque na escrita deste texto, mas sinto que preciso escrever como advertência que o “nós” aqui é apenas uma ficção que me permite tentar persuadir a leitora de que a diferença que tento escrever faz alguma diferença. Essa advertência é um pequeno ritornelo³ que se repetirá como

1 Este texto compreende um capítulo da minha dissertação de mestrado em Ciências Sociais defendida em janeiro de 2019, na Universidade Federal de São Paulo. O mestrado foi realizado com bolsa disponibilizada pela CAPES e sob orientação da Prof^a. Dr^a. Valéria Macedo, a quem agradeço muito pelas contribuições a este trabalho. Agradeço igualmente a Fabiana Maizza e a Renato Sztutman pelos comentários durante a banca de avaliação. Todas as traduções de textos em língua estrangeira foram realizadas pela autora.

2 Não é consenso entre pesquisadores do pensamento de Michel Foucault a construção de uma ontologia do presente. Neste texto, uso a ideia de “ontologia de nós mesmos” formulada pelo filósofo francês como uma ferramenta para pensar, gesto que ele alude em sua conversa com Gilles Deleuze (Os intelectuais e o Poder) ao afirmar que os conceitos devem ser manuseados como uma caixa de ferramentas. Também me inspiro no experimento de Isabelle Stengers (2019) de colocar o conceito de “problematização”, criado por Foucault em *O uso dos prazeres* (1984), ao teste do presente, onde ela de maneira direta o conecta com o projeto de uma ontologia de nós mesmos. Na leitura que Stengers faz desses conceitos de Foucault, resumindo, eles se tornam uma atitude experimental, um modo de se colocar questões.

3 Cf. Deleuze & Guattari (2012: 139): “Num sentido genérico, chama-se ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motrizes, gestuais, ópticos etc.)”.

um refrão⁴. E o refrão aqui será escrito usando como recurso uma diferença entre duas imagens da “nossa” sexualidade. Mas a diferença será apresentada através da conexão entre essas imagens.

No entanto essa não é a única conexão presente na escrita. A unidade do “nós” está aqui em contraste ao “eles”. Portanto, são duas conexões parciais: nós e eles e nós e nós. Talvez através desses cruzamentos poderíamos vislumbrar um novo truque. Um truque que talvez revele que se há diferenças possíveis tanto externas (nós/eles) quanto internas (nós/nós), o “nós” já não se fecha tão rápido em uma unidade. Assim, poderíamos imaginar uma nova ficção que se escreveria povoada por uma multiplicidade de “eles”⁵.

Quem somos nós? – Parte 1

Quando Judith Butler se pergunta “quem somos nós?”, ela coloca a questão com o interesse de elucidar “o predicamento cultural de viver numa cultura que só é capaz de enlutar a perda do vínculo homossexual com grande dificuldade” (Butler 1995: 166). A atualidade com a qual ela se depara é aquela dos altos índices de morte de pessoas LGBT em decorrência do HIV/AIDS na década de 1990 e o aumento de discursos de ódio direcionados a essa população. E para pensar a impossibilidade do luto dos vínculos homossexuais, ela se volta para os processos psíquicos que constituem sujeitos que vivem tal impossibilidade como constitutiva de si próprios.

Recuperando discussões freudianas sobre a importância do processo melancólico para a formação do ego e de seu caráter, Butler propõe elaborar um modo de “entender a preservação/negação melancólica da homossexualidade na produção do gênero dentro da matriz heterossexual” (Butler 1990: 73). Se em “*O ego e o id*”, Freud (1996) já propõe que é através de um processo de identificação melancólica que o sujeito não só adquire um Ego, mas um Ego que é genderizado — porque é corporal —, a filósofa estadunidense busca dar conta da conexão que existe entre a aquisição conjunta do gênero e da “orientação sexual”. Mais notadamente, ela se volta para “a relação entre gênero e sexualidade de modo a tentar pensar através da questão da perda não enlutada e impossível de enlutar na formação do que nós poderíamos chamar do caráter genderizado do ego” (Butler 1995: 169).

Não é como uma psicanalista que Judith Butler se conecta ao material oriundo da psicanálise. Ela é enfática em dizer que o tipo de escrita que ela está propondo é um

4 Cf. Stengers (2008).

5 Há aqui ecos da antropologia comparativa efetuada por Marilyn Strathern (2006). Strathern permanecerá como uma fonte de inspiração durante todo esse trabalho.

engajamento cultural com a teoria psicanalítica, mas que não se filia nem ao campo da psicanálise nem ao da psicologia, mesmo que deles ela seja uma herdeira intelectual. Ela propõe explorar as convergências produtivas entre o pensamento de Freud e discursos oriundos da teoria feminista e de práticas culturais não heterossexuais. É exatamente como uma crítica cultural que busco mobilizar Butler aqui. Como alguém que diante de uma situação nos fornece uma imagem de nós mesmos capaz de engajar o pensamento. Não será meu objetivo explorar todas as consequências dos argumentos de Butler nem apresentar um panorama amplo de seu trabalho, antes o que me interessa é a descrição que ela nos entrega⁶.

Para Butler a proibição da homossexualidade é uma operação central para a manutenção da *matriz cultural heterossexual — heteronormatividade* — de tal modo que tal proibição ocorre igualmente no nível dos modos de subjetivação. Quando Freud define que o Ego é formado através de um processo de identificação melancólica, isto é, através da incorporação de um objeto amado perdido ou alguma de suas características no aparelho psíquico, Butler avança o argumento ao propor que é através desse processo que o sujeito passa a ter uma identificação de gênero e pressupõe-se, na matriz heterossexual, que seu desejo se orienta para pessoas do gênero oposto. O argumento de Judith Butler se move através de uma redescritção dos enredos do complexo de Édipo freudiano, buscando evidenciar o modo pelo qual a cena descrita recorrentemente por Freud e seus herdeiros pressupõe antes do estabelecimento de uma disposição de gênero (masculina ou feminina) uma proibição de um vínculo homossexual.

Nas considerações de Butler, a instauração da proibição do incesto durante o complexo de Édipo pressuporia a proibição da homossexualidade tendo em vista que o desejo já é pressuposto como heterossexual. Nesse tipo de descrição, as disposições de gênero masculinas e femininas são adquiridas através de uma heterossexualidade sempre tênue, na medida em que, para se manter, ela depende não só da rejeição dos vínculos homossexuais, como também da impossibilidade do seu luto. Portanto, a própria linguagem empregada para falar do gênero precisa ser adequada, pois mais do que “disposições” o

6 Neste artigo faço uso de autores como Judith Butler, Paul Preciado e Thomas Gregor enquanto atores/ interlocutores que fornecem uma descrição acerca dos problemas que engajam seu pensamento. Este tipo de uso pode eclipsar o modo pelo qual essas pessoas tensionam seus próprios argumentos, o que não quer dizer que eu gostaria de afirmar que as tensões não existem. No caso da minha descrição sobre a descrição que Judith Butler faz de uma “cultura que só é capaz de enlutar a perda do vínculo homossexual com grande dificuldade”, e ao fazer isso numa história sobre “quem somos nós”, fica de fora a crítica da autora à ontologização do “sujeito” (cf. Prins & Meijer 2002). Contudo, penso que ainda seja possível manter o construtivismo de Butler com a noção de uma descrição “de nós mesmos” se considerarmos a reformulação da noção de ontologia empreendida por alguns autores da virada ontológica (cf. Mol 1999; Henare *et al.* 2006).

gênero seria um *feito* [*accomplishment*], ou de modo mais dramatizado, uma conquista. Destarte, segundo Judith Butler (1995: 168), Freud teria começado a articular “uma lógica cultural em que o gênero é feito e estabilizado através da realização de uma posição heterossexual [*heterossexual positioning*] e em que as ameaças à heterossexualidade se tornam, portanto, ameaças ao próprio gênero”.

Acredito que já podemos retornar à questão sobre quem somos nós. Para Butler, podemos imaginar, somos sujeitos melancólicos e instáveis na nossa construção de identidades. Aqui foquei nas discussões da autora sobre a instabilidade do gênero derivada da instabilidade própria à heterossexualidade, mas o argumento é extensível para qualquer preocupação mais rígida com uma identidade. Pois é isso que a aquisição de uma identidade (de gênero, por exemplo) através de um processo de identificação melancólica coloca para “nós”: a fim de mantermos a coerência necessária para a manutenção de uma identidade rígida, precisamos incorporar melancolicamente o que perdemos e, portanto, viver como realidade interna o conflito daquilo que nossa identidade não pode ser. Se somos algo é porque vivemos o que não somos não como *impossibilidade*, mas como *possibilidade negada*.

A experiência da identidade como realização sempre instável é o que me interessa. É a instabilidade inerente, descrita por Butler, do gênero e, conseqüente, do sujeito, que me instigará a pensar nas próximas sessões deste texto. Eu me volto para essa questão para poder imaginar uma experiência da instabilidade que não resulte ou gere uma subjetividade melancólica. Novamente, o que somos nós? A próxima sessão mantém a questão inicial, mas a coloca para materiais que diríamos não serem sobre “nós”. Ali, me voltarei para os Mehinaku descritos por Thomas Gregor. Até o final deste texto tentarei transmitir o sentimento de que o que somos nós está contido na imaginação possível de que esse nós já é ou pode ser outro.

Universos sexuais instáveis

Possivelmente as discussões etnológicas que têm levantado o modo pelo qual a sexualidade se torna um operador nas relações com a alteridade captam o atual momento da própria etnologia ameríndia e da influência de conceitos como o perspectivismo ameríndio e sua ênfase nas lógicas da predação e da guerra. Autoras como Luisa Elvira Belaunde (2015) e Andrea Oliveira Castro (2015) apontam que os estudos sobre sexualidades ameríndias têm conectado o conceito de sexualidade com outras preocupações históricas da etnologia. Elas apresentam dois modos de categorizar os trabalhos sobre o tema: Belaunde propõe

que duas abordagens marcaram os primeiros trabalhos etnológicos, uma que ela chama de psicanalítica e outra de estruturalista; já Oliveira Castro caracteriza duas formas de filiação dos estudos etnológicos sobre sexualidade, uma herdeira da dicotomia indivíduo-cultura, que teria tons mais psicológicos, e outra herdeira da dicotomia natureza-cultura, variando entre abordagens econômicas e simbólicas. Assim segundo esta última autora:

Condensando o que foi exposto, podemos afirmar que a sexualidade ameríndia tem sido analisada sob três diferentes ordens: a primeira, psicanalítica, enfatiza as possíveis correlações entre o praticado no real e os estados psíquicos experimentados pelos indivíduos; a segunda, econômica, toma a troca de comida por sexo como ponto de partida e posiciona a sexualidade ameríndia como parte do sistema produtivo do grupo; e a terceira, simbólica, privilegia as ordens mitológicas e rituais, limitando-se a examinar a sexualidade em seu conteúdo metafórico (Oliveira Castro 2015: 510).

Aqui me volto para um dos autores que tem seu trabalho classificado por Oliveira Castro e Belaunde como apresentando tonalidades mais psicológicas/psicanalíticas: Thomas Gregor. O trabalho de Gregor é uma importante tentativa de descrever a vida sexual dos Mehinaku buscando compreender a constituição da identidade masculina e as ansiedades provenientes dessa constituição. O autor diz que durante sua etnografia “seguiremos as tensões geradas pelo desejo e pelo medo conforme elas são desencadeadas na psicologia, religião e crenças populares masculinas. A cultura mehinaku é uma cultura sexualizada que deve sua energia tanto à ansiedade como à libido” (Gregor 1985: 7).

Ler o trabalho de Thomas Gregor depois de entrar em contato com discussões mais recentes sobre gênero e sexualidade e na própria etnologia ameríndia transmite um certo sentimento de inatualidade da descrição que o autor nos fornece. Pensar que o desejo é circunscrito e desdobrado conforme seu desencadeamento “na psicologia, religião e crenças populares” dos homens mehinaku coloca a problemática em termos que já não sentimos como os mais adequados. Aqui devo deixar claro que há um certo desconforto em apresentar citações diretas do autor, mas um desconforto que não quero, ao menos não nesse momento, transformar em ímpeto de “crítica”. Por esse motivo pode parecer que estou me conformando à linguagem envelhecida de Gregor, mas meu interesse é tentar apresentar a imagem que ele nos oferece sobre os Mehinaku. Em outra seção deste texto, pretendo repensar essa imagem em outros termos.

Ao longo de sua etnografia, o autor empreende uma descrição dos diferentes conteúdos sexuais que atravessam a vida dos homens mehinaku e as angústias

experimentadas por eles. Tal descrição caminha em direção a elucidar de modo conjunto as práticas sexuais e os símbolos mobilizados pelos Mehinaku para falar e explicar sua “sexualidade”. O trabalho se esforça em marcar a particularidade do “universo sexual” — nas palavras do autor — dos Mehinaku frente ao nosso próprio universo sexual. Mas o interesse de Gregor, talvez derivado da influência da teoria psicanalítica em sua interpretação dos dados etnográficos, não é mostrar que “o significado fundamental da sexualidade é diferente em duas culturas. Pois sob o verniz de diferenças culturais, há notáveis similaridades de desejos sexuais, medos e reações de defesa” (Gregor 1985: 200).

A linguagem é notadamente psicanalítica. E tal aporte teórico possibilita que o autor proponha no capítulo de conclusão de sua monografia um “homem universal” a partir de uma comparação entre a “frustração sexual crônica dos homens” tanto na cultura mehinaku quanto na cultura estadunidense. A comparação não se encerra no postulado de que a libido sexual masculina vive um eterno descompasso entre desejo e satisfação. O autor aponta igualmente que a ansiedade de gênero experimentada pelos Mehinaku e expressa em seus medos de que o contato com as mulheres pode “emasculá-los” está presente na “nossa” cultura, mesmo que ela “não institucionalize estas ideias com a mesma intensidade” (Gregor 1985: 202).

Por institucionalização da ansiedade de gênero, me parece que Gregor se refere aos rituais que, segundo ele, visam a diminuir o conflito que meninos passam ao serem transformados em homens adultos e que, portanto, requer deles que se distanciem do universo (do cuidado) feminino que até então eles faziam parte. Mas o distanciamento é constantemente marcado por ansiedade, pois segundo o autor — concluindo a partir de um mito que narra como os homens se apropriaram da casa dos homens que antes pertencia às mulheres — há uma mutabilidade entre sexo e gênero para os Mehinaku. Ele continua dizendo:

Não apenas os papéis dos sexos são intercambiáveis, mas até mesmo a biologia humana está aberta para uma reorganização ocasional. Ser masculino não é forjado, como na nossa própria sociedade, a partir de uma crença de ferro na inevitabilidade de genes sexuais. Pelo contrário, o mito diz, gênero e biologia se mesclam com a política e a vontade humana. Apesar dessa perspectiva poder ser a base para uma ideologia feminista de liberdade, ela é mais uma expressão dos medos masculinos. Assim como os homens em tempos antigos lutaram contra as mulheres pela masculinidade, os homens de hoje devem permanecer vigilantes contra as insidiosas mulheres dentro deles (Gregor 1985: 197).

É bastante interessante notar como Gregor identifica que o modo mehinaku de pensar uma “transformabilidade” — ou, ao menos, uma “instabilidade” — do gênero não os coloca no caminho de “ideologia feminista de liberdade”, mas expressa os medos dos próprios homens diante da possível perda de sua identidade masculina. No entanto, ao nos depararmos com o relato do autor sobre o que dizem os homens (e algumas mulheres) sobre a possibilidade de uma subversão das normas de gênero por parte das mulheres, não parece ser uma preocupação mehinaku que isso vá ocorrer. De fato, Gregor afirma explicitamente que “uma restituição do patriarcado não é, portanto, iminente” (1985: 115).

Se o patriarcado repousa sobre uma insurreição masculina bem-sucedida, as mulheres não poderiam protagonizar uma contrarrevolução? [...] Eu coloquei essa questão para vários dos meus informantes homens, e todos, incluindo Ketepe, eram confiantes que o patriarcado tinha um futuro longo a frente:

Oh, não. As mulheres não querem ir na casa dos homens e ouvir as flautas. Nos tempos antigos, nos tempos antigos, as mulheres queriam tocar as flautas, ser como os homens. Agora elas não querem ir na casa dos homens. Elas não são fortes. A fala dela não é rápida, como a dos homens. Elas ficam apenas dentro de casa agora. Mas elas ficam tristes quando ouvem a música Kauka. “Ai de nós”, elas dizem por sentir saudades dos tempos antigos.

Já para as mulheres, parece não haver um espírito contrarrevolucionário entre elas, mesmo que algumas se arrisquem num conflito ocasional. Até mesmo Ketepe é perceptivo em identificar um certo brilho de nostalgia: “Ah, aquelas mulheres dos tempos antigos”, diz Kalu. “Elas eram realmente fortes e espertas. Mas não a gente. Só nos tempos antigos que aconteciam aquelas coisas” (Gregor 1985:115).

Entretanto, o autor ainda é capaz de concluir que há uma ansiedade generalizada entre os homens da perda da masculinidade. Thomas Gregor conclui isso utilizando como recurso um conjunto interconectado de metáforas “culturais” que, segundo ele, evidenciam os medos dos homens devido ao desenvolvimento de um “complexo de castração”. Este conjunto de metáforas se estende desde a associação de atos sexuais a práticas alimentares até análises de mitos e sonhos que funcionam como versões respectivamente coletivas e individuais de uma elaboração inconsciente das ansiedades masculinas.

Gregor propõe em um dos capítulos de sua etnografia discutir a emergência dos sentimentos ambíguos dos homens frente ao universo feminino e a dificuldade deles em

se “desanexar” totalmente de fantasias de união com a mãe. Até os três anos de idade um menino mehinaku participa de modo intenso do universo feminino através da proximidade com a progenitora. Contudo, conforme ele cresce ou um irmão nasce, ele sofre uma série de sanções que o orientam a se identificar com o universo masculino, mas que igualmente o faz repudiar o mundo das mulheres. Isso causaria no menino uma representação conflituosa, onde o amor pela mãe se torna uma fonte de ansiedade devido à necessidade dele se “tornar um homem”.

Essa caracterização apresentada por Thomas Gregor é altamente dependente do contato do etnógrafo com teorias psicanalíticas do desenvolvimento psicosexual de crianças. Mais recentemente, numa contribuição co-autorada com Donald Tuzin, Thomas Gregor mantém a perspectiva psicanalítica para fornecer uma análise comparativa de rituais de iniciação masculina na Amazônia (Mehinaku) e na Melanésia (Ilahita Arapesh) como uma expressão de angústias dos homens com sua identidade frágil. Nesse trabalho, o uso de recursos psicanalíticos se movimenta de modo a inclusive descrever os rituais de iniciação masculina como produzindo características de estresse pós-traumático nos iniciandos. O que gera, segundo os autores, a partir de um paralelo com observações clínicas de Freud sobre transtornos obsessivos, uma ansiedade masculina que “é volátil e contagiosa e que se espalha para novos objetos, onde se reproduz os mesmos medos em novas formas simbólicas” (Gregor & Tuzin 2001: 319).

Não é muito claro o que o autor designa como uma reprodução dos “mesmos medos em novas formas simbólicas”. Mas acredito que possa ter relação com rituais e outras práticas que, segundo Gregor, “tem sua origem nas fantasias dos indivíduos. Como tais, eles são o veículo expressivo que pode carregar os desejos e conflitos internos de seus criadores” (Gregor 1985: 185). Este seria o caso dos rituais de perfuração da orelha dos meninos, onde o sangue derramado durante o procedimento é equiparado ao sangue da primeira menstruação de uma menina. Aqui haveria, de acordo com a análise do autor, a reprodução dos medos dos homens de serem iguais às mulheres em uma nova forma simbólica — o ritual — que permite aos Mehinaku um “veículo ideal para controlar este conflito” (Gregor 1985: 184).

É instigante o modo como a descrição de Gregor sobre os Mehinaku nos fornece uma imagem muito aproximada da descrição proposta por Judith Butler sobre nós mesmos. É através de jogos (violentos, cabe dizer, segundo descreve o antropólogo) de identificação e desidentificação entre os universos masculino e feminino, que um homem mehinaku se torna um sujeito que se não é melancólico, como os euramericanos de Butler, é, no mínimo, um sujeito obsessivo-compulsivo. Em ambas as descrições, poderíamos propor,

há uma discussão de fundo sobre o fato de a preocupação com a identidade (sexual ou de gênero) criar sujeitos instáveis que em maior ou menor grau projetam sua instabilidade no mundo. Esta é uma imagem penetrante do imaginário euramericano moderno que pode se replicar mesmo nas nossas descrições sobre os “Outros”. Na próxima seção, poderemos tentar construir uma outra descrição de nós mesmos — uma em que a identidade não figura como protagonista — como uma pequena linha de fuga para uma nova descrição.

Quem somos nós? – Parte 2

Como dito anteriormente, para Butler somos constituídos como sujeitos melancólicos e instáveis devido ao modo como nossas identidades são construídas. Contudo, há limites na caracterização de Butler da aquisição e manutenção do gênero entre euramericanos modernos. Podemos considerar que a alocação do gênero a partir de um processo melancólico em que é preciso recusar um vínculo de mesmo sexo para criar uma identificação de gênero orientado pelo desejo do outro sexo carrega uma noção de gênero bastante calcada em processos fantasmáticos. Dessa forma, mesmo que a autora rompa com o que ela identifica como uma limitação nas teorias construtivistas de gênero — o caráter expressivo do gênero, isto é, o gênero como expressão do sexo — para propor uma abordagem do gênero enquanto performativo, ainda resta, no sentido que sobra para a análise, uma dimensão de gênero que se mova para além do discurso e das reiterações discursivas.

Este modo de conceituar o gênero deve muito ainda ao conceito de *reconhecimento*, que marca uma certa abordagem do desejo que pode ser traçada pelo menos até Hegel, do desejo enquanto desejo de reconhecimento pelo Outro (cf. Butler 2005). Assim, mesmo que o gênero/sexo seja o efeito da reiteração de práticas normatizadas por uma matriz cultural heteronormativa (Butler 1990) e que, seguindo a descrição da filósofa estadunidense, imprimiriam no aparelho psíquico essa mesma prática reiterativa através da recusa contínua da possibilidade de um vínculo de mesmo sexo para que seja estabilizada (nunca completamente) uma identificação de gênero heterocentrada — que já descrevi acima —; essas práticas reiterativas, e sua possível subversão, ainda estariam arraigadas no reconhecimento da norma, isto é, da própria matriz que elas atualizam.

Poderíamos escapar dessa abordagem psicanalítica e centrada no desejo de reconhecimento introduzindo algumas das questões que são levantadas por Paul Preciado — encontraríamos dessa forma uma possibilidade de escapar igualmente da abordagem de Thomas Gregor que também recai sobre ideias de reconhecimento/identificação de

matriz psicanalítica e, portanto, entrever novas conexões. Para Preciado (2014), não basta apenas insistir no caráter performativo do gênero, teríamos que reativar a noção de *tecnologia* de Michel Foucault para imaginar e praticar um gênero que é, antes de tudo, prostético.

Ao caracterizar sua abordagem analítica diante do dispositivo da sexualidade, Foucault nos diz que o que ele buscou foi uma “‘história dos corpos’ e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo” (Foucault 2013: 165). Desdobrando o argumento foucaultiano, Preciado nos afirma que “é hora de deixar de estudar e de descrever o sexo como parte da história natural das sociedades humanas. A ‘história da humanidade’ se beneficiaria se fosse rebatizada como ‘história das tecnologias’, sendo o sexo e o gênero dispositivos inscritos em um sistema tecnológico complexo” (Preciado 2014: 23). É através do que ele caracteriza como uma “relação promíscua entre a tecnologia e os corpos” que Preciado busca “estudar de que modos específicos a tecnologia incorpora ou, dito de outra forma, se faz corpo” (Preciado 2014: 158).

Se mantermos em mente o empreendimento de construir uma ontologia de nós mesmos, é interessante nos colocarmos a mesma questão que colocamos para a descrição de Judith Butler: qual é a atualidade que convoca a Paul Preciado se colocar a pergunta sobre quem somos nós? Sua descrição do caráter prostético do gênero provém de considerações do fazimento do corpo por pessoas transgêneros no mundo euramericano e do próprio processo empreendido pelo autor na sua transição de gênero e da autoadministração de testosterona (Preciado 2018).

Não é difícil imaginar, levando-se em conta as práticas de pensamento euramericanas, corpos transgêneros — como o de Preciado — como corpos fabricados. Mas o que o autor busca evidenciar é aquilo que deixamos de fora “da fabricação”, isto é, o caráter igualmente prostético de corpos cisgêneros. A proposta do autor é imaginar a possibilidade de caracterizar qualquer processo de produção de gênero, entendida sempre como *produção material de corpos falantes*, como já sendo investido por uma “sala de cirurgia abstrata” (Preciado 2014) equipada com inúmeras tecnologias de sexo/gênero que são acopladas ou desacopladas dos corpos no processo de fabricação de um corpo genderizado.

Para dar consistência ao seu argumento sobre o caráter prostético do gênero, Paul Preciado propõe nomear nosso presente como *era farmacopornográfica*, herdeira das ruínas do fordismo, que opera uma articulação entre duas linhas distintas: uma que materializa o corpo, a subjetividade, aquilo que somos e fazemos através de substâncias biomoleculares/bioquímicas; e a outra que nos atravessa, no mais íntimo do nosso

corpo e imaginário, por cenas vindas da indústria pornográfica. Vivemos “modos de ser” inventados entre o laboratório de farmacêutica e o *set* de gravações de filmes pornô. Segundo Preciado:

A sociedade contemporânea é habitada por subjetividades toxicopornográficas que se definem pela substância (ou substâncias) que abastece seu metabolismo, pelas próteses cibernéticas e vários tipos de desejos farmacopornográficos que orientam que orientam as ações dos sujeitos e por meio dos quais eles se transformam em agentes. Assim, falaremos de sujeitos-Prozac, sujeitos-cannabis, sujeitos-cocaína, sujeitos-álcool, sujeitos-ritalina, sujeitos-cortisona, sujeitos-silicone, sujeitos-heterovaginais, sujeitos-dupla-penetração, sujeitos-Viagra, sujeitos-dinheiro... (Preciado 2018: 37-38).

Nesse mundo descrito pelo filósofo espanhol, não há lugar para uma verdade do sexo, muito menos algo escondido a ser revelado sobre e pelo sujeito. Como Preciado o descreve, esse é um mundo *punk* onde não cabe mais aos sujeitos descobrirem um segredo escondido; mas sim explicitar os processos pelos quais o corpo, entendido como artefato, assume o *status* de algo natural. Aos cidadãos do Império farmacopornográfico resta não mais se constituírem através de atos de identificação e reconhecimento, mas a exploração de projetos de *design sexual*, que antes de produzirem *coisas*, inventam sujeitos.

Desse modo, não há uma dinâmica de identificação e necessidade de reconhecimento como forma de constituição da subjetividade de um sujeito. Na descrição de Butler, o sujeito parece possuir limites sobre interior e o exterior, e as ideias sobre a performatividade do gênero reencena tais limites. É através da reiteração citacional das normas que um sujeito se constitui em relação a tais normas: é através do reconhecimento de uma exterioridade que o sujeito interioriza (de modo identificatório) a matriz cultural heterossexual⁷. Já na descrição de Preciado, o interior e o exterior do sujeito não permanecem como uma ficção convincente. Na sua descrição, o sujeito é sempre uma composição, um artefato agenciado por tecnologias que trazem à tona uma configuração específica.

Se as metáforas do exterior e o interior do sujeito já não funcionam do mesmo modo, poderíamos nos perguntar sobre o caráter melancólico de certas subjetividades.

7 Se seguirmos algumas das referências na psicanálise, notadamente Jacques Lacan (1998; 2003), de Judith Butler na sua elaboração acerca dos processos de identificação podemos também considerar que a própria divisão interior /exterior (do sujeito) se constitui através da identificação. Como comenta Safatle (2007: 17-18) sobre o tema em Lacan que “afirmar que a identificação é o motor das dinâmicas de socialização significa dizer que o processo social que permite a constituição de subjetividades é movido pela internalização de modelos ideais de conduta socialmente reconhecidos e encarnados em certos indivíduos”.

Em uma formação melancólica, segundo Butler a partir de sua leitura de Freud, há um processo de incorporação de um “objeto perdido” através do mecanismo de identificação. No caso de Preciado, esse tipo de mecanismo não parece figurar na descrição do autor. De fato, o autor começa *Texto Junkie* comentando sobre a perda de um amigo querido, e, nas palavras do autor, o caminho que ele queria seguir pelo seu trabalho “é como fazer um luto da política de identidade”⁸. Neste ponto, tanto a descrição de Butler quanto a de Preciado convergem ao imaginar a identidade, ou a preocupação com a identidade, como uma formação a ser superada ou questionada.

A instabilidade crônica do gênero

Em um clássico trabalho sobre a divisão sexual do trabalho entre os Guayaki, Pierre Clastres afirma que:

Uma oposição muito clara organiza e domina a vida cotidiana dos Guayaki: aquela entre os homens e as mulheres cujas atividades respectivas, marcadas fortemente pela divisão sexual das tarefas, constituem dois campos nitidamente separados e, como em todos os lugares, complementares. Mas, diferentemente da maioria das outras sociedades indígenas, os Guayaki não conhecem forma de trabalho em que participem ao mesmo tempo os homens e as mulheres (Clastres 2012c: 119).

A oposição entre homens e mulheres não organiza apenas as atividades econômicas dos Guayaki, mas igualmente estrutura seu tempo e espaço além de se impingir sobre seu pensamento. No pensamento dos índios, segundo Clastres, a oposição entre o *arco* e o *cesto* opera como “o meio, o signo e o resumo de dois ‘estilos’ de existência tanto opostos como cuidadosamente separados” (Clastres 2012c: 122): o arco é um objeto exclusivamente masculino e o cesto, sua contrapartida feminina: “os homens caçam, as mulheres carregam” (Clastres 2012c: 122).

Nesse “sistema fechado”, como caracteriza Clastres, não haveria outra possibilidade para os homens e as mulheres além de serem caçadores e carregadoras, respectivamente. Contudo, o autor nos apresenta duas personagens que ele encontrou entre os Guayaki que parecem habitar esse sistema fechado de um modo diferente. Primeiro, Chachubutawachigi, um homem *pane*, isto é, marcado por uma espécie de “insucesso crônico” na caça, e sem

8 Essa é uma citação de uma entrevista conjunta de Paul Preciado e Judith Butler, publicada na Revista *Têtu* (França), nº 168 de 2008.

arco. Um homem sozinho e vítima de chacota por seus pares por estar impossibilitado de caçar e ter adotado um cesto. Era um “homem” de algum modo incompleto, ou melhor, incoerente, já que, segundo o autor, a coerência do “sistema” Guayaki está na articulação de homens, arcos e habilidade de caçar.

Diferente de Chachubutawachigi, Krebemgi era um “homem” carregador de cesto que não se sentia incomodado com sua situação e encontrava mais compreensão de seus pares que, a partir do que nos apresenta Clastres, pareciam conseguir acomodar a diferença dele dentro de seu sistema fechado. Nas palavras do autor, Krebemgi “era homossexual porque era *pane*. Talvez também seu azar na caça proviesse de ser ele, anteriormente, um invertido inconsciente” (Clastres 2012c: 126). Aqui o autor se coloca a questão sobre a causalidade da relação *pane*-homossexual no caso de Krebemgi. Era tal “invertido” primeiramente *pane* e, portanto, teria se tornado “homossexual”? Ou antes ele era homossexual e por isso era *pane*?

Particularmente, eu tenho dúvidas na descrição de Krebemgi como *pane* ou homossexual. Na verdade, talvez em outros tempos Clastres pudesse descrever Krebemgi como um sujeito trans; e se ele realmente não for homem, talvez ele nunca seria *pane*, pois como não-homem ele não era um caçador que pudesse ser acometido pelo azar. Em um sistema fechado de gênero cuja sanção para sua irrupção é o azar na caça por parte dos homens, se Krebemgi nunca foi de fato homem, ele não poderia ser *pane*. Será que os Guayaki conceituavam uma versão feminina do *pane*?

Mas fornecer uma especulação revisionista sobre o gênero das personagens da etnografia clastreana não é o que me motivou a comentar sobre o trabalho do autor. O que me interessa é a descrição dele sobre as relações de gênero guayaki como um sistema fechado, mesmo que ele apresente modos pelo qual o sistema se abre a partir da existência de “homens que carregavam cestos”. Imagino que ao caracterizar as relações de gênero entre os Guayaki como um sistema fechado, Clastres tinha em mente a alocação de “papéis de gênero” entre indivíduos de sexos diferentes. Isto é, o que parece ser “fechado” entre os Guayaki é o que homens e mulheres fazem/devem fazer por serem homens ou mulheres. Nesse tipo de caracterização das relações de gênero, o gênero se torna uma forma de pensar sobre homens e mulheres enquanto entidades individuais e anteriores a relação entre si.

É claro que a descrição clastreana é mais nuançada. O autor se esforça para mostrar a complementariedade estabelecida pelo antagonismo sexual entre homens e mulheres, apresentando uma imagem de uma sociedade cuja coesão reside em grande parte na efetivação desse sistema fechado de relações de gênero. Apesar da diferença de estilo

entre as descrições de Pierre Clastres e Thomas Gregor, o imaginário do gênero como um sistema fechado perpassa a escrita dos dois autores, mesmo que atualizado de modo distinto⁹.

Na análise de Clastres, a coesão garantida pela complementaridade entre os sexos é fonte de ansiedades ou de atitudes ambivalentes quando algum indivíduo não corporifica todo o conjunto de equivalências prescritas pelo sistema fechado de gênero, pois a própria organização da sociedade — pressupõe-se — depende em larga medida da estabilidade do sistema. Na etnografia de Gregor não encontramos uma descrição de como a “sociedade mehinaku” depende da manutenção de um sistema fechado de gênero, ainda mais se tivermos em vista que os próprios Mehinaku concebem a possibilidade das relações de gênero serem de outra forma. Mas o potencial transformativo do gênero não impede a descrição das relações de gênero mehinaku como um sistema fechado por parte de Gregor.

Para Gregor, as ideias sobre a possibilidade dos homens e das mulheres “trocarem de lugar na sociedade” são a consequência de um universo sexual que estabelece uma rigidez hierárquica de papéis sexuais para homens e mulheres. A “imposição” de um conjunto fixo de atributos de gênero — isto é, de uma identidade — gera ansiedades sobre a possibilidade de sua não realização — a perda da identidade — que seriam justificadas ideologicamente pelos homens mehinaku através de mitos que expressam os medos deles em se tornarem mulheres, ou de que as mulheres passem a ocupar seu lugar na sociedade. A transformabilidade que os Mehinaku descrevem para Thomas Gregor é caracterizada pelo autor como fantasias oriundas do complexo de castração de seus interlocutores.

Essa explicação de cunho psicanalítico já não é mais comum na etnologia ameríndia, e poderíamos dizer que recontar ideias de transformação nos universos ameríndios enquanto fantasias oriundas de complexos sexuais não fornece mais uma descrição persuasiva. De fato, o potencial transformacional do cosmos e dos seres é um tropo recorrente nas ontologias indígenas descritas por etnólogas e etnólogos. Em um

9 Neste artigo, optei por centrar minhas discussões no trabalho de Thomas Gregor e no ensaio de Clastres, dois textos clássicos, que podem ser vistos como já ultrapassados. Mas o tema da complementariedade entre os gêneros continua presente em etnografias sobre coletivos ameríndios das Terras Baixas Sulamericanas, como pode ser visto nos trabalhos de Peter Gow (1991), Luisa Elvira Belaunde (1992), Sven-Erik Isacson (1993), Cecília McCallum (2001), Rose-France Panet (2010), entre outros, mesmo que esses autores partam de pressupostos teóricos distintos dos dois autores citados no corpo do texto. De fato, em um trabalho escrito em conjunto com Fabiana Maizza (Maizza & Araujo, submetido à publicação) propomos que a frequente recorrência de uma descrição calcada no binarismo e complementariedade sexual pode ser um efeito da herança do conceito de divisão sexual do trabalho na etnologia indígena. Em minha dissertação de mestrado (Araujo 2019) elaborei também sobre algumas outras formas pelas quais o binarismo e a complementariedade chega até descrições etnológicas.

importante artigo, Eduardo Viveiros de Castro (2011b: 390) indica que é “importante observar que [os] corpos ameríndios não são pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*” (2011b: 390) e continua dizendo:

O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie “culturalmente” para que ele possa diferenciar “naturalmente”, tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade afirmada pelas cosmologias ameríndias. Não devemos nos surpreender com um pensamento que põe os corpos como grandes diferenciadores e afirma ao mesmo tempo sua transformabilidade (Viveiros de Castro 2011b: 390).

Se deixamos de lado a surpresa da articulação operada pelos ameríndios entre diferenciação e transformabilidade, de que modo podemos repensar a etnografia de Gregor sobre a preocupação dos homens com sua diferença em relação às mulheres e sua constante “reencenação” ritual de características femininas? Se deslocamos a perspectiva dos processos de identificação para processos de alteração poderemos vislumbrar uma teoria ameríndia do gênero menos assentada na reiteração normativa e ansiosa (ou obsessiva) da identidade e mais preocupada com processos de *design sexual*, para emprestar a expressão de Paul Preciado. É claro que tal deslocamento não implica que a “ansiedade” que Gregor relata sobre seus interlocutores mehinaku não esteja presente, mas ela pode ser a expressão de outros problemas, e não dos nossos problemas; ou, pelo menos, não dos “nossos” problemas na versão de quem somos proposta por Judith Butler.

Aparecida Vilaça (2005) comenta em um artigo que o corpo ameríndio é um corpo cronicamente instável, pois num mundo altamente relacional, onde a humanidade de um sujeito reside numa perspectiva corporificada, o próprio corpo depende de um efeito de perspectiva (cf. Lima 2002). Não pretendo aqui discorrer de modo mais aprofundado sobre o tema do perspectivismo e do corpo. Mas gostaria de me deter numa síntese que Vilaça faz, tendo em vista os Achuar descritos por Anne-Christine Taylor (1996), sobre os modos pelos quais os povos ameríndios parecem manejar a vulnerabilidade de seus corpos:

Portanto, a vulnerabilidade gerada pela instabilidade dos corpos é resolvida de dois modos. O primeiro deles envolve a neutralização do potencial de transformação através do processo de fazer parentes assim como através de procedimentos profiláticos e de cura. O segundo envolve a maximização desse potencial através de experimentação contínua da alma de alguém a partir do ponto de vista de um outro. (Vilaça 2005: 457-458).

A partir dessas duas fórmulas de “controle” da instabilidade corporal, podemos reconsiderar os materiais etnográficos de Gregor sobre as manipulações masculinas de “capacidades femininas” ou, para usar uma linguagem mais aproximada da do autor, a experimentação por parte dos homens de elementos do “universo das mulheres”. Na descrição apresentada por ele, como já escrito numa seção anterior deste texto, o que os “rituais dos homens” fazem é marcar a diferença entre as identidades masculina e feminina e ensinar aos meninos “se identificarem [...] com os valores masculinos de seus pais” (Gregor 1985: 185). Isso seria importante, pois na primeira infância de toda criança mehinaku, a proximidade com o universo feminino requer que os meninos passem por um processo traumático para adotarem uma identificação masculina. Contudo, enquanto uma identificação recusada, a feminilidade primária dos meninos permanece como uma possibilidade assustadora que é expressa e, portanto, passível de elaboração por meios menos conflituosos, nos mitos e rituais da “cultura mehinaku”. De fato, Gregor é explícito em afirmar que:

As histórias dos tempos antigos, os rituais do eclipse, a couvade e a perfuração da orelha dos meninos são uma paisagem vista através da ponta maior do telescópio. Em suas lentes de distanciamento, nós vemos uma identidade [*self*] masculina feminilizada que é normalmente profundamente suspendida e escondida (Gregor 1985: 199).

No ritual de perfuração da orelha dos meninos chamado *Pihika*, um dos maiores rituais intertribais da região do Xingu, segundo Gregor, os meninos mehinaku recebem seu primeiro par de brincos, “uma das marcas do status masculino do Xingu” (Gregor 1985: 186). Segundo os interlocutores do autor, o *Pihika* é o equivalente masculino do ritual que acontece durante a menarca das meninas mehinaku. Ketepe, um senhor mehinaku, é enfático numa citação apresentada por Gregor (1985: 188) ao dizer que “a perfuração das orelhas é menstruação. A cerimônia do *Pihika* é como a primeira menstruação de uma menina”. Mas, para Gregor, a fala de Ketepe não implica *de fato* uma equivalência entre uma versão masculina e uma versão feminina da menstruação, antes o que Ketepe está afirmando é a ambiguidade constitutiva dos símbolos mehinaku de masculinidade.

Os próprios brincos usados pelos homens são descritos como um desses símbolos ambíguos da masculinidade mehinaku, pois sua origem é feminina, como é relatado em mito transcrito por Gregor (1985: 188-189):

Todos os homens estavam em uma viagem de pesca. A aldeia foi esvaziada de pessoas. A esposa do Sol estava varrendo a praça central. Mas *Ki-je* (o

tucano, *Rhamphastos*) não tinha ido pescar. Ele viu a esposa do Sol. Ah, mas ela tinha muito cabelo comprido na vagina. *Ki-je* queria o cabelo, já que suas penas eram muito curtas. “Posso pegar um pouco do seu cabelo para os meus brincos?” ele perguntou.

“Oh, não. Você não pode fazer isso. Meu cabelo é muito querido para o chefe”, ela respondeu.

“Ah, mas vou apenas pegar alguns”, ele disse.

Tsuk! Tsuk! Tsuk! Ele arrancou todos os cabelos. Apenas um aqui e ali que ele deixou. Ele então cortou e amarrou todo o cabelo em brincos.

Mais tarde, o Sol voltou para casa e viu a esposa. “O que aconteceu com o seu cabelo genital?” ele perguntou.

“Oh, eu decidi que não gostava, então eu os arranquei”, ela respondeu.

Mas então um homem disse ao Sol: “Aquele homem ali. Foi ele quem arrancou o cabelo genital da sua esposa para fazer seus brincos. Lá está ele, usando-os”.

Oh, o Sol estava com raiva!

Outro mito relatado por Thomas Gregor (1985: 191-192) também enfatiza a origem feminina dos adornos de cabeça masculinos:

Na aldeia dos urubus, os pássaros estavam realizando uma festa de perfuração de orelhas para seus filhos. Eles estavam tristes, já que não tinham adereços de cabeça com os quais os meninos pudessem dançar na praça. Mas então o Urubu olhou para a sogra do Morcego e viu que seus lábios vaginais eram enormes. “Aqueles”, disse ele, “são os adereços de cabeça que precisamos”. Morcego decidiu que ele iria pegar os cocares para os pássaros e atraiu sua sogra para uma aldeia distante onde havia apenas uma casa. “Você não estará sozinha”, disse o Morcego a ela. “Olhe para todas as pegadas na trilha. Todo mundo já está lá”. Mas a sogra não sabia que o Morcego já havia coberto a trilha com suas próprias pegadas.

Quando chegaram à aldeia, Morcego fingiu estar surpreso: “Onde está todo mundo?”, perguntou ele. “Não há ninguém aqui!” Morcego e sua sogra entraram na casa miserável da aldeia e amarraram suas redes em lados opostos. De repente, um pássaro guinchou durante a noite, e a sogra chamou Morcego: “O que ele está dizendo?” “Está dizendo que você deveria se aproximar de mim”, respondeu Morcego.

E assim a sogra se aproximava mais cada vez que um animal gritava à noite. Finalmente, depois que o jaguar rosou, a sogra entrou na rede de Morcego. Lá eles tiveram relações sexuais. Em seguida, Morcego cortou os lábios da vagina da sogra com um ralador de mandioca e encheu muitos,

muitos cestos com os seus genitais.

Todas as cestas que ele levou para a aldeia dos urubus. Ali a cerimônia de perfurar as orelhas ainda estava em andamento. Morcego deu os lábios vaginais como adereços de cabeça para os patos e os perus e todos os outros pássaros. E foi assim que as aves começaram a usar seus enfeites de cabeça, suas coroas, suas cristas e suas dobras na garganta.

Contudo, poderíamos ler esses mitos menos como exemplificando a ambivalência da identidade masculina do que a expressão de uma característica comum aos mundos ameríndios que é a valorização da alteridade e a incorporação de “tecnologias afectivas¹⁰” oriundas do exterior do *socius*. Poderíamos pensar que os mitos comentam sobre como homens incorporaram nos tempos antigos elementos femininos numa versão masculina e que os rituais reinscrevem esse processo nos tempos atuais, atuando sobre a instabilidade crônica dos corpos através de uma “experimentação contínua” de afecções outras, como caracterizaria Aparecida Vilaça.

Desse modo, o caráter perigoso de capacidades femininas não seriam uma forma de criar uma unidade masculina nem justificar o controle dos homens sobre as mulheres¹¹. O perigo resulta no “potencial de transformação” que a relação entre os dois gêneros tem. A ansiedade dos homens mehinaku parece residir numa ansiedade que é generalizada entre povos indígenas: a de que o encontro com o Outro pode fazer do Eu um Outro (cf. Viveiros de Castro 2011a). E essa não é uma preocupação que se impinge apenas sobre os homens, as mulheres também podem ser vítimas de uma transformação inadequada. Na verdade, os mitos mehinaku nos contam de uma dessas transformações pela qual as mulheres passaram no tempo mítico e que tem como resultado o estado atual das relações entre os gêneros.

Nos tempos antigos, há muito tempo, os homens viviam sozinhos, muito longe. As mulheres haviam deixado os homens. Os homens não tinham nenhuma mulher. Infelizmente para os homens, eles tinham que fazer sexo com as mãos. Os homens não eram nem um pouco felizes na aldeia deles; eles não tinham arcos, flechas, adereços de braço de algodão. Eles andavam até sem cintos. Eles não tinham redes, então eles dormiam no chão, como animais. Eles caçavam peixes mergulhando na água e pegando-os com os dentes, como lontras. Para cozinhar o peixe, eles os aqueciam sob os braços. Eles não tinham nada, nenhuma posse.

10 O termo “tecnologia afectiva” foi inspirado pela minha orientadora, Valéria Macedo em uma comunicação pessoal.

11 Para uma crítica sobre a noção de controle sobre as mulheres por parte dos homens, ver Overing (1986).

A aldeia das mulheres era muito diferente; era uma aldeia de verdade. As mulheres construíram a aldeia para sua chefe, *Irippyulakumaneju*. Elas faziam casas; elas usavam cintos e faixas de braços, ligaduras de joelho e cocares de penas, assim como os homens. Elas fizeram o kauka, o primeiro kauka: “*Tak ... tak ... tak*”, elas cortaram madeira. Elas construíram a casa para Kauka, o primeiro lugar para o espírito. Oh, elas eram espertas, aquelas mulheres cabeçudas dos tempos antigos.

Os homens viram o que as mulheres estavam fazendo. Eles os viram tocando kauka na casa dos espíritos. “Ah”, disseram os homens, “isso não é bom. As mulheres roubaram nossas vidas!” No dia seguinte, o chefe dirigiu-se aos homens: “As mulheres não são boas. Vamos até elas”. De longe, os homens ouviram as mulheres, cantando e dançando com Kauka. Os homens fizeram aerofones [*bullroarers*] do lado fora da aldeia das mulheres. Oh, eles fariam sexo com suas esposas muito em breve.

Os homens chegaram perto da aldeia, “Espere, espere”, eles sussurraram. E então: “Agora!” Eles saltaram diante das mulheres como índios selvagens: “Hu waaaaaa!” eles gritaram. Eles balançaram os aerofones até soarem como um avião. Eles correram para a aldeia e perseguiram as mulheres até que pegaram cada uma, até que não restasse nenhuma. As mulheres ficaram furiosas: “Parem, parem”, gritaram. Mas os homens disseram: “Não é bom, não é bom. Suas faixas nas pernas não são boas. Seus cintos e adereços de cabeça não são bons. Você roubou nossos desenhos e pinturas”. Os homens arrancaram os cintos e adereços e esfregaram os corpos das mulheres com terra e folhas saponáceas para lavar os desenhos.

Os homens repreenderam as mulheres: “Vocês não usam o cinto de concha *yamaquimpi*. Aqui, vocês usam um cinto de corda. Nós nos pintamos, não vocês. Nós nos levantamos e fazemos discursos, não vocês. Vocês não tocam flautas sagradas. Nós fazemos isso. Nós que somos homens”.

As mulheres correram para se esconder em suas casas. Todas elas estavam escondidas. Os homens fecharam as portas: esta porta, esta porta, esta porta, aquela porta. “Vocês são apenas mulheres”, eles gritaram. “Vocês fazem algodão. Vocês tecem redes. Vocês as tecem de manhã, assim que o galo canta. Tocar as flautas de Kauka? Vocês não!”

Mais tarde naquela noite, quando estava escuro, os homens foram até as mulheres e as estupraram. Na manhã seguinte, os homens foram buscar peixe. As mulheres não podiam entrar na casa dos homens. Naquela casa dos homens, nos tempos antigos. A primeira (Gregor 1985: 112-113).

O mito nos conta sobre como os homens roubaram das mulheres a masculinidade. A masculinidade é um produto originalmente feminino no universo mehinaku. “Totalmente adornado, o homem Mehinaku é um ícone da anatomia sexual feminina”, diz Thomas Gregor (1985: 193). Mas os mitos aqui apresentados também nos contam mais. Eles relatam como o processo de fabricação de um corpo “masculino” ou “feminino” (cabe lembrar que

se os mitos falam sobre como homens se tornaram masculinos, eles também falam de como as mulheres se tornaram femininas) é marcado pela violência. Esse ponto ressoa o argumento de Pedro Cesarino (2016) de que os processos de montagem e desmontagem dos *corpos heterotópicos ameríndios*, expressão do autor, são marcados pela violência enquanto um ato de fabricação. Um ponto que pretendo retomar na próxima seção.

Por fim, eu gostaria de propor um último deslocamento a partir dos materiais de Thomas Gregor. Aqui eu sigo uma pista deixada por Jonathan Hill (2001) em um texto que busca fornecer um idioma analítico pelo qual comparar diferentes “rituais” amazônicos em que a preocupação com identidades genderizadas está presente. Segundo Hill, uma maneira melhor de abordar tais rituais é não os categorizando como “culto dos homens” mas sim como “cultos de fertilidade”, pois o que está em jogo nesses rituais é um controle sobre a fertilidade tanto de homens, mulheres ou de outros seres (como no caso de rituais Mundurucu citados pelo autor que visam garantir a fertilidade dos animais de caça e, portanto, sua abundância). De fato, segundo Hill, o conjunto de cultos de fertilidade na Amazônia pode ainda ser dividido, de acordo com o modo como a diferença de gênero é manuseada, entre cultos de fertilidade marcados e não-marcados:

Nos cultos de fertilidade marcados, o poder ritual é exercido de maneiras que definem a masculinidade em oposição à feminilidade. Em cultos de fertilidade não marcados, pode haver expressões isoladas de polarização homem-mulher, mas o tema dominante é a construção da complementaridade masculino-feminino. (Hill 2001: 49)

Ao me inspirar pela renomeação proposta por Jonathan Hill, o que tenho em mente é menos argumentar sobre a fertilidade presente nos rituais como oriunda de teorias nativas sobre oposição ou complementariedade dos gêneros. O que me interessa pensar é que talvez possamos recolocar o tema do gênero presente nos universos ameríndios como um comentário nativo sobre a fertilidade, entendida como a capacidade de produzir gente adequada, isto é, capaz de adotar a mesma perspectiva (humana) dos demais do grupo¹². Não poderei desenvolver esse ponto aqui, este é um tema que se manteve como um fundo sobre o qual escrevi minha dissertação (cf. Araujo 2019). O que poderia apenas dizer é que talvez a preocupação dos Mehinaku seja em como produzir gente adequada e como permacerem humanos nesse processo. Se eles falam insistentemente sobre homens e mulheres enquanto produzem novos homens e mulheres talvez seja porque o gênero

12 Stephen Hugh-Jones (2001) elaborou um argumento parecido sobre os rituais serem uma elaboração acerca da capacidade de fertilidades de homens e mulheres.

seja o discurso pelo qual eles diagramam as linhas de possibilidade que atravessam essa produção.

Indo e voltando: eles e nós

Seria um exercício interessante imaginar as diferentes respostas que os Mehinaku poderiam dar para a questão “quem somos nós”. Possivelmente eles têm diversas respostas para ela, tendo em vista que essa é uma questão que parece povoar seu pensamento também. Mas seria um exercício mais interessante ainda imaginar a que tipo de trabalho eles empregariam tais respostas (e a própria questão). Como tentei mostrar nas seções anteriores deste texto, a questão sobre quem somos nós se redobra sobre uma imagem da nossa atualidade, ou melhor, ela cria simultaneamente uma ontologia do presente que passamos a habitar no mesmo momento em que nos indagamos sobre quem somos. Ela é mobilizada por autores como Judith Butler e Paul Preciado como uma forma de criar uma posição.

Poderíamos imaginar que os Mehinaku compartilham com Paul Preciado um vislumbre de um mundo em que “o corpo não é propriedade, senão relação. A identidade (sexual, de gênero, nacional, ou racial...) não é essência, senão relação” (Preciado 2015). Esse talvez seja um argumento próximo ao que Pedro Cesarino apresenta quando busca falar sobre corporalidades heterotópicas, isto é, “termo que utilizo aqui” — diz o autor — “para tratar de variações ontológicas em torno do problema da montagem e desmontagem de corpos, realocados em configurações imprevistas” (Cesarino 2016: 159).

É sobre essa reconfiguração do corpo que Preciado (2015, s/p) comenta ao falar sobre “seus” testículos:

Do mesmo modo que a pílula induziu uma separação técnica entre heterossexualidade e reprodução, o Ciclopentilpropionato, a testosterona que agora me injeto intramuscularmente, torna independente a produção hormonal dos testículos. Ou, dizendo de outra forma: “meus” testículos — se por ele entendemos o órgão produtor de testosterona — são inorgânicos, externos, coletivos e dependem em parte, da indústria farmacêutica, e em parte, das instituições legais e sanitárias que dão acesso à molécula. “Meus” testículos são uma pequena garrafa com 250 mg de testosterona que viaja na minha mochila. Não se trata de que “meus” testículos estejam fora do meu corpo, senão mais bem que “meu” corpo está mais além da “minha” pele, num lugar que não pode ser pensado simplesmente como meu.

Preciado habita um corpo que está além da sua pele. Um corpo que não pode ser definido de modo fácil como “seu”, na medida em que ele é também produto da indústria farmacêutica e depende dela enquanto a molécula de testosterona sintética for uma operadora na montagem do corpo transmasculino de Preciado. Esse corpo que é feito e refeito sem ser completamente experimentado como pertencendo ao “sujeito” experimenta constantemente a instabilidade de habitar um mundo todo percorrido por redes de relações de poder que fazem de si “um cômico caso de estudo derridiano”, que nos coloca diante de uma única resposta possível: o riso.

O riso também cumpre um papel importante nas socialidades ameríndias. O mito, diz Pierre Clastres (2012b: 163), “libera em sua narrativa uma paixão dos índios, a obsessão secreta de se rir daquilo que se teme”. Thomas Gregor também parece apontar que os Mehinaku frequentemente acham engraçados os mitos que conhecem, e o momento da contação de histórias é acompanhado de risadas. Um dos mitos mehinaku compartilhado por Gregor (1985: 72-73) parece transmitir esse sentimento de humor.

Nos tempos antigos, todas as vaginas das mulheres costumavam andar por aí. Hoje as vaginas das mulheres ficam em um só lugar. Uma mulher dos tempos antigos, Tukwi, tinha uma vagina especialmente tola. Enquanto Tukwi dormia, sua vagina rastejava pelo chão da casa, com sede e fome, à procura de mingau de mandioca e cozido de peixe. Rastejando como um caracol no chão, encontrou o pote de mingau e tirou sua tampa. Um dos homens acordou e ouviu: “Ah, nada além de um rato”, ele disse, e voltou a dormir. Mas conforme a vagina tomava o mingau, outro homem acordou e pegou uma brasa do fogo para ver o que estava acontecendo. “O que é isso?” ele disse. Para ele, parecia um grande sapo, com um nariz e uma boca imensa. Aproximando-se, ele chamoscou a vagina com sua tocha. Oh, ela correu de volta para sua dona, deslizando para dentro dela. Ela chorou e chorou, pois havia sido queimada. Então Tukwi chamou todas as mulheres e as avisou: “Todas vocês, mulheres, não deixem seus órgãos genitais andarem por aí. Se o fizerem, podem se queimar como a minha vagina!”

E assim, hoje, os órgãos genitais femininos não vagam mais.

O mito de como as vaginas pararam de vagar por aí e passaram a permanecer fixadas no corpo de suas donas é interessantemente cômico, mas a comicidade não impede de pensarmos como a fixidez das vaginas é fruto de uma espécie de violência. O estado atual do corpo das mulheres deriva da dor pela qual uma vagina especialmente ingênua foi submetida ao ser confundida com um sapo. O tema da violência na fabricação

de corpos ameríndios e na criação da socialidade já foi bastante comentado (cf. Clastres 2012a; Viveiros de Castro 1979) e Pedro Cesarino o retoma em uma nova chave para falar sobre os corpos heterotópicos.

Para Cesarino, a violência presente nos mitos é vista como um “modo de ativação cosmológica”, isto porque “tudo se passa, assim, como se a aparente violência fosse uma forma de fabricação; como se da potencial violação dos corpos dependesse a própria existência do que concebemos como visível” (2016: 166). Dessa forma, os corpos montáveis e desmontáveis se tornam a própria matéria da qual o cosmos é feito, e sua feitura é expressa através de sua capacidade de gerar transformações no mundo. A violência-transformação é simultaneamente fabricante de corpos e do mundo.

A violência igualmente faz parte das ficções políticas construídas por Paul Preciado em seu “ensaio corporal” produzido através de sua intoxicação voluntária com a testosterona. Ali vemos escritos os processos de codificação e sobrecodificação de fluxos somáticos e informacionais, as distribuições desiguais e a produção de valor abstrato e a extração de mais-valia a partir da potência orgásmica que é a matéria própria da vida. A violência é uma história que se habita sem escolher e os corpos são sua forma mais tangível. Todo corpo já está enredando em/é um enredamento de uma história, digamos, de presos condenados à pena de morte, tráfico de testículos e muito trabalho em laboratório.

Mas não podemos ser inocentes nesse jogo cruzado que estou fazendo entre Paul Preciado e descrições sobre os Mehinaku — ou às vezes, numa linguagem mais genérica, os ameríndios. Podemos sim identificar os modos como o corpo — e o gênero — é fabricado através de atos de violência, mas imagino que a imaginação de uns sobre a violência não necessariamente imagina a violência dos outros. Nesse caso, podemos igualmente lembrar o quanto a produção de um ego corporal genderizado na descrição de Butler é fruto de uma violência que objetiva no ego uma ferida. Mas há um mundo que separa a violência edípica de Butler da violência farmacopornográfica do capitalismo punk de Preciado. Assim como a violência ameríndia depende de e desprende um mundo diferente de corpos montáveis e desmontáveis.

Talvez seja necessário ouvirmos mais uma indagação de Preciado que gosto de encarar como um suplício:

Trata-se de saber se o que queremos é mudar o mundo para experimentá-lo com o mesmo sistema sensorial que temos, ou se é preciso mudar nosso corpo como filtro somático da percepção através do qual passa o mundo. O que é preferível: mudar de personalidade e guardar meu corpo, ou mudar de corpo e conservar meu modo atual de experimentar a realidade?

Falso dilema. Nossas personalidades surgem dessa defasagem entre corpo e realidade (Preciado 2018: 253-254).

Falso dilema, realmente. Não há como não imaginar uma advertência ameríndia ao entrar em contato com essa citação de Preciado: se o corpo já mudou, o mundo também já é outro. Lembremos as mulheres mehinaku, que de acordo com a etnografia de Gregor passaram por essa mudança de corpo que foi uma mudança de mundo e todo o mundo mudou com elas através do roubo empreendido pelos homens. Se a masculinidade dos homens é resultante de um roubo, o que seria a feminilidade das mulheres? Com os materiais que faço uso nesse texto, não teria como responder essa questão. Mas o gênero já não parece mais residir num corpo que dá a ver um fato natural: o sexo.

Essa não é uma lição nova. Nem talvez seja o lugar onde encontramos a singularidade ameríndia em relação a “nós”. Se forcarmos nesse nível da semelhança — equívoca, insisto —, quando nos perguntamos quem somos nós, poderíamos responder que somos até que parecidos com os povos indígenas, pois eles, tanto quanto nós, também imaginam um gênero potencialmente descolado/descolável do sexo. No entanto, já sabemos que nós podemos ser diferentes de nós mesmos (cf. Latour 1994), mesmo que contemos nossas histórias como atravessadas entre si. Paul Preciado se conecta e se desconecta de Judith Butler, e vice-versa. Do mesmo modo que nós (ou a figuração do nós que apresentei aqui) nos conectamos e nos desconectamos deles.

A imagem ganha dimensões fractais e a linguagem da descrição começa a chegar ao seu limite¹³. Se a diferença se replica em toda relação e a conexão traz consigo no mesmo movimento aquilo que permanece desconectado, a retórica da grande divisão entre nós e eles aparece de modo cada vez mais iluminado como artificial (cf. Latour 1994). Pois não se pode mais decidir quem somos nós e quem são eles; e isso não quer dizer que a diferença tenha sido eliminada, muito pelo contrário: ela se multiplicou. Ela chega ao seu limite e o limite tende ao infinito. Nessa outra retórica possível, o que nos sobra é um mundo povoado por “eles”: os eles-mehinaku, os eles-euramericanos, os eles-butler, os eles-preciado, os eles-ameríndios etc. E todos contendo já em si a diferença entre “eles”.

13 Sobre esse tema conferir a descrição de Marilyn Strathern (2011) sobre os momentos de bifurcação da descrição e seus argumentos sobre a descrição etnográfica e a prática de comparação em *Partial Connections* (2004).

Referências

- ARAUJO, Bru Pereira de. 2019. *Fecundações cruzadas: gêneros ameríndios e incursões antropológicas*. Dissertação de mestrado. PPGCS, Universidade de São Paulo.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 1992. *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia*. Tese de Doutorado. London School of Economics.
- _____. 2015. "O estudo da sexualidade na etnologia". *Cadernos de Campo*, 24:399-411.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- _____. 1995. "Melancholy gender – refused identification". *Psychoanalytic Dialogues*, 5(2):165-180.
- _____. 2005. *Giving an account of yourself*. New York: Fordham University Press.
- CESARINO, Pedro N. 2016. "Corporalidades heterotópicas: montagens e desmontagens do humano nos mundos ameríndios e além". *Revista Brasileira de Psicanálise*, 50(2):157-175.
- CLASTRES, Pierre. 2012a. "Da tortura nas sociedades primitivas". In: P Clastres (a.), *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2012b. "De que riem os índios". In: P. Clastres (a.), *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2012c. "O arco e o cesto". In: P. Clastres (a.), *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 2012. "Acerca do ritornello". In: G. Deleuze & F. Guattari (aa.), *Mil platôs*. Vol. 4. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34.
- FOUCAULT, Michel. 1984. *História da sexualidade II – O uso dos prazeres*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____. 2010. "Aula de 5 de janeiro de 1983: primeira hora". In: M. Foucault (a.), *O governo de si e dos outros: curso no College de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- _____. 2013. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FREUD, Sigmund. 1996. "O ego e o id". In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood*. Oxford: Oxford University Press.
- GREGOR, Thomas. 1985. *Anxious Pleasures. The sexual lives of an Amazonian people*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald. 2001. "The anguish of gender: men's cults and moral contradiction in Amazonia and Melanesia" In: T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: University of California Press.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. 2006. "Thinking through things (Introduction)". In: *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. London: Routledge.

- HILL, Jonathan. 2001. "The variety of fertility cultism in Amazonia: a closer look at gender symbolism in Northwestern Amazonia". In: T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: University of California Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 2001. "The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment". In: T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: University of California Press.
- ISACSSON, Sven-Erik. 1993. *Transformations of Eternity: on man and cosmos in Emberá thought*. Tese de Doutorado. Department of Social Anthropology, University of Göteborg.
- LACAN, Jacques. 1998. "O estádio do espelho como formador da função do Eu". In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2003. *A identificação: seminário 1961-1962*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LIMA, Tânia Stolze. 2002. "O que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, 22(1): 9-20.
- MAIZZA, Fabiana; ARAUJO, Bru Pereira. "Superfluidades de gênero: binarismo e complementariedade nas Terras Baixas". *Submetido à publicação*.
- MCCALLUM, Cecília. 2001. *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. Oxford: Berg Publishers.
- MOL, Annemarie. 1999. "Ontological politics. A word and some questions". *The Sociological Review*, 47(S1):74-89.
- OLIVEIRA CASTRO, Andréa. 2015. "Desejo e prazer: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana". *Cadernos de Campo*, 24:505-523.
- OVERING, Joana. 1986. "Men control women? The catch-22 in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2):135-156.
- PANET, Rose-France. 2010. *'I-mã a kupên prãm!' Prazer e sexualidade entre os Canela*. Tese de Doutorado. PPGPP, Universidade Federal do Maranhão.
- PRECIADO, Paul B. 2014. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições.
- _____. 2015. "Outra voz". *El Estado Mental*. Disponível em: <<https://elestadomental.com/especiales/cambiar-de-voz/otra-voz>> Acesso em 19 nov. 2018.
- _____. 2018. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições.
- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. 2002. "Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler". *Revista de Estudos Femeministas*, 10(1):155-167.
- SAFATLE, Vladimir. 2007. *Lacan*. São Paulo: Publifolha.
- STENGERS, Isabelle. 2008. "Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of scaping modern dualism". *Subjectivity*, 22:38-59.
- _____. 2019. "Putting problematization to the test of our present". *Theory, Culture and Society* (versão publicada online).

STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Oxford: Altamira Press.

_____. 2006. *O gênero da dádiva*. São Paulo: Editora Unicamp.

_____. 2011. "Binary Licence". *Common Knowledge*, 17(1):87-103.

TAYLOR, Anne-Christine. 1996. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2:201-215.

VILAÇA, Aparecida. 2005. "Chronocally unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11:445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32:40-49.

_____. 2011a. "O medo dos outros". *Revista de Antropologia*, 54(2):886-917.

_____. 2011b. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 22 de janeiro de 2019.

Aceito em 18 de setembro de 2019.

Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu

Carlos Eduardo Costa

Doutor em Antropologia Social/UFSCar

caecso@yahoo.com.br

Resumo

Este texto debaterá a “reclusão pubertária” masculina no Alto Xingu. A relação entre a fabricação dos corpos dos lutadores e a política alto-xinguana demonstrará como os jovens chefes são preparados para serem campeões de luta no *egitsü*, pois um campeão é, potencialmente, um chefe. O *egitsü*, ritual pós-funerário em homenagem aos chefes falecidos, é o momento de maior visibilidade no sistema, e a luta que o encerra, sua principal atração. Em oposição ao destaque dos lutadores nos rituais interétnicos encontra-se a reclusão como período de isolamento do neófito, processo dialético entre exibição pública de performances e confinamento doméstico para produção. Através da fabricação do corpo sairemos das noções patológicas, que pautaram os estudos sobre a reclusão, para associá-la a outras questões, das disputas políticas às relações cosmológicas, da noção de homenagem a de substituição, da sincronia à diacronia, passando pela proposta de entender essa preparação também por seu lado técnico e esportivo.

Palavras-chaves: Alto Xingu; reclusão pubertária; rituais interétnicos; luta.

Abstract

This article intends to debate the masculine “puberty seclusion” in Upper Xingu. The relationship between the body construction of the wrestlers and the Upper Xingu politics

will show how the young chiefs are prepared to be champions in the *egitsü*, because a champion is, potentially, a chief. The *egitsü*, post-funeral ritual that commemorate the deceased chiefs, is the moment of most visibility in the system and the wrestling that ends it the ritual's main event. In opposition to the highlights of the wrestlers during the inter-ethnic rituals, the seclusion is the social isolation of the neophyte, dialectic process between public exhibitions of performances and domestic confinement for production. Through the body's construction, we will depart from pathological notions, that oriented seclusion studies, to associate it to other issues, from political disputes to cosmological relations, from homage to replacement, from synchrony to diachrony, passing by the propose to understand this preparation also like a technical and sportive behalf.

Keywords: Upper Xingu; puberty seclusion; inter-ethnic rituals; wrestling.

Este texto pretende debater a chamada “reclusão pubertária” dos jovens chefes (*anetü*)¹ no Alto Xingu. A proposta é explorar suas principais características na produção de sujeitos com corpos hábeis, fortes e preparados para as lutas corporais (*kindene*) que ocorrem principalmente ao final dos rituais interétnicos *egitsü*².

Os procedimentos realizados ajudam a marcar distinções entre os jovens que enfrentam a reclusão e suas privações e imposições. Embora seja dito que todos deveriam passar pelo isolamento, uns ficam mais tempo que outros e se utilizam de itens específicos no processo de fabricação corporal – como o óleo de copaíba (*tali*), que tem “espírito muito forte”, por isso somente os campeões conseguem suportar. Essas diferenças de tempo, qualidades e intensidades na reclusão influenciam na constituição desses sujeitos e reverberam em suas posições e dimensões performativas durante os rituais interétnicos. Os jovens que enfrentam uma reclusão mais dura e mais longa provavelmente serão aqueles considerados *kindotoko*, ou seja, “donos de luta”, os primeiros a lutar (*hotuko*).

Tais diferenças de performances nas lutas rituais são ligadas ainda a um tema fundamental para a sociologia da região: a chefia. Como veremos, trata-se de todo um

1 Os termos indígenas estão grafados de acordo com a Língua Karib do Alto Xingu (LKAX). Embora a pesquisa tenha sido realizada principalmente com os Kalapalo, um dos quatro povos karib, a reclusão, e a luta ritual à qual está dialeticamente conectada, parecem ser constituintes do sistema regional, como esperamos demonstrar.

2 *Egitsü* é como os Kalapalo chamam o ritual pós-funerário, mais conhecido como Quarup. O nome faz referência ao tronco de árvore homônima que sintetiza a importância da relação entre homem e vegetal na região. Ver, a esse respeito, Agostinho da Silva (1974), Carneiro (1993), Junqueira e Vitti (2009) e Guerreiro Junior (2012), dentre outros.

investimento individual e familiar, intensificado nas famílias de chefes, para a produção de grandes lutadores durante a reclusão, pois, produzir grandes campeões é produzir potenciais futuros chefes. Em oposição ao lugar de destaque ocupado pelos lutadores durante os rituais interétnicos – ornamentação, flautas, danças e lutas com e contra os outros –, a reclusão é o período de isolamento do neófito. Esse processo dialético entre exibição pública de performances e confinamento doméstico para produção será trabalhado a partir das ideias de fabricação do corpo e formação da pessoa como motes decisivos nas disputas políticas, tanto em nível local, a aldeia, como no nível regional.

O Território Indígena do Xingu está localizado no estado de Mato Grosso e segue até a divisa com o Pará. Ao longo deste percurso encontram-se inúmeros agrupamentos indígenas no entorno dos três principais formadores do rio Xingu: os rios Culuene, Curisevo e Ronuro. A vegetação é de transição entre o cerrado e a floresta amazônica, com duas estações distintas de chuva e seca.

O território³ é ainda subdividido em três regiões etnográficas que abrigam diferentes conjuntos populacionais: o Baixo Xingu, região mais ao norte; o Médio Xingu; e o Alto Xingu, na porção sul. A região conhecida como Alto Xingu apresenta um conjunto de povos que vivem num contexto de interdependência ritual, tensões e alianças políticas, enlances matrimoniais e intercâmbios econômicos:

A região do Alto Xingu é uma unidade do ponto de vista ecológico, político e cultural, onde diferentes etnias formam uma sociedade intertribal e plurilíngue, que foi se constituindo historicamente ao longo dos últimos três séculos, conservando, contudo, os traços de uma matriz original aruák. Esta se manifesta nos léxicos das línguas, nos rituais e seus cantos, em vários elementos da organização política intra e intertribal. A identidade linguística é um dos emblemas mais importantes da identidade social dos grupos locais. (Franchetto e Santos 2002: 15).

Os povos tradicionalmente descritos como formadores da região são: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua (Karib); Yawalapiti, Wauja e Mehinaku (Arawak) e Kamayurá e Aweti (Tupi) – o que se confirma etnograficamente através dos convites feitos e recebidos entre esses povos para as celebrações, principalmente do *egitsü*. Os Trumai, falantes de uma língua isolada, apenas tangencialmente participam desse complexo regional, como afirmado por autores como Monod-Bequelin & Guirardello (2001) – e mesmo do ponto de

3 Para detalhes da abertura pelo Decreto Lei nº 50.455 de 14 de abril de 1961, assinado pelo Presidente Jânio Quadros, que criava à época o Parque Nacional do Xingu (PNX), ver Menezes Bastos (1987) e Menezes (2000: 299).

vista dos Kalapalo, que dizem que os Trumai “não sabem lutar”, referindo-se à ausência dos convites a esse povo para a participação nos rituais. O entendimento sobre a região a partir desses nove povos, quando tomado o sistema de convites para os rituais interétnicos, está ancorado em bibliografia recente que trata do *egitsü* (Guerreiro Junior 2012: 184). Além disso, é esta configuração encontrada na pesquisa de campo, sendo enfatizada a ausência de outros povos exatamente pela falta de “campeões de luta”⁴.

O *egitsü* começa a partir do enterro que é feito com as honrarias características em frente à casa das flautas, no centro da aldeia circular – local em que também ocorrem os combates. A partir de então, a família entrará em luto e deverá respeitar uma série de prescrições. Nesse período, alguém próximo ao falecido assumirá as prerrogativas e passará a ser o “dono do morto”, um intermediário entre a família que homenageará seu falecido, seus consanguíneos e aliados nas diversas atividades que compõem este ciclo, e os convidados que serão adversários nas lutas.

As principais atividades preparatórias são as festas para armazenar pequi (*indze tundomî*), polvilho (*kuiginhû tundomî*) e as pescarias (*kaki*). Essas etapas servem para acumular alimento que será distribuído no final aos convidados. Para ajudar nessa acumulação, os aliados chegam dias antes trazendo sua contribuição, e participam da *kaki* – pescaria ritual. Nessa chegada, a recepção é feita através da luta (*kindene*). A luta é a maneira de se receber o outro, e é procedida pela afirmação dessa aliança via as flautas *atanga* – instrumento dos campeões. As flautas selam a aliança ritual: com quem se toca flauta junto (aos pares), não se luta contra. Ao menos não naquele ritual em homenagem àqueles(as) chefes(as), indicando a complexidade organizacional de cada evento⁵.

O final do ritual ocorre quando os convidados, adversários nos combates, chegam ao

4 Durante aproximadamente 14 meses, divididos em sete viagens e oito *egitsü*, fiz trabalho de campo em Tanguro, segunda maior aldeia Kalapalo, e visitei aldeias Yawalapiti, Nahukua, Kuikuro, Matipu, além de outras aldeias Kalapalo. Com o passar dos anos, acompanhei a entrada e saída de reclusos que fazem ou fizeram parte dos primeiros a lutar (*hotuko*). Mantendo o foco na luta ritual, passei a problematizar a constituição de sujeitos desses lutadores a partir da fabricação de seus corpos e de como as dimensões performáticas através dos resultados das lutas são outras vias do debate político em torno da chefia. É claro que, devido a minha estadia majoritária em Tanguro, grande parte dos dados aqui trabalhados estão ancorados nos lutadores dessa aldeia. Todavia, em muitas casas visitadas foi possível perceber a existência dos gabinetes de reclusão e, especificamente, os gabinetes daqueles que se preparavam para as lutas rituais e o conhecido status de chefes de suas famílias. Além de entrevistar lutadores campeões, do presente e do passado, que confirmaram seus longos períodos presos.

5 Os povos que se reconhecem parentes do falecido homenageado serão aliados aos anfitriões, ao passo que os outros serão os adversários. A luta, entretanto, é a maneira de se recepcionar o outro, seja aliado ou adversário. No caso, os aliados são recepcionados lutando-se contra eles, mas, após os combates, os lutadores tocam juntos a flauta *atanga*. Posteriormente, no “final”, eles farão parte do mesmo time de luta. Já com os adversários não há flautas. Essa dinâmica é estabelecida previamente através de um sistema de convites, em que convidados são enviados às aldeias e devem cumprir etiquetas formais para serem recebidos e os convites aceitos (Guerreiro Junior 2012: 307).

anoitecer para o “roubo do fogo” do centro da aldeia, e se retiram para a mata aguardando até o início das refregas. Geralmente num domingo cedo, uma dança característica termina com os donos e aliados ao centro, em frente à casa das flautas, e os convidados separados formando um semicírculo em frente às casas. É então que começam os combates entre os anfitriões contra cada um dos povos convidados separadamente⁶.

Com a lente voltada para as lutas rituais que encerram o *egitsü*, outras questões surgiram, e aqui trabalharemos a reclusão desses lutadores campeões na tentativa de demonstrar as relações entre os procedimentos destinados à fabricação desses corpos e o universo sócio cosmológico. A exibição e destaque dos lutadores durante os rituais contrastam com o isolamento e o confinamento da reclusão.

Na literatura sobre a reclusão, alguns autores trabalharam os períodos pelos quais os alto-xinguanos passam em diferentes momentos de suas vidas. Homens e mulheres enfrentam o isolamento social na *couvade*, no luto, na reclusão pubertária, ou quando de algum processo patogênico que tem relação com o sobrenatural (Viveiros de Castro 1977, 1979; Gregor 1982; Verani 1990; Barcelos Neto 2005, 2006, 2007; Avelar 2010). Alguns homens, e poucas mulheres, ainda podem passar pela reclusão para se transformarem em pajés, que ocorre quando já estão mais velhos, e geralmente já tiveram e criaram seus filhos. Isso devido principalmente à estrita proibição da atividade sexual, sob o risco de perder os ensinamentos trazidos pelos espíritos protetores que não suportam o cheiro do sexo.

Esses mesmos autores, contudo, quase sempre tomam essas reclusões mais pelo que elas têm em comum do que por suas diferenças. A proibição sexual, alguma dieta alimentar, o isolamento nos gabinetes internos às casas e a transformação ou metamorfose dos corpos são temas recorrentes que atestam similitudes entre esses processos realizados em diferentes etapas da vida. Todavia, o interesse aqui proposto é esmiuçar a reclusão dos jovens rapazes na tentativa de deslocá-la das demais. Tal separação visa demonstrar a articulação dessa reclusão com diversos níveis da vida alto-xinguanas, quais sejam, parentesco, cosmologia, relações comerciais e matrimoniais e disputas rituais.

6 As primeiras lutas garantem visibilidade aos campeões, sendo um contra o outro e uma de cada vez – por volta de dez a quinze combates. Depois é a vez dos lutadores de segundo escalão, também um contra o outro, mas em blocos, às vezes, com mais de vinte lutas ao mesmo tempo. Terminado esse confronto, entre o anfitrião e aquele povo convidado, começa-se novamente: os primeiros do time anfitrião contra os primeiros do outro convidado, até que os anfitriões tenham enfrentado todos os convidados, um de cada vez. A *kindene* tem uma dinâmica intensa, um tipo de grappling, com combates de curta duração em que, apesar do amplo predomínio dos empates, ocorrem vitórias de duas maneiras: agarrar a parte de trás da coxa ou derrubar o oponente, tipo de vitória mais celebrada. Não há contagens de placares ou arbitragem, ficando a cargo da torcida e de seus “observadores” (*nginiko*) cantar os resultados, o que, por vezes, gera disputas e contradições entre os presentes.

Em kalapalo se diz *üngalü*, que foi traduzido por “preso”, sugerindo algo como “dentro de casa”, para se referir ao gabinete que separa os reclusos do restante dos moradores da residência. Isso em oposição à *unha*, que é o espaço imediatamente exterior, em frente das casas, onde conversam nos finais de tarde mulheres, crianças e poucos homens, ao passo que o lugar de conversa masculino é no centro em frente à casa das flautas, para fumar. O entardecer é o momento de aparecer, de ficar fora de casa, e as mulheres ocupam esse espaço: *unha*. Em casa, o gabinete é o mais dentro/interno possível, o momento de esconder o recluso: *üngalü*.

Esse espaço interno de isolamento é usado principalmente pelos reclusos, daí a associação entre os gabinetes e a condição de “presos” – mesmo em outras formas de reclusão, como na *couvade*. As separações são feitas com sapé, lonas e cobertores formando um triângulo entre uma das vigas e o fundo das casas. Nas paredes de sapé, uma única fresta é aberta para que o recluso possa assistir ao que se passa no centro da aldeia e também conseguir um pouco de luz para a realização de trabalhos manuais – sobretudo, os colares de cascas de caramujo (*inhu aketühügü*), especialidade Kalapalo. Os banhos frios pela manhã, o uso dos eméticos e as escarificações são feitos próximos desses locais, almejando esconder o máximo possível o neófito do convívio social.

Apesar da bibliografia sobre o período ter se consolidado a partir dos trabalhos sobre a fabricação corporal, dando fôlego, inclusive, para o desenvolvimento do corpo enquanto principal idioma simbólico do continente sul-americano (Viveiros de Castro 1977, 1979; Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979), o tema específico da reclusão foi abordado a partir de noções patogênicas, destacando os riscos da doença */atamikârâ/* (Verani 1990; Baruzzi 2005).

Contudo, focaremos também em outras questões definidoras, como suas especificidades técnicas, a importância da chefia, herdada e construída, na produção dos lutadores campeões, e em como os resultados desses processos são fundamentais no embate político. Sejam nas disputas faccionais ou no plano regional, o que se tem é uma intrincada teia de alianças e oposições entre os chefes que se reorganiza para a homenagem aos seus parentes falecidos e exibição de seus substitutos que passaram ou passam pela reclusão.

Reclusão e fabricação de corpos: o idioma da corporalidade no Alto Xingu

O início da reclusão de meninos e meninas é marcado diferencialmente⁷. Recorremos a esta diferenciação devido à separação nativa que atesta a entrada para cada um deles. Para as meninas é a primeira menstruação, ao passo que os meninos não apresentam uma marca fixa, mas, ao começar a demonstrar interesse sexual, o jovem passa a ser tratado em termos jocosos por *kutekgügü*, algo geralmente traduzido por “perigoso”, não no sentido literal, mas porque o menino passa a ser um perigo para as meninas (e para ele mesmo, devido ao perigo do desejo sexual).

É nesse momento que se inicia a reclusão, sendo que, para as famílias de chefes, o fato deve se tornar público quando da realização da cerimônia interétnica de furação de orelhas (*típonhü*). A partir daí, tanto os objetivos quanto os procedimentos técnicos se diferenciarão até o término da reclusão de homens e mulheres. Claro que algumas semelhanças são indispensáveis, como a necessidade do isolamento com o mundo exterior e a busca pela introspecção ou “gnosilogia” (Menezes Bastos 2001).

Que o corpo passou a ser o idioma simbólico de referência nas etnografias sul-americanas é ponto conhecido. Todavia, assim como ocorreu com a “flexibilidade” do material ameríndio frente aos modelos elaborados para outras regiões – como no caso específico do parentesco (Overing 1979) –, muitas coisas sobre o corpo acabaram por ser colocadas em referenciais bastante diversos entre si (Lima 2000)⁸.

O corpo, ou o idioma da corporalidade, é uma via metodológica oriunda da pesquisa etnográfica a partir da qual se iluminam aspectos dos grupos locais que outros arsenais conceituais e teóricos não deram conta de abarcar. Nossa proposta é a de que os corpos masculinos, ao serem fabricados para lutar, equacionam as relações de alteridade no plano social e cosmológico, arenas em que ocorrem os embates políticos – ou, o corpo e

7 As reclusas também são exibidas ao final dos rituais, após as lutas. Elas são levadas pelos chefes, com a franja característica tapando a visão, para entregar a comida, bebida e a castanha do pequi aos chefes rivais. É o momento mais formal da troca matrimonial, com a reclusa que sai nessas condições possuindo alto valor simbólico (Guerreiro Junior 2012: 469).

8 Lima destaca ao menos três dispositivos diferenciais sobre o corpo na América do Sul: “Os de maior evidência são o dispositivo de tortura (Clastres 1973), que inscrevem definitiva e cruelmente uma condição social no corpo, e o de arte, que o utiliza como superfície para a criação de uma obra fugaz, que enxerta arte no corpo, como afirmou Lévi-Strauss (1955). O terceiro é um dispositivo de fabricação (Viveiros de Castro 1979), no sentido forte da palavra, constituído pelos diversos tipos de tratamentos a que as pessoas são submetidas segundo o ciclo de vida, o gênero, a etnicidade e o calendário ritual. Por fim, cabe notar que todos podem articular-se com um assim chamado idioma da corporalidade cuja importância sociológica não se saberia superestimar (Seeger et alii 1979)” (Lima 2000: 1). É com base nesse último dispositivo que trabalharemos a reclusão como esse momento definidor na construção dos jovens chefes, na intensidade e no tempo prolongados devido ao fato de que essa configuração é fundamental na preparação dos campeões de luta. Ou seja, uma relação direta entre fabricação do corpo e chefia.

sua fabricação como agenciadores da cosmopolítica (Viveiros de Castro 2008).

Teorias antropológicas sobre parentesco, grupos de substância e relações políticas intra e interétnicas podem ser iluminadas a partir dos processos de fabricação do corpo. Tal procedimento é destacadamente voltado para a luta ritual, pois o campeão é o resultado de um alto investimento feito não só pelo indivíduo biológico, mas por todo um complexo que é colocado à prova durante as reclusões:

Quando menos, o foco mesmo das cerimônias inter-aldeias é a luta corporal entre homens – *e a fabricação do corpo do lutador é uma das preocupações dominantes desta cultura*, justificando inclusive toda uma lógica de contaminação sexual e alimentar. Penso inclusive que a tão referida fluidez e flexibilidade do sistema xinguano, o papel importante da ‘individualidade’ dentro dele, podem ser explicados, não pela ausência de regras (ou de grupos), mas pela natureza mesma desta cosmologia (deste eidos e ethos) – gradativa, orienta segundo os pólos arquétipo-réplica, e, no que toca os humanos, preocupada com uma corporalidade. Manipulações individuais, espaço para manobra, devem ser encarados a partir daí (Viveiros de Castro 1977: 185, *italicos nossos*).

O debate proposto é tomar o idioma da corporalidade, a partir da fabricação corporal, como fundamental no entendimento das populações sul-americanas frente algumas escolas que “importavam” arcabouços teóricos de outras regiões para dar conta desse material. Autores como Basso (1973), Viveiros de Castro (1977, 1979) e Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979) demonstraram, por diferentes vias, como essa transposição poderia não ser suficiente para tratar dos dados etnográficos⁹.

Nossa proposta, localizada etnograficamente, é a de que, através da descrição e análise desse momento definidor que é a reclusão para os jovens lutadores, outros aspectos podem ser trazidos à tona sobre as relações intra e interétnicas desses povos. Esse intrincado processo de formação da pessoa só é possível por meio de uma árdua fabricação corporal, árdua exatamente porque é direcionada para a luta. O recorte proposto é metodológico, visando apontar diferenças políticas. Algo que foi tratado por Barcelos Neto como uma questão biográfica dos chefes em formação:

9 Apesar da distância temporal entre esses textos, vale dizer que determinadas áreas ainda carecem de aprofundamento, teórico e etnográfico, sobre como as populações ameríndias pensam e agem sobre seus corpos. Refiro-me especificamente ao que autores têm chamado de “esportividade ameríndia” (Vianna 2008: 126) e como as práticas esportivas, nativas e exógenas, podem apresentar caminhos a serem percorridos através da temática do corpo, da constituição de sujeitos e das diferenciações performáticas em inúmeras disputas e competições.

Cada ritual no Alto Xingu é feito, primordialmente, para uma única pessoa. Todos os demais que dele participam são chamados de “os acompanhantes”. Assim, no *Pohoká wauja* [*típonhü*], apenas um menino terá ambos os lóbulos auriculares perfurados com agulha de fêmur de onça. Eventualmente, outros meninos de “alta linhagem” de *amunaw* [chefe] poderão ter uma de suas orelhas perfuradas com tal agulha. Nos “acompanhantes” usam-se apenas agulhas de madeira. Inicia-se aí uma *série de procedimentos que distinguirá os meninos de uma mesma geração*. Entre os Wauja, o *Pohoká* tem sido feito a cada 15 anos, em média. Nessa ocasião, todas as aldeias do Alto Xingu são convidadas a (re)conhecer o menino que foi escolhido para ser um futuro *amunaw*. A diferença de idade entre eles varia em até sete anos. Depois do ritual, os meninos entram em seu primeiro ano de reclusão. Mas aquele que teve os lóbulos auriculares perfurados com fêmur de onça terá *uma reclusão mais prolongada que os demais, terá, portanto, uma fabricação distintiva de seu corpo*, tomará eméticos “fortes” e passará fome. Ele é deixado passar fome para que aprenda a controlar a sua raiva, pois um verdadeiro *amunaw* é aquele que jamais se encoleriza. (Barcelos Neto 2005: 278, itálicos nossos).

O debate político inicial em torno de uma hierarquia nativa entre chefes e os chamados, desde o contato, de *camarás*, instaura uma diferença nos períodos e técnicas da reclusão. Famílias de chefes fazem a reclusão dos seus filhos de maneira diferente das famílias que não pleiteiam posições de chefia. O resultado disso é, ainda, uma separação que incide diretamente na luta: as famílias de chefes fazem de seus filhos lutadores de primeiro escalão, aqueles que se apresentam individualmente nos rituais interétnicos. Já as outras famílias e seus reclusos compõem o segundo escalão de lutadores, quando os combates acontecem ao mesmo tempo¹⁰.

A reclusão que pretendemos analisar seria, em tipo ideal, aquela realizada por meninos filhos de pai e mãe chefes, que tivessem em sua homenagem a festa de furação de orelhas, que ficassem presos entre cinco e seis anos obedecendo às prescrições e proibições exigidas, principalmente a abstinência sexual. Essa reclusão é completada por esforços individuais e coletivos, investimentos materiais e simbólicos:

Toda pessoa comum é ou deveria ser submetida a tais procedimentos [reclusão], ao passo que os destinados às posições de liderança, os

10 A luta é a mesma, seja nas individuais ou nas refregas coletivas. A diferença está na visualização: quanto melhor o lutador, maior a expectativa depositada nele, daí a importância dos primeiros (*hotuko*). Quanto antes ocorrer a luta, maior seu destaque, ao passo que as lutas coletivas são entre os lutadores que tiveram uma preparação diferente, isto é, reflexo daquela primeira oposição entre chefes e não chefes, tudo para atestar visibilidade aos combates. Os primeiros a lutar são os “substitutos” dos futuros dos chefes atuais, instaurando uma diferenciação performática no embate político.

morekwat [chefes], deveriam sê-lo de maneira ainda mais rígida, para garantirem sua condição de “*morekwat* de verdade”, *morekwat ytoto*. (Figueiredo 2010: 151).

Seguindo esses autores que trabalharam com diferentes povos (Yawalapiti, Kamayurá, Wauja, Aweti), percebemos o caráter regional da reclusão e a conexão entre fabricação de corpos e chefia, ou ainda, o idioma da corporalidade. Antes, porém, de seguir nessa relação, passaremos por outros temas sobre a reclusão masculina: a noção de doença e a formação atual dos jovens.

A “doença da reclusão” e a formação dos jovens lutadores

Apesar da importância conceitual dos debates sobre a fabricação do corpo, boa parte da literatura específica sobre a reclusão dos jovens no Alto Xingu foi abordada para que se discorresse sobre relações entre sistemas patogênicos e terapêuticos distintos. A noção indígena de doença e cura e a entrada da medicina ocidental nas aldeias. O trabalho mais detalhado sobre esse período é o de Verani entre os Kuikuro, no qual a “doença da reclusão” é tratada como um caso de confronto intercultural, a */atamikârâ/*:

A “tal doença” era descrita como uma paralisia dos membros inferiores (parestesia), acompanhada de dor, vômitos sanguinolentos e hipertensão. Incidia principalmente sobre adolescentes do sexo masculino, durante o período de reclusão pubertária (Verani 1990: 20).

Até casos de óbitos já tinham sido registrados à época de sua pesquisa, mas o mais frequente era a paralisção das pernas. Os motivos apontados para a paralisção iam desde a ingestão de ervas, hipótese de envenenamento que a autora rebate categoricamente, até relações com o sobrenatural, quando os espíritos donos das ervas não estariam satisfeitos com os desempenhos dos jovens reclusos e os paralisariam por conta de alguma quebra nos procedimentos exigidos. Verani fala também que a doença pode soar como uma “desculpa” para aqueles que não conseguiram alcançar sucesso nas lutas (Verani 1990: 257).

Entretanto, em Tanguro, aldeia Kalapalo na qual realizei trabalho de campo, não presenciei nenhum jovem que tenha ficado doente enquanto passava pela reclusão. Em contrapartida, um velho pajé que mora na aldeia não gosta da reclusão, por isso seus

filhos não a enfrentaram. Um deles ficou “doente de amor”. O menino, que não ficou preso, teve muito desejo de transar com sua namorada (*ajo*), que mora numa aldeia distante. A intensidade do desejo fez com que ele ficasse “paralisado”, o que demonstra que não é somente quem fica preso nesta idade que corre o risco de ficar doente. A reclusão, inclusive, poderia estar ligada a esse refreio sexual imposto aos jovens, exatamente para que eles não fiquem doentes. Zelar pela saúde passa pela contenção do apetite sexual, que só se consegue pela reclusão, pelo distanciamento, ou seja, a reclusão seria profilática.

Para este assunto, é importante retomar o trabalho de Barcelos Neto (2005: 76) e sua análise sobre o “roubo da alma”, segundo o qual os espíritos (assim como os feiticeiros) sabem exatamente o momento em que as pessoas sentem algum desejo e as atacam com suas flechinhas. O desejo não contido é o propulsor da doença, e a cura é o patrocínio de algum ritual em homenagem ao espírito que flechou. Embora existam muitas diferenças entre os rituais de máscaras Wauja e os processos de fabricação do corpo Kalapalo, o desejo não contido é a ignição para diferentes relações com a alteridade, marcadas pela noção de “doença”. Entretanto, e a reclusão aponta para isso, vale destacar que o desejo pela atividade sexual foi sabidamente a causa dos infortúnios. Um menino que deveria estar preso para refrear seu apetite sexual não foi para a reclusão; sentiu desejo de transar e ficou doente/paralisado¹¹.

Franco Neto (2010: 199) relata o episódio de um menino Kalapalo que tentou o suicídio, e que também não tinha ficado preso por já ter tido relações sexuais. Ele contrariou seus pais e não entrou em reclusão exatamente por não aceitar a abstinência sexual do período. Novamente, o sexo aparece como causa, neste caso, de o jovem estar vendo o espírito (*itseke*) que fez com que ele tentasse se matar.

Apesar desses casos, a *atamikârâ* não esgota os significados da reclusão, e tampouco o da não-reclusão, dos jovens. Outros temas, além do perigo da doença, também são levados em consideração ao atingirem a idade para ficarem presos dentro de casa. O trabalho de Marina Novo (2010) mostra como as carreiras advindas da recente intensificação da comunicação com as cidades descortinam novas possibilidades a serem tentadas por esses jovens. Professor, barqueiro, agente de saúde (AIS) e agente sanitário (AISAN) são profissões assalariadas que despertam o interesse, fazendo-os passarem pouco tempo pela reclusão para dar prosseguimento nessas carreiras.

Se a reclusão é tomada como perigosa em Verani, por medo da paralisação descrita por esta autora como um caso terapêutico de confronto intercultural – a referida distinção

11 Os Kalapalo dizem que a atividade sexual é responsável por inúmeros tipos de fracassos, que vão desde as atividades xamânicas até a construção de casas, a derrota na luta e o insucesso na pesca. Tanto no tempo mítico como nos dias atuais.

entre “doença de índio” e “doença de branco” –, em outros casos é um momento de definição no qual os jovens que almejam outras carreiras não podem ficar muito tempo – ou mesmo nem entram.

O caso específico aqui tomado sobre a reclusão, para além dessas possibilidades cosmológicas e sociológicas de enfrentamento da alteridade, baseia-se em como ela é pensada por jovens e seus familiares, geralmente em famílias de chefes, como mecanismo de manutenção do status de chefia, ou seja, por seu viés político¹².

As noções de “substituição” e “homenagem” são fundamentais para pensar a chefia alto-xinguana e seu sistema ritual (Guerreiro Junior 2012, 2015). Por isso os jovens que almejam ser campeões de luta devem passar por uma reclusão diferenciada, tanto no tempo quanto na intensidade e qualidade na execução dos requisitos necessários. Esses lutadores ficarão muito tempo presos, talvez cinco ou seis anos, o que dificulta qualquer atividade remunerada. O mesmo acontece com a doença, pois, com o passar do tempo, a reclusão vai se afrouxando e os riscos da *atamikârâ* diminuem.

Esse tempo é despendido com treino e preparação por parte do aspirante a campeão, e só é conseguido quando uma união de forças consegue dar o suporte suficiente para ele. A parentela masculina e a mãe dos lutadores são peças chaves em sua formação, quer pelos conhecimentos transmitidos (botânicos, técnicos, posologias), quer também pelo zelo com o qual os filhos reclusos são tratados¹³.

Embora o campo de observação possa ser considerado restrito depois de seguidas delimitações, será tal configuração que destacará as relações entre essa reclusão específica dos jovens chefes e outros temas fundamentais para a região: disputas políticas, parentesco, sistema ritual e, principalmente, a fabricação dos corpos.

A partir de agora, nosso interesse recairá nos procedimentos técnicos para conectá-los aos desencadeamentos dessa própria fabricação que é o desempenho dos lutadores durante os rituais interétnicos. Essa fabricação, restrita ao interior da casa e segundo

12 Algo demonstrado através da separação entre a reclusão prolongada e intensa nas famílias de chefes e a reclusão breve ou mesmo da não reclusão dos jovens cujas famílias não almejam posições de chefia. Isso vai ficar mais evidente quando se tratar das relações cotidianas do trabalho na aldeia e de como a uxori-localidade fundamenta as relações entre os cunhados nas casas que estão produzindo lutadores campeões. Se o prestígio dos chefes é medido, em grande parte, por suas capacidades de aglutinar pessoas para a realização das tarefas cotidianas e rituais, um chefe que tenha genros dispostos a trabalhar para a manutenção da reclusão de seus filhos é fundamental, pois, a reclusão é diretamente responsável pelo bom desempenho dos lutadores nos rituais.

13 Um exemplo que ilustra esse zelo é que, nas longas viagens para a participação nos rituais, as mães cedem seus lugares nas cabines dos caminhões e caminhonetes para os lutadores campeões não se desgastarem, enquanto viajam nas carrocerias. Mulheres grávidas, crianças de colo e idosos enfrentam o sol e a poeira para que os reclusos não gastem seus corpos.

procedimentos retransmitidos geracionalmente, só pode ser pensada nas relações interétnicas, pois, os lutadores de uma mesma aldeia não combatem entre si, a não ser nos treinamentos. A luta de verdade é contra os outros (*telo*)¹⁴.

Expelir para acumular: eméticos e escarificação

Neste momento nosso problema será mostrar a fabricação desse lutador, isto é, como um conjunto de procedimentos técnicos e ensinamentos tradicionais são transferidos aos jovens que adentram nesse período: além dos pré-requisitos que diretamente incidem no corpo, o típico comportamento da não-agressividade pública, da generosidade, do conhecimento sobre luta, flautas, danças, cantos, mitologia, enfim. A reclusão visa uma “pessoa de verdade” (*kuge hekugu*), sintetizada na figura dos chefes, e uma não separação entre ética e estética. Um chefe deve ser/saber/ter esses conhecimentos, e uma maneira de se demonstrá-lo é através de seu corpo, que deve ser belo, forte e apto para lutar. A reclusão é o momento de produção diretamente talhada nos corpos individuais, a partir de suas relações domésticas e visando as disputas interétnicas.

O corpo é feito desde o útero através da constante atividade sexual dos pais. Após o nascimento, a placenta, que é um espírito, quer levar o recém-nascido para sua aldeia. Por isso deve ser bem tratada e os pais devem ter cuidados com seus filhos até mais ou menos dois anos. Não é por maldade, mas pelo desejo que a placenta tem de levar a criança embora. Então, após o desligamento do bebê, a placenta deve ser enterrada com algum cerimonial e os pais entrarem na *couvade*. Não podem realizar nenhuma atividade que possa prejudicar o bebê, quer em relação à força física, alimentação, sexo ou mesmo precauções cosmológicas (como não matar cobras, por exemplo, porque elas invadem seus sonhos). As crianças devem passar por períodos de estritos cuidados dos pais, às vezes dos avôs, para que ela saia desse limiar que ainda a mantém conectada com a placenta.

Após esse período de maiores precauções, as crianças desfrutam de uma ampla liberdade para fazerem suas atividades favoritas. Sempre em grande número, passam a

14 “Contra quem se luta?” era uma questão em aberto devido ao intrincado sistema de alianças e rivalidades na realização do *egitsü*, mesmo em obras consagradas sobre o tema. Com a pesquisa voltada para a luta, entendemos que a imagem que retrata as relações entre os lutadores é a da “afinidade potencial” (Viveiros de Castro 2002). Os lutadores consanguíneos não lutam entre si, pois compõem o mesmo time de luta – que se reconhece pelo luto ao homenageado falecido. Os lutadores, caso forem afins, também não fazem o combate, um deles recua e cede lugar ao próximo. Isso devido ao respeito (*ihütsu*) que coloca o doador da esposa em posição hierarquicamente superior. Os adversários (*tikidinhü*) não respondem a uma divisão entre afins e consanguíneos, em suma, são afins potenciais (Costa 2013: 220). Para outro caso em que uma disputa esportiva é analisada segundo a afinidade potencial, ver Magnus Course (2008) sobre o *palin* Mapuche.

infância a correr, nadar, pescar e brincar. Transitam por essa liberdade até que ela comece a ser “perigosa”, devido ao início do interesse sexual. O termo *kutekgügü* é usado para o menino quando se encontra nessa fase. É o momento de começar a reclusão, na qual os jovens permanecerão por tempo variável. Essas diferenças de tempo vão de acordo com as capacidades de cada família em manter seus reclusos, todavia, com alguma semelhança, especialmente no que tange à relação entre o recluso e seus pais:

A reclusão é pensada como uma verdadeira *fabricação do corpo*: engordar, crescer, fortalecer-se. E, nesta fabricação, os pais têm um papel essencial, comparável ao da concepção. *Numaa pá nuhá*, ‘estou fazendo meu filho’, diz o pai do recluso. E fazer filho é difícil e penoso: no início, os pais devem se abster de relações sexuais (enfraquecem o filho), o pai deve buscar os eméticos, ensinar-lhes as técnicas do trabalho masculino (fazer cestos, flechas, saber mitos, encantações). Apenas a mãe pode buscar a água que ele bebe e fazer o beiju que ele come. Seus laços com a comunidade são cortados – *ele se invisibiliza* atrás do gabinete de reclusão, fala baixo, só se comunica diretamente com pais e irmãos (Viveiros de Castro 1977: 211, *italicos nossos*).

Durante o período preso, são dois os principais procedimentos realizados ao longo dos anos pelos reclusos na fabricação de seus corpos e com especial ajuda de seus pais: a escarificação e a ingestão de eméticos. Para esse segundo ponto, o trabalho de Verani (1990) entre os Kuikuro é elucidativo, assim como o de Gregor (1982), da relação dos jovens reclusos com o “dono dos remédios”¹⁵. Verani destaca as narrativas que envolvem a descoberta de cada uma das plantas, raízes e cipós utilizados e como foram ensinadas devido a algum acontecimento mitológico. Os *ketuakitohó* formam uma ampla categoria de medicamentos usados para causar vômitos, sendo que os reclusos devem aprender sobre eles, caso contrário, não se faz um lutador campeão.

Existem vegetais usados como eméticos, cicatrizantes e fortificantes. Por isso, vale destacar a quantidade de itens listados e a variedade de indicações e posologias, e como seu conhecimento faz parte do arcabouço transmitido aos jovens chefes. O interesse maior é na fabricação do corpo a partir desses elementos, em que o objetivo é a construção de um corpo forte, alto, resistente e belo. Quanto mais fortes e resistentes, mais lutas conseguem

15 O debate sobre a categoria “dono” é recorrente em trabalhos sobre a região, além de se encontrar em inúmeras outras cosmologias. Como sugere Fausto, o dono “designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas e não-humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis)” (2008: 330). Ver também Barcelos Neto (2005) e Figueiredo (2010).

aguentar, daí as diferenciações performáticas entre os lutadores do primeiro escalão, aqueles oriundos de famílias de chefes, e os lutadores comuns.

Já a escarificação deve ser apresentada a partir da arranhadeira¹⁶ (*hingi*):

Veja! Esta é a arranhadeira, que serve para fazer o corpo (*kihü hatoho, katsatsegoho*). Arranha-se a pessoa fraca usando remédio (*ikundu*) e este tem efeito se a pessoa se *arranhar ou for arranhada sempre*. Assim, ela se torna forte. Arranha-se nas coxas, arranha-se. O doente precisa se arranhar para passar remédio e poder se recuperar, voltando a ser forte ou normal. O menino é arranhado nos pulsos para ter boa pontaria, dar a direção certa da ponta da flecha. O remédio passado nele tem como efeito torná-lo um bom caçador e pescador. A criança começa caçando passarinhos e lutando como fosse uma brincadeira. Com a arranhadeira ele se torna um bom caçador e pescador e ganha a força do lutador. Esta é maneira de ser da arranhadeira (Mehinaku 2010: 3, itálicos nossos).

Nos reclusos, as escarificações são feitas nos braços, pernas, peito e costas (região do ombro). Já nas mulheres arranha-se as panturrilhas e as costas (região lombar). O sentido da arranhadeira é de cima para baixo nos homens e de baixo para cima nas mulheres. As mulheres devem ter as panturrilhas protuberantes, sinal de beleza característico das alto-xinguanas. Para tanto, após a escarificação, é feita uma amarração com fios de algodão colorido nos joelhos para prender o sangue naquela região do corpo. As amarrações nos homens são feitas nos bíceps com as braçadeiras (*büngai*), para quando arranhar se ganhar força no braço, para lutar, agarrar.

As escarificações geralmente são realizadas pelos pais ou por homens de sua parentela que foram grandes lutadores. As seções são feitas, inicialmente, nos gabinetes internos mas, com o passar do tempo, também na parte de trás das casas com os lutadores sendo arranhados individualmente. Cada lutador previamente já tem sua porção com alguns dos remédios cicatrizantes e com poderes de fortalecer o corpo.

Ser um botânico indígena capaz de proporcionar a seus filhos reclusos um bom conhecimento sobre as melhores plantas e suas utilidades é o tipo de propriedade intelectual que se passa geracionalmente. Se a chefia no Alto Xingu é transmitida, sendo que os chefes são substituídos, o conhecimento deve ser retransmitido. A reclusão é o momento de aprender, de introspecção, de olhar pela fresta, de invisibilidade. As saídas dos reclusos só são rompidas em vésperas das lutas, para os treinamentos no centro da

16 A arranhadeira é feita com um pedaço de cabaça em formato triangular, em que são colocados perfilados os dentes do peixe cachorra-pequena (*utiguê*).

aldeia, diariamente por volta do meio dia, e para as idas ao mato buscar as plantas, raízes e cipós utilizados em sua reclusão. Sempre escondendo seus corpos com calças, blusas, cobertores e toalhas. Não basta ter uma relação com o dono das ervas, é preciso conseguir na mata, aprender, ter mentores que te ensinem sobre os remédios e que os apliquem.

A escarificação, para além desse constante procedimento de fabricação corporal durante a reclusão, também tem resultados imediatos, intensificando-se nas vésperas das lutas o uso de cicatrizantes e fortificantes. Além do uso das pinturas, da abstinência sexual e dos enfeites¹⁷. Isto é, não se trata de dizer que a reclusão é exclusiva na formação da pessoa, mas que os jovens chefes são fabricados nesse período naquilo que eles têm de melhor para serem feitos: seus corpos.

Para ilustrar a sistematicidade de um conjunto de mitos que tratam do tema, Lévi-Strauss recorre às oposições entre continência/incontinência e fechamento/abertura. Proposições que ainda são apresentadas em termos de mesura/desmesura: a incontinência mesurada e a continência desmesurada. Isso para colocar em questão o exagero da continência, de um lado, e a domesticação da incontinência, do outro. Pela lógica das qualidades sensíveis, chega-se, então, à oposição entre evacuação e vômito. Analisando a obra de Huxley, Lévi-Strauss diz ser a evacuação o caminho de uma obra da natureza para a cultura e o vômito um regresso da cultura para a natureza. Apesar de afirmar a veracidade da oposição levantada por Huxley, não se deveria limitar ao contexto etnográfico, ao estabelecer que a relação de oposição entre evacuação e vômito poderia significar o caminho inverso do apontado: isto é, o aumento do escopo etnográfico ampliaria o conjunto de oposições possíveis (Lévi-Strauss 2004:164).

O exemplo da fabricação corporal durante a reclusão é ilustrativo da relação entre a domesticação de uma incontinência mesurada, ou seja, o vômito e a perda de sangue controlados e realizados sistematicamente, e o exagero na continência desmesurada do sêmen, uma vez que o lutador campeão não deve fazer sexo nunca. Tanto o controle da perda como o da retenção dos fluidos corporais são fundamentais. Todas as manhãs, os reclusos ou suas mães preparam as poções que eles ingerem e vomitam muito, sendo que, após terminar, tomam banho gelado. A quantidade de eméticos tomados demonstra a necessidade desse controle na construção de um corpo lutador, o ideal alto-xinguano. O mesmo se passa com a perda do sangue e o uso de cicatrizantes e fortificantes. Quanto mais o recluso vomitar e arranhar, em conjunto com outras prescrições, mais apto vai

17 Embora as pinturas e adereços não se diferenciem muito entre os lutadores campeões e os de segundo escalão, o uso do pássaro xexéu empalhado no cinturão é exclusividade dos campeões. O xexéu é considerado um pássaro poliglota, e é exatamente essa a função da luta: comunicação. Um embate corporal, uma língua franca na comunicação entre os povos componentes desse sistema regional.

estar a produzir seu corpo, transformando-se em um grande lutador, sendo que aqueles destinados a posições de chefia se utilizam desses procedimentos por mais tempo e com maior intensidade.

Concomitantemente, um lutador apto, belo e forte necessariamente deve ter outros conhecimentos aprendidos durante esse período, o que demonstra a conexão entre os saberes técnicos, físicos, musicais, mitológicos, artesanais – e também aqueles relacionados à chefia, como veremos a seguir.

A chefia retransmitida: filiação como vetor

Debater o estatuto da chefia no Alto Xingu exige cuidados. Tentaremos aqui uma visada etnográfica sobre sua reprodução no ambiente doméstico através da reclusão dos jovens que serão apresentados como “substitutos” dos chefes atuais durante os rituais interétnicos. Desse modo, o problema em torno da chefia se desdobra: além da questão sobre o que é a chefia, temos o problema etnográfico de saber quem são os chefes. De maneira a complementar tal proposta, esse tópico visa apresentar, através da formação de lutadores campeões, um espaço privilegiado no qual, no Alto Xingu, as famílias de chefes se reproduzem ao produzir os corpos de seus lutadores.

Uma breve visada sobre o tema da chefia na região ilustra como autores encaram o problema por caminhos diferentes. Para Zarur (1975), os chefes teriam certos privilégios como a poligamia ou o casamento com regra de residência patrilocal para o casamento dos seus filhos. Isso numa relação entre chefes, capitães (representantes junto a sociedade nacional) e camarás. Para Basso (1973), a chefia estaria mais no acúmulo de trabalhos diversos que os chefes aglutinam e nas suas performances como representantes nas relações intertribais, principalmente através dos rituais. Em suma, seria conseguir pessoas para trabalhar na difícil execução dos rituais e receber e ser recebido nos eventos interétnicos. Isso, lido por um sistema que se retroalimenta: mais rituais, mais chefes, maior capacidade de aglutinar recursos e pessoas.

A crítica residiria nas atribuições dos chefes. Autores como Menget (1993) e Barcelos Neto (2005) parecem mais próximos de Basso ao assumirem a importância dos chefes enquanto mediadores de relações. Diferenciam-se, ainda, Basso e Menget de um lado, pois, para estes autores os chefes seriam mediadores entre os sistemas locais e regionais, enquanto para Barcelos Neto os chefes seriam mediadores entre os humanos e os espíritos. Num caso uma mediação sociológica, nas diversas posições assumidas pelos

chefes nos rituais interétnicos, e, no outro, uma mediação cosmológica, realizada através da noção de doença e de como os chefes devem patrocinar rituais para os espíritos de modo a obter a cura. Em todos esses casos, a chefia estaria intimamente ligada com a produção e organização ritual, quer das festas¹⁸ para pessoas importantes, ou das festas para os espíritos, para retomar a definição de Fausto (2007: 30).

Mais recentemente, em Guerreiro Junior (2012, 2015), o tema da chefia recebe um polimento em sua relação com o ritual mortuário de origem arawak/karib que é o *egitsü*, exatamente por ser uma celebração posterior à morte dos chefes e tudo que isso implica em termos sociais, econômicos¹⁹ e cosmológicos. A hierarquia não está ausente na concepção nativa sobre a chefia, seja pela divisão entre chefes e camarás, seja pela própria hierarquia interna que estratifica em primeiro, segundo, terceiro chefes –, ou mesmo seja refletida no ranqueamento dos melhores lutadores, sendo o melhor o primeiro.

Nossa proposta, direcionada etnograficamente, pretende estabelecer os caminhos pelos quais a chefia é retransmitida aos jovens pertencentes à famílias de chefes no momento em que eles se preparam para serem grandes lutadores: a reclusão. A chefia é ensinada diretamente no corpo, onde recolocaremos o problema, seguindo Guerreiro Junior, através de duas definições nativas sobre a chefia: a importância da hereditariedade e da fabricação do corpo, uma visada sobre a relação entre inato e adquirido:

Podemos dizer então que os principais trabalhos sobre a chefia abordam a questão de dois pontos de vista complementares: um que focaliza a relação dos chefes com o interior do grupo local (incluindo a ascendência e a economia política do prestígio), e outro que chama a atenção para suas relações com o “exterior” (estrangeiros ou espíritos). Essa dualidade pode ser traduzida em outra, talvez menos explícita: a relação entre o que é dado e o que é construído na chefia xinguana. Pois pelas etnografias somos levados a pensar que é de uma combinação entre algo inato (“hereditário”) e algo construído (o corpo, o comportamento, a atuação em rituais) que se faz a chefia. O problema é que aquilo que é visto como inato acaba ficando à margem de qualquer análise (Guerreiro Junior 2012: 125).

Esse parágrafo é esclarecedor para a crítica que se faz sobre a colocação do corpo no centro do debate ameríndio. Se as pesquisas sobre o corpo devem dar um passo

18 Para um debate sobre “festas”, ver a tese de livre-docência de Perrone-Moises (2016).

19 Vale lembrar que as relações econômicas e produtivas não tratam de um regime de mercadoria mas, antes, de um regime de produção e troca de coisas e pessoas (Strathern 1985).

adiante, as análises sobre o que é *inato* devem iniciar essa caminhada, pois, se o chefe alto-xinguano é o modelo de pessoa, e sua construção foi muito destacada, a condição do *inato* deve assumir nosso interesse neste momento. Não significa abandonar a “fabricação de corpos e produção de pessoas”, especialmente para o caso da chefia, mas pensar que a hereditariedade deve fazer parte deste mesmo processo associada à fabricação em níveis equivalentes. Não basta olhar para a genealogia simplesmente, mas perceber como a transmissão da chefia é fabricada em diferentes momentos, seja na hereditariedade ou na reclusão diferenciada em famílias de chefes.

Guerreiro Junior lança mão dessa proposta ao analisar as falas dos principais chefes Kalapalo de Aiha, primeira aldeia. Da chefe Tiposusu, grande conhecedora do tema, ela própria *itankgo*, que é o feminino de chefe. Do jovem chefe Urissé, ex-campeão de luta que teve sua carreira abreviada devido sua formação de chefe ao assumir, em anos recentes, a organização dos *egitsü* em homenagem a sua mãe e seu pai (o que não diminuiu seu status de campeão, que é amplamente reconhecido). E também do principal chefe Kalapalo vivo e mestre de estórias, Ageu.

Tomando em conjunto o que esses chefes disseram, podemos afirmar a existência de uma associação de fatores na formação de um chefe. Tiposusu destaca a hereditariedade como fundamental na transmissão da chefia. Seja em via patri ou matrilinear, a chefia é transmitida hereditariamente, sendo que aqueles que a recebem por via bilateral são “mais chefes ainda”. Na fala de Urissé, a chefia assume uma relação substancial com o sangue e o sêmen transmitidos de pais para filho, ou seja, a chefia como uma continuidade corporal. Por fim, os relatos de Ageu apontam que fazer chefe é fazer as pessoas que não são bravas “sentarem nos bancos” (*ugihongo*). Os que sentam nos bancos estão sendo feitos chefes, de onde a importância que a noção de “substituto” toma no debate – assim como sua exibição.

Esta definição sobre a chefia foi desenvolvida principalmente através dos termos *iho* (“esteio”) e *ihü* (“corpo”). Trata-se da fabricação de um corpo de chefe através de sua parentela de chefe pela via bilateral, com a importância da noção de casa, retomada de Lévi-Strauss. “Corpos-casas” são esteios de outros, seja o chefe que é esteio de seu povo, sua casa que é esteio das outras casas, ou a aldeia maior e mais importante que é esteio das demais aldeias daquele povo (Guerreiro Junior 2012: 155).

Não se trata de escolher quais das falas sobre a chefia é a mais correta ou a que será utilizada. Antes, a proposta é mostrar como, na reclusão dos lutadores campeões, todos esses quesitos são levados em consideração visando uma preparação intensiva para as lutas. Os “corpos-casas” dos chefes são filhos de pai e mãe chefes, que tiveram a festa

de furação de orelhas em sua homenagem, que estão na continuidade substancial dessa chefia. E, ao mesmo tempo, aqueles que foram apresentados como chefes, tanto como lutador ou representante nos rituais interétnicos.

Enquanto a fabricação do corpo e, conseqüentemente, da chefia são feitas no núcleo doméstico, os chefes devem ser exibidos, mostrados como “substitutos” de outros chefes quando da reunião dos diferentes no plano regional. Novamente encaramos a questão entre o localismo da aldeia e a visão regional (Franchetto & Heckenberger 2001). O que pretendemos aqui é mostrar essa duplicidade da chefia: ser feita no plano doméstico e exibida no plano interétnico²⁰.

Por fim, tal debate se pautará por uma visada etnográfica, destacando que é pela reclusão dos lutadores, e as possibilidades de suas famílias, que se diferencia quem são os chefes atuais e os chefes futuros, os substitutos.

Casas produtoras de corpos: a reclusão como moeda política

A fabricação do corpo do lutador campeão é feita por famílias que pleiteiam posições de chefia. Tanto pela fundamental relação de filiação que vimos acima, como pelo elevado investimento material e simbólico dessa produção. Um lutador em reclusão é consumidor privilegiado sem dar sua contribuição para a produção, seja das necessidades da casa ou dos trabalhos coletivos na aldeia. E alguém deve, então, fazer por ele. A relação entre cunhados, um dos emblemas da sociologia ameríndia, tem na reclusão um aspecto interessante, donde devemos lembrar a valência da regra da uxorilocalidade. O homem que mora com seu sogro geralmente trabalhará para seus cunhados poderem ficar em reclusão, caso o recluso aspire a fazer parte do time de elite. O lutador produz *seu* corpo com a ajuda dos *seus*, que produzem para ele.

Em tempo, vale retomar que trabalho, aqui, são as atividades diárias (*katsahó*) realizadas em casa ou no coletivo: pescarias, roças, coleta de lenha, aberturas de estradas, cobertura das casas com sapé em determinada época. Essas tarefas, especialmente as coletivas, são distribuídas igualmente entre os homens aptos a fazê-lo, isto é, aqueles que já saíram da reclusão. Manter um jovem preso por muito tempo significa tirá-lo dessa distribuição de tarefas ao nível da aldeia. Uma observação faz pensar sobre o assunto.

20 Para além das questões trazidas com a obra de Guerreiro Junior, sobre a relação entre o inato e o adquirido, a hereditariedade, a continuidade substancial e as prerrogativas rituais, a proposta aqui é mostrar como a produção dos jovens chefes, em todos esses aspectos, ocorre no interior do espaço doméstico visando a exibição regional.

A pesca é uma atividade vital na sociedade alto-xinguana. Porém, foi possível observar que alguns lutadores e potenciais lutadores – em mais de uma aldeia – são dispensados dessa atividade. São jovens que, por estarem inseridos neste processo diferencial de construção do corpo, podem se furtar mais frequentemente da pesca, o que certamente sobrecarregará outras pessoas próximas a eles, especialmente seus cunhados. É uma questão quantitativa: quanto mais tempo preso, melhores serão os resultados da fabricação do corpo, mas nem todas as famílias podem se furtar igualmente de seus braços no dia-a-dia.

Existiria, então, algum tipo de investimento, material e/ou simbólico, de determinadas famílias em alguns de seus membros, motivados por uma potencialidade na luta? Em caso afirmativo, como se processam as relações familiares a partir de tal diferenciação? Mais do que isso, como o cotidiano das casas é afetado por questões determinantes, como a obtenção do alimento? Se existe esse “privilégio” para os lutadores é porque ser um campeão do *egitsü* traz benefícios. Talvez seja prematura a tentativa de estabelecer quais seriam esses benefícios, porém, parece claro que é algo mais do que simplesmente a obtenção da vitória, haja visto todo o esforço coletivo nessa preparação. A ideia de “equilíbrio das tensões”, que vez por outra aparece atrelada aos combates, não dá conta do material etnográfico relativo à luta.

Portanto, o que pretendemos ter feito foi a especificação de uma reclusão, exatamente esta que produz lutadores para o time de elite. Que homens e mulheres entram em reclusão pubertária é uma coisa; outra é querer igualá-las. A própria reclusão das mulheres é pensada em função da reclusão dos homens. Nas casas em que se fabricam lutadores campeões, a reclusão das mulheres costuma durar um tempo menor para que elas trabalhem para suprir as necessidades de um homem recluso. É dito, para o sistema alto-xinguano, que a casa é o espaço da mulher e a praça o espaço do homem. A reclusão de um lutador faz com que, por um período grande de tempo, as mulheres convivam com um ou mais homens dentro de casa. Na prática isto significa que elas trabalham para suprir as necessidades e vontades de seus filhos e irmãos.

O lutador recluso carece de muita gente que trabalhe por ele durante todo o período anterior às lutas e que zele por sua manutenção. Nem todas as casas podem oferecer isso a seus jovens lutadores: na maioria delas os jovens em reclusão são também forças importantes, o que encurta o período passado preso. Esses jovens, que são a maioria, não serão lutadores de primeiro escalão. Por melhores que sejam suas habilidades na luta, o não cumprimento das prescrições atreladas à reclusão implica em um lutador mais fraco, ou melhor, um lutador de segundo escalão. Vale dizer que a escolha do time de luta é feita

pelo dono da festa e parte daqueles que se sabem preparados e que cumpriram todas as etapas de formação, o que, para um campeão, significa ter ficado muito tempo preso²¹.

É preciso tomar cuidado para não igualar as reclusões, e a etnografia apresenta as diferenças. Tanto quanto uma disputa esportiva, isso está ligado a uma disputa política. Para ser chefe há que ser filho de chefes, mas, como foi dito acima, a hereditariedade não parece ser o único indicador. Então, há que se mostrar que se é chefe de uma maneira pública, como mostrar os potenciais chefes aos outros nos rituais, fazendo-os “sentar”, “aqueles que são conduzidos pelo pulso”. Entendemos que a produção de lutadores de primeiro escalão seja moeda de troca política no plano interétnico e também de disputas faccionais no plano intratribal – daí a necessidade de exibir os jovens chefes que estão em reclusão.

Por certo, lutadores campeões e lutadores “comuns” passarão por processos semelhantes durante a reclusão, como a proibição sexual, a ingestão de eméticos e a escarificação. Porém, diferenças são marcadas na construção do corpo do lutador campeão que, em algum momento, irá se tornar um corpo que ascende a posições de chefia. Estreita relação entre a fabricação de um corpo campeão durante a reclusão e a chefia que se reproduz no núcleo familiar. O alto custo simbólico e material da reclusão aponta para o fato de que nem todas as famílias têm condições, ou mesmo desejam, ascender a tais posições. A reclusão parece ter por objetivo primordial produzir grandes lutadores, pois, produzir lutadores é produzir potenciais chefes. É uma disputa política que tem meios diferentes de se desenrolar e que exige a mobilização coletiva e investimentos desenvolvidos a partir da casa.

Os atuais chefes Kalapalo, Kuikuro, Yawalapiti, Kamayurá, enfim, se consideram e são considerados grandes lutadores até hoje. Eles e outros de antigamente transmitem seus conhecimentos para seus herdeiros e os produzem através da reclusão, ensinando as qualidades de ser uma pessoa de verdade (*kuge hekugu*). Os campeões atuais são filhos desses lutadores do passado que hoje são chefes. Por certo, seus avôs também eram grandes lutadores, donde a onomástica e sua transmissão via alternância de gerações aponta para outra forma de continuidade²².

21 Essa convocação geralmente é feita após a recepção dos aliados e das flautas *atanga*. Os chefes anfitriões se reúnem aos chefes aliados e convocam os lutadores na ordem em que eles irão se apresentar no dia seguinte, sendo o melhor o primeiro. Cada lutador convocado sai da casa em que mora ou está hospedado e se dirige ao centro da aldeia onde permanece em quatro apoios até o fim da convocação (entre 15-20 convocados, os primeiros – *hotuko*).

22 A onomástica talvez seja um dos temas mais incipientemente analisados no Alto Xingu. A transmissão de nomes é operada através da alternância de gerações com a proibição de pronunciar os nomes dos afins. Os nomes são acumulativos ao longo da vida e retransmitidos (Menget 2001; Barcelos Neto 2005; Figueiredo 2010).

Para os lutadores do passado, não temos material suficiente para saber quais foram os grandes campeões de uma ou duas gerações anteriores. Não se encontra na bibliografia qualquer sistematização dos resultados nas lutas, apenas a colocação de tais ou quais como grandes campeões. Certo é que os chefes que conversam quando da necessidade de se contornar a violência ou defender seus conhecimentos tradicionais – fatos corriqueiros durante os rituais –, são mais ou menos da mesma idade, o que resulta que eles devem ter se enfrentado quando lutadores²³.

Será que os resultados nessas lutas passadas ainda hoje são levados em consideração quando de opiniões contrárias, quando os chefes devem assumir sua “função Onça” (Guerreiro Junior 2012: 451) para tratar com seus adversários políticos? Seria ainda especulação, pois todos se declaram campeões de luta. Certo é que não existe somente um campeão mas, antes, cada povo parece ter seu maior representante, sendo que uns têm mais que outros.

Até que ponto os resultados na luta são evocados quando de debates políticos, ou ainda, como se deu a reclusão de cada um desses chefes? Portanto, especificamos essa reclusão tida por ideal, e sua relação com a reprodução da chefia, pensando que é possível tomar a cosmopolítica alto-xinguana através das relações e dos combates entre as famílias de chefes, ou os *corpos-casas*. O isolamento da produção doméstica e a exibição dos embates interétnicos. Produzir corpos campeões é produzir chefia, um campeão é formado através de uma reclusão diferenciada porque feita em famílias de chefes, e é assim que se contam as histórias dos grandes lutadores no Alto Xingu.

Considerações Finais

Ao passar em vista todo esse processo de fabricação corporal e seus desencadeamentos políticos, sociológicos e cosmológicos, destacamos nessas breves considerações a estreita relação entre a reclusão, especificamente aquela realizadas nas famílias de chefes, e o intrincado complexo cerimonial alto-xinguano, não por acaso, voltado

23 Algo de semelhante parece ocorrer com a luta, uma vez que os resultados não são esquecidos, ao contrário, multiplicam-se debates sobre eles e seus desempenhos. As pessoas acompanham toda a trajetória desses lutadores, tal como afirmam os chefes atuais que, em seu tempo, eram campeões. Disseram a Franco Neto (comunicação pessoal) como Waja, chefe Kalapalo da aldeia Aiha, era grande campeão enquanto assistiam a uma luta sua num vídeo cassete numa de suas primeiras pesquisas de campo. O chefe Afukaká Kuikuro fala sempre de suas habilidades quando aparece nos vídeos do coletivo de cinema (<http://www.youtube.com/watch?v=iz1JM45ZZ-w>). Aritana, atual chefe Yawalapiti, já era apontado na pesquisa de Viveiros de Castro como grande lutador e como estava sendo formado para ser chefe (1977: 69). Atualmente, os combates dos filhos desses chefes são os mais aguardados, eles são os primeiros a lutar, desenvolvendo grandes rivalidades.

a homenagear chefes falecidos. Um momento doméstico definidor na vida dos jovens e sua relação com o universo ritual regional.

As performances rituais dos jovens chefes são resultados diretos dos processos de fabricação dos corpos durante a reclusão. Autores como Viveiros de Castro (1977, 1979) e Barcelos Neto (2005) já apontaram a importância da biografia na constituição dos chefes alto-xinguanos e, nessa fase da vida, o aspecto biográfico está diretamente conectado ao desempenho nas lutas rituais. Reitero, assim, a principal constatação etnográfica, que é o apontamento de uma dupla duplicidade da chefia: ser feita no plano doméstico para ser exibida no plano regional; e isso, através de suas características inatas e adquiridas, que são fundamentais para a constituição desses sujeitos.

Desse modo, a diferenciação entre chefes e não chefes é coligada aos desempenhos nas lutas rituais, pois, as performances são resultantes dos diferentes processos de fabricação dos corpos e de formação da pessoa durante a reclusão. Novamente, ressaltando a importância da intensidade e do tempo de permanência para o bom desenvolvimento das performances rituais na consolidação e constituição dos jovens chefes que são apresentados como “substitutos” futuros dos chefes atuais.

A reclusão e o ritual estão, assim, numa relação dialética que movimenta a política tanto no plano local como regional, de modo que a continuidade opere através da exibição dos jovens futuros chefes nos momentos de homenagens aos antigos chefes falecidos, instaurando uma dinâmica espaço/temporal nas relações entre esses povos. De modo que:

reclusão : ritual :: isolamento : exibição :: local : regional :: sincronia : diacronia

Através da noção de fabricação do corpo, temática desenvolvida etnograficamente no continente sul-americano, saímos de noções patológicas que pautaram os estudos sobre a reclusão pubertária, para associá-la a outras questões fundamentais da vida social alto-xinguanas. Das disputas políticas às relações cosmológicas, das noções de substituição à de homenagem, passando pela proposta de entender essa preparação também por seu lado técnico e esportivo, uma vez que a reclusão é, em grande medida, voltada para se obter resultados nas lutas rituais, o seu aspecto biográfico.

De maneira esquemática, quanto mais hábil uma família for para produzir corpos masculinos para lutar e femininos para casar, maior será seu status de chefia. Em contrapartida, são os corpos belos e fortes dos chefes, homens e mulheres, que causam a

inveja dos feiticeiros e, com isso, a “pessoa de verdade” (*kuge hekugu*) que é o chefe é alvo da inveja da “pessoa feia” que é o feiticeiro (*kugiheoto*).

No contexto da chamada *pax xinguana*, em que guerra e ritual passam por transformações (Menget 1978; Hugh-Jones, Guerreiro Junior & Andrello 2015), a luta assume o protagonismo no enfrentamento da alteridade através de uma disputa esportivizada:

A guerra não é um momento necessário de reprodução social, adquirindo a feição de guerra defensiva. A sua substituição por outras práticas sociais é explicitamente afirmada pelos povos do Alto Xingu, que dizem não fazê-la por preferirem realizar festivais para os chefes, aos quais convidam todas as aldeias para cantar, dançar, trocar e lutar. No Xingu, a violência foi ritualizada e expressa na forma da *luta esportiva*, evento obrigatório nos rituais intertribais. A essa *esportificação da violência* juntam-se uma cuidadosa etiqueta da moderação e um regime alimentar fundado em uma ideologia antivenatória e anticanibal, expressa pela exclusão de carne de caça na dieta. (Fausto 2007: 28, nossos itálicos).

Com a não possibilidade de morte na guerra, e sabendo da não existência da ideia de “morte natural”, a única causa para a morte é a feitiçaria (Figueiredo 2010). E a morte de um grande chefe deve culminar na realização de um *egitsü* em sua homenagem (Guerreiro Junior 2012). Momento em que aqueles que estão sendo feitos chefes através da reclusão são apresentados como os “substitutos” dos chefes atuais. Seja através das lutas entre os rivais, seja pelas possibilidades matrimoniais.

Referências

- AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. 1974. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP.
- AVELAR, Gustavo. 2010. *Valores brutos: lutadores do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2005. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- _____. 2006. “De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agencia letal”. *Mana*, 12(2): 285-313.
- _____. 2007. “Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional”. *Journal de la Société des Américanistes*, 93: 73-95.

- BARUZZI, Roberto. 2005. "Do Araguaia ao Xingu". In: R. G. Baruzzi & C. Junqueira, C. (orgs.), *Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História*. São Paulo: Editora Terra Virgem. pp.59-112.
- BASSO, Ellen. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- CARNEIRO, Robert. 1993. "Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu". In: V. Coelho (org.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EdUSP. pp. 405-429.
- COSTA, Carlos. 2013. *Kindene hekugu. Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- COURSE, Magnus. 2008. "Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche". *Mana* 14(2): 299-328.
- FAUSTO, Carlos. 2007. "Entre o Passado e o Presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu". *Revista de Estudos e Pesquisas*, 2: 9-52.
- _____. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14(2): 329-366.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. 2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- FRANCHETTO, Bruna & SANTOS, Mara. 2002. "Kuikuro: uma língua ergativa no ramo meridional da Família Karib (Alto Xingu)". In: F. Queixalós (org.), *Ergatividade na Amazônia I*. Paris: Centre d'Études des Langues Indigènes d'Amérique (CNRS/IRD)/ Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas (LALI/UnB). pp.15-44.
- FRANCHETTO, Bruna. & HECKENBERGER, Michael (orgs.). 2001. *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FRANCO NETO, João. 2010. *Xamanismo Kalapalo e Assistência Médica no Alto Xingu: estudo etnográfico das práticas curativas*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Unicamp.
- GREGOR, Tomas. 1982. *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- GUERREIRO JUNIOR, Antonio. 2012. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. PPGAS, UNB.
- _____. 2015. "Political chimeras: The uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5: 59-85.
- HUGH-JONES, Stephen; GUERREIRO JUNIOR, Antonio & ANDRELLO, Geraldo. 2015. "Space-time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro". *Sociologia & Antropologia*, 5(3): 699-723.
- JUNQUEIRA, Carmen & VITTI, Vaneska. 2009. "O Kwaryp Kamaiurá na aldeia de Ipavu". *Estudos Avançados*, 23(65): 133-148.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tânia S. 2000. "Que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, 22(1): 9-20.
- MEHINAKU, Mutua. 2010. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- MENEZES, Maria. 2000. *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*.

Campinas: Editora da UNICAMP/São Paulo: Imprensa Oficial.

MENEZES BASTOS, Rafael. 1992. "Exegeses Yawalapiti e Kamayura sobre a criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas". *Revista de Antropologia*, 30: 391-426.

_____. 2001. "Ritual, História e Política no Alto Xingu: Observações a partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaguatirica (Jawari)". In: B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp.335-357.

MENGET, Patrick. 1978. *Alliance and violence in the Upper Xingu*. 77th Annual Meeting of the American Anthropological Association. Los Angeles.

_____. 1993. "Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du hau Xingu". *L'Homme*, 33(2/4): 59-76.

_____. 2001. *Em Nome dos Outros. Classificação das Relações Sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Assírio & Alvin.

MONOD-BECQUELIN, Aurore & GUIRARDELLO, Raquel. 2001. "Histórias Trumai". In: B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. pp.401-443.

NOVO, Marina. 2010. *Os Agentes Indígenas de Saúde do Alto Xingu*. Brasília: Paralelo 15/ ABA.

OVERING, Joanna. 1979. "Orientation for paper topics" e "Comments", simpósio "Social time and social space in Lowland South American societies". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 2: 9-10 e 387-394.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2016. *Festa e Guerra*. Tese de Livre-docência. PPGAS, USP.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

STRATHERN Marilyn. 1985. "Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind". *American Ethnologist*, 12(2): 191-209.

VERANI, Cibele. 1990. *A 'Doença da Reclusão' no Alto Xingu: estudo de um caso de confronto intercultural*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.

VIANNA, Fernando. 2008. *Boleiros do cerrado. Índios Xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume Editora/FAPESP/ISA.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.

_____. 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 40-49.

_____. 2002. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: _____, *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 403-455.

_____. 2008. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: R. Caixeta de Queiroz & R. Freire Nobre. (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo

172 | **Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu**

Horizonte: Editora UFMG. pp. 79-124.

ZARUR, George. 1975. *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.

Recebido em 31 de janeiro de 2019.

Aceito em 17 de setembro de 2019.

Artigos

Cuidados, bem-estar animal e técnicas de enriquecimento: relações entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia¹

Matheus Henrique Pereira da Silva

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA

matheusk11@hotmail.com

Resumo

A partir de uma etnografia realizada no Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi acerca das relações entre humanos e animais, problematizo o manejo e as práticas conservacionistas dos profissionais da fauna (biólogos, médicos veterinários e tratadores) em relação à coleção natural do local. Dessa maneira, abordo a rotina de cuidados realizados nos “bastidores” do zoológico – as distintas instalações relacionadas ao manejo das espécies –, bem como as técnicas de enriquecimento alimentar e ambiental que são realizadas com o intuito de propiciar o bem-estar dos animais, que estão sujeitos a frequentes estresses e outros problemas. Com isso, pontuo a emergência de um conjunto de práticas, técnicas e conceitos heterogêneos intrinsecamente relacionados à conservação da biodiversidade em meio urbano no zoo.

Palavras-chaves: Cuidados; bem-estar animal; zoológico; Amazônia.

1 A etnografia foi realizada durante o curso de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (2018-2020) e orientada pelo prof. Dr. Flávio da Silveira, a quem sou grato (Pereira da Silva 2020). Agradeço também os tratadores e profissionais do Museu Paraense Emílio Goeldi, os pareceristas da R@u pelos comentários e sugestões, e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo fomento imprescindível para a pesquisa.

Abstract

Based on an ethnography conducted in the Zoobotanical Park of the Museu Paraense Emílio Goeldi about the relations between humans and animals, I question the management and conservation practices of fauna professionals (biologists, veterinarians and zookeepers) in relation to the natural collection of the site. Thus, I approach the routine care performed in the “backstage” of the zoo – the different facilities related to the management of species – as well as the techniques of nutritional and environmental enrichment that are performed in order to provide the animal welfare, because animals are subject to frequent stress and other problems. With this, I focus on the emergence of a set of practices, techniques and heterogeneous concepts intrinsically related to biodiversity conservation in the urban environment in the zoo.

Keywords: Care; animal welfare; zoo; Amazon.

“Vou cuidar dos bichos na Quarentena”

Como havia combinado anteriormente, encontraria o tratador Éder, que estava cobrindo as férias de Nazareno. Por volta das 07h30min da manhã cheguei ao Parque e encontrei o profissional prestes a iniciar suas atividades. Estava parado em frente à sala dos tratadores, que fica ao lado da área da Quarentena, que irei detalhar adiante. Mesmo de longe, era possível ouvir o chamado de todas as aves, que cedo iniciam sua movimentação em seus recintos e aguardam a alimentação. Éder checava as chaves da sala, quando me viu à distância e aguardou. Imediatamente nos cumprimentamos e Éder disse que iria “cuidar dos bichos que estão na Quarentena”.

A Quarentena é a sala destinada ao isolamento provisório de novos animais que chegam ao Parque, ou que estão com problemas de saúde. Os animais passam por um processo de adaptação e de recuperação, permanecendo em estado de observação contínua por um determinado período. O local é munido de equipamentos e instalações que atendem às necessidades das espécies alojadas, como gaiolas e boxes, onde são realizados os manejos inerentes ao processo de quarentena: transporte, contenção, adaptação à nova dieta, vacinação e administração de medicamentos, observação dos animais, entre outros. Os profissionais também recebem instruções de não circularem muito pelo espaço, a fim de evitar a disseminação de patógenos.

Éder foi em direção às gaiolas e boxes cobertos por panos. As aves logo perceberam a presença humana na sala emitindo diversos sons tão logo entramos. O tratador disse que

primeiro estava “checando todos os animais, pra ver se estava tudo bem com eles”, e que fazia isso todos os dias ao chegar. Olhou cada animal em sua gaiola atentamente, sempre interagindo e se comunicando; as aves respondiam bastante alto, principalmente uma ararajuba e um periquito que lá estavam. O profissional olhava os jornais que forravam o chão da gaiola, as fezes, ou se havia algo mais que informasse sobre a saúde animal, como ferimentos nos corpos ou penas caídas, no caso das aves.

Após verificar todas as gaiolas, o tratador começou a retirar e colocar algumas em frente à sala para “pegar sol e ar fresco, porque faz bem pra recuperação delas”. “Aí, a primeira coisa é trocar todos os jornais dos animais que ficam aí fora. Aí trocou jornal, colocou água, aí põe eles aí pra fora pra pegar sol.”. Estávamos bem próximos a um papagaio enquanto Éder abria sua gaiola e trocava os jornais que cobriam o chão. O papagaio não parava de “cantar” e se aproximava do tratador brincando com ele. “Ela gosta de tá na sacanagem, de tá brincando.”. Enquanto ríamos com a situação, perguntei: “Ela tem um nome?”. O tratador respondeu “Não, ela é do Parque”, o que caracterizava um animal que vive com diversos outros seres da mesma espécie em um recinto e isso dificultaria a nomenclatura² dos indivíduos.

Em seguida, enquanto iniciava a limpeza do local e as gaiolas, perguntei sobre a importância e o papel da observação para a realização do manejo do local. O tratador contou:

Geralmente quem trabalha na Quarentena tem que ser um bom observador. Primeiro porque geralmente os bichos que chegam pra cá vêm de doação, chegam machucados, aí vai ter que se adaptar, conhecer o animal, saber qual a reação dele, se é agressivo, se é um bicho domesticado. Têm vários bichos aí, tem uns que vêm com fratura... Geralmente é assim. De manhã eu tenho que observar todos os bichos da minha área. Observar a reação, se tá melhor, se tá comendo. Esses aqui são dois periquitos que estão com

2 A escolha dos nomes é muito interessante, especialmente os nomes “exóticos” que parecem vincular o animal à cultura dos humanos de sua região de origem. Mullan e Marvin (1998: 10) apontam para três tipos de nomenclaturas animais nos zoológicos, visto que elaboram uma individualização animal: 1) Os nomes científicos escritos em latim, baseados em classificações taxonômicas internacionais usadas para a identificação do indivíduo enquanto espécie. Tais classificações, no entanto, são referentes a uma cultura científica ocidental vinculada historicamente ao trabalho técnico dos museus, ou seja, um arranjo cultural particular que tende a/intenta suplantam classificações locais e evocam uma autoridade do latim como uma língua a ser ensinada; 2) Nomes populares, aqueles que são conhecidos pelas pessoas em geral, para além da classificação taxonômica, como tartaruga-da-Amazônia (*Podocnemis expansa*), ararajuba (*Guaruba guarouba*), ou ariranha (*Pteronura brasiliensis*). Muitas vezes se referem a nomenclaturas locais; e 3) Nomes individuais, ou, como trato aqui, nomes pessoais. São nomeados alguns animais, sobretudo cativos que podem ser animais carismáticos ou não. Os nomes são atribuídos pelos profissionais do zoológico e, vez ou outra, podem não ser reconhecidos pelo grande público em geral. Em outro artigo explanarei melhor a questão da nomenclatura animal em zoológicos.

asas quebradas. Um tá se recuperando aqui e o outro ali [gaiola]. Mas eles comeram bem, olha!

O tratador apontou para as vasilhas que não continham restos de comida. Sob os papéis havia fezes dentro dos padrões do animal. No outro canto da sala havia uma ararinha-verde (*Ara severa*)³ que se agitava bastante, tentando se comunicar e chamar a atenção do tratador, que foi em sua direção. O boxe da ave ficava ao lado de um tucano, também em estado de observação. Éder abriu a grade e a ave imediatamente foi em sua direção, subindo para o alto do gradeado, vocalizando e olhando nos olhos. Neste momento, o tratador falou sobre o seu comportamento, os motivos de sua estada no local e, por fim, comparou com as aves da mesma espécie em cativeiro no Parque:

Essa ararinha é domesticada, a gente tá avaliando ela pra ver se ela vai se acostumar em recinto. Acho bem difícil porque o dono dela domesticou muito ela. Ela não é agressiva é tranquila. Aquelas do parque quando tu entrar no recinto elas vem pra cima de ti.

Em seguida, realizou o mesmo procedimento no boxe do tucano (*Ramphatus tucanus*), deixando a ararinha livre. As aves não se importaram tanto comigo, estando sempre mais voltadas ao profissional. Elas observavam atentamente os seus movimentos, durante a retirada dos jornais e a limpeza com um pano molhado.

Em outro canto da sala havia uma gaiola coberta com um pano; então perguntei qual animal estava no local:

- Isso, aí esse que tá coberto é uma ararajuba. Ela tá se depenando todinha. Ela é um psitacídeo e foi domesticada. A Tathi recomendou a gente interagir bastante com ela. Ela é mansa. Aí a gente tem que motivar ela pra ela voltar ao estilo dela normal. Ela tá se mutilando, basicamente. Olha como está. Isso é estresse. A gente tem que dar um pouco mais de atenção pra ela. Tem que observar melhor ela. Tem que conversar com ela... O bicho é assim, a gente precisa dialogar com o bicho, também. Mostrar confiança, mostrar que tem o tato pra cuidar.

- Já teve alguma vez em que alguma dessas aves te atacou?

- Aqui não. É aquilo, costume da gente também. Eu não chegar de primeira,

3 A taxonomia das espécies aqui citadas está de acordo com o inventário faunístico do Parque Zoobotânico realizado no ano de 2019.

colocar meu dedo aqui. Tem que ver o comportamento do bicho. Observar o comportamento do bicho. Se ele não é agressivo, então tá de boa. Tu não pode chegar de primeira com bicho nenhum. Se tu chegar de primeira vai só dever... Não sabe o comportamento do bicho. Às vezes, o bicho é domesticado e é cuidado de uma forma, aí aqui é cuidado de outra forma. Tem tudo isso. Um bicho desse, domesticado, até a alimentação dele é diferente daqui. Quando ele chega aqui tem que controlar a alimentação dele, se tu for colocar logo de primeira ele não vai comer. Esse bicho aí não é da nossa região, é do Sertão. Acho que o cara só dava mamão pra ele. Aí a gente foi colocando aos poucos, misturando com uma raçãozinha. Tem toda uma alimentação diferente. Por exemplo, ela aqui era só girassol, castanha... Aí começamos a misturar com frutas, o bicho não comeu direito. Tá se adaptando. Agora que começou, vai fazer meses aqui. Por isso existe a Quarentena, com esse processo de adaptação do animal em recinto, se for pra ficar, ser solto... Tem bicho que fica aqui, não tem como voltar pro ambiente natural. E, ao ficar muito tempo aqui, comigo perturbando, ele vai ficar estressado. Se colocar ele no novo recinto não vai se adaptar e vai estressar. Olha, se soltar ele, ele não voa. Se for soltar um bicho desse não vai ter como [ele sobreviver em ambiente natural]. Esse aqui é novato, olha! Eu tento me aproximar dele, ele fica desconfiado, olha, mas não vou de primeira... Vem cá, vem cá [chamou o animal]. Vou dando confiança pro bicho, trabalhando com cuidado pra não estressar ele. Se eu for pegar ele, ele vai se estressar.

Os cuidados do tratador envolvem o tato e a percepção dos profissionais para se aproximarem dos animais e, a partir daí, estabelecerem as relações para o manejo. É necessário conhecer os animais por meio da observação de seus comportamentos para se aproximarem com confiança e estabelecer “diálogos” interespecíficos, ao passo que “trabalham com cuidado” para não “estressar” os animais. O estresse é uma vertente fundamental para os cuidados e é expresso, sobretudo, em seus comportamentos e movimentos. Além disso, se constitui como uma resposta do organismo provocado pela alteração do ambiente, principalmente para espécies doadas.

Enquanto conversávamos, Éder abordava suas técnicas de contenção de uma ave quando necessário, objetivando “fazer um medicamento”. Nesse momento, o tratador foi se aproximando e a ararajuba o olhava atentamente, pois manejava um pano, o que, segundo o profissional, indica para as aves a possibilidade de captura por algum humano.

Olha como o bicho é desconfiado, assim como ele tá, eu também tô. O sistema aqui é não estressar o animal. Mostra confiança para o animal pra ele poder confiar em ti. Todo tratador tem um jeito de pegar o animal. Um animal desse aqui eu não vou pegar com um puçá. Para não estressar um

animal como esse aqui, eu vou pegar um pano e jogar por cima da cabeça. Vou recolher as asas dele pra ele não se bater e pegar as patas se for pra fazer um medicamento. Eu vou pegar um aqui pra ti ver. Geralmente, a veterinária, quando quer fazer o medicamento, ela aplica na parte do peito, onde tem a massa, não dar pra fazer no braço. Marca. Um bicho como um tamanduá, aí já tem que usar o puçá, aí o bicho fica mais estressado, fica mais agressivo. Geralmente os bichos que eu já conheço eu só coloca a luva, não uso nem pano. Se for um bicho grande como uma arara, esse aqui, aí tem que tirar esses paus, a alimentação todinha. Jogou um pano em uma arara vai ter que forçar a cabeça dela pra baixo, porque ela é mais ágil que um bicho desse aqui, e tem mais possibilidade de virar e te pegar de jeito, entendeu!? Joga primeiro o pano pra cobrir a visão dela, pra não enxergar o que eu tô fazendo, depois tenta bloquear as garras dela que ferem. No tucano, tem que pegar logo o bico dele. Primeira coisa dá logo aqui. Porque se for pra enrolar, pegar aqui, pegar aqui, ele vai te bicar todinho. Ele é bravo. Um animal desse aqui geralmente ele bica no olho. Porque teu olho brilha onde é o foco dele. Aí quando eu termino aqui, eu ponho o bicho pra fora, aí dou uma organizada em tudo aqui. Geralmente a gente usa jornal, que é mais fácil de trabalhar. Aí dou varrida, passo um pano molhado. Cada tratador com a experiência com os animais da sua área.

A contenção do animal exige a experiência cotidiana para decidir como fazer o trabalho, garantindo que seu sofrimento seja mínimo, necessário e consequente. Em outras palavras, a atenção e o cuidado estão entrelaçados junto à responsabilidade de garantir que o indivíduo se recupere através do auxílio das interações e técnicas de manejo conservacionistas.

Proporcionar boas condições para que os animais⁴ se desenvolvam e tenham uma “boa vida” no zoo é o objetivo principal que norteia as práticas da Equipe da Fauna (tratadores, biólogos e veterinários). Os cuidados estão diretamente relacionados ao bem-estar animal, uma categoria central para se pensar a ética do manejo e a sustentabilidade e conservação *ex situ* (fora do ambiente de origem) das populações no Parque. Essa variedade de estratégias de manejo e controle serve tanto para “melhorar” a sustentabilidade quanto para criar populações saudáveis para possíveis “reintroduções” em outros locais.

Meu objetivo neste artigo é examinar como se constituem os cuidados e técnicas através das quais as espécies são manejadas, atentando para a emergência e condições do bem-estar animal no Parque Zoológico do Museu Paraense Emílio Goeldi. Dessa maneira,

4 A coleção natural atualmente é formada por animais vítimas do desmatamento e do tráfico ilegal, trazidos por órgãos ambientais como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) ou o Batalhão de Polícia Ambiental (BPA).

abordo os cuidados rotineiros realizados nos “bastidores” do zoológico, nas distintas instalações relacionadas às espécies, a partir do manejo da Equipe da Fauna do local (biólogos, médicos veterinários e tratadores), bem como as técnicas de enriquecimento alimentar e ambiental que são realizadas com o intuito de propiciar melhor qualidade de vida às espécies sujeitas a frequentes estresses no local. Com isso, pontuo a emergência de um conjunto de práticas, técnicas e conceitos heterogêneos intrinsecamente relacionados à conservação da biodiversidade em meio urbano e ao bem-estar da vida animal.

Dimensões relacionais dos cuidados com a fauna

Próximo à Quarentena, e em frente às instalações da Cozinha e do Ambulatório, localizam-se as instalações do Ratário e o Setor Extra, uma em anexo a outra. O Ratário é uma pequena sala em que ficam centenas de ratos e camundongos em gaiolas, mantidos com a finalidade de alimentação para algumas espécies e para estímulo perceptivo relacionado a técnicas de enriquecimento da vida animal.

Acompanhei o tratador Rincón enquanto limpava rapidamente o Ratário para receber novos indivíduos, pois os ratos e camundongos provinham do Instituto Evandro Chagas⁵. Fiquei na porta do local e Rincón me contou a função das espécies no zoo:

– É, a alimentação da coruja, gavião, urubu... Algum bicho que precisa ser tratado com medicamento e é carnívoro já pode colocar dentro do rato, ali os furões, a gente pega lá no Evandro Chagas toda terça-feira, aí fica aqui, toda terça tem que renovar. Toda terça-feira. Chega o dia da comida, claro que tá presa, é duas coisas que ele quer comer e beber água. O destino dele é só morte, o bichinho passa duas semanas, mas tá aí, né, não por causa disso que vão ficar passando sede e fome. Aí tem que ter todo esse cuidado, o tratador do rato também.

O tratador ressaltou que, mesmo diante da iminente finitude de suas vidas, os animais merecem todos os cuidados no local, incluindo parâmetros éticos em suas relações e manejo, visto que as espécies têm uma relação instrumental na ecologia do zoológico,

5 O Instituto Evandro Chagas é um órgão vinculado à Secretaria de Vigilância em Saúde (SVS) do Ministério da Saúde (MS), e atua nas áreas de pesquisas biomédicas e na prestação de serviços em saúde pública. As pesquisas são referências nas áreas de Ciências Biológicas, Meio Ambiente e Medicina Tropical na Amazônia (<https://web.archive.org/web/20171228004004/http://www.iec.gov.br/portal/apresentacao/>).

sendo a sua função servir de alimento para outras. No dia, o tratador os recebeu junto a Éder, que tinha ido buscar os animais que chegavam em caixas e eram colocados em meio aos demais no local, em pequenas gaiolas com um pouco de serragem apropriada. Enquanto fazia o manejo, três garças-brancas-grandes estavam nas proximidades observando os animais.

As aves estão habituadas a receber os camundongos dos tratadores. Rincón pegou três indivíduos, um por um pelo rabo, e os bateu contra parede e jogou em direção às garças que seguiram ávidas atrás dos roedores, totalmente atordoados. O tratador me disse que fazia isso para possibilitar controle por parte do predador, para que não deixasse escapar pelo Parque.

O cuidado de várias espécies implica a morte de outras enquanto alimentação para as mesmas. Presas vivas são oferecidas aos animais para estimular seus comportamentos de caça, entre outras ações que seriam “naturais” para a espécie em questão. Essa característica no meio conservacionista, de oferecer animais vivos para alimentação de outras espécies, se relaciona com o que Thom van Dooren (2015: 9) caracterizou como um cuidado-violento da conservação. Na medida em que, ao longo do dia, alguns animais são cuidados (especialmente aqueles em perigo de extinção), outros são capturados e mortos como parte do gerenciamento da conservação.

Estas dimensões do cuidado implicam a seleção de mundos e espécies que podem proliferar, um modo de operar sobre a diversidade biológica, direcionando-a rumo aos padrões de sustentabilidade da vida animal no zoo.

O Setor Extra se localiza em frente à cozinha. A área destina-se a manter os animais que estejam excedentes no plantel, ou que necessitem de atenção especial temporariamente (para fins de reprodução ou necessidades específicas de ordem física e psíquica). Os recintos devem obedecer às mesmas normas de espaço, segurança e ambientação que aqueles de exposição possuem, de acordo com a espécie, com sistemas de abastecimento de água, comedouros, galhos, pneus e outras estruturas que permitam sua locomoção pelos espaços. São cinco boxes numerados em ordem crescente para abrigar as espécies.

Em um dos dias em que acompanhei o tratador Rincón, responsável pelo trato direto com as espécies, observei, desde sua chegada, os procedimentos padrões de observação dos animais realizada pelos tratadores. O profissional foi, boxe a boxe, observar os animais,

como se encontravam, se estavam vivos, atentando também para fezes e restos de comida, bem como para qualquer comportamento fora do padrão. Em seguida, iniciou a limpeza de cada boxe para que a alimentação que estava sendo preparada na cozinha fosse servida.

O primeiro boxe estava vazio e limpo, de forma que o tratador passou para o segundo, onde havia uma arara-vermelha. Já tinha visto o animal em outros dias em interação com Rincón, o que indicava que a ave permanecia no local há bastante tempo (especulei pela proximidade e trato com a ave, visto que duas que vivem em vida livre no Parque mantêm um distanciamento físico quanto aos toques de tratadores e visitantes). O tratador adentrou o recinto comunicando-se com a ave: “Ei menina! Tá com fome?”. A arara, que parecia quieta, com a presença do tratador vocalizou intensamente. Observava tudo pelo lado de fora do boxe. Rincón limpou o tanque de água do animal com a vassoura e o encheu novamente com água. Nesse momento, Eduardo já havia iniciado a distribuição dos alimentos e chegou ao local portando a bandeja com frutas e ração. Os tratadores se falaram brevemente, e Eduardo seguiu. Em meio a todas essas ações, havia notado que a pequena sala estava com a porta parcialmente aberta, o que gerou uma curiosidade, visto que a fuga de animais é algo que ocorre com certa frequência em diversos zoológicos:

– Não tem risco de sair?

– Tem, mas é tranquilo esse [bicho]. A gente já conhece a ação dele. Ele vai atrás da comida primeiro.

– Tá doente de alguma coisa?

– Não, não, é porque lá [recinto] é difícil dela viver, porque ela já é muito humanizada, ela. Mas ela tá bem, não tem condições de ir pra vida livre. Acho que depende da gente aqui, talvez ela não tenha aquela habilidade de encontrar comida, mas antes ficar aí do que ir pra natureza e morrer, sem saber caçar, procurar comida. Ela veio de apreensão, uma senhora há 40 anos...

– Há 40 anos?

– Há 40 anos com essa senhora, aí por denúncia o IBAMA foi e fez a apreensão dela e trouxe pra cá. Ela é totalmente humanizada esse animal aí. Aí é outro que não tem condições de viver lá de forma livre. Ela depende muito do ser humano pra sobreviver.

O tratador narrou um pouco sobre a história de vida da arara e suas dificuldades quanto a ser integrada em um recinto da espécie no Parque para visitação. A humanização, em seus aspectos negativos, implica em um déficit nas habilidades da espécie em meio

“natural” quanto à caça ou fuga de predadores, e é um dos fatores sempre lembrados quando mencionam a impossibilidade de reintrodução dos animais na natureza.

Após terminar a limpeza o tratador vistoriou todo o boxe e partiu em direção ao terceiro. No local havia dois macacos-de-cheiro (*Saimiris scireus*), um estava em sua pequena rede e outro em um tronco olhando atentamente para o tratador. Rincón brincou fingindo tocar nos animais. Nesse momento, chegou ao local Adônis, uma bióloga, trazendo dois cocos recheados com frutas e outros alimentos para os animais. A programação fazia parte das atividades de enriquecimento alimentar para primatas no dia, e o coco estimularia a curiosidade dos animais, que teriam que abri-lo para que pudessem pegar a comida. O coco verde estava cortado de modo que se tornasse viável a atividade para os animais, porém contendo as dificuldades estimuladoras de suas curiosidades.

Adônis nos cumprimentou e entregou os cocos para que Rincón os servisse para os animais. O tratador limpou rapidamente o recinto e colocou os cocos, saindo em seguida do local. Ficamos observando os animais, que não paravam de nos olhar e olhar para os cocos, mas desceram de suas redes após a agitação inicial e foram diretos aos frutos. Um dos bichos ficou em cima de um coco olhando para o buraco em que teria que colocar sua mão e puxar. Hesitou, olhou para nós e, finalmente, colocou seu braço.

No quarto boxe havia duas ararajubas e um periquito do mangue que tinham sido retirados do viveiro em que habitam devido ao estresse sofrido, o que ocasionou automutilação dos animais. As aves, como é habitual no Parque, pela manhã emitiam vários sons agudos que eram interpretados pelos profissionais como um chamado para que fossem servidos seus alimentos.

O tratador tomou os respectivos cuidados em não importunar ainda mais os animais com a sua presença, realizando o serviço de limpeza e alimentação rapidamente. Os animais observavam e emitiam sons altíssimos. Por fim, o manejo realizado neste setor é fundamental para a reabilitação e existência das espécies, como me disse Rincón. Os indivíduos precisam de cuidado e manutenção diária de suas instalações para que habitem o local durante um período curto e sejam encaminhados para os devidos locais de acordo com o manejo a ser realizado.

Os bichos-preguiça do Museu recebem cuidados especiais, tendo uma sala conhecida como “Preguiçário”, ou Berçário, voltada ao tratamento dos indivíduos das espécies e, sobretudo, seus filhotes. A sala fica no mesmo bloco em que ficam o Ratário e o Setor

Extra, situada em anexo a essas duas salas. O local é climatizado, para que se mantenha a temperatura ideal à espécie, e totalmente higienizado, de maneira que é comum que só entre na sala um tratador ou veterinário responsável por fazer algum tipo de medicação, a fim de evitar a disseminação de sujeira e patógenos.

Uma das funções do Berçário é abrigar os filhotes de preguiça, porque a população da espécie demanda atenção contínua e práticas de cuidado prolongadas, que envolvem técnicas, afetividades e apego. Acompanhei a tratadora Francy e a veterinária Lete certo dia no local. Ao chegar, observei que havia três gaiolas na frente da sala com preguiças agarradas em ursinhos de pelúcia e folhas no gradeado para a sua alimentação. Francy explicou que o manejo era fundamental para os filhotes, que precisam ficar junto à mãe até pelo menos um ano e seriam muito apegados ao calor e interação com ela.

Ao entrar na sala, Francy pediu-me para que limpasse as solas dos sapatos e me movimentar pisando em um pano, pois naquele dia chovera e meus sapatos estavam enlameados. Lete explicou que trabalhava no Ambulatório junto com as outras veterinárias, mas que também ajudava no manejo dos bichos-preguiça junto a Francy. Enquanto isso, Francy alimentava um filhote, e Lete movimentava um filhote agarrado em um bicho de pelúcia. O animal estava sofrendo com o acúmulo de gases, o que seria um problema comum para a espécie. Primeiro, deixou o animal se movimentar um pouco no chão e depois o colocou em cima de uma mesa massageando seu corpo, em especial sua barriga. Neste momento Francy, que estava na sala, foi lá fora ver como estavam as preguiças nas gaiolas, aproveitando para trocar a água também.

Outra veterinária, chamada Lorena, chegou à sala para saber como estavam os animais. Então, saímos da sala, pois os animais precisariam descansar após a sessão de massagens e administração de remédios. Em frente à sala fiquei conversando com Lorena e Francy sobre o manejo da espécie. A tratadora continuava ajustando os animais em suas gaiolas e interagindo com eles, enquanto Lorena me contava sobre a rotina de tratamentos dos animais:

O tratamento que está sendo feito no dia, a gente tem o controle em fichas. A gente acompanha o que tá sendo feito. A gente pega e olha a ficha. Quem mais demanda atenção no momento são as preguicinhas, né? A Iza, que você viu com a Lete, ela tem problema, acumula muitos gases. É um problema que é característico das preguicinhas, né? Como ela é uma preguiça-real, a gente precisa montar um manejo alimentar pra ela durante quatro vezes ao dia, no horário certinho, e ainda fazer administração de remédios como Tixometicona pra eliminação dos gases, porque ela pode desenvolver problemas mais graves.

A veterinária ressaltou a demanda de atenção contínua para o cuidado com a vida animal:

O berçário demanda alimentação contínua. Dá alimento para os bebês, aí, depois coloca pra caminhar um pouquinho, a gente faz esse trabalho com as reais. As comuns, as menores, são mais tranquilas, elas ficam lá nos boxes delas, mas todo tempo tem que estar ali oferecendo uma folhinha, porque também são bebês, aí precisa desse acompanhamento.

Francy, que estava agachada em frente a uma das gaiolas, levantou-se, e aproveitei para perguntar sobre o cuidado com os filhotes que fazia parte da rotina de trabalho:

– Como é esse processo com esses filhotes? Eles vão se dando bem com a alimentação desde o começo, desde o nascimento, assim!?

– Nem sempre eles aceitam... a gente vai botando aos poucos com soja, com uma fruta, uma proteína, uma ração... aos poucos a gente não bota, assim, tudo de uma vez. A gente vai colocando aos poucos pra ela se adaptar. Até o leite, tem leite de soja, sem lactose também... Aqui tudo é devagarzinho... Mas algumas aceitam folha, outras não... A gente tá com três comuns e duas reais, uma aceita folha de cacau e outra aceita e não aceita de ubauba, aí tudo tem que... ir botando aos poucos pra elas se acostumando. Até se adaptar... Olha, essa alimentação dela é muito difícil chegar e elas comer lá, elas não tão comendo 100%. Mas elas já tão comendo bem melhor. Tão começando a ganhar peso, que elas não tavam... tá uma semana só ganhando peso...

– Eles sofrem muito nesse processo?

– Sim, porque eles tão acostumados com a mãe, elas dão o leite deles... Até eles se adaptarem com a alimentação, eles perdem peso... até a gente fica com medo, né...? Porque sofre bastante... Elas não conseguem defecar, começam a ficar com gases no estômago... Hoje ela tá bem, amanhã pode chegar e acabar... Cansou de acontecer dela tá bem e depois chegar lá e ela tá morta...

– Tem que fazer esse acompanhamento o dia todo...

– O dia inteiro... Tem, tem que dar água... Tem uma lá que tá três dias sem defecar, aí a gente já tá com medo de acontecer alguma coisa.

A tratadora enfatizou o quanto os cuidados são preciosos para a manutenção da vida animal: em um dia o animal poderia estar bem e no outro ser acometido de maneira

fatal por alguma doença ou algo do tipo; e acrescentou que sempre está preocupada com os animais, mesmo quando não está na área, seja por cobrir o setor de outro tratador devido à folga, seja por estar de férias: “Aí eu fico pensando, eu sei que eu sou acostumada a tá todo dia com essa, não sei se é isso que a gente vai sentindo falta... não sei se é coisa minha, que ela não tá feliz porque eu não tô lá. Aí eu tô agoniada com isso”.

A noção de cuidado emerge das práticas diárias dos profissionais do zoo, de modo que têm um papel fundamental, ambíguo e complexo, na preservação dos animais. Qual o sentido e articulação da noção de cuidado dentro das práticas de conservação do zoológico, do ponto de vista dos profissionais que cuidam de animais?

Os cuidados diários de tratadores, médicos veterinários e biólogos nas diversas instalações e manejos são pensados como um conjunto de práticas materialmente heterogêneas. Envolvem não apenas subjetividades humanas e animais, mas também instrumentos e tecnologias com outros elementos materiais, textos e inscrições (Law, 2010: 9) que organizam uma rotina de tratamentos e cuidados diários.

O cuidado depende não tanto de uma fórmula pronta e acabada, mas de um repertório que permite uma ação situada em suas atividades e manejos. Tais atividades são atos que fazem parte das suas obrigações práticas e éticas de mitigar o sofrimento dos animais no zoo e, sempre que possível, compartilhar as condições de trabalho, na medida em que suas práticas podem ser dolorosas e arriscadas para os animais e para si mesmos. Por isso, a noção de cuidado está implicada diretamente no trabalho dos profissionais ao voltarem suas atenções para garantir que o sofrimento seja mínimo, necessário e consequente ante seus manejos diários.

Os profissionais assumem os riscos de suas intervenções diretas e necessárias na vida animal quanto à saúde das espécies. Isso significa que os profissionais são responsáveis pelos cuidados com o outro, e as responsabilidades são modeladas em seus relacionamentos que, nesses termos, tratam-se de “ficar com o problema” da intervenção na vida e a conservação das espécies.

O cuidado é tomado, em suas práticas cotidianas, para a manutenção da vida animal em seu emaranhado ecológico que sustenta a vida no museu: práticas de alimentação, higienização de recintos e viveiros, observações e interações diversas. Uma variedade de ações necessárias para criar, manter juntas e sustentar a vida animal em sua diversidade.

Para Maria Puig de la Bellacasa (2010; 2012), o cuidado emerge como um engajamento com o mundo e pode ser pensado a partir de uma visão tríptica: 1) um estado afetivo, o que exige o envolvimento emocional com o outro; em outras palavras, ser afetado de alguma forma nas experiências diárias que faça com que modifique a forma de se importar com outro. 2) Como uma obrigação ética, ter cuidado é estar sujeito a outro, reconhecer uma obrigação de cuidar de outro. E, por fim, 3) um trabalho prático que requer o envolvimento de alguma forma concreta nos cuidados, ou seja, se envolver com os problemas de vidas interdependentes. Nesse sentido, o cuidado remete a uma forma de ética prática que incorpora as relações com o outro. As práticas de cuidado são em si relacionais.

O cuidado aparece como um fazer necessário para um relacionamento assimétrico, que atravessa as coleções naturais, e como uma obrigação criada pelos “futuros conjuntos necessários”, para usar uma expressão de Haraway (2008). As relações de “alteridade significativa” são mais do que acomodar a “diferença”, coexistindo ou tolerando. Segundo Haraway, pensar com os (neste caso, eminentemente, cuidar dos) não humanos é viver com consciência das relações perturbadoras e buscar uma alteridade significativa que transforme os envolvidos na relação e no mundo em que vivem.

“Meu trabalho é esse, deixar os bichos felizes!”: Técnicas de enriquecimento alimentar e ambiental

No Museu Paraense o trabalho de enriquecimento alimentar e ambiental é frequentemente desenvolvido pela bióloga e atualmente tratadora temporária, Adônis Martins. A bióloga, formada pela Universidade da Amazônia (2017), desenvolve o trabalho no Parque há pelo menos dois anos, sendo referenciado positivamente pelos profissionais ante sua contribuição para minimizar o estresse e proporcionar atividades aos animais.

Acompanhei a bióloga neste manejo técnico junto aos tratadores em diversas situações. Na primeira vez a encontrei em um dia pelo turno da tarde, quando pela manhã havia acompanhado as atividades dos tratadores e, à tarde, iria acompanhar, pela primeira vez, o manejo técnico de enriquecimento da vida animal, neste caso, o chamado enriquecimento alimentar.

Encontrei Adônis na sala das “Biovets” (Biólogas e veterinárias) e a segui até a cozinha. Lá a bióloga me explicou que realiza o trabalho de enriquecimento da vida animal semanalmente, e que ela determina em quais dias seriam realizados a partir dos comportamentos animais observados. Adônis me disse que o enriquecimento consiste em

“técnicas e manejo que estimulem o animal no ambiente. Para melhorar a vida deles aqui.” Ela ressaltou a importância das técnicas para minimizar os efeitos da vida cativa sobre o comportamento das espécies. Estávamos na cozinha e encontramos a bióloga Aline, que iria acompanhar Adônis e estava com cocos verdes nas mãos. Iriam fazer o enriquecimento para os pequenos primatas do parque.

O enriquecimento ambiental é uma ferramenta que descreve como os ambientes de animais em cativeiro podem ser alterados em benefício dos habitantes (Shepherdson 1998). As técnicas e o manejo visam a aperfeiçoar oportunidades que permitam a variação do comportamento animal no lugar, bem como abrir espaço para a mensuração do bem-estar, considerando os efeitos do ambiente em seu crescimento e desenvolvimento.

Aline pegou uma faca e abriu um buraco na parte superior onde seriam colocados os tenébrios, que são as larvas do *Tenebrio molitor*, conhecido popularmente como larva-de-farinha, um besouro de cor preta ou pardo-escura, que constitui praga bastante comum. No Museu eles são criados para a alimentação de algumas espécies. Saímos da cozinha para irmos pegar as espécies no local de criação. As biólogas retiravam os tenébrios com uma pinça e os colocavam em um copo plástico. As larvas ficavam em uma caixa plástica. Enquanto isso, Adônis me explicava que as profissionais se dedicavam a observar o comportamento animal, que seria o principal meio de perceber as expressões emocionais dos animais. “A gente faz estudo do comportamento deles (animais) antes e depois do enriquecimento”, contou Adônis. Sobre o comportamento e o enriquecimento, mencionou o seguinte:

A gente vê antes, durante e depois do enriquecimento. Faz tipo um etograma. Os bichos que não têm necessidade a gente fazer isso, a gente só observa e anota. No caso das onças a gente faz etograma. Ariranha também. São os bichos mais estressados. Onça, ariranha e ararajuba. Pelo menos os daqui.

Voltamos para a cozinha, onde seriam colocados os tenébrios no coco. As profissionais pegaram três cocos e levamos até o recinto dos macacos. Chegando lá, Eduardo estava esperando. As profissionais entraram junto ao tratador na parte de trás do recinto, onde há uma antessala com gaiolas e ficam os pequenos primatas. As profissionais colocaram no chão os cocos e os animais se afastaram olhando atentamente. Elas entregaram outros dois cocos para os primatas maiores, os coatás-de-testa-branca. Porém, apenas Eduardo entrou no recinto, enquanto as biólogas saíram e ficaram ao meu

lado esperando o tratador.

Conversávamos e Adônis me contava que “não se pode fazer enriquecimento direto, todos os dias. Faço uma vez por semana.”. A bióloga explicou que isso iria habituá-los àquela situação e, logo, os condicionamentos não seriam estimulantes – “muitos têm memória seletiva como as ararajubas” e recordariam o contexto e situação. No contexto atual a bióloga disse que iria expandir o enriquecimento para todas espécies em cativeiro, e que todos necessitam desse bem-estar emocional em que as técnicas podem colaborar: “Até os jabutis gostam de agrado”. E completou: “meu trabalho é esse, deixar os bichos felizes!”.

Em outro dia, cheguei por volta das 14 horas da tarde, estava chovendo bastante como havia sido as últimas tardes do mês de dezembro, o início do inverno amazônico. Caminhei em direção ao setor da Fauna, e logo estava na sala das Biovets. De imediato, encontrei Adônis, que estava junto a Tatiana, Dylria e France. Estavam todas esperando que a chuva diminuísse sua intensidade para já retomarem as atividades. Adônis me disse que, como a cozinha estava em reforma, seria difícil preparar os alimentos de maneira adequada para o enriquecimento. E, com a sua volta ao parque com mais frequência (pois estava viajando, realizando cursos para o aprimoramento das técnicas na Floresta de Caxinauã), iria se empenhar ainda mais nesse tipo de manejo em que era especialista.

Após alguns minutos, ficamos na frente da sala pelo lado de fora conversando sobre seu trabalho, e iniciamos o diálogo com a questão do impacto do clima para as suas atividades. Em seguida, falamos sobre o estresse que os animais sofrem com os humanos no Parque:

- E como tá sendo trabalhar nesse período em que está chovendo bastante, isso atrapalha?

- Atrapalha bastante! Para os psitacídeos nem tanto, a gente já leva, deixa lá e eles brincam [...]. Aí a gente ou faz mais cedo ou não faz, tem que trocar o horário. Só que, como eles não comem de manhã, é difícil. Raramente eles comem cedo, só se for muito cedo, antes da chuva. Aí tem que ser muito cedo e muito rápido. Aí o enriquecimento tem que ser bem bolado, antes da chuva.

Na Amazônia, como é sabido, não há estações bem definidas e sim dois períodos, o verão e o inverno amazônicos. Além de o regime pluviométrico alterar os horários da alimentação, o enriquecimento também é alterado, ocorrendo sempre no horário matutino que é menos propício à chuva. Em seguida, Adônis colocou outro problema:

Para os pássaros, faz, alguns se estressam mais, aí tem que fazer mais brinquedos, servir uma alimentação diferente. O problema de a gente fazer isso é que eles ficam muito humanizados, aí a gente não pode deixar isso acontecer porque a gente tem que reintroduzir eles de volta na natureza. Eles não podem estar humanizados, aí eles podem morrer porque eles não vão saber se virar sozinhos. Porque, aí tem comida fácil toda vez. Aí, com o enriquecimento a gente dificulta o acesso à comida, para eles agirem como se estivessem na natureza. Por exemplo, o tucano, ele é um dos bichos mais estressados que tem. Eu pego as frutas, claro que ele não vai ter uma vassoura de açaí, mas eu simulo como se fosse isso. Eu pego a própria tala de açaí, tiro e pego os caroços de açaí. Aí a gente bate e bate. Aí ele engole o caroço. Ele consegue tirar só aquela casquinha. Como a gente come, só que ele vai batendo e vai descolando. Quando eu não tenho açaí eu pego um pedacinho de fruta e enfio em um talo com uma vassoura, e praticamente coloco várias frutinhas, assim. Aí ele vai tirando. É difícil ele tirar porque vai balançando, aí fica bem parecido, como se ele estivesse tirando de uma árvore. Aí pra eles é um diferencial enorme porque eles só comem na vasilha, tá ali, tá cortadinho, tá pronto.

As práticas de manejo diário, como alimentação e higienização, estão implicadas em um processo de humanização, como coloca Adônis, por isso as técnicas se justificariam para estimular o comportamento natural das espécies, instintos de busca no caso dos alimentos, na medida em que é dificultado o acesso a estes itens. Cada animal tem o manejo apropriado para sua espécie, suas condições no recinto e, com isso, níveis de estresse.

A bióloga realiza a confecção e manejo do material como foi descrito, com a ajuda dos tratadores que acompanham a profissional ou instalam os materiais no recinto. As técnicas de enriquecimento ambiental são estratégias constantes para garantir o bem-estar animal no parque. Elas proporcionam aos animais a quebra da rotina diária, além de melhorar as suas condições físicas e psicológicas.

Neste caso, o objetivo do enriquecimento é dificultar o acesso do animal a um tipo de recompensa. As estratégias empregadas para promover “as brincadeiras” no ambiente dos animais consideram as peculiaridades dos bichos. Diferentes técnicas e equipamentos são adequados a cada grupo para se obter os efeitos desejados. Alimentos e odores

diferenciados são os principais agentes motivadores. Para as onças-pintadas são criados platôs móveis onde um animal deve se equilibrar para alcançar um pedaço de carne, que também pode ser oferecido incrustado em gelo.

Pra onça eu sempre simulo os animais como se ela estivesse na natureza mesmo. Eu mudo o espaço físico dela, coloco folhas, como se fosse uma mini-floresta. Aí eu faço animais de papel. Aí ela entende, aí eu vejo o comportamento dela, como seria se ela estivesse na natureza, aí ela ataca direitinho, onde deveria atacar, no pescoço. Por exemplo, o leão na savana ataca aqui atrás, aí ele vira o bicho. Quando, não, ele vai direto no pescoço. A onça vai direto no pescoço, só que ela vai por cima da presa, ela não consegue virar ele, porque ela é mais leve né, aí dependendo do tamanho do bicho ela consegue virar. Ela nunca viu alguns bichos porque ela veio pra cá pequeninha, só que o comportamento dela é bem silvestre, como uma onça do mato mesmo. Já o Guma, não, pode fazer o que for que ele ainda vai fazer amizade com o bicho, ele é muito humanizado. Com ele faço mais enriquecimento voltado pro estímulo físico, exercício físico. Mas, mesmo assim, ainda é difícil porque, às vezes, ele não quer fazer nada, ele não quer ter trabalho. Se tiver muito trabalho ele fica com fome, mas não come. Aí eu tento pouca coisa com ele. Um elástico preso à carne. Aí, só o fato de ele estar puxando já exercita essa parte aqui. Aí com ela, quando tem corda eu faço um balanço e coloco a carne em cima, aí já é um grande exercício. Com os jacarés eu ainda não fiz. E eles precisam se mexer porque se não, com o tempo, eles podem necrosar alguma coisa, então, ele tem que se mexer pelo recinto. Aí tem que fazer pescaria, pra ele pular, se mexer. Mas como recinto não é propício pra esse tipo de enriquecimento, eu não faço. Teria que ser bastante cheio. Esse aqui eu faço pras araras-azuis, é o bambu. Mas às vezes ela fica com medo, mas ela pega a fruta. Têm animais que não tem jeito. A gente tenta não humanizar, mas acabam virando mascote. Não tem jeito psicologicamente, aí a gente tem que cuidar deles pra sempre. Ou até um órgão providenciar um lugar pra ele ficar.

Outro aspecto que contribui para um aumento da demanda das técnicas é o forte calor no período do verão amazônico. Em uma reportagem recente⁶, o médico veterinário Messias Costa afirmou que os animais que mais sofrem com as mudanças são as onças. Por isso, pude acompanhar os jatos de água gelada que Guma e Luakã recebem nos horários de pico do calor, por volta de meio dia até três da tarde.

“A gente se preocupa muito em manter a vegetação do local bem cuidada, para elas

6 <https://www.museu-goeldi.br/noticias/cuidados-de-verao-com-animais-e-plantas-no-zoobotanico-do-goeldi> - realizada em 18 jul. de 2018, último acesso 05 jan. de 2020.

terem um conforto térmico maior”, explica o veterinário. Ele lembra que todos os animais possuem uma dieta balanceada, com proteínas, carboidratos, vitaminas e sais minerais. Porém, em época de calor intenso, é necessário complementar essa dieta com frutas ricas em líquidos, como melancia, abacaxi, melão, além de muita água gelada.

Para os macacos coatá-da-testa-branca (*Ateles marginatus*) foram construídos tambores perfurados, contendo frutas, que, ao serem pendurados em seu ambiente, geram uma divertida “competição” no grupo para a retirada desses prêmios cobiçados, ou com picolés naturais sem conservantes. No caso das ariranhas, Pupunha e Castanha, recebem peixes cobertos de gelo, pois, como a tratadora Elizete contou anteriormente, os animais têm o metabolismo acelerado, por isso eles são mais propensos a hipertermia, ou seja, sentem calor com mais facilidade.

No verão, os animais costumam passar mais tempo se refrescando nos lagos do viveiro, por isso é importante mantê-los sempre limpos. “Outro aspecto interessante é que esses animais que são muito dependentes da refrigeração e da água. Precisam umedecer as suas córneas constantemente. Por isso, eles sempre estão mergulhando”, pontua o profissional.

Apesar do aumento do calor e dos cuidados especiais que devem ser tomados, o local possui uma temperatura ambiente cerca de 2 graus mais baixa que a cidade de Belém, devido à intensa vegetação e à irradiação térmica que ocorre no asfalto urbano, segundo Messias. “Isso favorece muito não só os animais, mas também quem trabalha aqui. Esse conforto térmico que nós temos aqui dentro é essencial”, finaliza o veterinário.

Guma e sua conduta masturbatória

Messias Costa conta no Blog *O vírus da Arte*⁷ o caso da onça-pintada Guma⁸, que chegou ao Museu jovem vindo de apreensão por parte do IBAMA, pois fora criada em uma casa na cidade de Macapá, capital do Estado do Amapá. O animal era exibido em uma gaiola pelas ruas da cidade. Na época, o animal já estava com quatro anos, sendo, portanto, um adulto.

Segundo Messias⁹, “antes de chegar ao Museu Goeldi, o Guma, desde os dois meses de idade era tido como bicho de estimação, razão pela qual acumulou uma série

7 <https://virusdaarte.net/onca-guma-e-conduta-masturbatoria/>

8 A onça-pintada Guma faleceu aos 19 anos na terça-feira dia 7 de Abril de 2020. O felino era idoso e se recuperava de uma cirurgia em que lhe foi retirado o baço esquerdo havia poucos meses.

9 <https://www.museu-goeldi.br/assuntos/museu-goeldi-se-despede-da-onca-pintada-guma>

de problemas comportamentais que culminaram em sua total humanização”. Entre os problemas decorrentes de sua criação estavam o “hipersexualismo, não gasto das unhas e vocalização alterada”, explica o profissional.

Guma foi mantido sozinho em seu recinto enriquecido com tanque, troncos de árvores, vegetação e toca, buscando-se o bem-estar animal. No entanto, Messias (2015) notou, junto aos tratadores, algo incomum no comportamento animal:

Já no primeiro dia de Guma em cativeiro, a equipe de ajuda presenciou uma cena incomum. O animal masturbava-se sem parar, ação que virou rotina em sua vida, quase sempre estimulada pela presença dos tratadores, quando esses se aproximavam do recinto para manejo, limpeza, alimentação, etc. O comportamento estereotipado do felino também era feito na presença do público, à distância, embora nem sempre percebido.

Os profissionais observaram a situação e, percebendo o comportamento, buscaram identificar as motivações relacionadas. Após observações constantes notaram que o estímulo era maior com a presença masculina. Na tentativa de minimizar o problema, realizou-se enriquecimento ambiental, que consistia na introdução de aromas, pelos e pedaços de alimentos escondidos e pendurados nas árvores, de modo a fazê-lo gastar energia, ao buscar ações diferentes da obsessão por masturbar-se.

As ações empregadas na ajuda a Guma surtiram efeito por pouco tempo. A medida seguinte foi utilizar o método de recompensa e punição, que consistia em utilizar uma forte buzina quando ela ameaçasse se masturbar, e recompensá-la quando não o fizesse. O interessante nessa técnica comportamental é estabelecer o momento certo da recompensa ou punição, porque, na cabeça do animal, pode ocorrer que deva agir negativamente para ser punido e depois recompensado. Os resultados foram importantes, mas depois de alguns meses o problema voltou. Também é interessante notar como esses animais identificam e sentem as pessoas, mesmo que não interajam com elas no dia a dia.

Além do comportamento alterado descrito acima por Messias no blog, Guma miava como gato e não sabia gastar as unhas nos troncos do recinto, parede ou pelo chão. O crescimento de suas unhas terminava por ferir suas patas e, para o manejo adequado, era necessário anestesiá-lo para cortá-las. O manejo era feito com uso de uma zarabatana

utilizada por Messias. Mesmo diante da agressividade do animal ao ver o instrumento, o momento era visto como ideal para a equipe técnica aparar suas unhas, avaliar seus dentes e realizar coleta de sangue para acompanhar seu estado de saúde.

As observações dos profissionais são fundamentais para saber se os animais levam uma boa vida mental, desenvolvendo suas habilidades e necessidades como caçar, voar, reproduzir e alimentar-se. A vida cativa, bem como os maus tratos em relação aos animais, ocasionam sofrimento e estresse para os mesmos, expressos em hábitos e movimentos repetitivos.

Notas sobre o bem-estar animal no zoo

O bem-estar não é algo que tu podes proporcionar, é um estado natural do animal. Ele precisa ter acesso à comida, acesso à água, poder manifestar o comportamento natural da espécie, isento de frio, isento de medo. Então, o bem-estar animal em cativeiro contempla essas bases.

Médica veterinária Lorena

A vida emocional dos animais tem atraído cada vez mais a atenção, exercendo um fascínio sobre os humanos pelos seus segredos. O compartilhamento das vidas animais e humanas está permeado por emoções, e “[a]s emoções são o que nos mantêm juntos. Elas catalisam e regulam as interações sociais nos animais e seres humanos”, nos diz o livro do etólogo cognitivista Marc Bekoff, intitulado *A vida emocional dos animais* (2010).

Os animais expressam suas emoções de muitas maneiras visíveis para humanos, o que não significa que identificar emoções seja entender os comportamentos sociais do animal (Bekoff 2010). Mas, para a difícil tarefa de compreender a vida emocional e moral dos animais e desvendar o modo como eles se comportam em relação à moral, ética e compreensão humana (Bekoff 2010: 52), é preciso atentar para a flexibilidade comportamental das espécies em diversas situações.

As emoções dos animais também ganharam forte atenção nos últimos anos, sobretudo pelos efeitos na vida cativa em animais de zoológicos e parques de conservação. Mas, afinal, o que é preciso para que um animal tenha uma boa vida mental? (E no zoo?). Historicamente, uma das primeiras estratégias para avaliar o bem-estar dos animais foram as Cinco Liberdades elaboradas pelo Comitê Brambell, em 1965, para tratar de animais de

produção (Froehlich 2015), na pecuária intensiva, e que permitem avaliar os aspectos físicos, mentais e naturais do bem-estar. Os cinco princípios remeteriam aos estados emocionais dos animais: 1. Livres de dor, lesão e enfermidades; 2. Livres de incômodos (estresse ambiental); 3. Livres de fome, sede e desnutrição; 4. Livre de medo e angústia (estresse mental); e 5. Livres para expressar seu comportamento natural.

Dessa forma a ciência do bem-estar animal emerge subjetivando os animais ao conferir consciência e senciência para os animais (Froehlich 2015). Segundo Bekoff (2010), senciência animal diz respeito à capacidade de sofrer, sentir prazer ou felicidade, ou seja, sentir, ser afetado, combinando os termos “sensibilidade” e “consciência”, o que apontaria para os modelos de intencionalidade e ação (agência) dos animais.

Temple Grandin e Catherine Johnson (2010), em seu famoso livro sobre bem-estar animal, colocam esta questão enfocando que os aspectos emocionais dos animais são fundamentais para o seu desenvolvimento, desde os aspectos mais básicos da vida como a reprodução das espécies. Grandin e Johnson afirmam que os zoológicos elaboraram um conjunto de critérios baseados no bom senso para julgar o bem-estar dos animais, sobretudo, a partir das práticas e observações dos tratadores e outros profissionais que trabalham diretamente com eles. As autoras resumem algumas questões (Grandin & Johnson 2010: 272):

- 1) O animal está agindo normalmente? (O animal tem comportamentos anormais, como estereotípias, agressões anormais ou automutilação?)
- 2) O animal se ocupa em coisas diferentes? (Ele tem um “repertório amplo de comportamento”?)
- 3) O animal é confiante? (Ele age livremente no cercado sem demonstrar medo?)
- 4) O animal tem um sono relaxado? (Ou tem um comportamento hipervigilante, sempre em guarda?).

Tais critérios são fundamentalmente baseados nas observações dos tratadores, que, a partir de sua ótica, estabelecem os critérios para determinar o comportamento “normal” do animal no zoo. Como pude destacar anteriormente, o estabelecimento desses padrões provêm da comparação do seu comportamento no zoo (a partir da sua adaptabilidade ao local, pois muitos animais provêm de apreensão, etc.) e seu comportamento em ambiente natural ou de origem. De modo que o bem-estar de um indivíduo está relacionado também as suas tentativas de adaptação com o ambiente em que se encontra (Broom 1986), além

de que se busca identificar os comportamentos repetitivos a partir do estresse animal (Grandin & Jonhson 2010), o principal parâmetro utilizado para avaliar o bem-estar animal, sobretudo por se constituir como uma resposta do animal ao ambiente e às adversidades sofridas durante o manejo. A partir daí é possível rastrear um conjunto de pistas que indiquem a saúde animal, como as fezes, restos de comida, comportamentos diferenciados, entre outros. O que inclui uma observação minuciosa diariamente.

Grandin e Johnson (2010: 273) também lembram que os zoológicos têm enfrentado esse desafio de propiciar uma ambiência o mais próxima possível das condições naturais do animal, e que isso fez com que se perdesse de vista que o fundamental não seria apenas “simular a natureza” para os visitantes, e sim cuidar dos aspectos emocionais que causam tédio, ou sofrimento, para cada animal confinado. Afinal, ainda que se simule a natureza no zoo, ela não tem “semelhança” com o mundo fora das grades ou do ambiente natural de distribuição geográfica da espécie.

Na natureza os animais passam a maior parte do tempo à procura dos seus próprios alimentos, evitando os seus predadores, procurando e disputando parceiros para acasalar; interagindo, portanto, imersos em ambientes dinâmicos e complexos. Já no cativeiro, os animais têm os seus alimentos fornecidos e são protegidos contra interações competitivas, além de estarem em um espaço físico reduzido e condições que nem sempre são as melhores do ponto de vista sanitário e ambiental.

Ao visar diminuir os efeitos negativos da vida cativa, a ascensão das chamadas técnicas de enriquecimento ambiental e alimentar objetivam tomar esse desafio da intervenção direta na vida animal atuando sobre o comportamento a partir de modificações no ambiente, da dieta alimentar, entre outros elementos. O enriquecimento ambiental consiste em uma série de medidas que modificam o ambiente físico ou social visando melhorar a qualidade de vida dos animais cativos e proporcionar condições para o desempenho de suas necessidades etológicas, bem como permitir a mensuração do bem-estar, considerando os efeitos do ambiente no crescimento e no desenvolvimento. O que contribuiria diretamente para a ascensão do bem-estar animal, fazendo parte da rotina de manejos conservacionistas do zoo.

Considerações finais

No Museu Paraense Emílio Goeldi, com efeito, a conservação da natureza no zoo diz respeito a uma política e visão técnico-científica da natureza e do mundo nas quais humanos, animais, conhecimentos, cuidados e técnicas estão todos imbricados. A

conservação atualmente trabalha baseada nos modelos de práticas *in situ* e *ex situ*, que estão unidos em um sistema de significados e símbolos acerca da natureza (Braverman 2011), de modo que o uso de estratégias de conservação fora do ambiente natural (*ex situ*) tem seu papel para alcançar o maior número de populações protegidas, em uma abordagem preventiva de manutenção da biodiversidade.

Mencionei ao longo deste artigo que, no zoo, o manejo com as espécies é constituído por um conjunto de cuidados, técnicas, termos e práticas conservacionistas no ambiente de cativeiro. As ações da Equipe da Fauna objetivam atuar diretamente sobre a vida animal de acordo com critérios, objetivos e interesses sempre em atualização, indicando o olhar humano sob a natureza na cidade.

Os cuidados diários exigem a atenção e atitudes éticas dos profissionais ao considerar as emoções e o bem-estar animal no zoo. Com isso, os profissionais que cuidam da fauna buscam estimular a diversidade comportamental dos animais, o que promoveria a conservação das espécies ali abrigadas. Também é preciso lembrar que o bem-estar é baseado na subjetivação dos animais e na instrumentalização de seus sentimentos, na medida em que se tornam variáveis a serem trabalhadas e manejadas pelos profissionais conforme objetivos específicos de conservação e promoção da qualidade de vida animal.

Todos esses cuidados são necessários para a manutenção desses animais em cativeiro, frente ao ambiente previsível e inapropriado. Os animais sem estímulos físicos e mentais, ou em condições que não permitam a expressão de comportamentos específicos, podem, então, apresentar condutas estereotipadas e repetitivas. O enriquecimento ambiental busca condições adequadas de vida e cuidados para uma espécie, diminuindo as respostas de estresse relacionadas ao cativeiro.

Por fim, a conservação e o bem-estar animal são realizados enquanto ações práticas e exigem um manejo minucioso diariamente. Para isso, os tratadores trabalham de uma maneira intensa, cuidadosa e responsiva em relação aos animais, o que envolve um engajamento com suas percepções, quanto àquilo que afeta a vida e o bem-estar das espécies.

Referências

BEKOFF, Marc. 2010. *A vida emocional dos animais: alegria, tristeza e empatia nos animais: um estudo científico capaz de transformar a maneira como os vemos e tratamos*. São Paulo: Editora Cultrix.

- BRAVERMAN, Irus. 2011. "Conservation without nature: the trouble with in situ versus ex situ conservation". *Geoforum*, 51: 47-57.
- BROOM, Donald. 1986. "Indicators of poor welfare". *British Veterinary Journal*, 142(6): 524-526.
- FROEHLICH, Graciela. 2015. "Entre Índices e Sentimentos: Notas Sobre A Ciência do Bem-estar Animal". *Revista Florestan*, 4: 73-83.
- GRANDIN, Temple; JOHNSON, Catherine. 2010. *O bem-estar dos animais: proposta de uma vida melhor para todos os bichos*. Rio de Janeiro: Rocco.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- LAW, John. 2010. "Care and killing: Tensions in veterinary practice". In: MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette (Org.). *Care in practice: On tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag. pp. 57-72.
- MULLAN, Bob; MARVIN, Garry. 1998. *Zoo Culture*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- PEREIRA DA SILVA, Matheus. 2020. *Performando naturezas. Relações com animais em um zoológico na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. PPGSA, Universidade Federal do Pará.
- PUIG DE LA BELLACASA, Maria. 2010. "Ethical doings in Naturecultures". *Ethics, Place and Environment*, 13 (2): 151-69.
- _____. 2012. "Nothing comes without its world: thinking with care". *The Sociological Review*, 60 (2): 197-216.
- SHEPHERDSON, David. 1998. "Tracing the path of environmental enrichment in zoos". In: SHEPHERDSON, David; MELLEEN, Jill; HUTCHINS, Michael (eds), *Second Nature: environmental enrichment for captive animals*. Washington DC: Smithsonian Institution Press. pp. 1-12.
- VAN DOOREN, Thom. 2015. "A Day with crows: rarity, nativity and the violent-care of conservation". *Animal Studies Journal*, 4 (2): 1-28.

Recebido em 06 de novembro de 2018.

Aprovado em 12 de Junho de 2020.

Imitação e transformação ou a criatividade Macuxi

Felipa Munhoz Martins Fernandes

Mestre em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

munhoz100@gmail.com

Resumo

Entre os Macuxi, situados, em sua maioria, sobre as savanas e serras da bacia do Rio Branco, é possível ouvir uma miríade de composições musicais. No entanto, desde mais ou menos a segunda metade do século XX, as composições com ritmos de forró têm sido as mais frequentemente apreciadas. A difusão desses ritmos musicais nordestinos, bem como de outros ritmos e práticas musicais exógenos no cotidiano macuxi, remonta ao final do século XIX. Com a intensificação da migração colonial na região, em decorrência da expansão da pecuária bovina sobre os campos naturais do Rio Branco, e mais tarde, em meados do século XX, em razão do garimpo de ouro e diamantes, as populações indígenas se viram forçadas ao contato mais intensivo com os forasteiros. A partir de uma análise sumária das principais práticas musicais macuxi, buscaremos refletir sobre o processo criativo dessa população, com o fito de compreender as transformações operadas pelos Macuxi ao incorporarem o forró, bem como os desdobramentos políticos e simbólicos que tal procedimento criativo acarretou. Daremos especial atenção à manipulação do conceito de “cultura”, colateralmente relacionado ao processo criativo dos Macuxi, sobretudo no que diz respeito às suas estratégias de resistência política e cosmológica.

Palavras-chave: Macuxi; forró; etnologia indígena; cultura; práticas musicais.

Abstract

Between the Macushi, located mainly on Rio Branco's savannas and mountains, is possible hear a myriad of music compositions. Especially after the second half of the 20th century, the most popular and played music are the "fórró" rhythms. The diffusion of these Northeastern Brazilian musical rhythms, and others foreign rhythms and musical practices, into the macushi daily life goes back to the ending of 19th century when the increasing colonial migration period took place, promoted by the cattle raising on the natural fields of Rio Branco, and later, in the middle of the 20th century, because of gold and diamond mining. From a summary analysis on the main macushi musical practices, this article tries to reflect on the creative processes of this population, in order to understand the transformations operated by the Macushi when incorporating fórró rhythms, as well as the political and symbolic developments that this creative procedure entailed. We will give special attention to the manipulation of the concept of "culture", collaterally related to the creative process of the Macushi, especially with respect to their strategies of political and cosmological resistance.

Keywords: Macushi; fórró; Ethnology; culture; musical practices.

Introdução

Depreende-se dos registros históricos que circunscrevem o período de fins do século XIX até meados do século XX, produzidos por cronistas, missionários, antropólogos e agentes estatais, que, entre os Macuxi, situados em sua maioria nos campos e serras da bacia do Rio Branco, há uma significativa predominância de ritmos musicais conhecidos pelo designativo genérico de "fórró" (Câmara Cascudo 1939, 1944, 1954). Esses ritmos (baião, xote, xaxado, pé-de-serra e outros), de origem sertanejo-nordestina, foram transmitidos aos indígenas na região por intermédio da população migrante que ali acorria desde fins do século XIX, em razão das severas estiagens que assolavam o semiárido brasileiro no período. O convívio entre índios e migrantes, assentado, sobretudo, no emprego da mão de obra indígena nas fazendas de gado bovino, proporcionou a transferência desses conhecimentos musicais aos índios, tornando as práticas musicais de fórró preferidas entre os Macuxi a ponto de substituírem os antigos cantos e danças das grandes festas de *paiwari*,¹ a exemplo dos repertórios tradicionais mais conhecidos, como o *parixara* e o *tukui*.

1 Termo "festas de *paiwari*" foi utilizado por cronistas do século XIX para designar as grandes festas de bebedeira dos índios guianenses. *Paiwari* se refere à bebida alcoólica, fermentada a partir do processamento da mandioca, e especialmente produzida para as grandes festas. O "*paiwari*" ou "*pajuarú*", "*payuari*", "*pajudá*", tem uma maior concentração alcoólica dentre as variantes de cerveja de mandioca produzida pelos índios. O caxiri, por sua vez, bebida cotidianamente consumida pelos

A incorporação das práticas musicais de forró, contudo, não inaugura o conjunto de “inovações culturais” decorrentes do período de contato entre índios e regionais – muito menos no que diz respeito às práticas musicais. Anterior à adoção do forró, há registros da elaboração de práticas musicais inspiradas nas prédicas de missionários anglicanos e nos conhecimentos mágicos dos xamãs guianenses (*piat’zán*). A conjugação desses conhecimentos religiosos redundou na constituição de algumas variantes religiosas, dentre as quais a mais conhecida foi a religião xamânico-cristã *Aleluia* (*Ararúya*, *Alálúya*, *Areruya*), surgida em fins do século XIX. Embora tenha sido constrangida por missionários protestantes ou católicos, o *Aleluia* ainda é praticado na região circum-Roraima, especialmente entre os *Akawaio*².

Outra inovação cultural que pode ser reconhecida após a introdução do forró, já na segunda metade do século XX, refere-se ao processo de reformulação e estetização dos antigos cantos e danças indígenas, mormente conhecidos pelos repertórios *parixara* e *tukui*. Esse processo correspondeu a um dos aspectos da estratégia política das lideranças macuxi, conhecido entre estas como “resgate cultural”, que tinha como propósito constituir símbolos de distinção étnica entre índios e regionais, que pudessem ser exibidos pelas lideranças indígenas aos interlocutores não indígenas como signos de sua legitimidade política para efetuar demandas ao Estado nacional, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento e resguardo de seus territórios tradicionais.

Ao longo do histórico de convívio entre índios e regionais, o conjunto dessas “inovações culturais” foi, entretanto, e muito frequentemente, apontado por antropólogos, historiadores, agentes oficiais e eclesiásticos – sem contar a própria gente migrante – como o resultado degenerado de um processo de “aculturação” dos indígenas. Processo este que, segundo tal visão, desembocaria na inevitável “integração” dos indígenas às sociedades regional e nacional. Exemplos dessa abordagem podem ser apreendidas nos registros da antropóloga e psicóloga Iris Myers, já na década de 1940, e nos registros do etnógrafo e linguista Theodor Koch-Grünberg, algumas décadas antes³.

Macuxi, já não possuiu elevada graduação étnica (ver Schomburgk 1922, 1923 e Munhoz, 2015).

- 2 Além do *Aleluia*, a antropóloga pioneira no estudo das inéditas práticas religiosas na região guianense, Audrey Butt Colson (1960), pôde registrar também o surgimento de outra vertente religiosa de inspiração cristã: o *Chimiding* ou *Chimiting* (corruptela das palavras inglesas “church meeting”) que, assim como o *Aleluia*, também teria sido fruto das influências missionárias, desta vez adventistas. Há ainda outras duas variantes religiosas identificadas, por sua vez, pelo antropólogo estadunidense D. Thomas (1974) entre os Pemon nas savanas venezuelanas: o *Chochimuh* (corruptela das palavras “church men”, segundo Andrello 1993: 141 e Butt Colson 1994: 4) e o Movimento San Miguel.
- 3 Peter Rivière (1972), em sua etnografia *Forgotten Frontier*, ao tratar da constituição da sociedade de Roraima, fortemente marcada pela atividade pastoril, registra uma divisão social bastante rígida entre grupos sociais que habitavam a região, que ele chama de “classes”, divididos entre “índios”, “caboclos” e “civilizados”, e que corresponderiam às populações indígenas isoladas, às populações indígenas em

Myers (1946), por exemplo, ao registrar o interesse dos índios pelos ritmos musicais regionais, confere um tom pessimista e significativamente sentimental – parafraseando uma expressão de Marshall Sahlins (1997a, 1997b) – ao tratar das mudanças de hábitos e costumes macuxi, já se verificando cotidiano contato entre indígenas e regionais durante as décadas precedentes. Diz a autora:

Nos dias de hoje, com o grande decréscimo no número de tribos, e a tristeza e desordem social que caíram sobre elas, as velhas danças são coisas do passado. Homens, mulheres e crianças ainda tomam parte delas em raras ocasiões, e cada vez mais frequentemente os jovens clamam abertamente a interrupção do que consideram como “danças antiquadas”, com seus ritmos e melodias estranhas, sua riqueza de conhecimento e sentimento poético, que dão lugar aos sons da gaita [harmônica] e queixas insidiosas sobre o desejo reprimido das letras das canções dos últimos sucessos do carnaval do Rio [de Janeiro], nos abraços apertados e nos rodopios de casais embriagados, em posturas pantomímicas de valsa, *foxtrot*, *scotchs* e dos sambas. (Myers 1993[1944-46]: 38, minha tradução).

Semelhante desprezo em relação às mudanças de hábitos é perceptível nos registros etnográficos de Theodor Koch-Grünberg, especialmente no que diz respeito às práticas rituais e musicais dos índios Taurepang, Wapichana e Macuxi, da aldeia Komeilemong, localizada no alto curso do Rio Surumu. O etnógrafo alemão faz referência, por sua vez, ao *Aleluia*, ao qual, ao contrário do que fez para os cantos e danças “autênticos” dos índios, como o *parixara* e o *tukui*, não dedica extensos detalhamentos. O etnólogo alemão menosprezou tais celebrações em suas análises e anotações, por considerá-las a imagem “degenerada” daquilo que os missionários anglicanos haviam transmitido aos índios anos antes:

No fim da tarde – o caxiri é servido só em pequenas quantidades – todos dançam, a meu pedido e por ordem do chefe, a chamada *arärúya* ou *alälúya* (halleluja), os Wapischána em separado, os Taulipáng e Makuschí juntos, primeiro diante da casa de Teodoro, depois na frente de minha cabana. A dança própria dos Taulipáng das montanhas, especialmente daqueles das proximidades do Roraima, [é] uma lembrança em estilo indígena dos missionários ingleses que atuaram outrora junto a essa tribo, mas sem

constante convívio com os regionais, e aos próprios regionais, que se autointitulavam “civilizados”, respectivamente. Enquanto Rivière não formula qualquer interpretação ou juízo a respeito das transformações sociais e culturais das populações indígenas ou “aculturadas” em sua etnografia, de outro lado, por sua vez, no mesmo período, outro antropólogo, Luiz Diniz (1972), reproduz o mesmo entendimento pretérito de Myers e Koch-Grünberg, descrevendo o processo de incorporação de elementos exógenos às sociedades indígenas como resultado de “degenerações culturais”.

deixar vestígios ‘cristãos’ perceptíveis. [...]. Como acompanhamento, são cantadas diversas melodias com letra indígena ou num inglês degenerado, breves melodias marciais com andamento ligeiro de marcha, pelo visto hinos religiosos ingleses. Sem dúvida, essas melodias, comparadas com as melodias de dança originais dos índios, como *parischerá* e *tukúí*, entre outras, ‘dão uma triste impressão de semelhança, como os farrapos de chita em corpos acostumados ao ar livre’, para usar as palavras do Sr. Von Hornbostel. [...]. Se os bons missionários pudessem ver em que se transformaram seus ensinamentos cristãos, ficariam espantados. (Koch-Grünberg 2005[1916]: 80).

As “pantomímicas”, “tristes semelhanças” e o “inglês degenerado” das canções são alguns dos adjetivos utilizados por Myers e Koch-Grünberg que, de certa maneira, perpetuaram-se nos discursos dos regionais e de antropólogos em grande parte do século XX, especialmente quando buscavam descrever as mudanças culturais ocorridas entre os índios na região. Tal discurso acabou sendo manipulado, especificamente por membros do Estado e da sociedade regional, com o propósito de dissimular interesses políticos, sobretudo no que se refere às disputas territoriais. Com frequência, e não por acaso, acusações de que os índios “imitam” os regionais emergem justamente para deslegitimar suas reivindicações históricas e territoriais em função de sua suposta “genuinidade cultural perdida”.

O que pretendo discutir neste texto se refere à compreensão de cronistas, agentes de Estado e antropólogos, da primeira metade do século XX, sobre a noção de “imitação”, especificamente entre os Macuxi, que, ao contrário de se constituir como um processo de degeneração, perda ou mutilação cultural, consiste em um processo criativo, habitualmente utilizado pelos índios, sobretudo quando estabelecem contato com povos forasteiros, sejam indígenas ou não indígenas, humanos ou não humanos. Além disso, pretendo discutir como tal processo coloca em xeque o próprio conceito de “cultura”, em sua acepção reificada e essencialista; e, por lógica, e conseqüentemente, também o conceito de “representação”, sendo este um dos pilares preceituais do conceito de “cultura”. Para tanto, percorrerei as principais práticas musicais dos Macuxi, em diferentes contextos e períodos históricos, a fim de extrair delas elementos que convirjam para uma compreensão comum a respeito das transformações culturais, isto é, de sua própria criatividade.

O contexto etnológico e geográfico

Antes de abordarmos as práticas musicais propriamente ditas, cabe um breve esclarecimento a respeito das fontes desse texto, bem como sobre o contexto etnológico

no qual ele se insere. Este artigo trata da população indígena Macuxi, especialmente aquela situada no território brasileiro, entre os anos de 2013 e 2015, com quem estive durante minhas investigações etnográficas, subsidiadas pela Universidade Federal de São Carlos e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Em sua localização mais abrangente, os Macuxi, povo de filiação linguística *Carib*, estão estabelecidos na macrorregião conhecida como “Ilha Guiana” (Rivière 2001[1984]; Butt Colson 1971), cujos limites estão circunscritos pelos rios Amazonas, Negro, Casiquiare e Orinoco, e pelo Oceano Atlântico; abarcando uma extensão de aproximadamente 1.920 quilômetros no sentido leste-oeste e 1.280 quilômetros no sentido norte-sul; e dividida politicamente entre Brasil, Guiana, Venezuela, Suriname e Guiana Francesa. De maneira mais precisa, os Macuxi estão situados na região circum-Roraima, cujo ponto “zero”, por assim dizer, é o Monte Roraima – sendo este divisor de águas que vertem para os rios Amazonas, Essequibo e Orinoco. Essa região é coabitada por outros povos de filiação linguística Caribe, que se distinguem e se autorreconhecem como Pemon ou como Kapon. Os Kapon englobam os Akawaio, que estão localizados nas cabeceiras dos rios Mazaruni e Cotingo, junto às vertentes ao norte e a leste do Monte Roraima, bem como os Patamona, que habitam as cabeceiras dos rios Potaro, Siparuni e Maú (ou Ireng), a leste da cordilheira Pacaraima, já em território da República da Guiana. A designação Pemon, por sua vez, abrange os grupos a oeste e a sudoeste da cordilheira Pacaraima, isto é, os Kamarakoto, os Arecuna, os Taurepáng e os Macuxi, que se estendem pelos campos e vales dos rios Cuyuni, Caroni, Paragua, Uraricoera, Tacutu e Rupununi, entre a área conhecida como “Gran Sabana” (ao norte e a oeste do Monte Roraima, no território da Venezuela) e nos “campos naturais” ou, como dito pelos brasileiros, pelo *lavrado*, ao sul e a sudeste, já em território brasileiro (cf. Santilli, 1997: 14).

Segundo o antropólogo Paulo Santilli (1997: 20), a designação “Macuxi” é recorrente para os grupos Pemon que habitam o sul da área circum-Roraima, nas vertentes meridionais do Monte Roraima e nos campos que se estendem pelas cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território politicamente partilhado entre Brasil e Guiana. Em território brasileiro, no estado de Roraima, estima-se que o contingente populacional dos Macuxi compreenda aproximadamente entre 28 mil indivíduos, segundo estimativas do censo demográfico de 2010 (IBGE, 2010), e 33 mil indivíduos, segundo os dados de maior precisão da Secretaria Especial de Saúde Indígena da zona Leste (ver: Secretaria de Estado da Saúde de Roraima, 2016-2019); na Guiana, por sua vez, existem cerca de 9 mil indivíduos Macuxi⁴, e na Venezuela algo em torno de uma centena de pessoas (I.N.E.

4 Os dados disponíveis nos *Bureau Statistics* (2016) do governo da Guiana não distinguem as etnias indígenas existentes em seu território nos relatórios dos recenseamentos de 2001 e 2011, nos quais

2011). Tendo em vista que esses dados já possam estar desatualizados (e alguns são genéricos demais para serem considerados, especialmente aqueles advindos do governo da Guiana), pode-se supor que, mantida a taxa de crescimento demográfico registrada nas últimas duas décadas, nos três territórios nacionais, a população Macuxi pode ter crescido consideravelmente na última década (2010-20), com uma taxa de crescimento de aproximadamente 10 a 15%, acompanhando a tendência global de crescimento demográfico indígena⁵.

No Brasil, os Macuxi estão dispersos principalmente entre os territórios indígenas demarcados pelo Estado Nacional brasileiro, compartilhados, por vezes, com outras etnias, como os Akawaio (Ingarikó) e os Wapixana (população de filiação linguística Aruaque, com os quais os Macuxi compartilham diversas práticas culturais)⁶. Dentre essas terras indígenas, a que abriga o maior contingente populacional macuxi é a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, cuja extensão territorial é de 1,7 milhão de hectares, e abrigando aproximadamente 21 mil pessoas (DSEI-LESTE 2015), divididas entre cerca de 201 aldeias ou “comunidades”⁷.

Parte dos dados etnográficos que aqui são mencionados foram recolhidos por mim entre 2013 e 2015, e estão restritos mormente aos Macuxi na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Empreendi três incursões de aproximadamente um mês e meio cada, sendo uma durante o período de chuvas (abril-setembro), e duas no período de estiagem (outubro-março), totalizando pouco mais de quatro meses em campo. Nessas viagens, pude transitar

as etnias indígenas são genericamente categorizadas como “ameríndios”. Há, contudo, o indicativo, segundo a organização não governamental Instituto Socioambiental, de que existam cerca de 9.500 indígenas Macuxi habitantes daquele território. É possível que esse dado não seja preciso, mas é o único disponível com tal distinção étnica (Ver: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Macuxi> - acessado em 27/04/2020).

- 5 Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) do Estado brasileiro, houve um decréscimo da população indígena de 1500 até 1970, quando enfim o crescimento populacional indígena começou a crescer numa média superior à taxa de crescimento da população Brasileira (ver: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao> , acessado em 27/04/2020).
- 6 A despeito da proximidade entre os Macuxi e Wapixana, no que diz respeito às suas práticas culturais e seus territórios, dado o secular convívio entre esses povos – podendo, inclusive, serem encontrados compartilhando aldeias e terras indígenas – não os considerarei como uma única população em minha análise, pois não gostaria de cometer generalizações imprecisas, sobretudo em relação à cosmovisão de cada etnia. Creio que caberia uma abordagem em separado, restrita aos Wapixana, a fim de que se evite generalizações inapropriadas. Sobre as semelhanças entre os Macuxi e Wapixana, ver Koch-Grünberg (1982[1916], especialmente os vols. I e III).
- 7 No que se refere às diferentes terras indígenas, o Estado de Roraima concentra 32 terras indígenas, que correspondem a aproximadamente 4,84 milhões de hectares, ou cerca de 46% da área total do estado. Dentre as terras indígenas habitadas pelos Macuxi, embora não exclusivamente, estão as terras indígenas Ananás, Aningal, Anta, Araçá, Barata, Bom Jesus, Boqueirão, Cajueiro, Canuanim, Jaboti, Mangueira, Manoá/Pium, Moskow, Ouro, Ponta da Serra, Raimundão, Santa Inês, São Marcos e Sucuba, além da Raposa Serra do Sol (Campos, 2011).

por cerca de duas dezenas de aldeias, a maior parte concentradas na região serrana e algumas poucas situadas no *lavrado*. A integralidade dos dados etnográficos, e de outras etnografias aos quais faço referência, estão inscritos na dissertação *Do parixara ao forró, do forró ao "parixara": uma trajetória musical* (Munhoz 2015).

A imitação dos animais e origem dos cantos *serenkato'*

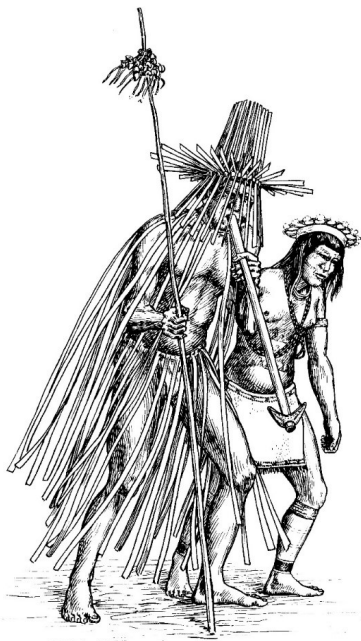
Como anotou o agente colonial e explorador Richard Schomburgk (1922[1847]:157), que esteve na então Guiana Inglesa durante a segunda metade do século XIX, as “tribos do interior” se deslocavam dezenas de quilômetros, em longas caminhadas, a fim de festejarem, com aliados, vizinhos e parentes, a realização de “grandes festas”. Vestidos com indumentárias festivas, elaboradas com folhas de *inajá* (*Maximiliana maripa*) ou de buriti (*Mauritia flexuosa*), com seus corpos pintados com motivos animais e gráficos, com jenipapo (*Genipa americana*), urucu (*Bixa orellana*), ou simplesmente besuntando os corpos com argila branca (Koch-Grünberg 2005[1916]: p.79), as caravanas de convidados chegavam, dançando e cantando, ao terreiro da aldeia anfitriã, para celebrar algum casamento, a inauguração de uma casa, a realização de uma caçada coletiva ou qualquer outro evento digno de uma festa. Essas festas reuniam um número significativo de convidados, instigados pelo extraordinário momento de abundância de bebida, comida e, sobretudo, dos bailes. Koch-Grünberg (2005[1916]) também menciona o grande entusiasmo dos índios em reforçar laços de amizade e afinidade, como também pelos momentos oportunos para peripécias amorosas – que podiam redundar em novos laços via casamentos. A mesma estrutura e o conteúdo dessas festas, com suas práticas rituais e musicais, estenderam-se até as primeiras décadas do século XX, tendo sido modificadas provavelmente entre as décadas de 1930 e 1940, sobretudo no que diz respeito aos repertórios musicais, como já mencionei na introdução, a partir dos registros de I. Myers.

Segundo se depreende das descrições do agente colonial Everard Im Thurn, que esteve entre os indígenas guianenses entre 1877 e 1879, cada “tribo” indígena guardaria e reproduziria, ao longo dos anos, seu repertório particular de danças e cantos – *serenkato'* – que, segundo o cronista, seriam interpretações ou representações da vida e dos costumes dos animais. Diz o autor:

Certas danças são imitações dos movimentos dos animais. Uma delas, de tipo inusualmente vívida, imita as algazaras de macacos; outra, chamada dança da onça, *imita* o rastejar lento e furtivo do predador. Nessa última, o homem que *representa* o jaguar rastejando ao redor dos outros dançarinos, passando entre eles, até que, de repente, surge sobre algum dançarino

aos rugidos, e o carrega para fora do círculo; depois retorna e retira outro, e assim continua até que não reste mais ninguém. Os Ackawoi têm uma dança em que cada um dos dançarinos *representa* um animal diferente; e nessa dança cada um carrega um bastão com a figura do animal que *representa*". (Im Thurn 1883: 324, minha tradução, ênfase minha)

O entendimento de que os cantos e as danças são “representações” dos costumes ou características dos animais foi retomado pelo etnógrafo e linguista Theodor Koch-Grünberg (2005[1916]), após sua expedição científica empreendida entre os anos de 1911 e 1913, a partir da qual foi produzido o mais amplo e apurado registro etnográfico sobre as populações indígenas na região dos campos e vales do rio Branco. Koch-Grünberg atentou-se, longa e pormenorizadamente, às diversas práticas e concepções que o etnógrafo considerava “peculiares” e “autênticas” às populações nativas, dentre as quais os cantos e as danças executadas especialmente por ocasião de sua presença nas aldeias *Koimelemóng* e *Kaualiánalemóng*, situadas nos vales dos rios Surumu e Cotingo⁸. Peço licença ao leitor para reproduzir um longo trecho dessa descrição:



“Os dançarinos chegam numa longa fila, vindos de longe na savana. É uma espécie de dança de máscaras. Usam singulares *adornos* de cabeça, feitos de folha de palmeira inajá, que cobrem parte do rosto; longos penduricalhos do mesmo material envolvem o corpo e cobrem as pernas. Eles tiram abafados sons uivantes de tubos feitos de leve madeira *ambaúva*, que têm na parte da frente todo tipo de figuras de madeira, pintadas de várias cores, enquanto agitam os instrumentos para cima e para baixo. Chegam dançando, dobrando os joelhos; a cada dois passos, batem com o pé direito no chão, dobrando ligeiramente o tronco para frente. Assim, movimentam-se sempre um trecho mais longo para a frente, um mais curto para trás e chegam, pouco a pouco, à praça da aldeia. Cada divisão tem o seu primeiro dançarino, que vai batendo e chocalhando, no compasso das batidas dos pés, o longo bastão de ritmo, cuja extremidade superior é envolta com pingentes de casco de veado ou metades de cascas de frutos. [...]. Com a mão direita no ombro esquerdo do parceiro, seguem a passos miúdos numa segunda fila ou dos lados, assim como numerosos adolescentes. [...]. Os dançarinos formam uma roda grande e aberta e se movimentam balançando-se alternadamente para a direita e para a esquerda, ora para frente, ora para trás.

8 Munido de um fonógrafo e de uma máquina filmadora – raríssima à época –, Koch-Grünberg chegou, inclusive, a registrar em imagem e áudio as festas dos índios Macuxi, Taurepáng e Wapixana. Infelizmente, parte considerável das gravações em filme foi perdida durante a segunda guerra mundial, restando apenas as canções em áudio, os registros escritos de raro talento descritivo e alguns poucos minutos do antigo material fílmico. Para ver o filme de Koch-Grünberg, acesse o link: <https://www.youtube.com/watch?v=GhIWMgHWk5Y> (último acesso em 03/09/2018).

Após cada volta, batem várias vezes o pé onde estão e gritam alto: 'hë – hü – haí-haí-haí-haí-haí-jü – juhü'. [...]. O primeiro dançarino canta alguns compassos, a seguir, os outros entram. Começam baixinho, sua voz vai crescendo cada vez mais e, pouco a pouco, perde-se no refrão monótono, repetido inúmeras vezes: 'haí – ä – ä hái – ä – ä'" (Koch-Grünberg 2005[1916]: 77-78)

Figura 1: dançarinos *parixara*, Taurepáng.

Fonte: T. Koch-Grünberg 1982, tomo III: 142.

A dança descrita por Koch-Grünberg, segundo interpretações de meus interlocutores macuxi, é inequivocamente uma dança *parixara*, na qual se faz referência aos animais quadrúpedes, especialmente o porco-do-mato que, como diz um dos cantos, vem “chegando para dançar, cantar e beber”.

De acordo com Theodor Koch-Grünberg, as danças e cantos, executados por ocasião das antigas festas de *paiwari*, conservam íntima relação com as narrativas míticas – *pandon* – e com os personagens animais a que se referem. Segundo o etnógrafo alemão, os cantos são como “relatos poéticos dos mitos” (1982[1916], tomo III: 144), como nos casos dos repertórios *parixara* e *tukui*⁹. Para esses cantos e danças, preferidos nas antigas festas, o *parixara* é dedicado a todos os animais de caça, principalmente aos quadrúpedes, enquanto o *tukui* está relacionado às aves e os peixes¹⁰.

Vejamos agora o que dizem alguns desses mitos.

Para o repertório do *parixara*, há dois mitos que, segundo Koch-Grünberg, explicariam sua origem, e por meio dos quais podemos compreender alguns de seus significados mais profundos: o mito “*Wewé e seus cunhados*” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II: 90)¹¹ e o mito “*Eteté [ou Como Kasana-Podole, o urubu-rei, obteve sua segunda cabeça]*” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II: 85). O primeiro mito trata de um caçador-xamã azarado¹², que obtém utensílios mágicos dos animais e que lhe facilitam a pesca e a caça. Esses utensílios são sucessivamente perdidos pelo herói, em razão da ação de seus cunhados invejosos. O mito traz, em seu desfecho, *Wewé* – o personagem central –

9 Há as variações gráficas do termo *parixara*, como “*pariserá*”, “*parizerá*”, “*pariselá*”, “*parizelá*”, “*parischara*”, “*parischerá*”; enquanto para o *tukui*, encontram-se as variações “*tukuíd*” e “*tikuzi*”.

10 O repertório das festas, contudo, é mais extenso, compreendendo também os cantos e danças *oarebá* (“*oalebá*”, “*oarebán*”), *mauarí* (“*mauali*”), *oaré* (“*calé*”, “*oalé*”) e o *mauará* (“*maulá*”).

11 Diz Koch-Grünberg que *Wewé* significa um quadrúpede lendário, que come tudo; um fantasma. Traduzido em português por “guloso”.

12 Originalmente, diz Koch-Grünberg, “*todos estos bailes parecen ser medios mágicos para lograr mucho éxito en la pesca y en la caza*” (1982[1916], tomo III: 143).

transformando-se no “pai dos porcos-do-mato”, *Zauelezáli*, que com os peixes permanece “[dançando] diariamente [...] como primeiro dançarino [...]” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo III: 366).

O segundo mito sobre a origem do *parixara* fala de um personagem chamado *Etetó*, um caçador azarado¹³ que furta e perde, sucessivamente, os utensílios mágicos de caça, igualmente adquiridos dos animais, pela mesma razão do mito anterior¹⁴. Após ter perdido todos os objetos mágicos, *Etetó* se transforma no famélico monstro *Wewé*, que persegue e mata por inanição os animais que encontra, ao impedi-los de se alimentar. Como desfecho, *Wewé* aterrissa no ombro do urubu-rei, *Kasana-podole*, e se transforma na segunda cabeça do mitológico urubu.

Já para o repertório *tukui*, o mito de referência é “*Wazamaíme, el padre de los peces*” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II: 100), que trata de um xamã malquisto pelos seus parentes, e que, ao cavar um buraco muito fundo, acaba por atingir o céu que se encontra abaixo da terra, e para esse céu é lançado por um forte golpe de vento. Nesse outro plano, o herói se transforma em passarinho, *Sekéi*, que se encontra com a filha do gigante tatu *Mauraíme*, com quem contrai matrimônio. Em certo momento, o xamã decide voltar à casa de seus parentes, mas, antes de partir, é advertido por seu sogro para que não revelasse o seu paradeiro e o de sua filha aos seus cunhados, temendo que aqueles os queressem matar. *Wazamaíme*, embriagado durante uma festa, acaba por revelar o lugar de sua nova morada para seus cunhados. Como consequência, seus cunhados matam o gigante *Mauraíme*, enquanto sua filha logra escapar e desaparecer. O herói toma conhecimento do assassinato de seu sogro e resolve vingá-lo destruindo a casa de seus parentes humanos. Para isso, ele recebe auxílio dos peixes, com os quais inunda a casa de seus parentes, afogando-os nas águas de um rio. Em troca do auxílio, o herói se transforma em *Moró-podole*, “o pai dos peixes”, com os quais permanece dançando e cantando tal como o primeiro dançarino.

Nesses três mitos, há em comum a indicação da origem dos cantos e danças do *parixara* e *tukui*, notadamente de procedência exógena, apreendida dos animais – e, em alguns casos (embora não mencionados aqui), dos *mauarí* – espíritos da natureza, habitantes de lagos, rios e serras¹⁵, reconhecidos na literatura amazônica como “donos”

13 Este também é o nome da cabeça esquerda de *Kasana-podolé*, o urubu-rei, no mito “A visita ao céu” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II: 76).

14 É notável que alguns desses utensílios mágicos roubados são também instrumentos musicais, como o maracá *kewei*, utilizado durante as danças de *paiwari*, conforme de depreende dos mitos (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II).

15 Ver, por exemplo, o mito 46 “*Así empezó el baile Mara’pá*” (Armellada 2013[1964]: 306), ou ainda “*Cómo se originó el baile ‘sapala-lemu’*” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II: 104), “*Cómo se originó el maile ‘kukúyikog’*” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II:106), “*Cómo se originó el baile ‘muruá’*” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II:109).

(Fausto 2008). Outra característica é a apresentação desses seres, a princípio, como seres eminentemente perigosos, os quais, amiúde, valem-se da música e da dança como subterfúgio para atrair e ludibriar suas presas, de modo análogo aos procedimentos de alguns caçadores. Porém, o que nos interessa é a recorrência, no plano mítico, do modo como são feitas as “transferências” ou “aprendizagens” dos repertórios musicais, via de regra oriundos dos animais ou espíritos. A este procedimento chamemos de “imitação” ou “*mimesis*”.

Os animais e as possibilidades de existência nos cantos e danças

A respeito dos atributos das danças e cantos, o entendimento de Im Thurn e de Koch-Grünberg é de que se tratam de “representações” da vida dos animais, ou uma projeção de como os índios compreenderiam a vida desses seres, refletindo ou “imitando” seus movimentos, sons e suas formas gráficas. Contudo, no mesmo conjunto de registros etnográficos de Koch-Grünberg, o etnomusicólogo Eric von Hornbostel, designado por Koch-Grünberg para empreender a análise formal dos repertórios musicais coletados entre os indígenas guianenses, sugere outro entendimento. Para Hornbostel, quando os interlocutores indígenas – Patamona (Akawaio) e Macuxi – de Im Thurn e Koch-Grünberg dizem que estão a “ser” os porcos-do-mato enquanto dançam – isto é, “pisoteamos o chão como porcos-do-mato” (Im Thurn *apud* Koch-Grünberg 1982[1916], tomo III: 143), ou quando são convidados para uma festa, dizem que “[chegam] para beber como porcos-do-mato”, os índios estariam a dizer que, naquele instante, a constituição física da humanidade seria equivalente entre animais e humanos, tal qual no tempo mítico. Isto é, haveria, assim, uma indiferenciação (ao menos parcial) em que humanos e animais não seriam distintos em suas formações físicas e, por isso, haveria a possibilidade de *ser* o outro, não uma mera representação daquele.

Para Hornbostel, a intenção de viver o tempo mítico, no qual as diferenciações corpóreas entre animais e Macuxi não se impunham, ajudaria a explicar porque os índios reproduziam os cantos primordiais com uma impressionante fidelidade ao vernáculo, algo que, no que diz respeito às outras narrativas, como as narrativas míticas – *pandon* –, isso não ocorreria. Nas palavras do próprio etnomusicólogo:

O mito é apenas uma história de criação, ao passo que o mito cantado [o canto das festas] é a palavra viva, a criação mesma e, ao mesmo tempo, a instituição de novas criações. Por isso, o canto se transmite em sua forma mais fiel à sua linguagem antiga, mais fiel que o conto [e mito], cujo texto pode mudar, já que não é essencial e nem requer eficácia. Mas o mito

original não é prosa narrativa: se canta e dança. (Hornbostel *apud* Koch-Grünberg 1982[1916], tomo III: 365-66, minha tradução).

A autoria coletiva e imemorial dos cantos, transmitida fielmente ao longo dos anos, levou Richard Schomburgk (1922[1847], 1923[1848]) a afirmar que alguns de seus cânticos eram ininteligíveis, até mesmo para os próprios índios, tendo em vista a antiguidade do vernáculo, ao que os índios atribuíam à língua dos humanos primordiais. Essa característica se assemelha, por convenção, às fórmulas mágicas – *tarén* –, cuja eficácia e potência estão associadas à fidedignidade com que são reproduzidas e transmitidas. Já as narrativas míticas – *pandon* – são convencionalmente variáveis, prestando-se a modelações segundo a destreza fabuladora de seus narradores (cf. Armellada 2013[1964]; Santilli, 1997).

Destarte, para Hornbostel, enquanto cantam e dançam, os índios Pemon e Kapon revivem o tempo mítico, no qual humanos e animais não diferiam em sua constituição física e, efetivamente, podiam *ser* tal qual um porco-do-mato, *ser* um beija-flor, *ser* um *mauarí* – *ser* um Outro, em síntese. Nesse sentido, dançar e cantar não se tratariam de “representações”, mas de outra coisa.

Poderíamos aventar um paralelo na bibliografia etnológica acerca da possibilidade de “tornar-se o Outro” durante um ritual. Segundo se depreende do material etnográfico de Anthony Seeger (2015[1987]), que detalha algumas das práticas musicais festivas/rituais dos Kîsêdjê (Suyá), consta que, por ocasião da execução da “festa do rato”, haveria a possibilidade de transformação dos homens em ratos e dos ratos em homens – isto é, uma festa de seres “híbridos”, por assim dizer; algo que ocorrera integralmente nos tempos míticos, quando não havia distinção entre humanos e animais, e que se reproduz contemporaneamente. Também entre os Kîsêdjê, o processo de “imitação” não parece dizer respeito à representação da vida dos ratos ou dos homens, mas a uma outra coisa, que mereceria outra categorização. Mais adiante retomaremos esse ponto.

Os *piái'* do *piat'zan*: a imitação dos espíritos

O entendimento de Hornbostel acerca das danças e dos cantos *eserenkato'*, como possibilidade de transformação, encontra ressonância nas práticas mágicas do xamanismo Pemon e Kapon. As viagens espirituais empreendidas pelo xamã – *piat'zan* – são, em síntese, a possibilidade de alternância controlada da existência, corpórea e etérea, que confere ao oficiante a capacidade de enxergar o mundo de modo diverso daqueles não

iniciados.

Para efetuar tal alteração controlada da existência, o xamã necessita modelar e controlar seu corpo e sua voz, para que seja “leve” e para que sua voz seja “bonita”, a fim de que seja possível empreender viagens “espirituais”. Essa habilidade é desenvolvida principalmente durante a iniciação do xamã, que consiste em um rigoroso treinamento vocal e corporal, sendo umas das principais técnicas do xamã a ventriloquia.

Essa especial habilidade vocal entre os índios foi objeto da admiração de cronistas e missionários, que, com frequência, anotavam a respeito da acurada sensibilidade musical dos índios, a exemplo do missionário anglicano W. H. Brett (1840: 346-47, minha tradução), que descreveu “o agudo conhecimento [dos índios] sobre a natureza e os hábitos dos animais”, tendo estes desenvolvido uma incrível habilidade de “imitar o canto de diversos pássaros e animais”. De modo similar, o geógrafo George H. Tate (1930: 593, minha tradução) escreveu que “os índios são capazes de imitar o som dos pássaros e animais quase exatamente”, pontuando que eles “[...] parecem compelidos a tentar copiar qualquer som que escutem”. Ou, ainda, Koch-Grünberg, que, atribuindo tal capacidade imitativa às destrezas próprias dos xamãs, disse que os índios podiam reproduzir de modo perfeito tanto os mais diversos sons da natureza quanto os cantos e as prédicas dos missionários (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo III: 107-109-168). Não à toa, o treinamento vocal é central para o exercício do ofício xamânico.

A habilidade ventríloqua dos *piat'zan*, desenvolvida principalmente durante a fase de iniciação dos neófitos, é notável sobretudo durante a terapêutica xamânica. Esta consiste, grosso modo, na execução ritual de um sem número de cantos mágicos – *piat'* – os quais servem como evocativos para os espíritos auxiliares, que acompanham o xamã em suas viagens sobrenaturais, e que, através de sua boca, cantam.

Tive a oportunidade de dialogar com alguns *piat'zán* macuxi durante minha incursão a campo entre 2013 e 2015. Cada um deles empregava diferentes procedimentos em suas terapêuticas rituais, embora seus rituais coincidissem em diversas concepções. Registrei as descrições dos procedimentos xamânicos realizados pelos *piat'zán* Orlando Pereira, da aldeia Uiramutã, Romualdo Viriato, da aldeia Santa Liberdade, e Mariana, da aldeia Barro, mas pude realizar anotações em primeira mão em uma única oportunidade, com o *piat'zán* Mathias, da aldeia São Matheus, com quem acompanhei presencialmente uma sessão terapêutica.

E, embora haja, hoje, muitas variantes na forma de execução dos rituais xamânicos, o formato mais antigo, detalhado por Koch-Grünberg entre os Pemon (1982[1916]), é ainda reproduzido de modo praticamente idêntico. Isto é, encerrado em uma habitação

completamente escura, o oficiante principia a sessão de cura ingerindo sumo de tabaco pela narina; na sequência, sentado em um pequeno banco de madeira talhado com formas animais, o oficiante emite ruídos e chiados, antes de iniciar seus cantos, que são acompanhados pelo silvo ritmado de feixes de folhas, especialmente colhidos, que o xamã choca contra o piso. A ingestão do sumo de tabaco propicia ao terapeuta mágico uma espécie de narcose, que estabelece, em conjunto com a execução dos cantos, um estado alterado de consciência. Durante a sessão, a voz do xamã se altera diversas vezes, segundo os espíritos que cantam e falam por intermédio de sua boca, correspondendo às etapas da viagem espiritual do xamã (cf. Koch-Grünberg 1982[1916], tomo III: 171-173)¹⁶.

Já o processo de treinamento do xamã consiste, especialmente, na sucessiva ingestão de eméticos à base de plantas e cascas de árvores, e da ingestão abundante de água das cachoeiras, até a regurgitação; processo que tem por finalidade “absorver as diferentes vozes da queda d’água” e conferir ao corpo do xamã a qualidade da “leveza” (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo III: 177). Tais procedimentos são acompanhados por uma rigorosa dieta alimentar, restrita a alimentos considerados “leves”, como pequenas aves e peixes, e bebidas não alcoólicas, como *sa’burú*, isto é, *caxiri* pouco fermentado (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo III: 180-81). Durante o processo de treinamento, os neófitos atraem os espíritos imitando suas vozes, reproduzindo seus cantos evocativos. Ao final do processo iniciático, quando o corpo do xamã está finalmente preparado para recebê-los, os *mauarí* que serão os espíritos auxiliares do xamã se aproximam cantando, dessa vez através da boca do novo oficiante, sendo, posteriormente, direcionados a habitar pequenos cristais de quartzo, que o xamã carregará consigo para o resto da vida (Koch-Grünberg 1982[1916], tomo III: 180).



Figura 2: Cristais de quartzo, receptáculo dos *mauarí*, auxiliares do *piat’zan* Romualdo Viriato.

Fonte: Foto do autor, 2014, aldeia Santa Liberdade¹⁷.

16 Segundo meus interlocutores macuxi, o tabaco é o elemento que permite que a alma do *piat’zan* se desprenda do corpo e possa empreender as viagens espirituais, sem que, com isso, o oficiante pereça no processo. Pois o tabaco é também um espírito ou um *piat’zán* antigo, que permanece no corpo do oficiante enquanto esse viaja “entre as serras”.

17 Os cristais da fotografia pertencem ao *piat’zán* Romualdo Vitoriano, habitante da aldeia Santa Liberdade, situada na região do baixo rio Cotingo.

A capacidade de modificar a voz e o corpo é também compreendida pelos Macuxi como uma mutação corporal completa. Dessa monta, a assertiva dos Macuxi de que os xamãs podem vestir os “trajes dos bichos” pode ser compreendida integralmente. Essa habilidade torna os xamãs perigosos, e os distingue das demais pessoas¹⁸. Note-se que são a voz e o corpo modificados que dão ao xamã a capacidade de se transformar ou emular, parcialmente e temporariamente, a constituição do “Outro”, humano ou não humano. Esse processo pressupõe a “incorporação”, literal até, de elementos exógenos, sobretudo de cantos e de “espíritos” – *mauarí*. Esse é um outro ponto importante que devemos fixar, e para o qual retomaremos mais adiante.

A transformação decorrente do ofício xamânico, sobretudo corporal, encontra ressonâncias nas práticas cerimoniais-religiosas do *Aleluia*, religião xamânico-cristã surgida em fins do século XIX, que nos ajuda a refletir sobre os procedimentos imitativos dos Macuxi.

O *Aleluia* e o canto de Deus

De acordo com a antropóloga britânica Audrey Butt (1960: 84-85), pioneira nos estudos acerca das religiões xamânico-cristãs da região circum-Roraima, a datação precisa acerca da origem do *Aleluia* é praticamente impossível, embora considere razoavelmente seguro afirmar que sua origem tenha se dado, provavelmente, entre os anos de 1845 e 1885, entre os Macuxi nas montanhas Kanuku, localizados a leste na savana Rupununi. Seu surgimento é fruto da influência das missões anglicanas instaladas no interior da Guiana, especialmente a partir de 1831, ano da primeira grande investida anglicana sobre a colônia Guiana Inglesa – quando foi erigida, na confluência dos rios Cuyuni, Mazaruni e Essequibo, a missão *Church Missionary Society*, denominada missão Bartica, de onde se articularam também outras missões, como a missão do rio Pirara na segunda metade do século XX, a leste na savana Rupununi. Essas missões exerceram significativa influência entre as populações indígenas nas áreas mais recônditas da colônia, especialmente entre os Macuxi, permitindo que, dada a intermitência dessas missões, os indígenas pudessem elaborar suas próprias interpretações sobre os conhecimentos rituais e religiosos apreendidos.

Não obstante, os Macuxi acabaram por abandonar o *Aleluia*, sobretudo ao longo do

18 De acordo com Koch-Grünberg (1982[1916], tomo III: 167), o destaque adquirido pelos xamãs se sobrepunha, muitas vezes, aos dos grandes chefes – os “principaes” ou “capitanes” – que, frequentemente, intermediavam as relações com os europeus. A disputa política, nas aldeias, entre *tuxauas* (chefes) e *piat'zán* (xamãs) ganharia outro concorrente, com o surgimento do *Aleluia* e seus profetas, *ipuke'nân*. Os profetas, segundo David Thomas (1982), chegariam a exercer poder até mais influente do que o de xamãs e chefes.

século XX, em razão das missões católicas que se instalaram nos territórios venezuelano e brasileiro. Desde fins do século XX, o *Aleluia* tem sido praticado quase exclusivamente pelas populações Akawaio (Ingarikó) situadas na região que fralda o Monte Roraima. Esses teriam aprendido o *Aleluia* com seus vizinhos Macuxi, por volta do período entre 1885 a 1905. É possível que a manutenção do *Aleluia* entre os Akawaio tenha se dado em razão do relativo isolamento dessa população em relação às demais aldeias indígenas, o que impediu a presença de missionários na região ao longo do século XX e até hoje (ver Santilli, 2001[1997])¹⁹.

Segundo os dados históricos e etnográficos disponíveis, os cerimoniais do *Aleluia* são essencialmente musicais, compostos por cantos e danças, os quais os adeptos dizem terem sido enviados por anjos e pelo próprio Deus. Esses cantos, registrados por Abreu (1995) entre os Ingarikó, em fins do século XX, ostentam um padrão impressionante de repetição em diversos elementos. Por exemplo, um único canto pode compreender um total de cinquenta ciclos de repetição para uma única frase, intercalada por outras frases curtas, mais ou menos repetidas. As danças coletivas, por sua vez, são executadas em cirandas ritmadas, nas quais os fiéis se dão os braços e giram em passadas coreografadas, expandindo e contraindo os círculos formados pelos dançarinos, de modo igualmente repetitivo. As danças são geralmente guiadas por um “mestre de cerimônias” – *ina epuru* ou *ebulu* –, que inicia os meneios da dança e canta a primeira estrofe do canto, sendo secundado pelos demais fiéis. As danças e cantos são seguidos por prédicas, proferidas pelo profeta – *ipuke'nãn*.

As danças e cantos dos cerimoniais do *Aleluia*, repetidos ao longo de horas ininterruptas, levam seus praticantes à exaustão, tanto física quanto mental. Nesse limiar, os fiéis são levados a um estado alterado de consciência, quando experimentam delírios e, não raro, síncope. É nesse instante de suspensão da consciência que os adeptos do *Aleluia* têm as “visões” de entidades celestiais ou do próprio Deus, com o qual podem adquirir novos conhecimentos rituais, novas danças, cantos, orações, e até mesmo objetos.

Os procedimentos de aquisição de conhecimentos rituais e religiosos do *Aleluia*, foram registrados especialmente por Audrey Butt (1960; ver também Butt Colson 1971) junto dos Akawaio e Patamona. Esses procedimentos são descritos nas narrativas dos *ipuke'nãn*, que se referem a sua trajetória espiritual, servindo também como narrativas

19 Em 2014, eu tive a oportunidade de registrar uma dezena de cantos e danças do *Aleluia*, praticados pelos habitantes da aldeia Arongaem – uma das mais distantes aldeias Macuxi localizada nas serras, em relação à capital do Estado, Boa Vista, às quais se pode chegar por veículos terrestres, já a alguns quilômetros das aldeias Akawaio. Lá estive com Thiago e sua família, cuja esposa é Akawaio, praticante do *Aleluia*. Por essa razão, seus filhos e noras, que vivem na aldeia, praticam o *Aleluia* e, inclusive, construíram uma *sochi*, edificação dedicada à execução dos cerimoniais religiosos.

que contam a origem da religião. Não irei retomar essas narrativas aqui, mas apenas pontuar algumas das principais convergências entre os procedimentos de aquisição dos implementos mágico-espirituais pelos *ipuke'nãn* e os *piat'zán*, atento, notadamente, aos procedimentos imitativos em relação àqueles com quem os profetas e xamãs adquirem os cantos, as danças, as orações e os objetos, bem como em relação aos missionários.

Convergências entre o *Aleluia* e ofício xamânico dos Macuxi

No *Aleluia*, assim como no xamanismo pemon, segundo a antropóloga britânica Audrey Butt (1960: 102, minha tradução), “o uso da palavra certa, da canção certa, [a] assistência de espíritos ajudantes e guias [como ocorre na viagem espiritual do *ipuke'nãn* à morada de Deus] sublinha a fundamental similaridade de método entre a nova e a antiga formas de contato espiritual”. Audrey Butt se refere ao adormecimento e ao sonho como os meios pelos quais os profetas empreendem viagens espirituais e encontram o criador, Deus, e outras divindades (Butt 1960: 80), com os quais adquirem substâncias medicinais, palavras, orações, papéis grafados e perfumados, além dos cantos e danças. Esse procedimento de comunicação/transporte é comparável à aquisição de poderes mágicos pelos xamãs, através de seus espíritos auxiliares, em sonho ou em transe (Butt Colson 1971: 51). Outro fato que reforça a vinculação entre xamanismo e *Aleluia*, no que diz respeito aos procedimentos que precedem a viagem espiritual, é o jejum ou a dieta especial. A dieta, para o xamanismo, é um dos procedimentos iniciatórios na preparação do corpo do *piat'zán* para receber os *mauarí* (ver Koch-Grünberg 1982[1916], tomo II: 177-178). Notadamente, tamanha semelhança corrobora com o argumento de Audrey Butt, de que “os primeiros e mais antigos profetas do *Aleluia* eram xamãs treinados” (Butt 1960: 80, minha tradução), e que, por isso, puderam servir como base para comparações de procedimentos e do conjunto de conhecimentos.

Outro ponto comparável é justamente a possibilidade de acesso ao que seria o plano *post mortem*, ou o “paraíso” dos cristãos. Segundo a cosmovisão dos adeptos do *Aleluia*, o acesso ao plano da abundância e da infinitude só é franqueado àqueles que, em vida, empenharam-se no exercício dos cantos e rezas, trazidas do paraíso pelo *ipuke'nãn*, e àqueles que seguiram uma vida reta, orientada pelos dogmas da religião. Até aí, nada muito diferente do cristianismo. A diferença para com o cristianismo e a semelhança com o xamanismo Pemón está no fato de que o *ipuke'nãn* é capaz de alcançar o éden em vida, embora o faça apenas fortuitamente (cf. Butt 1960; Abreu 1995; Amaral 2014). Interessante notar, ainda, que o fundamento escatológico do *Aleluia*, o de alcançar o

paraíso, ocorreria, para os adeptos (com exceção do *ipuke'nān*) no instante do apocalipse, em que todos seriam transportados ao paraíso por meio do “banco de Jesus”, sob o qual todos seriam colocados e transportados para o éden. Esse banco é também uma clara associação com o artefato mágico do xamã, que é um banco de madeira zoomorfo (cf. Abreu 1995; Amaral 2014). Já na cosmovisão xamânica, o acesso ao plano de existência dos mortos é conferido aos oficiantes xamãs, embora seja sempre uma viagem perigosa, na qual o xamã pode perecer no processo.

Há ainda a aproximação clara do *Aleluia* com o xamanismo guianense através da relação que os adeptos da religião xamânico-cristã estabelecem com o corpo. Há exemplos muito peculiares dessa concepção de modificação do corpo e simultânea modificação de plano existencial, *exempli gratia*, nos escritos do agente colonial Everard Im Thurn (1934[1893]). Segundo Im Thurn, conforme o que observou acerca de um movimento profético entre os Macuxi de Konkarmo (aldeia provavelmente situada na savana Rupununi), em fins do século XIX, duas de suas lideranças indígenas religiosas diziam estarem se transformado em “brancos”, e que estariam ensinando aos seus seguidores a se tornarem “brancos” também a partir do ensino de seu idioma e do uso de indumentárias europeias, levando, assim, o procedimento imitativo a uma outra literalidade.

[Os líderes religiosos] eram obrigados a confessar [aos demais habitantes daquela aldeia] que suas peles ainda eram vermelhas, não brancas – mas talvez aquela troca levaria algum tempo para se efetuar. E, de qualquer modo, eles mostraram que tinham se tornado como os dois homens brancos no que tange à fala (Im Thurn 1934[1893]: 88-89, minha tradução).

Há algum sentido no que argumentam os antigos profetas de Konkarmo, se assim as interpretarmos utilizando o estudo de Audrey Butt Colson (1998: 130, minha tradução), pois o verdadeiro propósito das danças e cantos do *Aleluia*, segundo essa autora, “é a comunicação direta com Deus e outros espíritos divinos”; e isso só ocorre “quando a força vital ou o espírito (*a'kwari*) [ou *yekatón* em Macuxi] de um indivíduo ascende ao mundo celeste, numa viagem semelhante aos voos xamânicos”, e que tal objetivo só poderia ser alcançado cantando, dançando e rezando obstinadamente (Abreu 1995; Butt Colson 1998; Amaral 2014). Deste modo, modificar o corpo e o idioma são inteligíveis no que diz respeito aos propósitos da religião. Não obstante, no xamanismo, o *piat'zán* empreende individualmente a mediação entre humanos e *mauarí*, transformando o seu corpo – ainda que parcialmente ou temporariamente – em um *mauarí* ou animal.

Assim, no *Aleluia* a transformação que se deseja é completa, definitiva e, sobretudo, coletiva. Seu sentido último, contudo, ultrapassa o objetivo de estabelecer comunicação com as divindades. Os adeptos do *Aleluia* almejam, em cada cerimônia, a transformação completa de si mesmos em seres celestiais, em anjos e arcanjos, em seres semelhantes a Deus para, simultaneamente, empreenderem o efetivo e permanente transporte de si mesmos para o paraíso. E há mais. Sendo o *Aleluia* “a verdadeira palavra de Deus”, pode-se dizer que constitui também a “fala de Deus” ou, ainda, a “língua de Deus”, que se revela nos cantos ou prédicas do *Aleluia*; isto é, também uma emulação (ou tentativa) das almas das divindades e, desse modo, uma emulação corpórea (cf. Amaral 2014: 137)²⁰.

Nota-se, destarte, que emular o outro, tanto no xamanismo quanto no *Aleluia*, tem a ver com a capacidade de transformação, tais como revelam, a sua maneira, os cantos e danças do *parixara* e *tukui*, mencionados anteriormente.

Uma política cosmológica

Para além da compreensão acerca das ressonâncias entre o xamanismo e o *Aleluia*, que evidenciam os procedimentos de aquisição de objetos, cantos e da modificação da forma de existência a partir da imitação, faz-se interessante evidenciarmos uma interpretação, erigida por antropólogos e antropólogas que se dedicaram a compreender o profetismo xamânico-cristão na região circum-Roraima (por exemplo, Butt Colson 1960; Thomas 1976, 1982; Abreu 1995; Amaral 2014), e que destaca sentidos complementares acerca dos procedimentos imitativos do *Aleluia*. Trata-se de um sentido político relativo ao surgimento dessa religião, e que é importante mencionar para os propósitos desse artigo.

Para esses pesquisadores, há uma interação entre a formação da religião xamânico-cristã e o contexto histórico no qual as populações indígenas estavam inseridas ao longo do período colonial. Segundo tal entendimento, o *Aleluia* teria irrompido como uma reação ao surgimento dos europeus nas Américas; uma reação expressa, nesse caso, por meio dos arranjos simbólicos da religião xamânico-cristã. Seriam esses arranjos uma tentativa, segundo esses antropólogos, de subversão da ordem colonial, da dominação dos “brancos” sobre os “índios”.

O *Aleluia* se constituiu, segundo essa interpretação, como uma via de superação dos “brancos” por meio da transformação dos seus praticantes em seres divinos, num

20 Há aí aproximações claras entre corpo e alma (por falta de termos melhores no momento), que poderia nos levar à discussões muito interessantes sobre como pensam os Macuxi a respeito, mas que não cabem neste texto, embora nos deixem explícito que a mudança corporal implica, necessariamente, uma mudança vocal e, por sua vez, “espiritual”.

porvir pós-apocalíptico²¹. Em síntese, o relevante a se reter dessa interpretação é que o surgimento do *Aleluia* relaciona a transformação como superação de assimetrias, seja entre índios e “Outros”, seja entre índios colonizadores, entidades, espíritos e o próprio Deus cristão. No *Aleluia*, os profetas *ipuke'nān* superaram os clérigos anglicanos ao tornarem a si próprios canais de acesso ao divino, livrando-se dos intermediários missionários, superando, inclusive, as habilidades daqueles que apenas acessavam Deus através da palavra escrita, não com seus próprios sentidos, como assim faziam os profetas do *Aleluia*²². Retomaremos esse ponto mais adiante, que nos servirá para compreender a pulsão criativo-imitativa dos Macuxi.

Passemos, agora, aos desdobramentos mais recentes das práticas musicais Macuxi: as práticas musicais das festas e das reuniões político-interétnicas, isto é, entre os ritmos de forró e as danças tradicionais estetizadas, *parixara* e *tukui*.

Do *parixara* ao forró e ao “resgate cultural”

Como dito no início deste texto, os ritmos musicais de origem sertanejo-nordestina se tornaram preferenciais entre os Macuxi desde fins do século XIX. Ao longo desse período, com a intensificação do contato com migrantes oriundos do Nordeste do território brasileiro, os ritmos de “forró” viriam a substituir os antigos repertórios das festas de *paiwari*. Porém, longe de ter sido uma mudança de hábito por livre e espontânea vontade dos indígenas, esta ocorreu também em decorrência dos constrangimentos e discriminação. Os antigos repertórios musicais e suas danças, e até mesmo as festas dos indígenas nas quais tais repertórios eram executados, foram constrangidos e discriminados

21 Soluções culturais indígenas ao conturbado período colonial, segundo a interpretação mais recorrente em antropologia (cf. Lévi-Strauss 1991), estariam assentadas, por princípio, na presumida assimetria entre “brancos” e “índios”, assinalada objetivamente na profusão de objetos técnicos em posse dos europeus – pelos quais os índios mantinham grande estima e fascínio. Mas, mais do que isso, estariam também representadas pela suposta imortalidade dos forasteiros, a qual os indígenas associavam ao hábito dos europeus de trocar de roupas com frequência, o que, por analogia, os ameríndios teriam associado à troca de pele de alguns animais, o que, por sua vez, explicaria a suposta longevidade extraordinária dos europeus.

22 São diversos os exemplos de reações cosmológicas das populações indígenas nas terras baixas amazônicas ao aparecimento dos europeus. Para citar alguns exemplos mais célebres, há o estudo empreendido por Hélène Clastres em *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani* (1976), no qual a autora trata do profetismo Tupi-Guarani a partir do material histórico disponível, com especial atenção à figura dos profetas *carai'ba*. Outros exemplos relevantes de registro e interpretação do messianismo foram realizados por William Crocker (1976[1967]) sobre o movimento messiânico entre os Canela no Estado do Maranhão, ou os registros e reflexões produzidos por J. Melatti (1967, 1972, 1974) acerca dos movimentos messiânicos entre os Kraô, ou, ainda, as reflexões produzidas por Manuela Carneiro da Cunha (1986) a respeito da reformulação dos mitos entre os Canela, que ensejaram o messianismo registrado por Crocker.

pelos clérigos católicos, missionários anglicanos e pela própria população migrante que se instalou na região do rio Branco, e que exortavam os indígenas a abandonarem suas “práticas selváticas” e adotassem práticas “civilizadas”.

A etnografia de Peter Rivière (1972) a respeito da população pastoril de Roraima traz relevantes descrições do ambiente social regional na década de 1960, em que tal discriminação era levada a cabo, especialmente a respeito dos constrangimentos e violências sofridas pelas populações indígenas naquele período. Conforme escreveu Rivière, a segregação dos índios era latente, a exemplo da divisão social do trabalho na qual os índios eram, quase sempre, empregados exclusivamente nos postos mais laboriosos e desgastantes das fazendas. Outro aspecto da posição social dos indígenas, ressaltado por Rivière, tornava-se evidente durante as festas nas fazendas e vilarejos, dedicadas a celebrar os dias de santos padroeiros das mesmas. Nessas festas, sobretudo durante os bailes, Rivière aponta:

[...] onde aos caboclos era permitido assistir (e mais frequentemente eram excluídos da festa), eles não podiam dançar com mulheres brasileiras. De outro lado, as caboclas eram encorajadas a dançar com os brasileiros, e quando a dança era na maloca, os jovens dançavam, uma vez que, como é comum em classes amplamente subordinadas, eles proviam os músicos.” (Rivière 1972: 29-30, minha tradução)²³.

A discriminação era a tônica da relação entre índios e regionais, a começar pelo designativo conferido aos índios empregados nas fazendas, isto é, “caboclos”. Esse termo, de cunho pejorativo, era atribuído aos indígenas que adotavam os costumes e hábitos regionais, ficando a designação “índio” reservada às populações distantes, arredias ao contato e isoladas geograficamente. A si próprios, os regionais designavam como “civilizados”.

Nota-se, também, que eram os índios que se encarregavam de “animar” as festas, como os Macuxi até hoje se referem ao ofício dos músicos. A música era, dessa maneira, uma atividade que permitia aos indígenas acessar (ainda que de maneira restrita) eventos e lugares vedados a outros patrícios não músicos.

Nesse cenário de discriminação e violência, os conflitos entre índios e regionais

23 A posição dos músicos indígenas era peculiarmente privilegiada no que diz respeito à capacidade de trânsito entre os ambientes da fazenda e das aldeias. Algumas das lideranças indígenas que se mobilizaram em torno das demandas históricas e territoriais eram também músicos, como o tuxaua Orlando Silva, da aldeia Uiramutã. Orlando afirma que sua posição de músico nos bailes lhe dava a capacidade de enxergar todos os movimentos da festa, testemunhando a discriminação relatada por Rivière. Ver mais a respeito em Munhoz (2015).

foi acirrando-se, especialmente em meados do século XX, em razão de conflitos cada vez mais constantes decorrentes da ocupação dos territórios tradicionalmente habitados pelos índios por fazendas de gado bovino. A expansão dessas fazendas foi de tal modo excessivo que começou a haver o cerceamento da mobilidade dos índios, impedidos de exercerem suas práticas de exploração econômica tradicional ou acessarem fontes de água, cercadas pelos pecuaristas. Isso somado à depredação constante das roças indígenas pelos rebanhos bovinos e à frustração com a suposta educação das crianças indígenas em troca do emprego nas fazendas – que, via de regra, revelava-se em regime servil de trabalho (Santilli, 1997: 39) –, eclodiu em conflitos violentos e redundou na constituição de organizações indígenas. Essas organizações ficaram encarregadas de intermediar as relações entre os índios e o Estado Nacional, já na segunda metade do século XX, tais como a Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR) e o Conselho Indígena de Roraima (CIR). Houve também a formalização de organizações indigenistas, sendo a mais notável delas o Conselho Indígena Missionário (CIMI), que deu respaldo político e econômico às demandas indígenas, fomentando iniciativas que pudessem gerar autonomia dos índios em relação aos regionais, com a finalidade de romper os laços clientelistas e de compadrio, dando suporte à organização indígena²⁴.

Houve, então, uma inflexão no tratamento conferido pelos clérigos e missionários em relação às práticas musicais e rituais indígenas, notadamente em relação aos antigos repertórios de *parixara* e *tukui*. Se, antes, a abordagem consistia em uma mistura de coerção moral e religiosa com a intenção de extirpar o que consideravam um “comportamento selvagem” dos índios durante as festas, esta passou a ser, desde então, um apoio às lideranças indígenas para a rememoração desses repertórios musicais, com o sentido de constituir estratégias de fortalecimento étnico e cultural. Optou-se, portanto, por eleger os elementos culturais que correspondiam ao imaginário estereotipado da sociedade regional acerca daquilo que seria imediatamente e inequivocamente relacionado à imagem do “índio”. Assim, os cantos e danças das antigas festas de *paiwari* (bebida feita à base de mandioca), especialmente os repertórios *parixara* e *tukui*, tiveram papel de destaque nessa escolha.

Como os repertórios de *parixara* e *tukui* não eram mais executados nas festas macuxi

24 Alguns planos econômicos foram constituídos entre indígenas e clérigos no sentido de romper os laços clientelistas e de compadrio dos índios com os regionais, a partir de atividades que gerassem renda. A iniciativa mais bem-sucedida ficou conhecida como “projeto do gado”, que foi organizado e financiado pela ordem missionária eclesiástica Nossa Senhora da Consolata, sediada em Turim (Itália). Conhecida em italiano como *Una muca per'indio* (“Uma vaca para o índio”), a ordem missionária promoveu uma campanha em sua cidade sede a fim de arrecadar fundos para a aquisição de rebanhos bovinos, que seriam cedidos aos índios, em rodízio, a fim de que a produção desse rebanho servisse como fonte de renda comunitária, proporcionando autonomia financeira às aldeias (cf. Santilli 1997).

contemporâneas, sua rememoração e estetização foram deslocadas para o ambiente escolar, onde foram reelaborados a fim de que pudessem ser exibidos durante os eventos de caráter político interétnico, como as reuniões de lideranças indígenas com representantes do Estado e entidades indigenistas. Destarte, de um ponto de vista meramente utilitarista, a constituição de elementos diacríticos de dissemelhança em relação aos regionais teve como propósito legitimar, no plano simbólico, as demandas territoriais e históricas exclusivas dos povos originários, sedimentando, assim, um entendimento jurídico inscrito, posteriormente, na carta constitucional do Estado brasileiro de 1988.



Figura 3: Jovens Macuxi preparando-se para dançar o *parixara* numa recepção tradicional Macuxi, aldeia Maturuca, 2014.

Fonte: Acervo pessoal de Paulo Santilli.

É digno de nota que os procedimentos estetizantes dos quais as lideranças macuxi se utilizaram para legitimar sua distinção social ante à sociedade regional, assemelham-se, em certa medida, à forma como a sociedade regional lida com suas “tradições culturais”, isto é, com sua história e sua cultura pretéritas. Podemos comparar, por um instante, o “resgate cultural” macuxi com a estetização e a performatização das “festas juninas” ou “festas de São João”, organizadas pelos regionais roraimenses durante os meses de junho e julho, originalmente dedicadas a celebrar o solstício de inverno e o início de um novo ciclo agrícola, e que foram incorporadas e adaptadas às celebrações da Igreja Católica, ainda no século XIV, e atribuídas às comemorações de seus santos, como São João, São Pedro e São Paulo (cf. Câmara Cascudo 1954;1939). Essas festas, contemporaneamente celebradas em praticamente todo o território brasileiro, emulam algumas das antigas práticas rituais do ambiente campestre, mesclando elementos antigos e modernos, com destaque para a música, a dança, a culinária, sem falar na indumentária. Podemos dizer

que, do ponto de vista da forma, os Macuxi projetaram em seu acervo cultural o mesmo trato que os regionais conferem às suas práticas culturais tradicionais, imitando esse aspecto conceitual dos regionais.

Mas além do *paixara* estetizado, há também outro elemento a ser compreendido como uma “imitação” da forma musical: o forró.

O forró regional e o *forró da maloca*

Nos últimos cento e cinquenta anos, a região da bacia do rio Branco teve sua composição demográfica intensamente alterada, o que, conseqüentemente, modificou em muito o cotidiano dos povos indígenas ali habitantes. A primeira onda migratória iniciou-se em fins do século XIX, concomitante ao ciclo da borracha nas bacias hidrográficas que afluem ao rio Amazonas. Por conter um bioma de savana mais propício à pecuária extensiva do que o baixo Amazonas, e por serem os migrantes nordestinos acostumados com o trato pecuarista, a região do rio Branco se consolidou como um dos polos fornecedores de proteína animal para os consumidos da pujante economia de Manaus naquele período, pautada na exploração e exportação da borracha. Com a decadência da economia borracheira nas primeiras décadas do século XX, o fluxo de migrantes diminuiu, embora tenha se mantido em lento ritmo de crescimento. A segunda onda migratória, dessa vez muito maior, ocorreu nas últimas décadas do século XX, relacionada à economia mineira. Nesse período, a população na região de Roraima chegou a quadruplicar de tamanho, entre 1980 e 1990. Esse fluxo pode ser interpretado como consequência do fechamento de grandes minas na região do Pará, ao exemplo da famosa mina de Serra Pelada (IBGE 1940-2010), que tornou Roraima foco de interesse desses mineiros, por ser uma região conhecida por conter significativas reservas minerais em ouro, diamantes e outros metais preciosos de alto valor de mercado.

E, nesse contexto de constantes ondas migratórias, as populações indígenas testemunharam a invasão acelerada de seus territórios, sendo obrigados a conviver com os migrantes, absorvendo (por vontade ou impingidos a tanto) os vestires, falares, culinárias e religiosidades peculiares dos migrantes, além de suas práticas musicais e festivas, é claro.

Ao longo do processo de mobilização política dos indígenas em torno de suas demandas históricas e territoriais, os clérigos e missionários tiveram um papel, novamente, dúbio. Se, anteriormente, repudiavam os hábitos “selvagens” em relação às festas indígenas e às práticas musicais, exortando os indígenas para que as abandonassem, também viam

o forró dos regionais com maus olhos. Segundo asseveram antigas lideranças indígenas macuxi, os clérigos e missionários consideravam o forró dos regionais como práticas rítmicas e corporais “lascivas”, de “estímulos carnavais”, além de serem consideradas, como dito no início do texto, uma espécie de “degeneração cultural”, associada à anomia social em razão do consumo exacerbado de álcool, que fragilizava os laços e as dinâmicas sociais.

Porém, a despeito das admoestações de um de seus principais aliados nos embates políticos em favor das demandas territoriais e históricas, os indígenas foram dissuadidos de reproduzirem as práticas musicais dos regionais, ainda que os clérigos, num primeiro momento, tenham logrado restringir a prática do forró ao ambiente privado das aldeias, deixando para os ambientes político-interétnicos os repertórios musicais tradicionais, como os ritmos e as danças estetizados de *parixara* e *tukui*. Isso, até o surgimento de uma novidade macuxi: o *forró da maloca*.

No ano de 2005, as mesmas lideranças indígenas que promoveram a estetização dos antigos repertórios de cantos e danças resolveram exaltar sua identidade étnica não apenas com a exaltação da “cultura tradicional”, mas também a partir do registro de composições musicais indígenas em ritmos de forró. Essa ampliação da estratégia de resistência cultural se solidificou a partir do registro, em *compact disc*, do primeiro álbum de forró indígena: “*Caxiri na cuia, o forró da maloca*”. Além de representar uma forma de celebrar a conquista da principal reivindicação territorial dos indígenas nos últimos 30 anos – a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol – o álbum musical de forró indígena se tornou uma espécie de ícone da nova “indianidade macuxi”. O *forró da maloca* foi, portanto, um momento de inflexão da estratégia de “resgate cultural” dos Macuxi.

Caxiri na Cuia (03:35)

Autor: Bento Pereira da Silva

Bento P. S. - voz

Maria H. P. Silva - voz

Genisvan da Silva André – teclado

Odílio J. de Souza – guitarra

É com vocês o Caxiri na Cuia

É com vocês o xote da alegria

É com vocês o Caxiri na Cuia

É com vocês o xote da alegria

Bebe caxiri, bebe Macuxi

Bebe Macuxi, bebe caxiri



(Imagem retirada da capa do álbum de forró “Caxiri na Cuia”)

Come malagueta
E come murupi
Quem sabe do sabor
É o índio Macuxi

A letra da canção, que dá nome ao álbum musical *Caxiri na Cuia*, está carregada do sentimento de orgulho e de autoestima, como se nota através da transcrição acima. É exatamente nesse sentido e sentimento que o *forró da maloca* se assemelha muito aos estilizados *parixara* e *tukui*, como algo criado para se ter orgulho e para se exhibir ao Outro, ao forasteiro.

Há, portanto, a construção de uma distinção entre o “forró” dos “brancos”, isto é, dos não indígenas que produzem e difundem seus repertórios musicais, e o “forró da maloca”. Essa ruptura não está, entretanto, inscrita propriamente na forma e na utilização dos ritmos musicais de origem nordestina, mas nos planos simbólico e político.

Alguns poucos anos antes e depois da gravação do *compact disc Caxiri na Cuia*, as composições de *forró macuxi* foram sendo levadas a público, especialmente em ambientes de discussão política interétnica. Desse modo, as lideranças indígenas ampliaram o repertório de performances musicais desses eventos, anteriormente restritos aos repertórios estetizados do *parixara* e do *tukui*.

Após a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e do lançamento do *Caxiri na Cuia*, iniciou-se, enfim, um novo tempo para os Macuxi: um tempo de poder existir enquanto sociedade contemporânea, atual e criativa. Um tempo de afastar-se daquela imagem de sociedade “primitiva”, estática e tradicionalista, que almeja tão somente preservar (ao menos no discurso) aquilo que é tradicional, tal como uma peça de museu em sua acepção clássica. Mas há mais.

Existe, ainda, outra distinção a se fazer sobre os repertórios de *forró* produzidos pelos Macuxi, isto é, aqueles que são engajados politicamente, que têm seu espaço reservado no ambiente das aldeias, mas também nos eventos políticos interétnicos, e o *forró macuxi* que não carrega em si nenhum sentido político explícito, que permanece relativamente restrito ao ambiente privado das aldeias. Os repertórios musicais performatizados nos ambientes políticos, como as composições do álbum *Caxiri na Cuia*, mas também de álbuns musicais gravados posteriormente, como *Panela de Barro* e *Filhos de Makunaima*, mantinham um teor político identitário bastante evidente em suas composições, enquanto os repertórios de *forró* executados nas festas nas aldeias continuavam sendo, em grande medida, produzidos por músicos e compositores não índios, em sua maioria oriundos

das regiões Norte e Nordeste do Brasil. Somente uma pequena parcela do repertório das festas nas aldeias eram de autoria de músicos indígenas. Notei, durante meu período de campo entre 2013 e 2015, que havia um continuado esforço por parte dos músicos macuxi em registrar suas composições em *compact disc* e popularizar-se entre os indígenas e regionais, tal como ocorreu com o álbum *Caxiri na Cuia*. Alguns desses músicos e grupos musicais lograram registrar suas composições, ainda que de maneira artesanal, tais como os grupos *Macuxizinhos do Forró*, *Nativos de São Marcos*, *Filhos de Maruwai*, *Forró dos Canaimé* e *Beijo Coladinho*. Com a gravação de álbuns musicais próprios, esses grupos conseguiam manter significativa circulação entre as aldeias Macuxi e Wapixana de Roraima, vindo a substituir a atuação de alguns grupos musicais não indígenas, tornando a função de “animadores de festas” tão somente Macuxi.

A origem da “cultura” e a imitação

Abordadas as principais práticas musicais dos índios Macuxi, do passado e do presente relativamente recente, cremos ter suficiente material para formular reflexões teóricas a respeito dos sentidos, políticos e cosmológicos, daquilo que chamei de “procedimentos imitativos” macuxi.

Antes de prosseguirmos, não obstante, faz-se imprescindível ater-nos sobre os fundamentos do conceito de “imitação” e, por conseguinte, acerca da viabilidade do conceito de “cultura”, tributário do conceito de “representação” ou “imitação”, cuja origem remonta à filosofia clássica grega de Platão. Para operar tal raciocínio, não me valerei de um termo êmico ao qual poderia atribuir um significado (pretensamente) autóctone, dotando-o de uma suposta neutralidade epistêmica. Ao contrário, parto do próprio conceito de “imitação” – longamente utilizado por antropólogos, críticos de arte e filósofos –, oriundo do arcabouço filosófico greco-romano que o consagra, isto é, o arcabouço da filosofia Ocidental, para, justamente, o questionar através das práticas musicais Macuxi. Em outras palavras, valho-me daquilo que *fazem e vivem* os Macuxi para pôr em evidência e examinar os próprios conceitos de “imitação” e “cultura”, expondo, a um só tempo, a peculiaridade da forma de existir Macuxi e a dificuldade teórico-filosófica de utilizar esses conceitos e pressupostos na análise antropológica.

O conceito de “imitação”, segundo o entendimento mais simplório a respeito, pressupõe que exista, necessariamente, uma relação entre dois elementos, distinguidos entre “passivo” e “ativo”, isto é: o elemento que é imitado (o modelo, o ícone) e aquele que imita (a imagem, a cópia). Dessa dualidade sobrevém a transmissão de algo (conhecimento,

a mensagem, o modelo), que serve como base e referência para sua imagem, sua cópia (fiel ou infiel). É justamente essa “imagem”, a “cópia” que, segundo a filosofia platônica, se denomina “representação”. Essa distinção entre “original e cópia” é a síntese da distinção que Platão faz a respeito da dualidade constitutiva de seu mundo: de um lado, a “essência”, de outro, a “aparência”.

Por conseguinte, sendo tributário do conceito de “representação”, o conceito de “cultura” respeita essa dicotomia platônica entre “original” e “cópia”. A construção clássica do conceito pressupõe que “cultura” seja a produção, consciente e/ou inconsciente, do *geist* (do “espírito”) de uma dada “sociedade” (cf. Carneiro da Cunha 2009).²⁵ Cultura, entendida como uma totalidade abstrata e material, “representaria” uma sociedade, pois dela seria o seu “reflexo”, a “imagem” produzida pelo espírito do coletivo humano. Cada sociedade, por sua vez, conteria em si uma cultura que a distingue das outras sociedades – portanto, que dá a ela sua *identidade*.

Se a “originalidade” de uma sociedade é mensurada por sua “representação”, isto é, por sua “cultura”, uma mudança nessa “cultura” poderia indicar, segundo este raciocínio – que aqui reproduzo de modo simplório –, uma mudança “essencial”, na sociedade mesma, no seu *geist*, no seu “espírito coletivo”.

O entendimento de que a mudança ou a transformação no âmbito da cultura significaria uma “degeneração” da sociedade, segundo o exemplo de antropólogos e agentes coloniais do século XIX e parte do XX, de alguma maneira impediria a possibilidade de uma “transferência” de elementos culturais de uma sociedade a outra²⁶.

Esse impedimento à mudança, transformação e transferência cultural, colide, entretanto, com a constituição da cultura entre as populações indígenas amazônicas, dentre as quais, evidentemente, os Macuxi estão incluídos. Como resumiu Eduardo Viveiros de Castro (2004: 477), a forma canônica da aquisição de implementos culturais nas sociedades ameríndias é, justamente, pela via da transferência, pacífica ou violenta, de elementos exógenos às sociedades. De tal forma assim está inscrito recorrentemente no material mítico amazônico, no qual a aquisição da cultura se dá “por roubo ou aprendizagem, de protótipos já possuídos por animais, espíritos ou inimigos”.

Ora, o material mitológico Macuxi que explica a origem dos repertórios *parixara* e

25 Tratamos aqui o conceito de “sociedade” como aquele que relaciona uma cultura = uma sociedade, cujas fronteiras são definidas por variáveis arbitrárias e, hoje, muito questionáveis (ver Ingold 2005).

26 A antropologia de Claude Lévi-Strauss é um exemplo claro de como as reflexões acerca das transformações culturais foram sendo paulatinamente tratadas na disciplina antropológica ao longo do século XX. Faz-se interessante notar a preferência do autor por análises sincrônicas, especialmente no início de sua carreira, tendo incorporado preocupações cada vez mais nítidas com a mudança ao longo da segunda metade do século XX (ver a síntese de Goldman, 1999).

tukui (e outros) reitera essa proposição da sua origem nos animais; ou nos inimigos, para os cantos xamânicos – *piái'* (ver Koch-Grünberg, 1982[1916], tomo II: 63); ou, ainda, aqueles repertórios transmitidos por espíritos, como é o caso da origem da religião xamânico-cristão *Aleluia*, em que os *ipuke'nãn* recebem os conhecimentos rituais de anjos, arcanjos e do próprio Deus. E, enfim, até mesmo os repertórios de forró poderiam ser enquadrados nessa forma de aquisição por transferência, pois, de muitos pontos de vista, os não-índios, os “brancos” (missionários, fazendeiros e garimpeiros), poderiam ser enquadrados na figura de “inimigos”.

Assim sendo, seria de grande fecundidade, na mesma linha do raciocínio de Carlos Fausto (2011), pensar as mudanças socioculturais nas populações ameríndias e seus procedimentos peculiares de criatividade através do “mimetismo”, de modo complementar à historicidade de cada população.

Compreender as mudanças socioculturais contemporâneas seria, assim, antes uma questão de investigar as formas indígenas de produzir a transformação, do que de estudar a historicidade específica da situação de contato ou a estrutura do processo sociopolítico mais amplo em que as sociedades indígenas estão inseridas. Mudanças na tradição não costumam ser pensadas pelos índios sob a forma da inovação, mas sim da apropriação exógena, resultado da interação criativa com estrangeiros (humanos ou não-humanos) por meio do sonho, do transe, da guerra ou da troca. Se a inovação da tradição é o resultado de uma apropriação do exterior, o mecanismo de apropriação é mimético: no ato mesmo de apropriar-se da alteridade, acaba-se por mimetizar o outro (Fausto 2011: 11).

Se as populações ameríndias entendem a constituição de sua “cultura” segundo um processo de imitação, isso equivaleria a dizer que a “cultura”, para as populações ameríndias, é a “cópia da cópia”, ou a “representação da representação”.

E há na filosofia platônica algo que se aproxima dessa “cópia da cópia”, e que se distancia dessa dualidade platônica rígida, entre cópia e modelo. E esse está, também, na filosofia platônica, embora relegado ao subproduto dessa dualidade: trata-se do *simulacro*. Para nos ajudar a entender a relevância dos simulacros, a filosofia de Gilles Deleuze é bastante pertinente.

O *simulacro* e a Cultura

Na tese de Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição* (1988[1968]), na qual o filósofo francês aprofunda suas reflexões sobre a filosofia platônica e sua dicotomia constituinte do mundo das essências e das aparências, há uma longa discussão sobre a produção das semelhanças e das diferenças, redundantes da discussão a respeito da vinculação entre os polos platônicos do “modelo” e da “cópia”. A marca da relação entre tais polos na filosofia de Platão, segundo o filósofo francês, é a *semelhança*. Mas não é qualquer semelhança. Entende-se que uma cópia só é “boa” quando sua semelhança mantém uma relação *espiritual, noológica e ontológica* com o “original”. Ou seja, só há semelhança na medida em que a cópia conserva uma relação com a *ideia* da coisa copiada, e não com sua exterioridade. (É importante reter aqui que não é a exterioridade que define a semelhança para Platão, mas a relação “interna”, cuja identidade está relacionada à *ideia*.) Já a “cópia ruim”, que é uma cópia que implica na perversão do modelo e no distanciamento também em relação à “cópia boa”, o filósofo francês chama de “*simulacro-fantasma*”, ou a “imagem sem semelhança” (Machado 1990: 29-30). E é justamente o *simulacro* que, para Platão, seria um subproduto que deveria ser extirpado da *República*.

Se levarmos essa formulação filosófica à prática Macuxi, ao exemplo da apropriação dos ritmos musicais de forró, poderíamos dizer que a “cópia boa”, segundo a lógica platônica, seriam os repertórios de forró produzido pelos migrantes nordestinos, dado que seus repertórios de forró mantêm uma relação *interna* com aqueles que o produzem. Em outras palavras, tais repertórios seriam uma “representação dos nordestinos”, de sua “cultura”, ao passo que os repertórios de “forró macuxi” seriam a “cópia sem semelhança”, ou cuja semelhança está assentada somente no exterior (seja nos ritmos musicais, nos meneios das danças etc.), prescindindo, assim, da vinculação interna com a ideia de uma sociedade nordestina.

Porém, para a filosofia antiplatônica de Deleuze, o *simulacro*, a cópia sem semelhança, constitui aquilo que justamente implode essa dicotomia platônica entre o mundo da essência e o da aparência, pois dá possibilidade da transferência, do *devoir*, ao qual a *República* não contempla.

De acordo com Deleuze, o *simulacro* põe em risco a *démarche* platônica pois se constitui enquanto uma imagem sem modelo, isto é, ela rompe com a dualidade (modelo/cópia) a partir da produção de um terceiro elemento, hierarquicamente igual ao “modelo”, mas que não pressupõe cópias. Dessa maneira, inviabiliza-se a divisão dual do mundo platônico, que sustenta o conceito de “representação”.

E se não há mais “representação”, como seria possível falar em “cultura”?

Transposto o raciocínio deleuzeano ao caso macuxi, em síntese, o que resulta é que, ao imitarem os animais, os espíritos, os missionários e os “brancos”, os Macuxi não estariam projetando a “cultura do Outro” em sua própria “cultura indígena”, mas estariam produzindo a si mesmos a partir da existência do Outro, tendo em vista que sua existência pressupõe a imitação. A imitação é o mecanismo que produz a si mesmo enquanto “imagem sem modelo”, e é a mais eloquente capacidade de produzir trocas e de proporcionar conhecimentos e reconhecimentos humanos. Pois, para a prática Macuxi, se podemos assim estender o raciocínio, só é humano quem imita.

Podemos dizer também que os Macuxi, ao se apropriarem dos ritmos musicais de forró para modelar sua identidade étnica, lastreada na concepção oitocentista de “cultura”, essencialista e reificada, deram um nó no próprio conceito de “cultura”, evidenciando a sua inaplicabilidade na análise antropológica enquanto formuladora das “diferenças” (entendidas enquanto exterioridade). Isso se torna claro no aparente paradoxo que as estratégias simbólicas de resistência Macuxi e as dinâmicas criativas no cotidiano produziram quando estes foram defrontados com seus parceiros não indígenas, isto é, agentes indigenistas e missionários, basicamente.

Retomemos brevemente a interpretação do etnomusicólogo Hornbostel a respeito do significado dos cantos e danças dos indígenas pemon, especialmente o *parixara* e o *tukui*, já mencionada neste artigo. Segundo o estudioso, ao dançarem e cantarem o *parixara*, os índios estariam *sendo* os porcos-do-mato, e não os representando. Não haveria que se falar em “representação da vida dos animais”, mas no reavivamento do tempo mítico, no qual Macuxi e porcos-do-mato não exibiam distinções corpóreas, isto é, cujo pano de fundo da existência era humano – embora suas identidades se mantivessem preservadas.

Outro ponto interessante a se levar em conta, e que se relaciona com os sentidos políticos envolvidos na prática imitativa macuxi, diz respeito ao que se convencionou chamar de “ideologia igualitarista” dos povos guianenses, construída por etnólogos e etnólogas que se dedicaram a montar modelos comparativos acerca das populações ameríndias da chamada “ilha Guiana” – a exemplo dos relevantes trabalhos de Peter Rivière (1984) e Joanna Overing (2002[1983]). Poderíamos supor, superficialmente, segundo o modelo da “ideologia igualitarista”, que o ato de imitar dessas populações estaria relacionado aos mecanismos de anulação das diferenças no interior das sociedades guianenses; e que essa mesma estrutura mecânica anti-diferenciante estaria inscrita na conformação de suas estruturas de parentesco, ou na conseqüente semelhança cultural entre esses povos, ou nos aspectos de sua dinâmica política (especialmente no que diz respeito à conformação da chefia), ou, ainda, nas dinâmicas econômicas. Esse mecanismo imitativo seria, a seu

modo, o mantenedor do “igualitarismo” reinante entre os guianenses.

Entretanto, como podemos notar nos casos do *Aleluia*, do xamanismo, do *forró da maloca* e, de certo modo, igualmente para o *parixara* e o *tukui* estilizados, a imitação macuxi se constitui como uma tentativa de *superação* da condição de inferioridade em relação aos possuidores dos implementos culturais desejáveis. Esse movimento de superação não tem absolutamente nada que ver com a igualdade, mas com a inversão da desigualdade a favor de quem imita. Há, não obstante, uma diferença substantiva entre os efeitos de alguns mecanismos sociológicos na realidade empírica e aquilo que essas sociedades desejam, almejam e, fundamentalmente, entendem como ideal.

Não acredito que seja o igualitarismo o ideal guianense. Há uma interpretação errônea da realidade guianense nesse sentido, que desconsidera as motivações por trás de cada imitação, e se atém tão somente aos resultados sociológicos²⁷.

Por fim, é preciso que se dê novamente destaque ao ponto de que a *mímesis* macuxi não tem e não teve, em nenhum momento, o condão de suspender ou extinguir a distinção entre o “nós” Macuxi e o “eles” (animais, divindades, não índios, missionários, espíritos e outros). Como produtores de *simulacros*, os Macuxi são *moto continuo* de transformações, cujas fronteiras da diferença são sempre renovadas, e cuja incapacidade de visualizá-las na exterioridade de seus atributos culturais (do passado e do presente) não significa que essas fronteiras não subsistam na interioridade da ação ou daquilo que é imitado. O *lócus* da diferença está deslocado, não está necessariamente na “cultura”.

E, uma vez mais, se a organização cosmológica macuxi pressupõe que não há um atributo cultural essencial, segundo o que se depreende dos mitos, e segundo o modo como os Macuxi constroem sua alteridade, não há porque se falar em “cultura” nesse sentido essencialista e reificado. Os conceitos de “tradição” e “cultura”, conexos aos princípios da “representação” ou da “cópia” platônica, são disfuncionais para os Macuxi e, suspeito, também para a própria filosofia ocidental. Mas essa já é outra história.

Referências

ABREU, Stela Azevedo de. 1995. *Aleluia: o Banco de Luz*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, UNICAMP.

AMARAL, Maria Virginia. 2014. *A caminho do mundo-luz celestiao: os profetismos Pemon e*

27 Há semelhança em outro equívoco de natureza distinta, que Claude Lévi-Strauss (2013[1973]) tratou acerca da obra de Vladimir Propp (1968[1928]) a respeito da morfologia dos “contos maravilhosos” e da confusão entre “estrutura” e “forma”. Segundo Lévi-Strauss, não bastaria apenas anotar, como fez Propp, a forma das narrativas e suas repetições para classificá-las, mas haveria que se levar em conta a motivação dos seus personagens em cada narrativa, a fim de poder categorizá-las de modo semelhante.

Kapón. Dissertação de mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.

ANDRELLLO, Geraldo. 1993 *Os Taurepáng: Memória e Profetismo no Século XX*. Dissertação de mestrado. PPGAS, UNICAMP.

ARMELLADA, Cesareo. 2013[1964]. *Tauron Panton: Cuentos y Leyendas de los Indios Pemon*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación.

BRETT, Rev. W. H. 1868. *The Indians Tribes of Guiana*. London: Bell and Daldy.

BUTT, Audrey. 1960. "The birth of religion: the origins of a semi-Christian religion among the Akawaio". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90(1): 66-106.

BUTT COLSON, Audrey. 1971. "Hallelujah among the Patamona Indians. *Antropológica*, 28: 25-58.

_____.1994. "'God's Folk': The evangelization of Amerindians in western Guiana and the Enthusiastic Movement of 1756". Caracas: *Antropológica*, 86: 3-111.

_____. 1998. *Fr. Cary-Elwes S. J. and the Alleluia Indians*. Georgetown: Amerindian Research Unit/University of Guyana.

CÂMARA CASCUDO, Luis da. 1939. *Vaqueiros e Cantadores*. Rio de Janeiro, Livraria Globo.

_____. 1944. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Livraria Martins.

_____. 1954. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

CAMPOS, Ciro (Org.). 2011. *Diversidade socioambiental de Roraima: subsídios para debater o futuro sustentável da região*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. "Lógica do Mito e da Ação: o Movimento Messiânico Canela de 1963". In: _____. *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/Edusp. pp. 13-52.

_____. 2009. "'Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRES, Hélène. 1975. *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Éditions du Seuil.

CROCKER, William H. 1976[1967]. "O Movimento Messiânico dos Canelas: uma Introdução". In: Egon Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional. pp. 515-27.

DELEUZE, Gilles. 1988[1968]. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal.

DINIZ, Edson Soares. 1972. *Os Índios Macuxi de Roraima: sua instalação na sociedade nacional*. Tese de doutorado. FFCLM, UNESP.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14(2): 329-366.

_____. 2011. "No registro da cultura". In: A. C. Z Araújo (org.), *Vídeo nas Aldeias 25 Anos*. Olinda: Vídeo nas Aldeias.

GOLDMAN, Márcio. 1999. "Lévi-Strauss e os sentidos da História". *Revista de Antropologia*, 42(1-2): 223-238.

INGOLD, Tim. 2005. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.

IM THURN, Everard F. 1883. *Among the Indians of Guiana*. London: Kegan Paul, Trench.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005[1916]. *Do Roraima ao Orinoco, vol. 1*. São Paulo: Editora UNESP.

_____. 1982[1916]. *Del Roraima al Orinoco, tomos I, II e III*. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2013[1960]. “Capítulo VIII: A Estrutura e a Forma. Reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp”. In: _____. *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 113-140.

_____. 1993[1991]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

MACHADO, Roberto. 1990. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal.

MELATTI, Julio Cezar. 1967. *Índios e Criadores: a Situação dos Krahó na Área Pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da UFRJ (Disponível em <http://www.geocities.com/juliomelatti/livro67/cria.htm>).

_____. 1972. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Herder (Disponível em <http://www.geocities.com/juliomelatti/livro72/mess.htm>).

_____. 1974. “Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahó”. *Série Antropologia*, 8 (Disponível, como “Contos de Guerra dos Índios Craô”, em <http://www.geocities.com/juliomelatti/contosum.htm>).

MUNHOZ, Felipe. 2015. *Do Parixara ao forró, do forró ao “parixara”: uma trajetória musical*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.

MYERS, IRIS. 1993[1944-1946]. “The Makushi of the Guiana – Brazilian Frontier in 1944: A Study of Culture Contact”. *Antropológica*, 80: 3-99.

OVERING, Joanna. 2002[1983]. “Estruturas elementares de Reciprocidade: uma nota comparativa sobre o pensamento socio-político nas Guianas, Brasil Central e Nordeste Amazônico”. *Cadernos de Campo*, 10: 331-348.

PROPP, Vladimir. 1968. *Morphology of the Folktale*. Austin: University of Texas Press.

RIVIÈRE, Peter. 1972. *Forgotten Frontier: ranchers of Northern Brazil*. New York: Cambridge University Press.

_____. 2001[1984]. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social Ameríndia*. São Paulo: Edusp.

SAHLINS, Marshall. 1997a. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. *Mana*, 3(1): 41-73.

_____. 1997b. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção” (parte II). *Mana*, 3(2): 103-150.

SANTILLI, Paulo. 2001[1997]. *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora Unesp.

SCHOMBURGK, Richard. 1922[1847]. *Travels in British Guiana – 1840-44, vol. I* (Ed. by Walter Roth). Georgetown: Daily Chronicle Office.

_____. 1923[1848]. *Travels in British Guiana – 1840-44, vol. II* (Ed. by Walter Roth). Georgetown: Daily Chronicle Office.

SEEGER, Anthony. 2015[1987]. *Por que cantam os Kîsêdjê. Uma antropologia musical de*

povo amazônico. São Paulo: Cosac Naify.

TATE, George H. 1930. "Through Brasil to the summit of Mount Roraima". *The Nacional Geographic Magazine*, 43: 585-605.

THOMAS, David. 1976. "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon". *Antropológica*: 43: 3-52.

_____. 1982. *Order without Government*. Illinois: University of Illinois Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge*, 10(3): 463-484.

Fontes oficiais

Bureau of Statistics of Guyana (2016). Census 2011. https://statisticsguyana.gov.gy/wp-content/uploads/2019/11/Final_2012_Census_Compndium2.pdf (acessado em 27/04/2020).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. Série de estudos especiais: Brasil indígena/povos e etnias. 1) <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html> ou 2) https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf ou <https://censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/> (acessado em 27/04/2020).

I.N.E - Instituto Nacional de Estatística (Venezuela), 2011. (acessado em 27/04/2020-<http://www.ine.gob.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf> (acessado em 27/04/2020).

Secretaria de Estado da Saúde de Roraima. 2016-2019. *Plano Estadual de Saúde*. https://www.conass.org.br/pdf/planos-estaduais-de-saude/RR_PLANO_DE_SA%C3%9ADE_2016_2019_FINAL.pdf (acessado em 27/04/2020).

Recebido em 16 de março de 2020.

Aprovado em 03 de maio de 2020.

Para o léxico da tolerância: contribuição de um verbo grego antigo

Delcides Marques

Professor na Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF)

delcides.marques@univasf.edu.br

Resumo

O presente artigo empreenderá um esforço para compreender o uso do verbo grego *anéchō*, mormente traduzido como “eu sofro”, “eu suporto”, “eu tolero”. Trata-se de uma contribuição preliminar para o entendimento da recente ideia de tolerância. Procurar-se-á perceber como esse verbo foi usado entre os gregos antigos (principalmente na mitologia e na filosofia) e despontou numa versão cristã primitiva (nos escritos neotestamentários, majoritariamente paulinos). Tendo em vista, no limite, entrever tais pontos num rastro histórico do termo tolerância. Pretende-se indicar que esse termo ajudou a compor o léxico que formará a ideia de tolerância em relação ao outro.

Palavras-chave: tolerância, antiguidade, antropologia, linguística, *anéchō*.

Abstract

This article will endeavor to understand the use of the Greek verb *anéchō*, mainly translated as “I suffer”, “I support”, “I tolerate”. This is a preliminary contribution to understanding the recent idea of tolerance. We will try to understand how this verb was used among the ancient Greeks (mainly in mythology and philosophy) and emerged in a primitive Christian version (in the New Testament writings, mostly Pauline). There will also be a brief commentary on Roman stoicism. In view, in the limit, to glimpse such points in a historical trace of the term tolerance. It is intended to indicate that this term helped to compose the lexicon that will form the idea of tolerance towards the other.

Keywords: tolerance, antiquity, anthropology, linguistics, *anéchō*.

Introdução

Entender seu alcance é fundamental para a própria definição de tolerância. A tentativa de estabelecer fronteiras claras acerca da abrangência da tolerância é uma questão essencial desde suas primeiras formulações nos séculos XVI e XVII com Pierre Bayle e John Locke, chegando a autores mais recentes como Karl Popper. Todos eles se depararam com o desafio de compreender o alcance da tolerância. Bayle e Locke defenderam que o seu limite seria o desrespeito à paz pública e à liberdade individual; ainda que diferindo sobre a extensão da tolerância para ateus e católicos, com complacência de um (Bayle) e reticência de outro (Locke). Diante dessa simples comparação (para aprofundamento, cf. Almeida 2010), poder-se-ia dizer que a formulação de Karl Popper destaca a própria natureza da tolerância, ao invés de priorizar os objetos de seu alcance.

Chamado de *paradoxo da tolerância* (Popper [1945] 1974: 289), o desafio proposto por Popper seria pensar a pertinência de uma tolerância ilimitada, ou seja, uma tolerância irrestrita, incondicional, geral. E algumas perguntas decorrem da ideia de tolerância infinda. Sendo a tolerância a capacidade de suportar as diferentes opiniões, haveria alguma concepção inaceitável? Sendo a tolerância ilimitada, não estaria ela sob o risco de seu próprio desaparecimento? Popper defende que se a tolerância for estendida indeterminadamente, incluindo aqueles que são intolerantes, os próprios tolerantes, e com eles a tolerância, seriam destruídos. Os tolerantes, portanto, precisariam estar preparados para defender a tolerância diante dos ataques intolerantes. Mas a defesa da tolerância não deveria se dar em termos imediatos de silenciamento dos intolerantes; agindo assim, a própria tolerância seria intolerante. Pelo contrário, duas alternativas iniciais são indicadas: contrapor as opiniões intolerantes com argumento racionais, é a primeira delas. Além dessa defesa da dimensão racional, seria preciso controlar a intolerância pela opinião pública. Em alguns casos, estas sábias atitudes poderiam não ser suficientes. Quando, por exemplo, além de continuar intolerante, o sujeito propagar ainda mais suas danosas opiniões, produzindo até mesmo desordem e violência. Nesses casos, seria dever dos tolerantes reclamar, em nome da tolerância, o direito de não suportar os intolerantes. Assim, os atos de intolerância deveriam ficar à margem da lei, sendo considerados criminosos.

Vamos tratar justamente da tolerância como essa capacidade de suportar. Para tanto, eu proponho perscrutarmos um verbo grego no léxico da tolerância, situando esse termo antigo no escopo de discussões mais gerais sobre o vocabulário e a definição da tolerância. No afã de perceber quais termos compõem o quadro semântico dessa noção, farei aqui um recuo histórico-linguístico para analisar esse verbo específico: *anéchō* (“eu sofro”, “eu suporte”, “eu tolero”). Na antiguidade grega, essa palavra foi usada de alguns modos

fundamentais, tal como se pode apreender no levantamento pormenorizado de Henry George Liddell e Robert Scott ([1843] 1996: 136). O que se coaduna comparativamente com os diversos usos desse verbo encontrados no clássico dicionário de Anatole Bailly (1895: 158). Consultando a base de dados da *Perseus Digital Library*¹ é possível constatar que há algumas centenas de ocorrências do termo em textos gregos antigos; portanto, nem seria preciso dizer que estamos longe de contemplar o mínimo dessa riqueza documental.

Uma vez que não tenho a possibilidade de esgotar todos os usos, ocorrências e sentidos implicados nesse verbo, nós faremos uma seleção de ocorrências com o critério de perceber algumas variações que nos ajudem a pensar o verbo grego e as ideias de “suportar” e “tolerar”. Com isso, o material de referência para consulta das aparições do termo se desdobra num procedimento de organização e análise dos textos, o que evidencia uma aproximação entre linguística e antropologia.

A afinidade com a linguística se relaciona com um problema específico, de modo que os recursos da linguística serão mobilizados numa investigação antropológica da ordem da atualidade. Este estudo de textos antigos, abrange considerações de significado e reverberações antropológicas do verbete. Em que medida, portanto, estudar esse termo grego antigo ajuda a elucidar aquilo que nós somos hoje? Em suma: eu aposto que o recurso linguístico permite potencializar um estranhamento antropológico em relação ao que nós nos tornamos. Por mais que o procedimento seja histórico-linguístico, o que impulsiona a pesquisa é compreender a nossa contemporaneidade.

Esse percurso de investigação sobre o vocabulário da tolerância busca elucidar os caminhos de formação desse dispositivo fundamental para o Ocidente contemporâneo. O imperativo da tolerância tornou-se ao longo dos tempos uma maquinaria que difunde uma luta pelo governo de si e dos outros através da lógica da alteridade. Nesse sentido, o que está em questão aqui é entender de que modo *anéchō* se tornou um termo fortemente particular da relação entre pessoas por meio da prática de suportá-las, produzindo um modo específico de relação entre aqueles que diferem entre si.

Perguntar sobre nossa atualidade ou nossa contemporaneidade é uma forma de acertar as contas com esse tempo ou ao menos permitir a constatação de que somos devorados pela história, o que funciona também como uma forma de resistência ou, nos termos de Agamben (2010), profanação. E para que essa postura se efetive, é preciso fundamentalmente aderir e se afastar, olhar e se esquivar desse tempo presente. É necessário mesmo um anacronismo em relação à nossa própria época (Agamben 2010: 59). Trata-se de um cuidado para perceber o presente com a devida acuidade. Algo que se

1 <http://www.perseus.tufts.edu>.

aproxima, é possível dizer, da noção antropológica de distanciamento; nesse caso, todavia, exotização em relação a nós mesmos.

O recurso linguístico permitirá esse afastamento metodológico, particularmente na medida em que o procedimento tornar possível uma leitura retrospectiva de um termo em voga atualmente. É o caso de ser menos extemporâneo com o passado do que com o presente, de modo que o nosso tempo seja estranhado e defasado anacronicamente. É um jeito de superar a naturalização das coisas, tanto como se elas fossem sempre o que são hoje, quanto nos termos de uma absoluta diferenciação do presente diante de tudo o mais. É preciso “tomar consciência de nós mesmos”, como diz Marcel Mauss ([1938] 2003: 397).

Para perceber certas continuidades e discontinuidades que nos constituem, eu tomo como pano de fundo do texto as reverberações que virão à tona por meio da compreensão do termo *anéchō*. Ele deriva da junção entre *aná* (“sobre”, “no alto”, “para trás”) e *échō* (“eu tenho”, “eu possuo”). A preposição *aná*, quando usada como prefixo composicional, possui o sentido de algo que está “sobre”, “de baixo para o alto”, “de novo”, “do início”. Algumas dessas combinações vinculam-se a palavras como: *anabáínō* (“eu subo”, “eu ascendo”), *anabállō* (“eu jogo para cima”, “eu coloco sobre”), *anablépō* (“eu olho para o alto”, “eu levanto os olhos”), *anakámpō* (“eu volto atrás”, “eu retorno”). No caso de *anéchō*, com a preposição prefixada ao verbo, o sentido literal passa a ser: “ter ou possuir para cima” (Rusconi 2003: 39-40, 43 e 50). Como veremos em alguns textos gregos antigos, há diversas perspectivas vinculadas ao verbo *anéchō*, e todas elas guardam a marca desse aspecto principal da raiz etimológica da palavra: “ter ou possuir para cima ou para o alto”; portanto, “erguer”, “levantar”, “suportar”, “aguentar”.

Com isso, o investimento analítico desse artigo paira sobre um verbo que ocupa um lugar emblemático no rol dos termos antigos entendidos e situados no quadro lexical da tolerância. Tendo esse horizonte em vista, os próximos pontos a serem apresentados pretendem demonstrar a relevância de *anéchō*. Assim, no percurso que proponho, o termo será tomado como parte da mitologia e filosofia gregas, ganhando certos contornos no cristianismo antigo. O termo vai se modificando e sendo cada vez mais usado para se referir à constituição de um tipo de subjetividade que envolve uma relação de si com o outro. Aventarei, assim, os dois momentos de uma forma distinta – de um ponto de vista analítico –, ou seja, como se existissem fases independentes: a grega e a cristã. Essa estratégia de distinção sequencial e artificial é acompanhada dos riscos retóricos dignos da desconfiança de um olhar mais minucioso. Por outro lado, elas também possuem seus proveitos didáticos de exposição sistematizada e cronológica. Entre as vantagens e as desvantagens, optei por utilizar esse recurso esquemático.

Das mãos levantadas ao escravo tolerante

Para facilitar a apresentação dos principais sentidos implicados no verbo *anéchō* entre os gregos antigos, irei agrupá-los em quatro categorias. Arbitrárias, é fato, porém com caráter de organização das ideias. Uma primeira noção indica “erguer” ou “levantar”, e está frequentemente associada ao corpo. Uma segunda acepção abarca a ideia de “segurar” ou “sustentar”, no sentido da possibilidade de aguentar algo por algum tempo. A terceira possibilidade se aproxima da variante mais convencional de “sofrer” ou “suportar” os dissabores. Por fim, “aguentar” ou “aceitar” determinado tipo de relação com o outro. Vejamos mais detidamente cada uma dessas categorias classificatórias.

Uma primeira ideia explicitada em *anéchō* está relacionada a “erguer”, “surdir” ou “levantar”. Assim, uma das faces do verbo indica o sentido de surgir das águas (*anschethéin*), como diz Homero²: “Por muito tempo Odisseu submerso ficou, sem que do ímpeto da onda pudesse livrar-se e surdir novamente à flor da água, pois lhe pesavam as vestes que a ninfa Calipso lhe dera” (Odisseia 5.319-321)³. Essa percepção de levantar das águas também pode ser encontrada em Heródoto quando, por exemplo, se dá a subida (anésche) de um nadador após sua longa submersão, como é o caso de um homem de Cione, tido como o mais hábil mergulhador de seu tempo.

Por que meios ele finalmente chegou aos gregos, não posso dizer com exatidão. Se a história é verdadeira, é realmente maravilhosa, pois diz-se que ele mergulhou no mar de Afetes e nunca subiu à superfície até que chegou a Artemísio, passando pelo mar por cerca de oitenta estádios (História 8.8.2; tradução livre)⁴.

Segundo consta, ele imergiu no mar, nas proximidades de Afetes, conseguindo alcançar a costa, em Artemísio, nadando mais de catorze quilômetros para chegar àquele

2 Dois esclarecimentos: 1) é convencional que os textos antigos sejam citados pelo livro, capítulo, verso, linha ou parágrafo, seguindo as divisões internas das edições *clássicas*, e não pela paginação, como é comum para as outras referências bibliográficas; e 2) para situar o contexto frasal de onde eu retiro as conjugações do verbo *anéchō* (e apenas nesses casos), serão apresentados trechos traduzidos, acompanhados de notas de rodapé com o trecho original sem transliteração, seguindo a pertinente sugestão de um dos pareceristas.

3 τὸν δ' ἄρ' ὑπόβρυχα θῆκε πολὺν χρόνον, οὐδ' ἐδυνάσθη αἴψα μάλ' ἀνσχεθέειν μεγάλου ὑπὸ κύματος ὀρμῆς: εἴματα γὰρ ῥ' ἐβάρυνε, τὰ οἱ πόρε διὰ Καλυψῶ (Odisseia 5.319-321).

4 ὄτεω μὲν δὴ τρόπῳ τὸ ἐνθεῦτεν ἔτι ἀπίκετο ἐς τοὺς Ἕλληνας, οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἀτρεκέως, θωμάζω δὲ εἰ τὰ λεγόμενα ἐστὶ ἀληθέα: λέγεται γὰρ ὡς ἐξ Ἀφετέων δὺς ἐς τὴν θάλασσαν οὐ πρότερον ἀνέσχε πρὶν ἢ ἀπίκετο ἐπὶ τὸ Ἀρτεμίσιον, σταδίους μάλιστά κη τούτους ἐς ὀγδώκοντα διὰ τῆς θαλάσσης διεξελθῶν (História 8.8.2).

ponto. Heródoto desconfia da exatidão da informação e sugere que ele tenha feito o trajeto de bote. De todo modo, diz o historiador grego: “Se a história é verdadeira, é realmente maravilhosa”.

O termo também é associado a levantar as mãos. O Canto XVIII da *Odisseia* trata de Arneo, mais conhecido como Iro, o mendigo de barriga gananciosa que tenta expulsar Odisseu do palácio com palavras agressivas. Atacou-o chamando de velho e ameaçando arrastá-lo pelos pés caso resistisse. Para evitar discórdia ou luta, o pedinte sugere que ele se retire rapidamente. Odisseu se defende dizendo que nenhum mal lhe havia feito nem dito. E ainda ressalta que os dois poderiam ficar ali na soleira, dividindo o mesmo local, por serem ambos igualmente necessitados. Ao passo que continua em tom de intimidação: apesar de velho, poderia deixá-lo sangrando. O esmoleiro retruca e refaz seu ultimato com novas ameaças. Intervém Antínoo para propor a luta, considerando essa briga um divertimento sem igual. Assim, ele estimula que se engalfinhem e faz com que os presentes gargalhem da situação. Oferece um prêmio ao vencedor: comer à vontade os buchos das cabras que já estavam no fogo, além de lhe ser admitido comer entre todos. O desafio foi aceito. Odisseu fez com que os demais presentes se comprometessem a não vingar o indigente ou não lhe segurar a fim de ser golpeado pelo jovem esmoleiro. Acordo fechado, com apoio de Telêmaco. Odisseu aproveita para se aprontar para a luta, aparecendo-lhe as coxas e braços robustos, o que causa espanto a todos. Ambos vão para o meio, para iniciar o combate. As “mãos levantam” ou com as “mãos levantadas” (*cheiras anéschon*), diz Homero (*Odisseia* 18.89).

Foi até o meio, empurrado; os combatentes as mãos levantam.
Nesse momento o prudente e sofrido Odisseu considera
sobre se fora melhor derrubá-lo, matando-o ali mesmo,
ou se convinha prostrá-lo, somente, com murros mais brandos.
Tendo assim, pois, refletido, afinal pareceu-lhe mais certo
dar com prudência, porque não tivessem suspeita os Aquivos.

Postos em guarda, Iro, ataca a Odisseu, pela espádua direita,
mas o adversário o feriu logo abaixo da orelha, na nuca,
que fez os ossos ranger, arrancando-lhe sangue da boca.
com urro grande caiu sobre o solo, a baterem-lhe os dentes
e a estrebuchar ali mesmo. A assistência de moços ilustres
ria a morrer, a agitar muito os braços (*Odisseia* 18.89-100).⁵

5 ἔς μέσσον δ' ἄναγον: τῷ δ' ἄμφω χεῖρας ἀνέσχον.
δὴ τότε μερμήριξε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεὺς
ἦ ἐλάσει' ὡς μιν ψυχὴ λίποι αὖθι πεσόντα,
ἦέ μιν ἦκ' ἐλάσειε τανύσσειέν τ' ἐπὶ γαίῃ.
ᾧδε δέ οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι,

No caso de Odisseu e seu oponente, como se pôde perceber, eles levantam as mãos em posição de pugilistas. Enquanto mantém a postura, Odisseu reflete sobre a melhor forma de golpear. Iro está em posição de guarda e golpe (*anaschoméno*), sugere Homero (Odisseia 18.95: “Postos em guarda, Iro, ataca a Odisseu, pela espádua direita”). Odisseu derruba o esmoleiro com um soco na nuca que lhe quebra os ossos e o faz sangrar pela boca. A plateia vibra, ri e levanta as mãos (*cheiras aneschómenoí*), narra Homero (Odisseia 18.100: “ria a morrer, a agitar muito os braços”). Iro foi arrastado por Odisseu pelos pés e deixado na porta de fora.

Há, na literatura grega, algumas outras variações no ato de levantar as mãos. Nos poemas de Teócrito acha-se também o sentido de levantar as mãos em sinal de derrota na luta (*anéschethe*). O poeta descreve a desistência de uma batalha a partir do levantamento de ambas as mãos, particularmente quando não há mais condições de suportar a luta. Ele trata minuciosamente dos movimentos no combate entre Pólux e Ámico. Com muita habilidade, Pólux o venceu, e assim segue a narrativa: “todo por terra caiu o outro, atordoado, e ergueu simultaneamente ambas as mãos, desistindo da luta, pois perto já estava da morte” (Idílios 22.128-130; cf. Nogueira 2012: 187)⁶.

Podem-se ainda entrever as mãos erguidas (*anáschō*) no ato de oferecer orações, como diz Sófocles em *Electra* 63: “Levante, então, meu ajudante, as ofertas de muitos frutos, para que eu possa elevar minhas orações pela libertação de meus medos, tenham fundamento ou não”; tradução livre)⁷. Ou como diz Eurípides em sua própria *Electra*, e assim canta o coro para Orestes com o verbo *áneche*: “Ergue as mãos, ergue a voz, que venham as preces aos deuses, pela tua fortuna, tua fortuna, por teu irmão ter posto o pé na cidade” (*Electra* 592-595; cf. Sacconi 2012: 101)⁸.

ἦκ' ἐλάσαι, ἵνα μή μιν ἐπιφρασσαίαιτ' Ἀχαιοί.
 δὴ τότε ἄνασχομένω ὁ μὲν ἤλασε δεξιὸν ὦμον
 Ἴρος, ὁ δ' αὐχέν' ἔλασεν ὑπ' οὔατος, ὅστέα δ' εἴσω
 ἔθλασεν: αὐτίκα δ' ἦλθε κατὰ στόμα φοίνιον αἶμα,
 κὰδ δ' ἔπεσ' ἐν κονίησι μακῶν, σὺν δ' ἤλασ' ὀδόντας
 λακτίζων ποσὶ γαῖαν: ἀτὰρ μνηστῆρες ἀγαυοὶ
 χεῖρας ἀνασχόμενοι γέλω ἔκθανον (Odisseia 18.89-100).

6 πᾶς δ' ἐπὶ γαίῃ
 κεῖτ' ἀλλοφρονέων, καὶ ἀνέσχεθε νεῖκος ἀπαυδῶν
 ἀμφοτέρως ἅμα χεῖρας, ἐπεὶ θανάτου σχεδὸν ἦεν (Idílios 22.128-130).

7 ἔπαιρε δὴ σὺ θύμαθ' ἢ παροῦσά μοι
 πάγκαρπ', ἀνακτι τῶδ' ὅπως λυτηρίους
 εὐχὰς ἀνάσχω δειμάτων, ἃ νῦν ἔχω (*Electra* 63).

8 ἀνεχε χέρας, ἀνεχε λόγον, ἶει λιτὰς
 ἐς θεούς, τύχα σοι τύχα
 κασίγνητον ἐμβατεῦσαι πόλιν (*Electra* 592-595).

Pode-se verificar a palavra, ainda, tal como aparece na conversa entre Clitemnestra e seu esposo Agamenon, onde ela usa o verbo *anéchō* indicando a ideia de “levar”, “carregar”, “segurar” ou “levantar” (*anaschései*) uma tocha como parte do ritual de casamento, segundo os termos de Eurípides na tragédia *Ifigênia em Áulide* (732: “O que! Deixar a minha filha! E quem levará o facho nupcial?”)⁹.

Após essa primeira noção de *anéchō*, indicando principalmente “erguer” ou “levantar” no sentido corporal do termo, chegamos a uma segunda acepção do verbo, agora em sentido figurativo, trazendo a ideia de “acontecer”, “aguentar”, “garantir” ou “segurar”. Assim, em Heródoto, há um uso de *anéchō* que carrega a implicação de constatação de algo que surge ou acontece. A etimologia composta do verbo, como vimos, pode apontar para aquilo que estava embaixo e vem à tona, sobe, aparece. No caso da *História* de Heródoto (5.106.3) há uma interessante ocorrência como *anaschésein*.

A este historiador respondeu: “Meu senhor, o que é isso que você diz - que eu e ninguém mais devemos elaborar um plano como resultado do qual algum dano, grande ou pequeno, provavelmente aconteça a você? Que desejo ou sentimento de privação me levaria a fazer uma coisa dessas? Tudo o que você tem é meu, e sou considerado digno de ouvir todas as suas deliberações (*História* 5.106.3; tradução livre)¹⁰.

Na forma infinitiva do futuro, fica resguardada a acepção de eventos que surgem ou que podem acontecer. Assim, está marcada por uma determinada implicação de possibilidade; veremos três indicativos de possibilidade: contemplação, justiça e conversa.

Nesse grupo de sentidos vinculados a sustentar como possibilidade, há que se mencionar como o termo aparece na alegoria da caverna, no trecho que trata de “aguentar”, “suportar” ou “acolher” a contemplação (*anaschésthai*).

A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão justamente com todo o corpo, do mesmo modo, esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem” (*A República*, 518c)¹¹.

9 λιπούσα παῖδα; τίς δ' ἀνασχήσει φλόγα; (*Ifigênia em Áulide* 732).

10 εἶπε πρὸς ταῦτα Ἰστιαῖος βασιλεῦ, κοῖον ἐφθέγγαστο ἔπος, ἐμὲ βουλευῆσαι πρῆγμα ἐκ τοῦ σοί τι ἢ μέγα ἢ μικρὸν ἔμελλε λυπηρὸν ἀνασχέσειν; τί δ' ἂν ἐπιδιζήμενος ποιέοιμι ταῦτα, τεῦ δὲ ἐνδεῆς ἑών; τῷ πάρα μὲν πάντα ὅσα περ σοί, πάντων δὲ πρὸς σέο βουλευμάτων ἐπακούειν ἀξιοῦμαι (*História* 5.106.3).

11 σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὄλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους,

O verbo usado para contemplar é *theáō/theáomai* (“eu contemplo”, “eu percebo”, “eu apreendo”). Quando o homem preso à caverna é levado pelo caminho rude e íngreme para fora dela, seus olhos doem ao chegar à luz, onde não poderia ver nada de forma adequada. Precisaria se habituar para conseguir ver melhor, e de fato. O sujeito deveria ver primeiro as sombras, e posteriormente as imagens dos objetos. Só depois disso poderia contemplar o que há no céu, e só depois, contemplar o próprio céu. Esse contraste entre o que se pode olhar (*horáo*, “eu vejo”, “eu enxergo”, “eu olho”) e o que se pode contemplar é fundamental no pensamento platônico. O auge da imagem que a alegoria produz é a contemplação do próprio Sol e o seu brilho de dia. Trata da ascensão da alma que parte da ignorância ao mundo inteligível, à ideia de Bem, que é a causa de tudo que há de belo e justo no mundo. Longo processo que vai das coisas que se alteram até ser capaz de “suportar a contemplação” do Ser¹².

No final de A República, reaparece a ideia de caminho com o verbo *anaschésthai*. Ele sugere a Gláucon que é importante considerar o olho como órgão pelo qual se deve partir das coisas que se modificam para a contemplação do bem: “até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser” (A República 518c)¹³.

Em outro momento, Platão faz uma citação poética da Odisseia com a noção de “assegurar”, quando se refere ao rei “sustentar” a justiça (*anéchēisi*; A República 363b)¹⁴. Esse sentido de “sustentar” ou “manter” que ocorre na Odisseia, pode ser entendido como “distribuir” ou “garantir”.

Nobre mulher, nenhum homem te pode lançar qualquer pecha,
em toda a terra, por ter atingido tua glória o céu vasto,
como se fora de rei sem defeitos e aos deuses temente,
O que sobre muitos e fortes vassalos domínio tivesse
e distribuísse a justiça... (*Odisseia* 19.107-111)¹⁵.

οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη: τοῦτο δ' εἶναί φαμεν (A República, 518c).

12 Ainda que não utilizando o verbo *anéchō*, Platão mostra no *Fedro* que a alma que ascende ao mundo inteligível conhece não apenas as coisas em si, mas o Ser em si; de modo que contemplá-lo é contemplar a própria Sabedoria (vale conferir, *Fedro* 247d-e).

13 ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη: τοῦτο δ' εἶναί φαμεν (A República 518c).

14 ἡ βασιλῆος ἀμύμονος ὃς τε θεουδῆς εὐδικίας ἀνέχησι, φέρησι δὲ γαῖα μέλαινα (A República 363b).

15 ὦ γύναι, οὐκ ἂν τίς σε βροτῶν ἐπ' ἀπίρονα γαῖαν
νικέοι: ἡ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἰκάνει,
ὥς τέ τευ ἡ βασιλῆος ἀμύμονος, ὃς τε θεουδῆς
ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσω
εὐδικίας ἀνέχησι... (*Odisseia* 19.107-111).

Tal ocorrência consta no diálogo entre Odisseu e Penélope, depois de vinte anos sem se verem, devido à ida dele para a Guerra de Troia. A conversa se dá sem que ela o reconhecesse, ainda que fosse seu esposo. Ela resolve testá-lo com perguntas sobre a origem do estranho. E, em meio ao diálogo, Odisseu passa a tecer elogios para a rainha de Ítaca. Dentre os quais, exalta que ela não possui defeitos, indica que sua fama é conhecida em toda parte, celebra o temor dos deuses em seu coração e que, em relação à justiça (*eudikías*), Penélope a garante (*anéchéisi*).

Há também um relato da conversa entre o rei Alcínoo e Odisseu, segundo conta Homero: “Consentiria em ficar até vir-nos a aurora divina, se suportasses, aqui no salão, teus trabalhos contar-nos” (Odisseia 11.375-376)¹⁶. A interlocução entre eles é interessante para se perceber um sentido variável de *anéchō*. O rei, anfitrião do estrangeiro Odisseu, toma a iniciativa de um diálogo com o hóspede. Em determinado momento da conversação, o rei mostra-se admirado com as histórias do aventureiro. E mesmo sendo tarde da noite, ele diz que pode “consentir”, “permanecer”, “suportar” ou “segurar” (*anaschoímēn*) a confabulação até a aurora.

Chegamos agora a um terceiro sentido geral presente em *anéchō*, que envolve “sofrer” ou “suportar” sofrimento, “suportar” as adversidades. Pode-se mencionar também três exemplos para esse grupo de concepções. O primeiro deles está em Heródoto, e guarda a ideia de “suportar”, comparando a resistência dos animais diante de determinados climas. Os cavalos, por exemplo, na região da Cítia, suportam (*anechómēnoi*) bem o frio; contudo, as mulas e os jumentos não suportam (*anéchontai*). Todavia, em outros lugares pode acontecer o contrário: os cavalos a eles expostos definharem, enquanto as mulas e jumentos suportarem (*anéchontai*).

Os cavalos têm resistência para suportar o inverno cita; mulas e jumentos não podem suportar; e ainda em outras terras, enquanto jumentos e mulas podem suportar a geada, os cavalos que nela estão são destruídos pelo gelo (História 4.28.4; tradução livre)¹⁷.

Platão apresenta o segundo exemplo. Em certo momento de A República, o verbo é usado para se referir a um atributo da alma, que a torna capaz de “sujeitar-se a” ou “suportar” todos os extremos do bem e do mal (*anéchesthai*):

16 καί κεν ἐς ἠῶ δῖαν ἀνασχοίμην, ὅτε μοι σὺ τλαίης ἐν μεγάρῳ τὰ σὰ κήδεα μυθήσασθαι (Odisseia 11.375-376).

17 ἵπποι δὲ ἀνεχόμενοι φέρουσι τὸν χειμῶνα τοῦτον, ἡμίονοι δὲ οὐδὲ ὄνοι οὐκ ἀνέχονται ἀρχήν: τῇ δὲ ἄλλῃ ἵπποι μὲν ἐν κρυμῶ ἐστεῶτες ἀποσφακελίζουσι, ὄνοι δὲ καὶ ἡμίονοι ἀνέχονται (História 4.28.4).

Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui (A República 621c)¹⁸.

A capacidade de suportar os extremos de bem e mal se efetua pela prática da justiça acompanhada da sabedoria. É desse modo que se alcança a perfeição da alma que consegue acessar o mundo inteligível. Tal realização se evidencia pela virtude, que é um modo de zelar pela alma imortal (cf. Fédon 107c). O tema da imortalidade da alma é central nesse diálogo, onde sua fundamentação passa pela teoria dos contrários e da reminiscência.

De outra parte, a ideia de “suportar” pode ter um sentido claramente literal, como aparece em Pausânias falando de Atlas: *anéchōn*, “o que sustenta” o céu e a terra (cf. Descrição da Grécia 5.11.5). Atlas é um personagem emblemático na mitologia grega, pois, dentre os derrotados por Zeus, ele teve uma punição bastante específica e diferenciada: foi condenado a carregar para sempre os céus em seus ombros. Ele deveria suportar eternamente o sofrimento desse peso.

A quarta e última possibilidade de conceituação é vertida como “aguentar” ou “aceitar”, mas focando determinado tipo de relação com o outro. Como um primeiro exemplo de “suportar”, nesse sentido, pode-se citar o Eutidemo (278e): “Suportai então ouvir-me sem rir, vós mesmos e vossos discípulos”¹⁹. O verbo *anáschesthon* é usado para mediar uma conversa de Sócrates com seus interlocutores: “suportai ouvir-me sem rir”, diz Sócrates, com aquela modéstia de afirmar que não possui o devido domínio do assunto. Ressalta ainda que improvisará algo para dizer, a fim de que isso permita aos demais que argumentem com a necessária sabedoria sobre o tema da felicidade.

Outro exemplo. Após um naufrágio, Odisseu procura informações sobre o rei Alcínoo. Quer encontrá-lo e pede orientação a Nausícaa. Ele se apresenta como um estrangeiro vindo de longe, que não conhece as pessoas dali. Ela responde que o levará ao palácio, mas pede que Odisseu não volte seus olhos para ninguém e também não faça perguntas a qualquer que seja. Os estranhos não são bem tratados ali, diz ela. Assim: “Os moradores daqui não recebem nenhum forasteiro de boa mente, nem dão acolhida aos

18 ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μianθησόμεθα. ἀλλ’ ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ᾖμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε (A República 621c).

19 ἀνάσχεσθον οὓν ἀγελαστὶ ἀκούοντες αὐτοῖ τε καὶ οἱ μαθηταὶ ὑμῶν (Eutidemo 278e).

que vêm de outras terras” (Odisseia 7.32-33)²⁰. Os homens daquele lugar não “aceitam” ou “recebem” (*anéchontai*) pessoas forasteiras.

No sentido de suportar outras pessoas (mas agora não os forasteiros, e sim os tiranos), o verbo também se faz presente no vocabulário de Platão onde, por exemplo, Sócrates discute sobre o sentido de não permitir que um homem domine outro (*anéchointo*): “Ora bem! E se o deus estabelecesse em volta da casa dele muitos outros vizinhos, que não suportassem que alguém pretendesse mandar em outrem, mas, se apanhassem alguém com esses propósitos, lhe aplicasse a pena última?” (A República 579a)²¹. Nessa mesma direção há uma ocorrência sobre não “aceitar” ou “consentir” com a tirania (*anéchesthai*): “Se alguém lhes impõe um mínimo de submissão, se agastam e não o suportam” (A República 563d)²². É um argumento que pode ser contrastado com os comentários de Aristóteles acerca dos escravos.

Na Ética a Nicômaco, o filósofo utiliza o verbo *anéchō* com uma interessante particularidade. Além de haver apenas uma ocorrência do termo no texto, ele aparece num momento bastante preciso da argumentação. No trecho dedicado à virtude da calma, que não se deve confundir com a “pacatez” ao mesmo tempo em que se opõe à “irascibilidade”, ela pressupõe a ira na medida certa. Não se pode aceitar tudo, mas também não é prudente se embravecer muito facilmente. A calma é uma das virtudes do meio-termo, do equilíbrio. Segundo Aristóteles, é próprio do escravo aceitar tudo, “suportar” (*anéchesthai*) todos os insultos, tanto pessoais como dirigidos aos amigos. Em suas palavras: “Porquanto tais homens passam por ser insensíveis, e, como não se encoleriza, julgam-nos incapazes de se defender; e suportar insultos tanto pessoais como dirigidos aos nossos amigos é próprio de escravos” (Ética a Nicômaco 1126a)²³. Em ambos os casos está em jogo a tirania e a capacidade ou não de suportar o domínio de um homem sobre o outro. O escravo suporta, diria Aristóteles, pelo fato mesmo da ausência da parte deliberativa da alma, o que o condiciona apenas a obedecer às ordens (cf. Tosi 2003: 90).

20 οὐ γὰρ ξείνους οἶδε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται
οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ' ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ (Odisseia 7.32-33).

21 τί δ', εἰ καὶ ἄλλους, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεὸς κύκλῳ κατοικίσειεν γείτονας πολλοὺς αὐτῶ, οἳ μὴ ἀνέχοντο
εἴ τις ἄλλος ἄλλου δεσπόζειν ἀξιοῖ, ἀλλ' εἴ πού τινα τοιοῦτον λαμβάνοιεν, ταῖς ἐσχάταις τιμωροῖντο
τιμωρίας; (A República 579a).

22 ὥστε κἂν ὀτιοῦν δουλείας τις προσφέρῃται, ἀγανακτεῖν καὶ μὴ ἀνέχεσθαι (A República 563d).

23 δοκεῖ γὰρ οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι, μὴ ὀργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός, τὸ δὲ
προπηλακίζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες (Ética a Nicômaco 1126a).

Do sofrimento ao amor cristão

O verbo *anéchō* é usado nos textos neotestamentários como depoente ou defectivo (portanto, a referência lexical é *anéchomai*). Ou seja, o verbo é depoente por achar-se conjugado apenas na voz médio-passiva, mas com o seu significado e tradução na voz ativa. Não causa estranheza, e bem ao contrário disso, possui uma afinação histórica com esta questão, o fato de um dicionário francês-grego do século XIX traduzir de forma reversa “tolérer” como *anéchomai* (cf. Alexandre 1885: 930).

De todo modo, a variação depoente de *anéchō* possui quinze ocorrências nos escritos canônicos cristãos²⁴. E, dentre suas incidências, o verbo predomina nos excertos atribuídos pela tradição ao apóstolo Paulo: ao menos dez vezes; excetuando sua circunstância no controverso texto de Hebreus, cuja atribuição de autoria é duvidosa.

Assim como foi discutido no caso grego clássico, em que o verbo foi tratado menos em sua morfologia gramatical e mais em relação aos referentes a serem suportados, o mesmo será feito aqui. Os sentidos de suportar nos escritos neotestamentários se combinam com alguns usos anteriores, com exceção do sentido corporal: erguer as mãos, surdir das águas ou levantar uma tocha. É possível encontrar o verbo “suportar” aplicado a três situações: os sofrimentos advindos das diversas circunstâncias da vida; uma palavra, mensagem ou conversa; e as pessoas, na medida de sua alteridade.

Em primeiro lugar, é o caso de tratar a tradução possível de *anéchō* como “aguentar” ou “suportar” sofrimento, adversidade e circunstâncias desfavoráveis. Suportar perseguição é parte fundamental do argumento paulino, tal como ocorre em 1 Coríntios 4,13: “quando perseguidos, suportamos”²⁵. É o que se coloca também na segunda epístola destinada aos tessalonicenses quando, imediatamente após a saudação de abertura e agradecimentos iniciais, chega-se ao versículo 4 e ao panegírico estendido à perseverança (*hypomonēs*) e à fé (*písteōs*). Mas também à capacidade de suportarem (*anéchesthe*) as perseguições (*diōgmoís*) e tribulações (*thlípsesin*)²⁶. Assim se justifica o reconhecimento elogioso destinado à comunidade de Tessalônica: perseverança e fé mostradas, perseguições e tribulações suportadas.

24 O texto grego adotado é a 28ª edição da Nestle-Aland de 2014 e, para a tradução, optei pela Nova Versão Internacional (conferir nas Referências).

25 καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν· λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν· ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίφημα ἕως ἄρτι [“trabalhamos arduamente com nossas próprias mãos. Quando somos amaldiçoados, abençoamos; quando perseguidos, suportamos; quando caluniados, respondemos amavelmente. Até agora nos tornamos a escória da terra, o lixo do mundo”] (1 Coríntios 4,12-13).

26 ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε [“Por esta causa nos gloriamos em vocês entre as igrejas de Deus pela perseverança e fé que mostram em todas as perseguições e tribulações que vocês estão suportando”] (2 Tessalonicenses 1,4).

O segundo uso abarca a necessidade de “aguentar” ou “suportar” determinadas palavras ou discursos. Em Atos 18,14, Gálio, então procônsul da região da Acaia, incitado pelos judeus dali a levar Paulo para um julgamento no tribunal, decide argumentar acerca de sua posição sobre o tema²⁷. Em sua fala, ele não percebe motivo justo para qualquer acusação, ainda mais nos termos em que a questão se colocava: Paulo estaria persuadindo o povo a um tipo de adoração divergente da tradição judaica. Ao que diz: se o protesto tratasse de algum delito ou crime sério, seria razoável que ele suportasse (*aneschómēn*) tais palavras queixosas. Mas como se tratava de uma querela em torno “de palavras e de nomes” (*lógou kai onomátōn*), não faria sentido levar adiante.

Já o texto de 2 Timóteo 4,3 argumenta que haverá um tempo (*kairós*) muito claramente determinado por comportamentos e palavras reprováveis²⁸. O texto defende a ideia de que nesse tempo as pessoas não suportarão (*anéxontai*) ouvir o ensino (*didaskalías*) e constituirão para si mesmos seus próprios mestres (*didaskálois*). Ouvirão, isso sim, fábulas (*mýthous*) em vez da verdade (*alētheías*)²⁹.

No que tange a Hebreus 13,22, também aparece o entendimento de “suportar” um discurso³⁰. O autor decide, nas orientações finais do documento, pedir (*parakalō*) aos leitores: “suportai” (*anéchesthe*) a palavra de “exortação” (*parakléseōs*) que foi redigida. Ou seja, a recomendação é de se considerar tudo o que está escrito na carta. E o argumento fundamental procura demonstrar a relação entre Cristo e as escrituras judaicas. Sua marca é a força teológica na exposição da importância de Cristo a judeus falantes do grego. Mas o trecho em questão fala da palavra de exortação que está presente nos três capítulos finais como convite à perseverança na fé, tendo como auge da argumentação o capítulo onze, ao considerar o exemplo de fé dos antepassados hebreus.

Nos textos neotestamentários aparece ainda a possibilidade de entender *anéchō* como “sofrer” ou “suportar” outra pessoa. Como vimos, na antiguidade grega havia uma

27 μέλλοντος δὲ τοῦ Παύλου ἀνοίγειν τὸ στόμα εἶπεν ὁ Γαλλίων πρὸς τοὺς Ἰουδαίους· εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥαδιούργημα πονηρὸν, ὧ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἀνεσχόμεν ὑμῶν [“Quando Paulo ia começar a falar, Gálio disse aos judeus: “Se vocês, judeus, estivessem apresentando queixa de algum delito ou crime grave, seria razoável que eu os ouvisse”] (Atos 18,14).

28 Ἔσται γὰρ καιρὸς ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπιωρεῦσουσιν διδασκάλους κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν [“Pois virá o tempo em que não suportarão a sã doutrina; pelo contrário, sentindo coceira nos ouvidos, segundo os seus próprios desejos juntarão mestres para si mesmos”] (2 Timóteo 4,3).

29 Em 1 Timóteo 1,4 há a recomendação de não se prestar atenção às fábulas. Já 2 Pedro 1,16 fala de não seguir fábulas engenhosamente inventadas. Desde a antiguidade grega, *mýthos* foi ganhando um sentido negativo ao passo que *alētheia* foi se constituindo como discurso racional pós-poético e tomando a prerrogativa da linguagem (cf. Detienne [1967] 1988).

30 Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως, καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν [“Irmãos, peço-lhes que suportem a minha palavra de exortação; na verdade o que eu lhes escrevi é pouco”] (Hebreus 13,22).

compreensão de *anéchō* que passava pela ideia de “aguentar” ou “aceitar” o outro. No caso dos escritos cristãos, esse sentido possui uma abertura bastante interessante para os desdobramentos da ideia de tolerância, ou seja, para a ideia de suportar pessoas; ao invés de colocar a tolerância próxima do escravo que aceitaria a tirania, ou nos termos do domínio de um homem sobre outro. Aqui, o termo começa a ganhar uma positividade moral, particularmente nos escritos de Paulo, onde figura a maior parte das ocorrências do verbo *anéchō* com a intenção de “suportar” alguém.

No texto de 2 Coríntios, existe uma situação constrangedora em que Paulo precisa se defender do menosprezo e das acusações advindas daquela comunidade. Entre os argumentos de salvaguarda, Paulo se vale de diversos recursos de ironia, até o momento em que aprofunda a discrepância entre “nós” e “vós”, entre apóstolos e coríntios. O que se desdobra nas seguintes oposições: loucos *versus* sensatos; fracos *versus* fortes; e desprezados *versus* respeitados. Com esse recurso argumentativo, Paulo se situa no grupo dos loucos, fracos e desprezados. E assim ele avança no raciocínio, mas agora com um grau de firmeza que pretende abalroar, como se as ofensas que ele recebeu não o atingissem de fato.

A formulação de 2 Coríntios 11,1 contempla o pedido, claramente irônico, para a comunidade daquele local: “Espero que vocês suportem um pouco da minha insensatez. Sim, por favor, sejam pacientes comigo”³¹. O autor decide reagir aos ataques sofridos de um modo estratégico e que se apresenta como um apelo de que sua palavra seja suportada. Pois, de fato, ele se valerá de argumentos que não serão agradáveis, apesar de necessários. Eles precisam ser suportados. Essa questão reaparece no versículo 4, quando se apresenta uma preocupação relativa à facilidade com que os coríntios suportam (*anéchesthe*) pregações com outras boas-novas³². Com isso, os ouvidos deles estariam aptos a ouvir mensagens estranhas ou de origem diferente (*héteron*).

Aqui, suportar as palavras não tem relação com aguentar a possibilidade de duração da conversa, como se viu no caso do rei Alcínoo na Odisseia. Aproxima-se, todavia, do *Eutidemo* de Platão, inclusive nos termos da ironia. Nesse caso, a ironia é uma dobra na linguagem onde o que se diz é o contrário do que se pensa (Kierkegaard [1841] 1991: 215), esperando que o interlocutor chegue a determinadas conclusões. Paulo quer mostrar aos coríntios que há um equívoco no modo como eles o tratam. A ironia em torno da tolerância

31 “Ὁφελον ἀνείχεσθέ μου μικρόν τι ἀφροσύνης· ἀλλὰ καὶ ἀνέχεσθέ μου. [“Espero que vocês suportem um pouco da minha insensatez. Sim, por favor, sejam pacientes comigo”] (2 Coríntios 11,1).

32 εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε [“Pois, se alguém lhes vem pregando um Jesus que não é aquele que pregamos, ou se vocês acolhem um espírito diferente do que acolheram ou um evangelho diferente do que aceitaram, vocês o suportam facilmente”] (2 Coríntios 11,4).

se torna um recurso retórico reflexivo que opera como uma dissimulação. A ironia paulina dissimula a linguagem devido particularmente à sua força poética e seu desdobramento crítico. A seriedade do dito fica subentendida, escamoteada. E a potencialidade de sua ironia é justamente essa sutileza e imperceptibilidade. Assim, o caráter não evidente da imagem paulina tende à produção de determinados efeitos no interlocutor. Funciona como uma estratégia verbal de argumentação ante um oponente discursivo. Com isso, a ironia de Paulo não promove o riso, uma vez que a sua pretensão é crítica e leva à constatação das contradições por parte do público leitor.

É realmente emblemático o capítulo onze de 2 Coríntios. O termo ocorre cinco vezes no capítulo, sendo duas delas indicadas anteriormente, tanto no pedido de suportar a insensatez das palavras de Paulo como na denúncia de suportarem com muita facilidade outros discursos divergentes. Entre as outras três aparições (com duas conjugações: *anéchesthe/aneíchesthe*), uma delas partilha da ideia de que o próprio autor pede para ser suportado pelos coríntios: “me suportem”, diz o verso primeiro. Já os versos 19 e 20 abordam o fato de que aquela comunidade suporta com boa vontade os insensatos (*aphrónōn*) e até mesmo os exploradores (*katadouloí*), mas não suporta o próprio Paulo³³. Nesse capítulo, como se vê, há um jogo de palavras com o verbo, ao estabelecer um contraste que se ressalta entre o modo dos coríntios suportarem falsos mestres e discursos estranhos e o pedido para que o próprio Paulo fosse suportado em sua loucura.

Outros trechos que apontam para o sentido de “suportar” alguém, estão nos três evangelhos classificados como sinóticos (Mateus 17,17; Marcos 9,19; e Lucas 9,41) e possuem a mesma forma verbal: *anéxomai*³⁴. Em Mateus e Marcos temos a mesma redação das indagações de Jesus: “Até quando terei que suportá-los”. A versão lucana unifica as duas perguntas: “até quando estarei com vocês e terei que suportá-los?”. Nesses casos, é o próprio Jesus que lamenta a dificuldade de continuar suportando aqueles homens incrédulos (*ápistos*).

Chegamos às duas últimas frações bíblicas. Os textos de Colossenses 3,13 e Efésios 4,2 são extremamente aparentados³⁵, e talvez aqui esteja a principal novidade cristã no

33 ἡδέως γὰρ ἀνέχεσθε τῶν ἀφρόνων φρόνιμοι ὄντες· ἀνέχεσθε γὰρ εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ, εἴ τις κατεσθίει, εἴ τις λαμβάνει, εἴ τις ἐπαίρεται, εἴ τις εἰς πρόσωπον ὑμᾶς δέρει [“Vocês, por serem tão sábios, suportam de boa vontade os insensatos! De fato, vocês suportam até quem os escraviza ou os explora, ou quem se exalta ou lhes fere a face”] (2 Coríntios 11,19-20).

34 ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; (Mateus 17,17); ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; (Marcos 9,19); e ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν; (Lucas 9,41).

35 ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν· καθὼς καὶ ὁ κύριος ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς· [“Suportem-se uns aos outros e perdoem as queixas que tiverem uns contra os outros. Perdoem como o Senhor lhes perdoou”] (Colossenses 3,13); e μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ [“Sejam

que tange à nossa discussão. A formulação é muito próxima, no modo como apresenta o desafio de suportar as outras pessoas. Em ambos aparece a expressão “suportando uns aos outros” (*anechómenoi allélōn*). Em Efésios o complemento é: “em amor” (*en agápē*); enquanto que, no caso de Colossenses, o arremate a ideia de amor surja no trecho seguinte, indicando que o amor deveria estar acima de todas as coisas. Portanto, caberia atentar para a noção de “suportar uns aos outros em amor”³⁶.

Conclusão

Chegando ao fim do texto, é o caso de retomar alguns pontos³⁷.

Parte significativa dos debates sobre tolerância envolve a medida de seu alcance, ou seja, aborda o limite do que é possível suportar. Além de definir e defender, é também decisivo determinar a abrangência da tolerância. Pensar o limite da tolerância permite compreender criticamente o nosso tempo, uma vez que ele é orientado por questões relativas a essa temática. E o artigo procurou demonstrar que a ideia de suportar é central para um verbo grego presente no léxico da tolerância: *anéchō*; cujo sentido varia entre “erguer”, “levantar”, “suportar”, “aguentar”. A correlação suportar-tolerar perceptível nesse termo antigo é fundamental para entrever a própria noção de tolerância em nossa atualidade e tomarmos consciência de nós mesmos.

Nosso percurso sugeriu que o termo *anéchō* se tornou cada vez mais próximo da ideia de suportar o outro, mas acompanhado de variações interessantes. Vimos quatro dessas acepções do verbo entre os gregos e os cristãos antigos.

Uma primeira noção indicou “erguer” ou “levantar”, sendo associada aos movimentos corporais. Por exemplo: um nadador que surge das águas após uma submersão, como apareceu em Homero e Heródoto. Outro exemplo foram as mãos levantadas segurando algo ou realizando gestos específicos, como se viu em três casos: durante todo o combate entre Iro e Odisseu (narrado por Homero) e Pólux e Ámico (narrado por Teócrito); durante as

completamente humildes e dóceis, e sejam pacientes, suportando uns aos outros com amor”] (Efésios 4,2).

36 Essa questão do amor como fundamento das relações ganhará contornos preciosos em Agostinho e culminará num amor social, uma concepção que extrapola o amor cristão entre seus pares: o *amor mundi* (cf. Arendt [1929] 1997).

37 Fica a sugestão de uma pesquisa sobre a tolerância no estoicismo romano, considerando os resultados a que chegamos. Em poucas palavras, e particularmente em Epiteto e Marco Aurélio, haveria uma ideia de tolerância como uma virtude que deve ser cultivada na relação com o outro (Lombardini 2015). Suportar o outro passa a compor o quadro das virtudes sociais que exige tratar bem e suportar aqueles que possuem opiniões diferentes ou incorretas. Isso seria trata-los com justiça. E o seu pressuposto é a própria ideia de que os humanos são racionais e podem sair das opiniões equivocadas pelo uso da razão.

preces, tal como se acha em Eurípides e Sófocles; e no ato de carregar uma tocha no ritual de casamento, como falado por Clitemnestra. Esses sentidos corporais não chegaram aos textos bíblicos neotestamentários.

Uma segunda acepção abarcou a ideia figurativa de “acontecer”, “aguentar”, “garantir” ou “segurar”. Nesse sentido, vimos alguns exemplos: acontecer algo, no que tange a eventos que surgem e aparecem, como no texto de Heródoto; aguentar a contemplação do Ser, como ocorre na alegoria da caverna; garantir a justiça (no sentido de distribuí-la), como se apresenta no elogio de Odisseu a Penélope; e segurar uma conversa até a aurora, como no profícuo diálogo homérico entre o rei Alcínoo e Odisseu.

Nos textos neotestamentários também foram encontradas ocorrências que se aproximam desse sentido de “suportar” um discurso; dessa vez menos no sentido da duração do diálogo e mais no sentido do teor da mensagem. Vimos dois exemplos gerais: Gálio dizendo que não poderia suportar a incitação queixosa dos judeus contra Paulo; e o perigo dos fins dos tempos, quando as pessoas não suportariam ouvir o ensino (2 Timóteo 4,3) ou a exortação (Hebreus 13,22) e se enveredariam por fábulas.

O terceiro uso geral de *anéchō* entre os gregos antigos envolvia “sofrer” ou “suportar” os sofrimentos, dissabores e adversidades. Três exemplos foram destacados: os animais que suportam ou não determinados climas, por meio da comparação feita por Heródoto acerca da resistência de cavalos, mulas e jumentos; o atributo da alma que a torna capaz de suportar todos os males e todos os bens; e o mitológico personagem Atlas, que deveria suportar o sofrimento de segurar o céu e a terra sob seus ombros, como lembrou Pausânias. A ideia de suportar sofrimento também apareceu nos textos paulinos. O apóstolo sugeriu que as perseguições e tribulações que acometiam os cristãos fossem suportadas, tendo em vista o exercício da perseverança e da fé daquelas comunidades primitivas.

Por fim, “aguentar” ou “aceitar” determinado tipo de relação com o outro. Essa questão foi percebida nos seguintes exemplos: o caso dos ouvintes de Sócrates, que são questionados se aguentariam ouvi-lo; o caso dos moradores que não aceitam estrangeiros, como visto no diálogo entre Odisseu e Nausícaa; o caso de suportar os tiranos que pretendem estabelecer o domínio de um homem sobre outro, como apareceu em Platão; ou o caso de suportar tudo, como os escravos que estariam condicionados apenas a obedecer, tal como pontuado por Aristóteles.

Nos textos neotestamentários também se achou a ideia de suportar pessoas, mas agora em outra perspectiva moral. Num dos exemplos, Paulo produz um embate com a comunidade de Corinto. Fazendo uso de ironia, ele pede que a sua insensatez seja

suportada por eles, que estariam bastante dispostos a ouvir mensagens duvidosas. Nesse ponto, suportar o que Paulo diz é também suportar o próprio apóstolo. Nos sinóticos aparece uma formulação que se refere às críticas de Jesus aos seus seguidores, ocasião em que ele se questiona sobre a extensão de sua tolerância com os incrédulos. E talvez a maior novidade seja o que aparece em Colossenses 3,13 e Efésios 4,2 na formulação da ideia de “suportar uns aos outros”. Há uma interessante noção de reciprocidade da tolerância nesses textos.

Para finalizar, é preciso registrar mais alguns pontos, particularmente sobre o modo como esse percurso histórico-linguístico chega a nós. Em nossos dias, a pertinência da tolerância se tornou parte do que é politicamente correto. Cada um de nós parece entender a tolerância como uma virtude. É relativamente generalizada a ideia de que ela se opõe à discriminação e ao preconceito – nomes contemporâneos para a intolerância.

Dos sentidos de “suportar” que vimos, a modernidade resguardou uma dupla compreensão social da tolerância. Particularmente em sua acepção de “suportar o diferente”: pode-se suportar ou tolerar uma opinião (da ordem política, religiosa ou filosófica) ou uma pessoa (discussão sobre a sua dignidade e a sua diversidade) (Bobbio 2004). Mas ao mesmo tempo, sabe-se que é muito difícil a prática dessa virtude. Ou seja, suportar nem sempre é tão simples. Não é por menos que se debate há alguns séculos reafirmações de sua importância e modos alternativos de sua efetuação. Todo o esforço envolvido nas reflexões mais aprofundadas sobre tolerância abarca conteúdos de sua definição e de seu alcance. Portanto, ainda que seja tão corrente e defendida, e em relação à qual existem diversas certezas, a presente reflexão propôs um recuo em relação a tudo isso.

Uma antropologia da tolerância é uma investigação sobre nós, sobre os modos como somos constituídos. Sobre os caminhos percorridos na formação de nossas virtudes e ideias mais admiráveis. É produzir uma percepção para além das certezas que não sobrevivem a alguns questionamentos. É exercitar um estranhamento em relação às nossas maiores obviedades. Tudo isso para revelar o que estava ali, latente nas palavras, nos verbos, nos discursos, nos pensamentos. O trajeto proposto produz dúvida e desconforto. E sabemos como isso é salutar em nossa disciplina. Portanto, tolerar é suportar, aguentar, sofrer; agora sem aspas.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 2010. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argus.
- ALEXANDRE, Charles. 1885. *Dictionnaire français-grec*. Paris: Librairie Hachette.
- ALMEIDA, Maria Cecília. 2010. “A tolerância e sua medida em John Locke e Pierre Bayle”. *Princípios*, 17(27): 31-52.
- ARENDET, Hannah. [1929] 1997. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ARISTOTLE. 1894. *Aristotle’s Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- BAILLY, Anatole. 1895. *Dictionnaire grec-français*, Paris: Hachette.
- Bíblia Sagrada* (Nova Versão Internacional). 2001. São Paulo: Editora Vida e Sociedade Bíblica Internacional.
- BOBBIO, Norberto. 2004. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- DETIENNE, Marcel. [1967] 1988. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- EURÍPIDES. 1998. *Ifigênia em Áulide*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HOMER. 1919. *The Odyssey with an English Translation*, by A.T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd.
- HOMERO. 2002. *Odisseia*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- HERODOTUS. 1920. *Herodotus*. Cambridge: Harvard University Press.
- HERÓDOTO. 1952. *História*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson.
- KIERKEGAARD, Søren. 1991 [1841]. *O conceito de ironia*. Petrópolis: Vozes.
- LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. [1843] 1996. *A Greek-English Lexicon (new supplement added)*. Oxford: Clarendon Press.
- LOMBARDINI, John. 2015. “Stoicism and the virtue of toleration”. *History of Political Thought*, 36(4): 643-669.
- MAUSS, Marcel. [1938] 2003. “Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de “eu”. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 367-397.
- NESTLE-ALAND, Kurt. 2014. *Novum Testamentum Graece. 28 Aufl.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- NOGUEIRA, Érico. 2012. *Verdade, contenda e poesia nos Idílios de Teócrito*. Tese de Doutorado (Letras Clássicas e Vernáculas). FFLCH, Universidade de São Paulo.
- PLATÃO. 1979. “Fédon”. In: *Diálogos* (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 2000. *Fedro ou da beleza*. Lisboa: Guimarães Editores.
- _____. 2011. *Eutidemo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio e Loyola.
- _____. 1903. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1967. *Plato in Twelve Volumes* (vol. 3). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.
- _____. 1969. *Plato in Twelve Volumes* (vols. 5 & 6). Cambridge, MA: Harvard University

Press; London: William Heinemann Ltd.

POPPER, Karl. [1945] 1974. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP.

RUSCONI, Carlo. 2003. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus.

SACCONI, Karen Amaral. 2012. *Electra de Eurípides: Estudo e tradução*. Dissertação de Mestrado (Letras Clássicas e Vernáculas). FFLCH, Universidade de São Paulo.

SOPHOCLES. 1913. *Ajax. Electra. Trachiniai. Philoctetes* (Sophocles, vol. 2). London: William Heinemann Ltd.; New York: The Macmillan Company.

THEOCRITUS. 1901. *Idylls*. London: George Bell & Sons.

TOSI, Giuseppe. 2003. "Aristóteles e a escravidão natural". *Boletim do CPA*, 15: 71-100.

Recebido em 18 de setembro de 2019.

Aprovado em 03 de junho de 2020.

Aculturalidade e hiperculturalidade: entre saberes e crenças em um serviço de saúde mental para imigrantes e refugiadas

Alexandre Branco Pereira¹

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos

ale.brancop@gmail.com

Resumo

Esse artigo apresenta reflexões a partir de dados etnográficos obtidos durante pesquisa de mestrado em um serviço de saúde mental para imigrantes, refugiadas e pessoas surdas na cidade de São Paulo, Brasil. Durante a referida pesquisa, atuei enquanto antropólogo colaborador do serviço, e esse foi um processo de invenção e contra-invenção dinâmico e incessante a respeito de qual seria a atuação de um antropólogo em um serviço de saúde mental para pessoas que foram definidas com “vulnerabilidades linguísticas e culturais”. A partir disso, apresento as lógicas dos maquinários de produção e assimilação (ou não) das diferenças por meio da separação do mundo entre aqueles que creem e aqueles que sabem, ou as pré-modernas e as modernas. Por fim, proponho o povoamento desses contextos e cenários por antropólogas, levando a sério as dimensões simbólicas nos contextos de saúde e produzindo dado e cuidado.

Palavras-chave: Cultura, Saúde Mental, Imigrantes, Refugiados, São Paulo.

Abstract

This paper presents reflections from ethnographic data obtained during my master's degree research in a mental health service for immigrants, refugees and deaf people in the

1 Pesquisador do Laboratório de Estudos Migratórios – LEM/UFSCar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3513-5728>

city of São Paulo, Brazil. During this research, I worked as a collaborating anthropologist for the service, which was a dynamic and incessant process of invention and counter-invention about what an anthropologist would do in a mental health service for people who had what was defined as “linguistic and cultural vulnerabilities”. From this, I present the logic of the machinery of production and assimilation (or not) of differences by separating the world between those who believe and those who know, or the premodern and the modern. Finally, I propose to populate these contexts and scenarios with anthropologists, taking seriously the symbolic dimensions in health contexts and producing data and care.

Key words: Culture, Mental Health, Immigrants, Refugees, São Paulo.

Introdução²

“Esse é o antropólogo que eu te falei que queria colaborar com o Ambulatório”. Com essa frase, pronunciada por uma psiquiatra em uma conversa entre ela e o coordenador do Ambulatório³, eu tomava conhecimento que, a partir daquele momento, eu estava sendo inserido em um serviço de saúde mental destinado a atender pessoas em situação de “vulnerabilidade linguística e cultural” - a saber, imigrantes-refugiadas e surdas⁴. Digo “sendo inserido” pois já havia sido apresentado à lógica de dádiva⁵ envolvida na entrada de pesquisadoras dedicadas a compreender questões sobre a migração e o refúgio: era necessário estabelecer uma relação de reciprocidade com os serviços em que eu tinha intenção de realizar pesquisa etnográfica, e um engajamento emocionalmente distante era tido como indesejável. Para dar prosseguimento à minha empreitada, eu precisava,

2 Esse artigo é uma versão adaptada do quarto capítulo de minha dissertação de mestrado (Branco Pereira 2019), publicada também em livro (idem 2020a). A pesquisa foi financiada por bolsa de estudos fornecida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que lutaremos para que possam continuar existindo, a despeito do cenário de terra arrasada que se anuncia.

3 Não revelarei os nomes dos serviços de saúde pesquisados, tampouco os de suas frequentadoras, sejam elas parte da equipe profissional ou pacientes.

4 Utilizarei o termo imigrantes-refugiadas como forma de ressaltar as múltiplas experiências dos sujeitos descritos neste artigo na intenção de borrar as margens delimitadas pela categoria jurídico-estatal do refúgio e tentar pontuar as nuances da experiência do refúgio e da imigração no Brasil. Já a escolha pela escrita na concordância nominal feminina tem fins teóricos – serve para fazer justiça estatística à massiva presença feminina no cenário pesquisado, e para borrar identidades de ambientes frequentados por uma multidão de mulheres – e políticos: a intenção é deslocar o entendimento que concede gênero a tudo que não é masculino, reservando ao feminino o lugar de variação particular de um tipo de humanidade universal representada pelo homem. O desconforto na leitura intenciona estimular uma equalização cognitiva contínua por parte da leitora, sempre retornando ao estranhamento de não ver reificado o lugar do masculino enquanto estrutura basal da humanidade a partir da qual o feminino apenas varia – e essa argumentação pode ser transposta para outras searas em que essa falsa dicotomia entre universais e particulares é mobilizada.

5 Cf. Branco Pereira (2019, 2020a).

portanto, implicar-me como um “especialista em cultura”: eu certamente teria, na percepção de meus interlocutores, aportes riquíssimos a acrescentar, “decodificando códigos culturais” importantes para a boa consecução do tratamento psicológico e psiquiátrico e “ampliando as noções de transculturalidade” da equipe (Branco Pereira 2019, 2020a).

Assim, em um constante processo de invenção e contra-invenção do que significa ser uma antropóloga, sobre como lidar com as noções de alteridade e cultura e como promover diálogos interdisciplinares simétricos, que meu trabalho de campo se deu entre 2017 e 2019 em um grande complexo hospitalar de São Paulo. Minha pesquisa etnográfica ocorreu em um ambulatório psiquiátrico destinado a atender uma população “em situação de vulnerabilidade linguística e cultural” que, à época da pesquisa, recebia imigrantes-refugiadas e brasileiras surdas, preferencialmente.

Neste artigo, procuro apresentar esse itinerário, e as reflexões suscitadas no percurso da produção etnográfica, dando especial atenção aos mecanismos de produção e qualificação daquilo que se entendia enquanto diferença cultural na relação entre equipe multidisciplinar de saúde, na qual eu estive incluso, e os sujeitos atendidos. Dessa forma, procuro refletir a partir da minha presença no Ambulatório⁶, e da contextualização dessa presença pelas antropólogas nativas – psicólogas e psiquiatras que procuravam contra-inventar o ofício de um antropólogo atuando em um serviço de saúde para imigrantes-refugiadas. Nesse processo, *cultura*, enquanto objeto do ofício etnográfico, ganha relevo, e o problema torna-se o diálogo entre as diferentes expectativas que o manejo do conceito no cotidiano das profissionais trazia à tona.

Na primeira parte deste artigo, descrevo como se deu minha entrada no campo, fortemente embebida em uma expectativa das ciências psi – e os aparatos teóricos por elas erigidas –, mobilizadas para lidar com a “diversidade cultural” imposta pelos fenômenos migratórios, sobre qual seria a contribuição possível da antropologia e da presença de antropólogas em um serviço de saúde mental destinado ao atendimento de sujeitos em situação de “vulnerabilidade linguística e cultural”. A invenção da antropóloga enquanto uma habitante desse cenário do cuidado é o que, tomando o termo de Thompson (2005) de empréstimo, chamo de coreografia ontológica: uma coordenação dinâmica de múltiplos aspectos e expectativas sobre o que faria uma antropóloga naquele contexto – e, diz-se, a antropóloga é aquela que frequentemente é chamada a desempenhar uma atividade, mas

6 É importante pontuar que, apesar de o presente artigo refletir sobre a experiência do Ambulatório, ele faz parte de uma pesquisa mais abrangente sobre serviços de saúde mental para imigrantes e refugiadas na cidade de São Paulo. Nesse itinerário de pesquisa, etnografei dois serviços de maneira mais próxima, além de acompanhar um coletivo que congrega 32 serviços deste tipo entre 2017 e 2019. Para mais detalhes, conferir Branco Pereira (2019, 2020a, 2020b, 2020c).

acaba por fazer algo radicalmente diferente do requisitado. Se, por um lado, desejava-se a especialista em culturas e alteridades, dona dos inventários sobre povos os mais exóticos possíveis – as “alteridades radicais”, como eram referidas – e capaz de decodificar culturas para tornar o exercício de “tradução” entre diferentes sistemas simbólicos possível, beneficiando, assim, a prática clínica de médicas e psicólogas; por outro, apresentava-se a que procurava desacelerar os processos de pensamento e os saltos interpretativos, a que tinha menos certezas sobre a alteridade cultural do que se esperaria, a que não tentava traduzir, mas levar a sério o símbolo, que representa-se a si mesmo e produz o mundo na mesma medida em que é por ele produzido (Wagner 2012, 2017).

Em seguida, discuto um substrato evolucionista e colonizatório que organiza aquilo que se estabelece ser cultura nesses contextos em uma linha temporal, reservando às modernas, caracterizadas por sua aculturalidade (a ausência quase completa de crenças, no sentido em que equivale essa categoria a um falseamento da realidade unívoca), um lugar privilegiado de produção da realidade. Assim, as pré-modernas, viajantes do tempo oriundas de um passado anacrônico e insistente, são caracterizadas por sua natureza essencialmente hipercultural, em que tudo é crença e nada é saber – ou seja, versam todas sobre realidades *inventadas*, passando ao largo da realidade unívoca. Como crianças (Gonzalez 1980; Fanon 2008), recebem condescendência em forma de tolerância de adultas que, capazes de encarar o mundo despojado de seus encantamentos e garantias (Stengers 2011), toleram as crenças infantis – e infans é aquele que não fala por si, como argumenta Gonzalez (1980) – de mentes e culturas pré-modernas, soerguendo regimes de tutela sobre as falas e existências de imigrantes-refugiadas (Schiocchet 2019).

Por fim, advogo que o contexto descrito exige a capacidade de levar a sério o símbolo e a dimensão simbólica – que, inclusive, realizam o pensamento por nós (Wagner 2011:975) –, evitando tratá-los enquanto teratologia epistêmica (Viveiros de Castro 2018), que representa a cultura sob as perspectivas psicologicistas e psiquiatristas do que a crença é, em benefício de uma abordagem materialista semiótica (Haraway 2019), que nega o caráter acessório do símbolo perante a realidade ontológica do mundo. Dessa forma, argumento que a etnógrafa, aquela que um interlocutor psiquiatra definiu ser “quem acredita em tudo”, não deve ser entendida como alguém cuja função é limpar a camada acessória da cultura para que o conhecimento psicológico e psiquiátrico seja subsequentemente aplicado sem grandes equalizações, como campos de conhecimento que acreditam versar sobre realidades autoevidentes e universais costumeiramente o fazem.

Um antropólogo em um serviço de saúde para imigrantes-refugiadas

Era o último dia de janeiro de 2018 e a manhã se iniciava com o costumeiro mormaço desse período do ano em São Paulo. Meu trabalho de campo no Hospital já perfazia mais de um mês, e eu corria apressado pela estação do metrô para conseguir chegar a tempo à atividade didática que ministraria para residentes e profissionais do Ambulatório. Cheguei ao instituto de psiquiatria, o prédio mais distante da estação do metrô, e cumpri os trâmites usuais: fui ao terceiro andar, peguei a chave do auditório e descí novamente para abri-lo. Ao chegar no primeiro andar, deparei-me com uma das psicólogas da equipe, que eu não havia conhecido até então, aguardando na porta. Ela se apresentou, e esclareceu a razão pela qual eu não a havia conhecido ainda: estivera afastada por um tempo para dedicar-se à construção de seu projeto de mestrado, e retornava agora para suas atividades usuais no Ambulatório.

Após o término da aula, ela me chamou para participar da reunião da equipe de psicologia, que tradicionalmente ocorria em sequência à atividade didática. Descemos ao térreo, e entramos em um dos consultórios disponíveis. Havia várias cadeiras distribuídas pelo espaço da sala – a maioria encostada nas paredes laterais, e uma, a que ocupei, colocada perpendicularmente ao restante –, e a equipe, composta à época por sete psicólogas além de sua chefe, já nos aguardava. Meu assento concedeu-me uma posição de destaque que poderia ser lida tanto enquanto um sinal prestigioso de centralidade, ou como símbolo de uma configuração inquisitória (o que acabou por ser minha leitura daquele contexto após o início da reunião). Os questionamentos, então, se iniciaram com a chefe da equipe solicitando às psicólogas presentes um relato de como havia transcorrido o mês em que ela havia se ausentado, dando ênfase especial sobre como um antropólogo havia passado a integrar a equipe. “Vocês sabiam que ele estava trabalhando aqui?”, ela repetiu mais de uma vez enquanto questionava, uma a uma, as psicólogas da equipe acerca de suas percepções sobre o ambulatório e sobre mim. O tom, mais agressivo, era pincelado por viradas de cabeça em minha direção, sequenciadas pela frase “não é nada com você, você está chegando agora”, repetida mais de uma vez.

Entretanto, havia, sim, um desconforto explícito por minha presença ali, algo que só notei por estar presente à reunião. Apesar de evidente, o desconforto era também ambíguo: minha chegada para constituir parte da equipe denotava, por um lado, que a decisão pela inclusão de novas especialidades e especialistas à equipe do ambulatório dispensava a opinião das psicólogas – em especial, a de sua chefe –, e isso dava relevo, sob sua perspectiva, à posição de subalternidade da disciplina em relação à psiquiatria: “essa não é nossa casa”, dizia, emendando com “esse aqui é um Instituto de Psiquiatria,

não de Psicologia”. Por outro lado, minha presença também parecia abrir uma janela de oportunidade destinada a aumentar a participação das psicólogas na determinação das lógicas do ambulatório: eu estar ali indicava que não só as dinâmicas poderiam estar em processo de mudança, o que criaria *momentum* para a realização dos pleitos das psicólogas por mais integração e destaque no ambulatório, como também trazia outra disciplina subalterna à psiquiatria para engrossar o coro da “resistência” – afinal, da mesma forma que aquele não era um Instituto de Psicologia, tampouco era de Antropologia. Estaríamos, portanto, juntas em nossa subalternidade epistêmica em um esforço contínuo por legitimação.

Nas semanas seguintes, como estaríamos em um período de transição entre duas turmas de residentes – uma findava seu ciclo de um ano, enquanto outra o iniciava –, reuniões com toda a equipe, chamada de “equipe transdisciplinar”, foram agendadas para o horário a fim de que pudéssemos discutir mudanças no Ambulatório, e os conflitos emergiram de maneira mais destacada. A chefe da equipe de psicologia abriu a reunião anunciando que não integraria mais a equipe pois daria sequência à sua pesquisa em outro ambulatório do instituto de psiquiatria. Lá, segundo ela, haveria mais pacientes identificáveis com o recorte determinado por ela para sua pesquisa de mestrado. Ela endereçou, então, críticas diretas à presença de antropólogas na equipe: disse que não éramos da área da saúde – e, portanto, não tínhamos conhecimento do funcionamento do Sistema Único de Saúde (SUS) –, nem possuíamos técnicas de cuidado, repetindo mais de uma vez que o objetivo do ambulatório não era realizar pesquisa, mas prover cuidado às suas pacientes – a frase repetida reiteradas vezes foi “não é sobre o dado, é sobre o cuidado!”. A chefe reafirmava que antropólogas só “querem pesquisar”, e não cuidar: “Achei que vocês viriam para ampliar nosso entendimento sobre transculturalidade”, ela dizia, complementando com “não estamos em um campo de refugiados ou no meio do mato para precisarmos de antropólogos” (Registro de campo 07/02/2018).

Estávamos, portanto, em uma relação de subalternidade epistemológica – e praxológica – em relação às psicólogas, que sabiam cuidar. Era possível conceber a presença da psicologia entre as disciplinas imbuídas na arquitetura de uma espécie de teoria e prática do cuidado e inserida em um serviço hospitalar destinado a cuidar, e não a coletar dados – único interesse possível da antropologia e das antropólogas, que não cuidavam. O lugar de subalternidade era ainda mais visível quando colocado em perspectiva com o objetivo expresso da chefe da equipe de psicologia de mudar de ambulatório para aumentar a proximidade com os sujeitos de sua pesquisa. Apesar de insistir que “não era o dado”, mas “o cuidado” o foco central das atividades ali desenvolvidas, sua produção de dados não

era problematizada como era a das antropólogas, pois seu dado era comprometido com a produção de cuidado, enquanto o das antropólogas supostamente não, por aquele não ser um contexto suficientemente exótico: ela parecia dizer, na verdade, que não era ali que seríamos de alguma utilidade, mas sim “no meio do mato”, ou em um campo de refugiados.

Se a antropologia é chamada à baila para lidar com as reificações estereotípicas nutridas nesse campo em referência às pacientes-alvo, a antropóloga só é necessária em situações de exceção, “no meio do mato” ou “em um campo de refugiados”. Nas demais situações, é possível – e, em determinada medida, desejável – que antropólogas sejam meras visitantes a promover reflexões e capacitações sobre as “noções de transculturalidade” da equipe, que consumiria a alteridade em blocos étnicos, nacionais e/ou raciais – aulas sobre hábitos e comportamentos de haitianas, árabes ou africanas sempre em sentido *lato*, e de maneira generalizável. Em nenhum momento, entretanto, cogitava-se a possibilidade de que antropólogas povoem ambulatorios hospitalares enquanto praticantes do cuidado, ainda que o tipo de investigação produzida por antropólogas produza dados sobre as relações entre as habitantes desse cenário que contribuam com as práticas terapêuticas estabelecidas.

Considerando a tríade das dimensões constitutivas do ser humano formulada desde esse campo – a biológica, a psicológica e a social –, a primeira e a segunda estariam abarcadas pela psiquiatria e pela psicologia, enquanto a última estaria reservada às ciências sociais, e diria respeito à dimensão da interação intersubjetiva, eminentemente coletiva. Não é possível, portanto, inventar (Wagner 2012) uma profissional dedicada a aferir a produção simbólica em uma relação clínica, pois essa profissional já existe: é a psicóloga. À antropóloga, reserva-se o lugar daquela que fala sobre grupos, e a dimensão simbólica produzida por estes, em uma espécie de *grupismo* cultural. Devemos, então, falar sobre os significados atribuídos coletivamente, nunca individual ou relacionalmente, em uma visão da antropologia enquanto uma disciplina inventariante de práticas culturais e de padrões de comportamento dos povos muito ligada a um determinado culturalismo estadunidense (Mead et al. 2013; Benedict 2013).

Não só a chefe da equipe de psicologia inventou-nos dessa forma. Também as psiquiatras tinham uma expectativa análoga em relação à entrada de antropólogas na equipe. Quando do processo de elaboração das atividades didáticas, em dado momento uma das psiquiatras responsáveis por elaborar o cronograma requisitou ajuda à outra antropóloga da equipe e a mim para encontrar bibliografia que servisse de insumo para o debate sobre as diferenças entre “sociedades e culturas mais coletivistas” e aquelas consideradas “mais individualistas”. Isso, de acordo com ela, produzia diversas implicações

na “construção cultural da pessoa”, ou na forma como a cultura determinaria a divisão entre o indivíduo e o grupo. De toda forma, e apesar de frisar que esse poderia talvez ser um debate cujo contexto estaria “ultrapassado” para a antropologia, a ideia de que é possível identificar traços culturais e/ou sociais nos indivíduos que apontassem para possíveis traços psicopatológicos – como, por exemplo, a analogia entre sociedades mais coletivistas e o diagnóstico de esquizofrenia, cujo marcador diacrítico seria a continuidade observada entre o indivíduo e o mundo que o cerca (uma espécie de conformação mental coletivista) – era o que baseava a tentativa de mapear conformações étnicas, nacionais e raciais que informassem coletivamente o funcionamento das mentes dos indivíduos. Era possível, portanto, inventariar os múltiplos “idiomas do sofrimento”, para que também fosse possível sistematizar suas traduções em categorias diagnósticas próprias da psiquiatria, encaixando-as na nosologia unívoca das patologias mentais, que existiam em si mesmas.

Também relacionado à atividade didática, um dos blocos era destinado a falar de “populações específicas”, convidando pessoas para falar sobre “as culturas” de povos árabes, de haitianas e de africanas, de maneira genérica. Primeiramente, essas atividades foram conduzidas por brasileiras, e não imigrantes-refugiadas oriundas desses lugares. Além disso, a expectativa era poder delinear padrões de comportamento compartilhados nacional ou etnicamente. Um dos exemplos trazidos frequentemente à tona por minhas interlocutoras para exemplificar como isso poderia contribuir para a prática psiquiátrica ciosa da consideração do “cultural” e do “social” era o que explicava a ideia de “idiomas do sofrimento”: uma das psiquiatras sempre dizia que as “diferentes culturas” expressavam sofrimento de maneira diferente. Árabes, por exemplo, eram escandalosas, choravam alto, precisavam demonstrar exacerbadamente a dor interna. “Muitos médicos”, dizia, “consideram isso fingimento. Mas é que na cultura deles, se você não expressar dessa forma, você não tá sofrendo”. A competência cultural, portanto, residia no fato de compreender que esse é um “idioma do sofrimento”, o que não invalida ou torna falso o sofrimento “real” apreensível por trás desse idioma específico. Por isso, tornava-se imprescindível inventariar práticas e variações culturais da comunicação do sofrimento – este sim, irreduzível a uma estrutura universal de produção de sofrimento – de povos específicos. Ao fim e ao cabo, a ideia era entender como seria possível traduzir esses idiomas de sofrimento, alocando-os na nosologia psiquiátrica.

Esse pensamento só se sustenta ao se considerar que há um sofrimento basal que extrapola o idioma que o expressa, e esse é – ou deveria ser – universalmente compartilhado – a ontologia unívoca do sofrimento. Realizada a tradução, possível por meio do aprendizado do que é a cultura das imigrantes-refugiadas atendidas, não haveria

mais empecilho para a aplicação do conhecimento médico e psicológico tal e qual é postulado em manuais diagnósticos e pelas teóricas da psiquiatria e da psicologia (o que, ao mesmo tempo, dispensa a antropóloga) - e, dessa forma, as culturas que cabem inteiras em um livro ou em uma aula tornam-se muitíssimo atraentes. Os nomes atribuídos aos fenômenos podem diferir a depender da cultura do indivíduo, mas versam sobre um mesmo fenômeno univocamente inscrito na própria realidade, em uma espécie de “*you say tomato (/tə'meɪtə/), I say tomato (/tə'mɑ:tə/)*” da psicologia e da psiquiatria: não importa o nome atribuído, a realidade permanece unívoca e invariável, neutra às significações e objetivada no que é “real”. Os métodos terapêuticos são imaginados como universalmente aplicáveis a todos os contextos, observada a devida equalização idiomática/cultural – eles resistiriam às contextualizações, portanto.

Dessa forma, tornava-se possível a antropologia sem antropólogas que o ambulatório parecia desejar – ou pelo menos, com antropólogas que não cuidassem das pacientes. Acessando “a cultura” das pacientes e inventariando “padrões de comportamento” (Mead et al. 2013; Benedict 2013), não há necessidade alguma de mediadoras nas relações entre médicas, psicólogas e pacientes, e elas poderão, enfim, se comunicar baseadas nas crenças epistêmicas fortemente enraizadas no conhecimento médico e psicológico moderno. Da paciente, só se acessa a cultura, e ela não informa nada sobre a própria doença e/ou métodos terapêuticos concernentes que não possa ser resolvido com a compreensão do significado daquele “idioma”, a tradução dele da narrativa à realidade unívoca das categorias diagnósticas da psiquiatria/biomedicina e das categorias da psicologia e a aplicação do conhecimento médico e psicológico sem alterações significativas, observando – nem sempre, é verdade – o cuidado de realizar a tradução reversa à paciente e explicando-lhe o que realmente significa o sofrimento por ela expressado. As narrativas da doença e do sofrimento não tinham importância em si mesmas, senão como expressão simbólica de uma camada de acesso exclusivo de médicas e psicólogas em que a realidade unívoca existia. A antropóloga deveria ajudar, portanto, na limpeza dessa camada externa acessória de modo que médicas e psicólogas pudessem desempenhar seu ofício da mesma forma que faziam com as “sem cultura”, ou seja, com aquelas que não eram consideradas alteridades radicais e que “compreendiam” a – e não acreditavam na – clivagem epistêmica entre as elaborações feitas por médicas e psicólogas e aquelas feitas pelas pacientes imigrantes-refugiadas.

Assim, em um exercício de invenção e contra-invenção do papel da antropóloga em um ambulatório destinado a atendimentos de saúde mental para imigrantes-refugiadas e surdas (e, posteriormente, indígenas e migrantes internas – grupos com “vulnerabilidades linguísticas e culturais”), estive presente enquanto voluntário e enquanto pesquisador

– produzindo, portanto, dado e cuidado – no Ambulatório. Fui gerente de casos, função que esmiuçarei no tópico subsequente, responsável por três módulos das atividades didáticas – e pela consequente avaliação dos residentes em psiquiatria (todos homens, nos exemplos aqui descritos) –, promovi diversas articulações institucionais entre o Ambulatório e serviços de assistência migratória e organizei eventos destinados a ouvir dessas populações quais eram suas dificuldades de acesso ao SUS.

A todo momento, o embate entre o que minhas interlocutoras esperavam da minha atuação, o que eu esperava realizar atuando pelo serviço e o que foi efetivamente possível fazer se colocou para mim de forma premente, e navegar nesses mares revoltos foi uma parte particularmente difícil do trabalho de campo. Mobilizei algumas antropólogas brasileiras que começam, recentemente, a pensar o lugar da antropologia como uma disciplina hábil para “participar da formulação do cuidado e atenção à saúde” (Rego & Barros 2017:13), como Campoy (2017a, 2017b) e Targa (2010). Esses relatos, apesar de representarem um ganho considerável à discussão sobre a presença de antropólogas em serviços de saúde atuando enquanto profissionais do cuidado, me foram insuficientes para lidar com a prática cotidiana do Ambulatório. Ao fim, como tentarei argumentar, minha atuação enquanto antropólogo do serviço foi fundamentalmente um exercício de mediação – inclusive entre essa constelação de perspectivas e expectativas postas em relação nesse contexto –, uma atuação no interlúdio da relação entre médicas, psicólogas, pacientes e outras actantes não humanas desse cenário, como as medicações, sinapses, documentos, entidades transcendentais e/ou divinas e atribuição de conformações comportamentais padrão determinadas por afiliações nacionais, raciais e/ou étnicas.

A gerência de casos

Após um almoço de trabalho entre a chefe da equipe de psicologia, o psiquiatra coordenador do serviço, a outra antropóloga e eu, ficou decidido que, para contemplar as demandas por maior integração entre psicólogas – e outras especialistas não-médicas – e a equipe médica, seria instituída a figura da gerente de casos, a ser desempenhada por uma das especialistas não-médicas da equipe⁷. Surgido após os movimentos que questionavam a eficácia terapêutica da institucionalização em saúde mental nos Estados

7 A inserção enquanto profissionais do Ambulatório à época se dava a critério do coordenador do serviço, e eram vinculadas enquanto voluntárias. Apenas o coordenador possuía vínculo profissional formal com o hospital. As preceptoras, médicas com formação completa (entre graduação e residência em psiquiatria), eram voluntárias, bem como a equipe de psicólogas, com sete profissionais à época, e eu enquanto antropólogo. Apenas após março de 2019, outra antropóloga passou a colaborar com o serviço semanalmente.

Unidos na década de 1960 (Reinaldo & Luís 2005), o gerenciamento de casos “pode ser definido como um processo de cuidado que inclui avaliação, distribuição, coordenação e monitoramento de serviços e fonte de recursos para garantir que as necessidades dos serviços sejam reconhecidas” (Soares 2009:2). Assim, o trabalho de uma gerente de casos “consiste em avaliar as necessidades individuais e desenvolver um plano de cuidados para atender a essas necessidades” (idem 2009: 2.). Essas definições, entretanto, reconhecem a pluralidade de entendimentos acerca da figura da gerente de casos: há sempre a ressalva de que o contexto no qual o gerenciamento é implementado determina sua ação prática.

No caso do Ambulatório, a gerente de casos foi definida como um ponto focal de relacionamento longitudinal entre o serviço e a paciente. A gerente teria entre suas incumbências estabelecer uma relação em profundidade com as pacientes e seus contextos, ou seja, uma relação de vínculo com profundidade temporal: acompanha-se a pessoa por um período extenso de tempo. Dessa forma, era o acúmulo da relação que interessava, pois é necessário tempo para mapear contextos: a ideia era que a gerente evitasse dar respostas imediatas e se dedicasse a aprofundar seu conhecimento sobre o contexto completo da paciente, recusando interpretações apressadas e definitivas, tão comuns a contextos médicos e psicológicos.

Deve-se também observar que os contextos mudam, às vezes muito rapidamente, e essas transformações devem ser levadas em consideração. O exercício da gerência de casos era, portanto, eminentemente etnográfico: a relação longitudinal é um instrumento metodológico caro à etnografia. Também deveria identificar demandas não-médicas e possíveis vulnerabilidades, mediar a relação entre médica e paciente e entre esta e serviços específicos para imigrantes-refugiadas e surdas e outros serviços de assistência social, colaborar na elaboração do Plano Terapêutico Singular (PTS) da paciente, e outras demandas que pudessem ser pertinentes. Como gerente de caso, eu realizava o acolhimento das pacientes no serviço, que era o primeiro contato destas com a equipe de saúde: realizava-se o acolhimento para “colher a história” e entender a demanda do caso. Também como gerente de casos, realizei visitas às casas de diversas imigrantes-refugiadas, a centros de acolhida, acompanhei-as em consultas médicas de outras especialidades em Unidades Básicas de Saúde (UBS) e na Assistência Médica Ambulatorial (AMA), fazendo as vezes de tradutor em vários desses atendimentos.

Também as acompanhei em outros compromissos, como audiências judiciais e nos itinerários por vezes intermináveis entre centros de acolhida, serviços de assistência social e migratória, cursos de português e em eventos políticos de variados tipos. Como forma de melhorar meu trânsito com as imigrantes-refugiadas, aprendi noções básicas para me

comunicar em *krèyol* e *yorubá* com pacientes haitianas e nigerianas – o que sempre fazia muita diferença na receptividade junto a elas, que abriam um sorriso ao ouvirem “*Bonjou, koman ou ye? Koman ou relè?*”⁸ ou “*È káàró, n kó?*”⁹, e demonstravam surpresa pelo meu interesse em seus idiomas nativos. O efeito produzido pelas línguas nativas ou crioulas era completamente diferente daquele produzido pelas línguas envolvidas na expansão colonial das potências europeias, como o inglês, o francês ou o espanhol (cf. Branco Pereira 2019, 2020a).

Junto à equipe, acolhi e discuti diversos casos, trazendo à mesa questionamentos que me pareceram pertinentes quanto à exotização e estereotipação daquilo que se chamava de “alteridades radicais”: nesse sentido, minha atuação era de tentar arrefecer tais tendências. Em um dos casos, estávamos acolhendo um paciente angolano. Para o acolhimento, fomos destacados eu, um dos psicólogos e a outra antropóloga da equipe, que estava frequentando o Ambulatório à época¹⁰. O imigrante-refugiado estava acompanhado por um membro da igreja onde estava morando, também angolano, e que o havia trazido desde a Angola para realizar trabalho missionário no Brasil – a igreja fora fundada por angolanos e destinava-se a atender majoritariamente angolanos que viviam no Brasil. Realizamos o acolhimento todo em português. Já no consultório, nos apresentamos e esclareci que não éramos médicas – estávamos ali para realizar uma primeira escuta a fim de entendermos melhor o caso. Quem começou a falar foi Aloísio, acompanhante de João, que nos explicou: João estava bem, e não apresentava problemas nem em Angola, nem quando chegou aqui. Aloísio dizia que João começou a piorar depois que voltou de um emprego no interior onde trabalhava como marceneiro – em Angola, ele era fisioterapeuta. João não sabia se concordava ou não sobre estar mal – por vezes, achava que estava mal; por outras, relatava que não precisava estar ali, pois já fazia suas orações e várias vezes repetiu que não entendia muito bem o motivo e o sentido da conversa.

João fora encaminhado por que teria cometido atos obscenos na frente de outras fiéis de sua igreja, o que gerou uma reação violentamente negativa contra ele. O pastor que lhe dera acolhida precisou intervir a seu favor, mas avaliou que sem tratamento psiquiátrico ele não poderia permanecer na igreja. Após esses conflitos, ele fora dormir em um carro abandonado que ficava na rua da igreja – o que era tido como signo incontestado de que ele só poderia estar “fora de si”, embora o fato tivesse ligação com o conflito entre João

8 “Bom dia, como vai você? Como você se chama?”, em *krèyol*.

9 “Bom dia, tudo bem?”, em *yorubá*.

10 A outra antropóloga esteve presente durante apenas algumas semanas de 2018, retornando em 2019 para uma atuação mais constante. Durante a maior parte de meu primeiro ano no Ambulatório, entretanto, atuei como o único antropólogo do serviço.

e o pastor –, e havia sido ameaçado de morte por meliantes que atuavam na rua. Aloísio listava diversos outros “comportamentos estranhos” de João: tirava o sapato no meio da igreja, certa feita havia colocado um pão dentro de seu sapato, fugia da igreja antes de compromissos agendados para ele (como consultas médicas), achava que as pessoas estavam tentando matá-lo, não aceitou, em razão do conflito entre eles, uma blusa de frio comprada a mando do pastor da igreja, entre outros.

As narrativas de Aloísio e João eram entremeadas por olhares desconfiados ou negativas com a cabeça de ambas as partes, o que indicava que havia conflitos e discordâncias em relação à história contada. João, o paciente encaminhado, parecia bastante confuso, e Aloísio, o pastor que o acompanhava, parecia bastante impaciente. João chegou a mencionar sua família em Angola algumas vezes, e disse que seu irmão gêmeo havia se oferecido para pagar sua passagem de volta para o país de origem, mas João não queria: “chegar lá desse jeito vai ser ruim”, ele disse. Ia continuar a frase, mas o psicólogo o interrompeu: “Pelo que eu estou entendendo, você não quer retornar à Angola mal, você não quer que as pessoas da Angola te vejam *doente*...” (Registro de campo 16/08/2018, ênfase minha). A palavra “doente” não havia aparecido até então, e João reagiu imediatamente à menção dela, balançando a cabeça e franzindo o cenho. O psicólogo emendou: “A gente tá aqui pra fazer uma escuta do seu problema, não vamos julgar. Ninguém aqui tá dizendo que você tá *doido*, ninguém vai julgar você.” (idem 16/08/2018, ênfase minha). Mais uma vez, ninguém havia mencionado a palavra “doido” até aquele momento. Quando João demonstrou preocupação sobre o tipo de acompanhamento que iríamos fazer, dizendo que não queria ficar ali e que já tinha lugar para morar, o psicólogo mais uma vez se antecipou, dizendo: “Fica tranquilo, João, ninguém aqui vai te cortar, ninguém vai te amarrar, ninguém vai te internar... pode ficar tranquilo” (idem 16/08/2018).

João estava visivelmente impaciente e incomodado, e a cada nova colocação do psicólogo parecia tornar mais difícil a tarefa de retornar a uma conversa tranquila. Ele produzia saltos interpretativos pouco recomendáveis para um primeiro contato com a história de alguém. Quando Aloísio descreveu o episódio em que João tirou os sapatos no meio da igreja, e colocou um pão dentro deles, o psicólogo disse: “Pelo que eu estou entendendo do que você está dizendo, você está expressando um desconforto e uma falha de adaptação com o Brasil tirando seus sapatos, demonstrando que você não concorda, é uma adaptação cultural... você tem problemas de adaptação no Brasil?”. A antropóloga e eu nos entreolhamos, assustadas, ao passo que João pensou por um tempo, e respondeu secamente: “não”.

O acolhimento havia sido um desastre, e saímos para discutir o caso e realizar a

marcação da consulta. Conversando com o psicólogo, eu e a outra antropóloga apontamos nosso desconforto com o que ocorrera. O psicólogo, então, respondeu que ele havia utilizado uma técnica reconhecida, e que todas as suas abordagens estavam “descritas nas leis e nos manuais do Ministério da Saúde”, sem, entretanto, especificar quais técnicas ou apresentar as referências para as descrições das abordagens. Ele ficou bastante desconfortável com os apontamentos que fizemos, incômodo visível em suas respostas mais secas e em sua expressão facial. Sua falta de traquejo pode ser lida enquanto uma postura epistêmica que crê que nutrir empatia e valorizar o “multiculturalismo” complacente e tolerante (Stengers 2011) com a diferença tida como cultural bastam para instrumentalizar a variável cultura, identificando precisamente as falhas de adaptação cultural de imigrantes-refugiadas por meio do sofrimento expressado idiomáticamente: o “tirar o sapato” é um “idioma de sofrimento”, que o psicólogo, educado sobre a importância da consideração da cultura em sua avaliação dos significados simbólicos da narrativa, trabalha para retirar do caminho a camada externa da cultura e fornecer, já no primeiro encontro, o real significado do sofrimento (falha de adaptação cultural), pois o “tirar o sapato” quer comunicar “desconforto”, “inconformidade”, “questionamento”, “inadaptação”, “inassimilação”. Já se sabe todas as respostas de antemão (o que dispensa a investigação), e interpretar corretamente é uma questão de aplicação da técnica correta de aferição - e essa sempre será convenientemente neutra.

Dessa forma, evidencia-se o emudecimento dessas imigrantes-refugiadas atendidas pelos serviços: essas pessoas e seus problemas tornam-se antes as interpretações que as profissionais que povoam esses espaços fazem delas, do que o que elas mesmas acreditam que sejam - assim, as interpretações tornam-se mais reais que as pessoas. Os saltos interpretativos são próprios de um multiculturalismo condescendente que não acha que deve escutar as pessoas antes de formular juízos de verdade sobre elas e, ainda que as escute, faz-se ouvidos moucos: o *autismo* cultural (Rosa et al. 2009:504) é antes uma condição projetada sobre imigrantes-refugiadas do que algo que ela produz internamente a suas estruturas biológicas e/ou psicológicas.

Modernas e pré-modernas: um passado anacrônico e insistente

As atividades didáticas eram, por excelência, um momento de discussão sobre os pilares epistemológicos das práticas “culturalmente sensíveis” empreendidas no Ambulatório, e de elaboração do que seria uma prática clínica ideal para uma atuação psiquiátrica ciosa da consideração das variáveis “sociais” e “culturais”. Durante o ano de 2018, acompanhei e ajudei a elaborar atividades didáticas para residentes do segundo ano

da residência em psiquiatria. As atividades didáticas dos residentes – uma turma formada exclusivamente por homens composta no ano de 2018 – ocupavam a primeira hora de funcionamento do ambulatório, e abordavam diversos temas. Ao final de cada módulo, que durava um mês – ou quatro aulas, no total –, era prevista uma “formulação cultural”, que fazia parte das avaliações e consistia na aplicação de um modelo adaptado das oito perguntas de Kleinman (cf. Branco Pereira 2019, 2020a; Kleinman et al. 2006[1978]) para tentar elicitare os “modelos explicativos” das pacientes e tornar explícita a presença da cultura na elaboração das interpretações psicopatológicas.

O módulo de antropologia da saúde foi elaborado por mim, e não foi um módulo popular: em suas avaliações sobre todas as atividades do ambulatório no ano de 2018, as aulas de antropologia foram criticadas por serem consideradas “apenas curiosidade” e por não terem “utilidade” para a prática clínica. A participação dos residentes era praticamente inexistente, e a aula dividia a atenção com celulares e pequenos cochilos. Os textos trabalhados, disponibilizados com meses de antecedência, foram sumariamente ignorados. Além da “formulação cultural”, provas também faziam parte da avaliação dos residentes, e fui o responsável pela formulação e correção de questões sobre o módulo de antropologia, o que também tornou explícita a distância entre o que era tratado em aula e nas leituras sugeridas e as respostas apresentadas – e o baixo rendimento nas avaliações também foi motivo para contestações sobre a utilidade da antropologia enquanto parte das atividades didáticas.

Gostaria, entretanto, de deter-me por um momento às formulações culturais, que eram oportunidades de presenciar a abordagem “cultural” dos residentes, e como as psiquiatras supervisoras contribuía com o debate do caso apresentado. Mais que isso, eram oportunidades de saber como a ideia de cultura era instrumentalizada nessas discussões para lidar com os casos das imigrantes-refugiadas – como aparecia, com qual “utilidade” para a abordagem terapêutica e, sobretudo, **o que era ou não considerado cultura**, o que implicava visceralmente a ideia que tinham de uma contribuição a ser feita pela antropologia nesses contextos. A formulação cultural definia-se, portanto, enquanto um momento de invenção da cultura (Wagner 2012).

Em uma das atividades, um dos residentes iniciaria a apresentação da formulação cultural de uma paciente síria que, disse ele, “tinha certeza que ia aparecer muita cultura”. Entretanto, no decorrer da entrevista ele foi paulatinamente frustrado em suas expectativas iniciais:

Fiz a entrevista, mas quebrei a cara. Ela não falou nada de cultura, nada. Quando eu vi, não tinha tanta diferença com paciente brasileiro. Ela explicava a doença pela biologia, não articulava cultura (Registro de campo 30/01/2019).

Intrigado, questioneei sobre qual era, então, a expectativa dele sobre “aparecer cultura” na entrevista, ao que ele me respondeu que esperava que ela estivesse usando roupas típicas, pinturas corporais, fosse “menos cabeça aberta” e que desse explicações sobre seu sofrimento que fossem diferentes das que ele próprio articulava, o que não aconteceu: o “modelo explicativo” dela coadunava com o dele, o que fazia dessa uma consulta sem cultura – afinal, se o modelo explicativo da paciente coincidissem com o dele, isso significava que aquele não era um modelo explicativo, mas explicação. Se era biologia, não era cultura: apenas era.

Na semana seguinte, outra formulação cultural foi apresentada, e o residente apresentou as mesmas questões: realizando a entrevista da formulação cultural junto a um paciente haitiano, uma das perguntas questionava sobre a relação médica-paciente, pontuando que há, por vezes, dificuldades de entendimento entre as duas, uma vez que elas vinham de “diferentes culturas” e tinham expectativas diferentes sobre o tratamento. O enunciado prosseguia questionando o paciente se isso causava-lhe algum tipo de preocupação, e se havia algo que o residente pudesse fazer para prover ao paciente o cuidado que ele considerava precisar. O residente relatou, frustrado, que o paciente respondeu dizendo que “a única questão é que [ele] espera que o médico possa dizer o que ele tem”. Disse também que “ele está ansioso por um diagnóstico e uma explicação”, e que “gostaria que existisse um ‘aparelho’ ou ‘exame’ que pudesse dar essa resposta mais concretamente”. Por fim, o paciente mencionou o fato de que outro médico havia comentado com ele que seus exames de sangue tinham apontado “a falta de uma vitamina” em seu corpo, e gostaria de saber se era possível que essa fosse a causa de seu mal-estar. Essa era, então, uma consulta com erros técnicos sobre o funcionamento da biologia, mas sem cultura.

Um dos indícios da existência de “cultura”, portanto, é a ausência de explicações análogas às formuladas pela biomedicina. Quanto mais próxima está a paciente do modelo explicativo da médica, menos cultura ela tem, pois se não havia nenhum modelo explicativo exótico, a cultura não estava lá. Em não existindo cultura, não haveria, portanto, equalização necessária a ser feita na abordagem terapêutica, o que dispensaria qualquer mediadora nessa relação clínica: qual a utilidade da antropologia e da antropóloga se as pacientes estavam falando de sinapses, de vitaminas, de medicações psicotrópicas e de categorias diagnósticas – ou seja, falando do que é real, e não uma ilusão? Qual a utilidade da antropóloga se não estávamos “em um campo de refugiados ou no meio do mato”, como afirmou a chefe da equipe de psicologia? Se as pacientes tinham acesso à “explicação”, eminentemente moderna, e não a um modelo explicativo próprio e pré-moderno, típicos do “meio do mato” ou de campos de refugiados, não havia necessidade de interpretação,

tradução e equalização cultural: o modelo explicativo da paciente já havia acessado a realidade unívoca da patologia mental, e todas na sala poderiam ser tratadas como adultas.

Dessa forma, o lugar acultural da médica também diz respeito a um lugar coincidente com o pensamento moderno e com todas as intersecções concernentes a estes casos: se a cultura se inventa no encontro, a crença no fato de que a biomedicina não é uma crença, mas um saber, enquanto todas as outras variações humanas não sabem, mas creem, enraíza-se na produção de uma identificação – transitiva, como todas – com aquelas que se considera produzir saberes, e não crenças. Se durante a consulta a médica era defrontada com o que ela considerava um saber, e não uma crença, o projeto de considerar a variável cultura na abordagem terapêutica naufragava pois que ali não havia crença/cultura, mas um saber acultural.

Esse lugar acultural da médica e da medicina só se torna possível diante de uma imigrante-refugiada imaginada enquanto hipercultural. Tudo é linguagem e narrativa quando se trata das imigrantes-refugiadas, e a cultura é a camada acessória que distancia os significados particulares do Significado universal - em último grau, são todas iludidas. A cultura produz uma realidade não aferível pelos métodos e instrumentos das tecnociências, que na concepção das praticantes (e de algumas imigrantes-refugiadas) descrevem o univocamente real. Na falta dos mesmos instrumentos, o que resta à imigrante-refugiada hipercultural é produzir narrativas, inventar explicações que, por serem invenções – não no sentido wagneriano de invenção, mas no sentido de uma invenção de significados que falseia a realidade óbvia –, são descontínuas ao significado real do sofrimento expressado e, portanto, do “mundo real” (e não é esta a loucura?). Entretanto, esperar sujeitos hiperculturais (e, portanto, pré-modernos, pois a aculturalidade é sobretudo a superação da crença e a evolução à modernidade) fornece, além de tudo, explicação para as falhas terapêuticas e de adesão ao tratamento: são os “problemas de comunicação”, de Kirmayer & Minas (2000), causados pelos entendimentos exóticos da cultura que afastam as imigrantes-refugiadas dos serviços, desresponsabilizando as praticantes médicas por meio da neutralização da “ameaça à competência profissional representada pela ambiguidade ou resistência ao tratamento de sintomas persistentes” (Kirmayer et al. 2004:664, tradução livre).

O embate entre a hiperculturalidade das imigrantes-refugiadas e a aculturalidade das médicas também coloca em relevo a “maldição da tolerância”, para usar a expressão de Isabelle Stengers (2011). Na argumentação da autora, tolerância:

É uma mensagem que, como uma “palavra mestra”, é instantaneamente aplicada assim que ouvimos, entendemos e aceitamos que “nós” não

somos como os outros, aqueles que definimos em termos de crenças que estamos orgulhosos, mas possivelmente também pesarosos, de não mais compartilhar. (...) Tolerante é ele, ou ela, que mensura quão dolorosamente pagamos pela perda das ilusões, das certezas que atribuímos àqueles que pensamos “acreditar”. (...) Eles habitam onde nós, modernos, não podemos retornar a não ser enquanto caricaturas, seitas e déspotas.

Mas a nostalgia e a tolerância em direção aos outros que têm sorte o suficiente de “acreditar” mal esconde nosso orgulho imenso. Nós somos “adultos”, nós somos capazes de confrontar um mundo despojado de suas garantias e encantamentos (Stengers 2011:310, tradução livre).

Se a outra só crê, enquanto eu sei – e sei inclusive sobre o que ela crê, como espera-se das antropólogas –, a clivagem epistemológica e de acesso a esse substrato humano comum estão dadas de antemão. Se não é possível trazer outras noções de sujeito, doença e cura alheias às articuladas pela Ciência, se não é possível hibridizar o serviço, ou seja, se as respostas estão dadas de antemão, não há o que se aprender com imigrantes-refugiadas, tampouco com as antropólogas, que exceda os possíveis inventários de práticas culturais e de comportamentos. As estereotípias socioculturais são “compradas” em grandes blocos que versam sobre as crenças concernentes a estes ou àqueles povos e sobre categorias e modos de pensamentos “nativos”. Entretanto, esses grandes monólitos exotizantes são “comprados” como forma de facilitar a comunicação – é preciso entender o “idioma de sofrimento” expressado, realizar o exercício de tradução para a nosografia médica, estabelecer o método terapêutico e, enfim, traduzi-lo de modo que a paciente entenda –, mas para serem descartados enquanto explicação. Em outras palavras, para a médica e a psicóloga, elas até poderiam crer no que a paciente diz, mas, dessa forma, todas estariam erradas. Tolera-se, então, a explicação de forma condescendente, como um adulto tolera a uma criança sabendo que, na realidade, ultrapassa-lhe os conhecimentos sobre a realidade última do mundo. Advém daí o choque dos residentes quando descobrem que uma criança pode acessar os mesmos modelos explicativos que eles, podendo ser “mente aberta” como uma moderna.

São as mentes pré-modernas que creem, pois a cultura é o estágio que precede o conhecimento. Se cultura é tida como uma crença (ou ilusão, ou invenção [no sentido de falsear a realidade], ou alucinação) que incide sobre a univocidade ontológica do mundo real, a divisão aqui realizada permite formular a ideia de que médicas e psicólogas – ou brancas, ocidentais, de classe média ou alta; em outras palavras, as Iguais ou as Mesmas – sabem pois não creem, o que é um traço diacrítico da modernidade em relação às temporalidades outras: o abandono da crença em benefício do saber¹¹. As que têm cultura,

11 É curioso como um traço que atravessa todos os trabalhos analisados é uma espécie de “confissão de

portanto, não são todas as imigrantes-refugiadas, mas apenas aquelas localizadas em um ponto passado do tempo, e operam em uma temporalidade superada por aquelas que não creem mais, pois já passaram a saber, transformando este em um serviço de “atualização” temporal. O choque expressado pelos residentes na apresentação dos casos em que as imigrantes-refugiadas articulavam explicações biomédicas para seus infortúnios advém da “descoberta” de imigrantes-refugiadas que, surpreendentemente, em sua concepção, coabitam o tempo presente junto a eles, são modernas como eles: não há crenças a serem inventariadas, pois eles depararam-se com o que se considera ser inequivocamente um saber em contraposição às crenças exóticas, quase alucinatórias e imaginadas. Essa também é uma forma de operar mecanismos de produção de diferença, e de separar pessoas entre “mesmas” ou “iguais”, e “outras” ou “diferentes” - ou seja, de produzir hierarquias entre alteridades (Machado 2008).

Por essa razão, se há uma profusão de serviços de saúde mental “culturalmente competentes” destinados a atender imigrantes-refugiadas é porque essas últimas são as que têm cultura (não todas, é verdade, apenas as pré-modernas), e eles também operam dentro da lógica do humanitarianismo-dádiva (que espera, entre outras coisas, adesão e comprometimento ao tratamento [cf. Branco Pereira 2019, 2020a, 2020b]) e coproduzem parte das hierarquias das alteridades fractais observadas em campo (quais conformações mentais são mais ou menos modernas).

Entre as que “têm cultura” – as pré-modernas que se situam tão próximas da crença quanto distantes do saber – estão as brasileiras, contanto que sejam as negras, periféricas, migrantes internas, rurais, indígenas, e todas as coletividades que são simultaneamente vítimas da exclusão do projeto moderno e da tentativa de conversão a ele por meio de uma empreitada civilizatória de atualização temporal. Se as classes médi(c)as “ocidentais” (ou modernas) têm a pretensão de apresentar-se enquanto internacionalmente mais homogêneas entre si do que se considerarmos as similitudes possíveis entre elas e as populações socialmente excluídas em seus respectivos países (o que justifica a aplicação de um método de intervenção elaborado para contextos considerados modernos), a separação realizada entre as “com” e “sem cultura” é também uma separação entre as subjetividades do presente e aquelas de um passado anacrônico e insistente. As classes médi(c)as compartilham do projeto moderno, enquanto às outras relega-se o atraso da

culpa”, reconhecendo que quem escreve também crê, e não só sabe. Esse reconhecimento, não obstante, também estabelece uma clivagem: há um outro patamar destinado àquelas que sabem tanto a ponto de terem consciência de que creem, em contraste àquelas tidas como tão ignorantes que levam a vida crendo que sabem. A posição moderna, livre das crenças e capaz de enfrentar o mundo despojado de suas garantias e encantamentos, é uma posição privilegiada de produção e aferição do que é real ou não.

pré-modernidade, condicionado e determinado por expressões sociais que pertencem (ou deveriam pertencer) ao passado, como o racismo – e quantas vezes as frases iniciadas com “em pleno 2019...” são reproduzidas para demonstrar choque sobre episódios de racismo, machismo e homofobia, por exemplo, como se essas fossem expressões anacrônicas e impossíveis de existir no presente, embora existam e sejam reproduzidas mesmo por aquelas conscienciosas sobre os malefícios envolvidos na reprodução dessas estruturas de relações sociais. É nesse interlúdio – no encontro, ou no choque – que as culturas de pacientes – imigrantes-refugiadas e outras “alteridades radicais”, como surdas, negras, periféricas, nordestinas, trabalhadoras rurais –, médicas e de todas as outras actantes envolvidas é inventada, e desvela-se o lugar de onde a psiquiatria social e cultural é pensada e praticada, ao menos no contexto etnografado¹²: o lugar que se crê moderna, habitante do presente, branca, urbana, detentora da prerrogativa de outorgar ou não o estatuto de sujeito a outrem e, acima de tudo, cujas interpretações sobre a realidade detêm preponderância sobre as das pré-modernas.

Conclusão: breve comentário sobre “levar a sério”

Levar a sério as inferências ontológicas de outrem é um exercício com consequências críticas. É, como argumenta Viveiros de Castro:

não neutralizar. É, por exemplo, pôr entre parênteses a questão de saber se e como tal pensamento ilustra universais cognitivos da espécie humana, explica-se por certos modos de transmissão social do conhecimento, exprime uma visão de mundo culturalmente particular, válida funcionalmente a distribuição do poder político, e outras tantas formas de neutralização do pensamento alheio (Viveiros de Castro 2002:129).

Dessa forma, é preciso, sim, imaginar o pensamento alheio como um sistema de crenças, mas não nos termos psicologicistas ou psiquiatrizistas de crença enquanto ilusão, “nem nos termos logicistas do valor de verdade” (idem 2002:130), pois não é o caso de considerar essas formulações como opiniões (objetos de crença e descrença), ou como um conjunto de proposições (passíveis de juízos de verdade). Se a crença, prossegue Viveiros de Castro valendo-se de Latour, é mais um efeito de relações entre os povos do que um estado mental (Latour 2002), considerá-la enquanto uma opinião ou um conjunto de proposições torna a cultura “uma teratologia epistêmica: erro, ilusão, *loucura*, ideologia...” (Viveiros de Castro 2002:130, ênfase minha).

12 Outras autoras também já apontaram para conclusões semelhantes em outros contextos. Conferir Pussetti (2010, 2017), Pussetti *et al.* (2009) e Ferreira (2011, 2012).

À psiquiatra e à psicóloga, abandonar a relação clínica enquanto eminentemente hermenêutica e interpretativa em benefício de uma relação ontológica e epistemologicamente simétrica é, portanto, virtualmente impossível. Abster-se de neutralizar o pensamento alheio e de versar sobre universais cognitivos da espécie humana é, em certa medida, estar realizando o mesmo erro de interpretação – cultural – que torna sua interlocutora produtora de um mundo que não existe, ou seja, que não atrela o pensamento simbólico aos índices e ícones unívocos do mundo (Kohn 2013). Se a loucura é, como argumenta Kohn, o pensamento simbólico radicalmente descontinuado das bases indexicais que nossos corpos podem fornecer sobre o mundo externo, criando, assim, mentes radicalmente separadas das bases inequivocamente unívocas do mundo, levar esse pensamento simbólico a sério é não apenas desaconselhável para suas práticas clínicas, mas contraria a própria substância – que é a desconfiança, mas isso é assunto para outro artigo – da qual essa relação clínica entre paciente e psiquiatra/psicóloga é constituída, e isso a despeito das tentativas em contrário. É a relação que funda a doença e a saúde mental, e os mundos não compartilhados são a própria substância das alucinações – produzir um mundo eminentemente individual, intransitivo e incomunicável é, portanto, loucura: a incapacidade de produzir trocas simbólicas. Para que a psiquiatria e a psicologia existam, é necessário que, antes de mais nada, se creia que os mundos de suas pacientes **não existem** – ou não existem como elas próprias formulam –, para que então as patologias mentais possam existir.

Isso não quer dizer que psiquiatras e psicólogas duvidem da existência do sofrimento enquanto substrato produzido pelos estados de adoecimento mental. As vulnerabilidades produzem, sim, sofrimento: no entanto, é preciso reinterpretá-los para descobrir o que realmente significam. Eram falhas de adaptação cultural, estresse crônico e múltiplo derivado do processo migratório, estresse de aculturação, traumas (cicatrizes psicológicas) derivados de situações extremas, racismo, entre outros modelos explicativos das psiquiatras e psicólogas erigidos enquanto explicações. O sofrimento teria uma base estrutural universalizável codificada em manuais clínicos psicológicos e psiquiátricos, e uma simples tradução daria conta da tarefa de interpretá-lo da maneira correta, tirando a camada acessória das crenças culturais e das vulnerabilidades sociais do caminho: os idiomas de sofrimento apenas indicavam que abaixo dos estratos culturais repousava o sofrimento unívoco já acessado e descrito na literatura científica desses campos de conhecimento.

O modelo, então, não rompe como pretende com as lógicas que privilegiam a interpretação biomédica, ou “materialista ingênua”, apesar de suas tentativas expressas

de fazê-lo - e o fato de existirem essas tentativas já garante uma descontinuação importante em relação àquilo que se chama de “psiquiatria hegemônica”. No entanto, a abordagem é ainda reducionista, e ainda não considera o símbolo e a dimensão simbólica como possuidores de agência, como mônadas (Leibniz 2017; Tarde 2018), ou algo-em-si-mesmo: ele é sempre acessório ao mundo real. Essa abordagem falha em compreender o símbolo enquanto igualmente real, e enquanto produtor de realidades – enquanto o tropo, ou a metáfora obviada (Wagner 2017). O pensamento, que não está no cérebro, está no símbolo e nas relações, pavimenta a construção dos mundos comuns possíveis. O lugar da agência da biologia, portanto, também não pode permanecer inarticulado: ele se inventa nas articulações postas em relação e no símbolo. Reconhecer a realidade das dimensões simbólicas e relacionais não é subsumi-las à biologia, mas levá-las em consideração em si mesmas, e de maneira dinâmica e processual. Dessa forma, os símbolos e relações estão sempre em disputa, em construção e reconstrução semântica, e é preciso um método de investigação etnográfico para acompanhá-los e levá-los a sério em si mesmos, e não enquanto uma camada acessória à realidade.

Assim sendo, a estereotipia sociocultural (os grandes blocos monolíticos sobre as culturas e sociedades das “alteridades radicais”, representadas por imigrantes-refugiadas e surdas) torna-se virtualmente intransponível para essas profissionais. Para psiquiatras e psicólogas acreditarem em suas pacientes (em especial, aquelas munidas de “cultura”), elas precisariam acreditar que elas próprias estariam erradas e deixar, então, de ser psiquiatras e psicólogas. Quem “acredita em tudo”, como pontuou um interlocutor psiquiatra, são as etnógrafas, e talvez por isso torna-se necessária sua presença nesses contextos, e não apenas uma ideia amputada de “transculturalidade”: a antropóloga não só pode, como deve, enquanto instrumento teórico-metodológico próprio da disciplina, levar a sério o que dizem suas interlocutoras. Sem a antropóloga atuando no interlúdio dessas relações clínicas críticas, o mais provável é que “cultura” se torne apenas uma outra forma de estereotipia sociocultural bem-intencionada, um multiculturalismo consciencioso e complacente que, em último grau, crê-se dialogando enquanto apenas monologa – e surdas são sempre as outras. E, é bom que se diga, que mesmo a presença da antropóloga não garante o sucesso da empreitada, estando também ela passível de cometer reificações e saltos interpretativos errôneos, e por isso a reflexividade é imprescindível nesses contextos.

Referências

BENEDICT, Ruth. 2013. *Padrões de cultura*. Petrópolis: Editora Vozes.

BRANCO PEREIRA, Alexandre. 2018. "O refúgio do trauma: notas etnográficas sobre trauma, racismo e temporalidades do sofrimento em um serviço de saúde mental para refugiados". *REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, 26(53):79-97.

_____. 2019. *Viajantes do tempo: imigrantes-refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.

_____. 2020a. *Viajantes do tempo: imigrantes-refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo*. Curitiba: Editora CRV.

_____. 2020b. "Viajantes do tempo. As coreografias ontológicas de modernos e pré-modernos no contexto migratório brasileiro". In: I. J. R. Machado (ed.), *Etnografias do Refúgio no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar. pp. 49-70.

_____. 2020c, no prelo. "Autismo e maternidade migrante: psicopatologizando relações em mobilidade". *Vivência - Revista de Antropologia*, 1(56): s/p.

CAMPOY, Leonardo C. 2017a. "Aproximando mundos: pensando etnograficamente a aplicação da antropologia na saúde mental infantil". *Teoria e Cultura*, 11(3):145-154.

_____. 2017b. *Sociedade do autismo, etnografia de vida*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

FERREIRA, J. Flávio. 2011. "Negociar a cura: enquadramentos da doença em uma clínica psiquiátrica transcultural - um estudo de caso". *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 3(1):145-170.

_____. 2012. "Retificando a psiquiatria transcultural: novas odisséias nas entrelinhas do Estado, da saúde e da imigração em Espanha e na União Européia". *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 4(2):95-106.

GONZALEZ, Lélia. 1980. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: *IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro.

HARAWAY, Donna. 2019. "A giant bumptious litter: Donna Haraway on truth, technology, and resisting extinction". *Logic - "Nature"*, (9):s/p. Disponível em: <https://logicmag.io/nature/a-giant-bumptious-litter/>. Último acesso em: 22/04/2020.

KIRMAYER, Laurence; MINAS, Harry. 2000. "The future of cultural psychiatry: an international perspective". *The Canadian Journal of Psychiatry*, 45(5):438-446.

KIRMAYER, Laurence; GROLEAU, Danielle.; LOOPER, Karl J.; DAO, Melissa. D. 2004. "Explaining medical unexplainable symptoms". *The Canadian Journal of Psychiatry*, 49(10):663-672.

KLEINMAN, Arthur; EISENBERG, Leon; GOOD, Byron. 2006. "Culture, illness, and care: clinical lessons from anthropological and cross-cultural research". *Focus*, IV(1):140-149.

KOHN, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.

LATOUR, Bruno. 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Florianópolis: EDUSC.

LEIBNIZ, Gottfried W. 2017. *Monadologia*. Lisboa: Colibri.

- MACHADO, Igor. J. R. 2008. "Sobre os processos de exotização da imigração internacional brasileira". *Revista de Antropologia*, 51(2):699-733.
- MEAD, Margaret; BENEDICT, Ruth; SAPIR, Edward .2013. *Cultura e personalidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- PUSSETTI, Chiara. 2010. "Identidades em crise: imigrantes, emoções e saúde mental em Portugal". *Saúde e Sociedade*, 19(1):94-113.
- _____. 2017. "'O silêncio dos inocentes'. Os paradoxos do assistencialismo e os mártires do Mediterrâneo". *Interface (Botucatu)*, 21(61):263-272.
- PUSSETTI, Chiara; FERREIRA, Júlio Flávio; LECHNER, Elsa; SANTINHO, Cristina. 2009. *Migrantes e saúde mental: a construção da competência cultural*. Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- REGO, Francisco C. V. S.; BARROS, Tatiane V. 2017. "Antropólogos/as e etnografias diante de processos de adoecimento e medicalização no Brasil – por uma reflexão prática em defesa do SUS". *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, 4(7):8-23.
- REINALDO, Amanda M. S.; LUÍS, Margarita A. V. 2006. "Gerenciamento de casos como estratégia de trabalho para enfermagem psiquiátrica". *REME - Revista Mineira de Enfermagem*, 10 (1):61-68.
- ROSA, Miriam D.; BERTA, Sandra L.; CARIGNATO, Taeco T.; ALENCAR, Sandra 2009. "A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política". *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 12(3):497-511.
- SCHIOCCHET, Leonardo. 2019. "Outcasts among Undesirables: Palestinian Refugees in Brazil between Humanitarianism and Nationalism". *Latin American Perspectives*, 46(3):84-101.
- SOARES, Marcos H. 2009. "Conhecimentos básicos no gerenciamento de casos de saúde mental". *SMAD – Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas*, 5(2):1-14.
- STENGERS, Isabelle. 2011. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TARGA, Leonardo V. 2010. *Mobilizando coletivos e construindo competências culturais no cuidado à saúde: estudo antropológico da política brasileira de Atenção Primária à Saúde*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- THOMPSON, Charis. 2005. *Making parents. The ontological choreography of reproductive technology*. Cambridge: MIT Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1):113-148.
- _____. 2018. *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora.
- WAGNER, Roy. 2012. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2017. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora UNESP.

Recebido em 22 de abril de 2020;
Aceito em de 2020.

“Ninguém vem ao mundo a passeio”: notas sobre sacerdócio feminino, cura e cuidado em terreiros de “umbanda traçada”

Janderson Bax Carneiro

Doutor em Ciências Sociais pela PUC-Rio

jandersonbax@ig.com.br

Sônia Maria Giacomini

Professora do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio

giacominsoniam@gmail.com

Resumo

Através de material coletado durante pesquisa etnográfica em dois terreiros de “umbanda traçada” no Rio de Janeiro dirigidos por mulheres, esse artigo analisa as atribuições de mães de santo explorando as interseções entre dom, iniciação e poder de cura. O estatuto conferido ao corpo e às sensibilidades revelaram-se fundamentais na conformação dos sinais diacríticos do dom para o sacerdócio, apresentando-se sob dois planos distintos e correlatos: a) na experiência subjetiva do chamado espiritual; b) no reconhecimento social das potencialidades e habilidades necessárias à missão de mediar as forças sagradas. Os dados trazidos à luz sugerem que a noção de “cuidado” - associada à “caridade” e envolvendo a corporalidade e a sensorialidade - ocupa lugar central nesse universo religioso, pois permite articular os dois planos mencionados, fazendo com que o “cuidar” de si e o “cuidar” da divindade sejam elementos constitutivos de uma mesma missão.

Palavras-chave: mães de santo; religiões de matriz africana; cuidado; sensibilidades; cura.

Abstract

Using material collected during ethnographic research in two sacred sites of “umbanda traçada” in Rio de Janeiro run by women, this article analyzes the attributions of the so called “mães de santo” exploring the intersections between gift, initiation and healing power. The status given to the body and to the sensibilities were fundamental in shaping the diacritical signs of the gift for the priesthood, presenting themselves under two distinct and related plans: a) in the subjective experience of the spiritual call; b) in the social recognition of the potential and skills necessary for the mission of mediating sacred forces. The data collected suggests that the notion of “care” - associated with “charity” and involving corporeality and sensorial experience - occupies a central place in this religious universe, as it allows articulating the two plans mentioned, making “caring” for themselves and “taking care” of the divinity constitutive elements of the same mission.

Keywords: mothers-of-saint; African-based religions; care; sensitivity; healing.

Introdução

Este artigo pretende contribuir para os estudos sobre as religiões de matriz africana, notadamente aqueles que se ocupam de questões relativas ao protagonismo das mães de santo. Nosso enfoque recai, mais precisamente, sobre a forma como, segundo essas sacerdotisas, se dá a construção e articulação do poder de mediação das forças sagradas. Esta abordagem está ancorada em dados etnográficos colhidos em trabalho de campo realizado entre 2014 e 2016, em dois terreiros autodeclarados pertencentes a distintos filões de “umbanda traçada”: um de umbanda omolocô; outro, de umbanda angola, ambos dirigidos por mulheres¹ e situados na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, respectivamente nos bairros de Campo Grande e Santíssimo.

À época, buscávamos descrever e analisar a socialização dos médiuns, enfatizando os processos envolvidos no aprendizado da prática ritual da possessão pelos seres sagrados cultuados nos terreiros. Mas durante as idas a campo chamaram especialmente a atenção a importância e centralidade do corpo e das emoções, tanto no contexto ritual quanto na cotidianidade vivenciada pelos membros dessas casas de culto, aspectos que alguns

1 Na vida cotidiana dessas casas, as líderes são usualmente chamadas de “mães” ou “babás”, apesar deste último termo evocar, segundo a literatura, a expressão iorubá babalorixá (*bàbálórìsà*), que designa o sacerdócio masculino. A líder do terreiro de umbanda angola era chamada, ainda, de “bá” ou “bazinha” por uma das suas filhas, em tom carinhoso. Somente em ocasiões formais, elas eram mencionadas como ialorixás (ou iyalorixás), como nos convites para as festas e cerimônias públicas: “a Ialorixá Fulana convida a todas e a todos para a festa de pretos velhos”, por exemplo.

autores têm postulado como distintivos e marcas importantes na caracterização das religiões de matriz africana, conforme demonstram os trabalhos de Anjos (2001) e Pólvara (2001), dentre outros. Em decorrência, o corpo e as emoções foram assumidos como fios condutores da investigação. Isto é, procuramos explorar as práticas e percepções que perpassavam a construção de um corpo capaz de materializar a presença das entidades e orixás entre os fiéis. O esforço foi o de debruçar-nos, principalmente, sobre as formulações dos nossos colaboradores, filhos e mães de santo, lançando mão da observação das técnicas corporais, isto é, das “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. [...]” (Mauss 2003: 401). Ao longo desse período, as visitas aos centros religiosos foram frequentes, permitindo a realização de observações sistemáticas dos ritos religiosos, bem como considerável inserção na sociabilidade dessas casas, o que franqueou a ocorrência de muitas conversas informais com os adeptos. Também foram realizadas entrevistas² semiestruturadas com mães e filhos de santo.

Cabe destacar que as duas casas mencionadas conservam perfis sob alguns aspectos bastante semelhantes, não apenas do ponto de vista das formulações cosmológicas e de suas práticas rituais, mas também no que diz respeito aos diálogos que estabelecem com outros centros de culto e dos rearranjos que, por vezes, realizam em decorrência de tais contatos. O terreiro de umbanda omolocô é dirigido por mãe Norma³, que, conforme explicou, “precisou traçar a sua umbanda” já que um dos seus orixás é “de umbanda” e o outro é “de candomblé”. Além de zelar pelo seu terreiro, coopera nas atividades do centro de culto liderado por seu marido, pai de santo em uma casa de candomblé de nação angola⁴, na mesma região. Mãe Dani, por sua vez, herdou o cargo de mãe de santo no terreiro de umbanda angola, anteriormente dirigido por sua falecida mãe carnal, mas pouco antes do início da pesquisa havia sido iniciada, também, em um terreiro de nação ketu, onde cumpriu obrigações periódicas até romper relações com o iniciador dela neste culto. Atualmente, ela está vinculada a um sacerdote da nação efon⁵. Os dois terreiros

2 As entrevistas versavam sobre o contexto de passagem do indivíduo à prática religiosa. Essa questão trazia à baila, invariavelmente, relatos sobre as experiências que marcaram o afloramento da mediunidade.

3 Os nomes dos interlocutores e centros religiosos aqui mencionados foram substituídos por pseudônimos a fim de assegurar o anonimato dos colaboradores. Cabe salientar, ainda, que seguindo as normas éticas para a realização de pesquisas com seres humanos, os entrevistados foram devidamente informados sobre as finalidades e os procedimentos da pesquisa e autorizaram o uso das informações obtidas em comunicações e publicações científicas.

4 No candomblé, as formas de cultuar os deuses - envolvendo cantos, cores etc. - foram distinguidas por modelos denominados nações. Estas fazem referências a identidades étnicas africanas. (Cf. Silva 2005: 65).

5 Atualmente, ainda que o terreiro continue sendo uma casa de umbanda angola, passou a realizar, em

pesquisados mantêm o culto regular às mesmas categorias de seres sagrados e estes estão divididos, basicamente, em orixás e entidades. Os primeiros são percebidos como sendo divindades de origem africana inscritas em domínios específicos da natureza ou ligadas a atividades humanas ancestrais, como Ogum, o senhor da forja e da guerra; e Iemanjá, a deusa das águas. As entidades, por sua vez, são pensadas como espíritos de pessoas que já viveram na Terra e, após sucessivas encarnações “neste plano”, passaram a habitar o “astral”⁶, integrando uma das “falanges”, como a dos pretos velhos, os espíritos de homens e mulheres escravizados em terras brasileiras, e dos caboclos, geralmente pensados como sendo os espíritos de antigos indígenas.

Nessas casas, os percursos iniciáticos dos adeptos estavam dispostos em etapas graduais e, ainda que estas fossem distintas, abarcavam ritos comuns, como o batizado, a feitura⁷ e subsequente “saída de santo”, cerimônia pública de apresentação dos orixás dos neófitos, devidamente vestidos e paramentados. Por outro lado, as prescrições das líderes, bem como a sociabilidade entretecida nesses centros de culto, apontam para o compartilhamento de um léxico comum, que abarca noções como a de “evolução espiritual” e “desenvolvimento” (mediúnico) e estas, por seu turno, estão inscritas na seguinte exegese: algumas pessoas têm a missão de servir de veículo para a atuação dos seres sagrados através de seus corpos. Suscetíveis à incorporação, elas são chamadas de médiuns, ou “médiuns rodantes”, quando se pretende enfatizar a capacidade para a possessão por orixás ou entidades⁸. Uma vez identificado o dom para a mediação corporal das divindades e espíritos entre os homens, o potencial médium é instado ao “desenvolvimento”, isto é, ao aprimoramento das técnicas corporais de acesso aos entes espirituais. Pois é nesse contexto de um contato direto com as forças sagradas que a noção de “cuidado” assume especial relevo, revelando que o afloramento da mediunidade demanda zelo e comprometimento, mas também cautela: é preciso *cuidar* de si e, para isso, é mais do que necessário “cuidar das entidades”. O contato com o sagrado requer precaução, pois a mediunidade é percebida como sendo uma potência, isto é, uma condição

caráter excepcional, cerimônias de “nação” (efon), como a que marcou a comemoração dos sete anos de iniciação da mãe de santo no candomblé.

- 6 Termo genérico para designar a morada dos seres sagrados, ocasionalmente mobilizado por nossos interlocutores.
- 7 Nas duas casas, compreende um período curto de recolhimento (em geral, três dias), sacrifício ritual dos animais oferecidos às divindades e o preparo dos assentamentos.
- 8 Nos terreiros observados, todos os adeptos eram genericamente identificados como filhos de santo. Embora persistisse a noção difusa de que todas as pessoas são, em alguma medida, dotadas de mediunidade, somente os adeptos suscetíveis à possessão eram classificados como sendo médiuns. Estes, por sua vez, eram também chamados de “rodantes” (em oposição aos ogãs e equedes, respectivamente cargos masculino e feminino marcados pela ausência da possessão). Muito raramente, empregava-se o termo “cavalo de santo”. O termo “aparelho” era mais utilizado no terreiro de umbanda angola.

ambivalente: pode conduzir ao fortalecimento do sujeito, se bem desenvolvida; pode levar à sua ruína, quando mal aprimorada ou negligenciada. Dessa forma, a prática do cuidado se estende por uma teia cujas tramas indicam os intercâmbios entre os seres humanos e entre estes e os supra-humanos.

Nas teias do cuidado os médiuns são considerados escolhidos pelas potências sagradas para servi-las, isto é, cuidando delas, colocando seus corpos a serviço delas e, portanto, também a serviço de outras pessoas, já que a prática da possessão ritual, aqui, está intimamente ligada ao exercício da caridade. É, pois, para que os orixás - e, sobretudo, as entidades - beneficiem outras pessoas, que o médium como que cede o corpo. A mediunidade não é, portanto, percebida como uma manifestação que se esgota em si mesma, ao contrário, pois a todos os que fazem a mediação corporal do sagrado, os médiuns rodantes, é atribuída uma missão. Conforme pontuou uma das nossas interlocutoras, a mediunidade envolve um compromisso pois “ninguém vem ao mundo a passeio”, mas para praticar a caridade de algum modo. Todavia, apenas alguns desses médiuns são considerados portadores de um outro encargo, qual seja: o de reconhecer o sagrado no outro e de despertá-lo.

Um dos mais evidentes pontos transversais ao material empírico extraído dessas explorações foi, sem sombra de dúvidas, o lugar de destaque atribuído ao sacerdócio feminino, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento subjetivo e social da importância dessas sacerdotisas, articuladoras da conexão entre as muitas dimensões da cosmologia afro-religiosa. Certamente, o protagonismo das mulheres de terreiro não constitui uma novidade no âmbito das pesquisas sobre o chamado campo afro-brasileiro. Afinal de contas, ao menos desde 1938, com os estudos de Landes (1967), que o exercício do poder feminino no candomblé vem sendo discutido, especialmente no que concerne à “força das mulheres negras dominando e organizando a vida de homens e mulheres dentro e fora do espaço do terreiro” (Gomes 2010: 250). A lida com o sagrado nessas religiões é, sem dúvida, um tema recorrente que perpassa praticamente o conjunto das abordagens envolvendo a investigação e conhecimento dos preceitos que orientam essas práticas de circulação e desenvolvimentos de potências sagradas, e que aqui são sinteticamente definidas como “cuidar do santo”. Nos terreiros observados, o cuidado tem sido especialmente associado à mãe, à maternidade e à maternagem, e neste contexto religioso parece apresentar, portanto, um sentido muito mais amplo (Silverstein 1979).

As mães de santo são, por assim dizer, agentes especiais, capazes de acionar elementos materiais e imateriais diversos na promoção de um intercâmbio entre mundos possíveis, isto é, entre “este” e o “outro mundo”, por serem de uma certa forma especialistas

em *cuidados*. Voltaremos a este ponto mais adiante. Por enquanto, cabe pontuar algumas escolhas teórico-metodológicas que orientam esta discussão e qualificar um pouco melhor o material etnográfico aqui mobilizado. Vejamos.

Ao situarmos as casas pesquisadas no âmbito das religiões de matriz africana - no singular, em detrimento da expressão matrizes africanas -, fomos inspirados pela proposição de Goldman (2011), que vem postulando a possibilidade de encarar esses segmentos religiosos sob uma perspectiva transformacional. Trata-se de pensar as religiões do chamado campo afro-brasileiro como sendo transformações umas das outras, cada uma delas colocando em evidência elementos ao menos virtualmente presentes nas demais⁹. E, assim, pretendemos assinalar simultaneamente duas dimensões: o aspecto generativo e, com isso, respeitar a pertença à ancestralidade africana reivindicada por esses segmentos, bem como evocar a metáfora matemática da matriz a fim de realçar a perceptível capacidade que essas religiões demonstram para a multiplicação de diferentes arranjos em um contínuo heterogêneo. Em outras palavras, buscamos considerar a formulação nativa que relaciona sua prática religiosa a uma África “não necessariamente real, imaginária ou simbólica, mas sobretudo existencial” (Banaggia 2015:16), sem buscar responder ou reificar questões pertinentes às origens.

Cuidado e axé

A prática religiosa desenvolvida nos cerimoniais e na sociabilidade dos terreiros está pautada, em grande parte, pela noção êmica de “cuidado”, termo polissêmico - substantivo e adjetivo - que recobre o conjunto das relações estabelecidas entre os atores humanos, supra-humanos e elementos materiais. Isso porque as forças e potências sagradas requerem “cuidado”, no sentido de o trato com elas exigir cautela, atenção e zelo. Ou seja, os seres divinos impõem a necessidade de uma postura prudente, cuidadosa e responsável e nunca negligente, desatenta ou desleixada, sob pena de se ver exposto a perigos e envolvido nos mais variados tipos de problemas. O “cuidado” participa de uma ampla cadeia de relações - mobilizando todo um conjunto de funções e suas prescrições e

9 Essa proposição está inserida em um contexto mais amplo, uma vez que Goldman e seu coletivo de pesquisa vêm perseguindo a empresa de contribuir para a construção de um quadro sinótico das religiões de matriz africana no Brasil, recuperando a ambição de Bastide nesse sentido, porém sob bases etnográficas contemporâneas. Isto é, partindo da ideia de que essas religiões atualizam aspectos umas das outras, propõe-se que o aprofundamento das investigações etnográficas permite a expansão de versões que podem ser cotejadas, iluminando-se de maneira mútua. Sob a perspectiva “transformacional”, embora não se descarte o diálogo com outras práticas de pesquisa, o texto etnográfico possui uma inteligibilidade própria e, por isso, dispensa recursos a teorias de ordem superior para explicá-lo.

preceitos que devem ser cumpridos e que se encontram muito bem definidos nas posições e papéis diferenciados que organizam a vida coletiva no terreiro -, nas quais a autoridade máxima da casa tem um lugar destacado na função precípua de “cuidar”. O cuidado está inscrito em uma economia regulada pela circulação de forças ou axé na qual é a/o sacerdotisa/sacerdote quem conhece e pode reconhecer o sagrado, assim como é quem sabe como dele cuidar. Dito de outro modo, o cuidado se faz necessário sempre que há a percepção de que alguém possui o dom para a mediação das potências sagradas cultuadas no terreiro.

Dessa forma, não raro, a passagem da potencial mediunidade à prática religiosa propriamente dita é mencionada como sendo o momento em que a pessoa passou a “se cuidar”, isto é, reconheceu a presença sagrada das manifestações, submeteu-se aos jogos divinatórios reveladores dos seus guias e, subsequentemente, aos ritos iniciáticos mobilizados no processo de construção da vida “no santo”. Não “se cuidar”, ao contrário, é permitir que se manifeste uma força sem controle, potencialmente perigosa porque desequilibrada, em excesso ou em falta. Desse modo, o cuidado com o orixá é, simultaneamente, o elemento propulsor de um autocuidado, ou seja, “cuidar do orixá” é também “cuidar-se”, isto é, potencializar o desenvolvimento do axé, “a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir [...]” (Santos 1984: 39). O processo amplo de cuidar envolve a realização de ritos propiciatórios, as chamadas obrigações, bem como a observação das roupas rituais dos orixás, a participação nas atividades cerimoniais dos terreiros e, de modo bastante especial, a observância do zelo ou cuidado com os assentamentos¹⁰.

Expressão material da divindade, o assentamento geralmente reúne os seguintes elementos: a quartinha, pequeno pote de louça ou barro onde estão dispostos elementos relativos a cada orixá, como o *otá*¹¹, as ervas e alguns artefatos, além das ferramentas próprias ao ente assentado, como a espada de Ogum, o senhor da Guerra e dos metais, ou o *Abebé*¹² de Oxum, divindade feminina que reina sobre as águas doces. O discurso prescritivo do “cuidado” propõe que o filho de santo mantenha os assentamentos limpos, as quartinhas sempre com água e um pouco de mel. O recipiente não deve, sob hipótese alguma, ressecar. É preciso dar *osé*¹³ com regularidade. Afinal de contas, ali reside o orixá e, nesse sentido, a pedra sagrada é percebida em sua sacralidade imanente. Não se trata,

10 Conjunto de elementos materiais que visam fixar a presença do orixá na casa de culto e na cabeça (*ori*) daquele que o cultua.

11 Pedra sagrada que contém a presença do orixá e que constitui o assentamento da divindade.

12 Ferramenta utilizada pelos orixás femininos. Trata-se de uma espécie de leque de metal.

13 Limpeza ritual dos assentamentos.

portanto, da representação de uma potência em dimensão transcendente, mas de uma das possíveis expressões concretas da força sagrada, que está presente nos seres cultuados, mas também nos domínios da natureza onde estes residem, no movimento dos corpos tomados por eles, nos objetos ritualmente consagrados etc. Trata-se de um poder que se faz presente “de modo muito concreto. Nessa concretude, ele é constitutivo do ser sobre o qual recai” (Anjos 2006:76).

Essa prática põe em evidência uma modalidade de transmissão do poder que se dá por proximidade e contiguidade. O contato direto, corporal, entre os adeptos e a dimensão material do orixá, manifesta no seu assentamento, constitui elemento fundamental na manutenção da teia de relações que conecta humanos e potências espirituais. Certa vez, a mãe de santo do terreiro de umbanda angola advertiu seus filhos sobre a importância da dedicação que se deve ter com os assentamentos. Durante a admoestação, uma verdadeira aula sobre como cuidar do orixá, a babá acentuou que, além da manutenção da limpeza e do nível de água nas quartinhas, é preciso tocá-las e, evidentemente, rezar diante delas. Segundo a líder religiosa, esse cuidado contribui para que o orixá reconheça o médium como sendo, efetivamente, seu filho, e, em decorrência disso, assegure a atuação das suas forças sagradas sobre ele. Ademais, o zelo demanda assiduidade. Afinal de contas, a frequência e a qualidade do “cuidado” prestado pelo filho de santo também são avaliados pelo ente sagrado. “Só cuida quando precisa?”, questionou a mãe de santo. Noutra ocasião, a mesma sacerdotisa mencionou os ritos propiciatórios que seriam realizados para que os orixás e entidades de uma filha de santo recém-ingressa no terreiro reconhecessem a sua mão. Isto é, embora a médium já fosse iniciada e tivesse cumprido sucessivas obrigações em outras casas, a transferência para o atual terreiro desencadeou a necessidade de rituais que assegurassem o reconhecimento da mãe de santo como nova zeladora da filha em questão.

Essa preocupação com o devido reconhecimento das mãos que cuidam do orixá e da coroa do filho de santo chama a atenção para um elemento fundamental no intercâmbio entre os mundos humano e divino, qual seja: a percepção de que as relações entre os homens e as potências sagradas pressupõem considerável interdependência entre os atores sociais envolvidos no culto¹⁴. Afinal de contas, no terreiro, dificilmente se faz algo sozinho. Os ritos de iniciação são bastante ilustrativos do nível de engajamento coletivo existente nos terreiros. Muitas mãos são mobilizadas a fim de promover a ligação entre os

14 A noção de cuidado, que aqui é bastante explícita em relação aos orixás e entidades e associada ao desenvolvimento e circulação do axé, parece extrapolar o âmbito do terreiro e mesmo o do exercício religioso. Certamente seria interessante investigar se e como o cuidado se aplicaria também a outras dimensões da vida dos adeptos dessas religiões.

homens e as potências espirituais. Quando um filho de santo é recolhido para o processo de iniciação, os seus irmãos, ocupantes dos mais variados postos hierárquicos na casa, tendem a participar ativamente do processo. Muitos colaboram com a limpeza física e espiritual do terreiro, com maceração das ervas necessárias aos banhos rituais, com o preparo da comida a ser consumida pelos presentes, bem como aquela que servirá de oferenda às divindades e está sob os cuidados das *iabassês*¹⁵. É preciso que o *ogã* toque os atabaques sagrados, instrumentos fundamentais para a invocação ritual dos orixás durante a apresentação pública dos neófitos e suas divindades. Diante da importância conferida à música nos terreiros, é preciso que o canto coletivo esteja harmonioso a fim de “saudar a energia que está nascendo”, conforme observou mãe Dani, enquanto ensaiava os seus filhos para o rito de iniciação que se aproximava.

No entanto, entre os mais poderosos promotores das ligações entre os homens e suas divindades está, sem sombra de dúvidas, o corpo da mãe de santo e, em particular, suas mãos, que têm significado muito especial. Mais do que a prerrogativa de conduzir um processo de iniciação, elas detêm o poder de acionar os muitos elementos que asseguram as trocas que persistem nas relações entre “este” e o “outro mundo”. Afinal, é através das mãos da sacerdotisa que as divindades falam nos processos divinatórios, como o jogo de búzios. Elas tocam as cabeças dos neófitos, onde infundem, dentre outros elementos, a menga¹⁶ e as ervas específicas de cada orixá¹⁷; seguram os médiuns pelas mãos, conduzindo os passos ainda desordenados e cambaleantes dos menos experientes na prática do transe. Além disso, é através da voz da mãe de santo que as entidades-chefe do terreiro comunicam as diretrizes a serem observadas no cuidado que o filho de santo deve ter com o seu orixá. Isso posto, parece razoável propor que a dinâmica dos terreiros é posta em movimento a partir do exercício de um poder de mediação exercido por essas mulheres e que essa mediação é expressa, em grande medida, sob a forma de cuidado com o sagrado na qual elas são as principais autoridades. Esse poder, por sua vez, está inscrito no âmbito das sensibilidades. Dito de outro modo, essas sacerdotisas expressam um conjunto de habilidades sensíveis subjetiva e socialmente reconhecidas como sendo eficazes na promoção da cura, no acionamento das forças sagradas, bem como no processo de identificação e formação de novos curadores.

Nesse sentido, os relatos das filhas e mães de santo ouvidas sugerem que o reconhecimento social das sacerdotisas advém, também, da identificação por parte de

15 Cargo feminino que tem como prerrogativa central o preparo ritual das comidas dos orixás.

16 Sangue dos animais sacrificados.

17 No processo de feitura do santo das casas observadas, não costuma ocorrer a raspagem total, mas apenas parcial, da cabeça do neófito, extraindo-se um tufo de cabelo ao centro, na região da “coroa”.

outras pessoas de que essas mulheres possuem uma vocação “inata” para auxiliar os outros em suas dificuldades pessoais, notadamente a partir da evocação de características como empatia, capacidade de liderança e disposição para o acolhimento. Mãe Norma, por exemplo, costumava mencionar que sempre exerceu uma forte liderança no âmbito familiar e, “embora quase todos os seus parentes fossem evangélicos”, frequentemente recorriam a ela em busca de orientações e direcionamentos frente às dificuldades apresentadas pela vida. À época da pesquisa, ao menos duas filhas de santo do terreiro de umbanda angola eram percebidas como sendo potenciais mães de santo, o que já havia sido sinalizado nos jogos oraculares e, ao que parece, reconhecido na casa. Médiuns “desenvolvidas” e já tendo realizado importantes etapas iniciáticas, essas jovens assumiam destaque no auxílio à ialorixá na execução de tarefas rituais e no desenvolvimento dos médiuns iniciantes. Mas assim como no caso de Mãe Norma, o reconhecimento das habilidades dessas filhas de santo extrapola os limites do terreiro, perpassando as esferas familiar e profissional delas. Em nossas conversas, uma delas disse: “Na minha família, eu sou a caçula[...], mas as orientações são comigo!”. Observou ainda, o seguinte: no trabalho, “a minha sala é pequenininha, tem quinhentas mil coisas lá, vira e mexe bate alguém [...] aí tá com problema disso[...] vem, me abraça, chora e vamos conversar[...]”. Todavia, a capacidade para lidar com tantos problemas é viabilizada pela habilidade de acessar as forças das potências sagradas. Afinal, sem a inspiração e presença dos seres sagrados, “eu nem teria paciência pra isso tudo!”, afirmou a médium.

“Todo mundo vem com um botão”: chamado e desenvolvimento

A evocação que encabeça o título desta seção - “todo mundo vem com um botão” - foi verbalizada pela mãe de santo do terreiro de umbanda angola a fim de exemplificar parte das atribuições inerentes ao seu posto na comunidade religiosa, isto é, a condição de mãe espiritual e, portanto, de líder do processo de desenvolvimento dos seus filhos¹⁸. Lançando mão de uma metáfora tecnológica, aparentemente do homem-máquina, a sacerdotisa considera que todos os seres humanos são dotados de um dom para a comunicação com as potências espirituais. Todavia, o aprimoramento da mediunidade pressupõe a atuação de alguém capacitado para captar as especificidades de cada “botão”,

18 Desenvolvimento mediúnico é uma expressão muito utilizada nos terreiros pesquisados. Diz respeito ao processo de ordenamento das experiências sensíveis que marcam o afloramento da mediunidade. As consultas e demais atendimentos ficam a cargo dos médiuns desenvolvidos, incorporados por suas entidades. Não raro, são realizadas sessões de desenvolvimento, atividades que visam exclusivamente a orientação e aprimoramento da prática da possessão por parte daqueles que ainda têm pouca experiência no exercício da mediunidade.

ou seja, as idiossincrasias constitutivas do patrimônio espiritual de cada médium. Assim sendo, a atualização dessa potencialidade demandaria, dentre outros elementos, a percepção atenta da mãe de santo, de forma que através de sua sensorialidade ela seja capaz de perceber e orientar a otimização das experiências sensoriais dos filhos. Desse modo, ao menos nos contextos observados, cabe à mãe de santo identificar os meios mais eficazes para se fazer “nascer” ou “renascer”¹⁹ o orixá em cada pessoa, tendo como função fundamental contribuir com seu “cuidado”, propiciando a manifestação ritualizada das entidades que acompanham a trajetória pessoal de cada fiel. Vejamos.

Desde o ingresso na casa de culto, o adepto é orientado ao cumprimento de uma série de obrigações - cuidados com o santo - que serão acompanhadas pela autoridade religiosa. Trata-se de um processo que articula o dom (a “espiritualidade”), o reconhecimento deste e os procedimentos iniciáticos inerentes à tradição religiosa na qual o sujeito está inserido. E esta, é bom lembrar, não é estática, mas dinâmica e permeada por contatos, passagens e reconfigurações. Tomemos como exemplo o que ocorreu no terreiro de umbanda angola à época da pesquisa. Diante do significativo afluxo de novos adeptos, a mãe de santo, orientada por “sua” preta velha, “apertou as regras” para o ingresso na “roda”, passando a exigir que o candidato ao corpo mediúnico ficasse mais tempo na assistência. Além disso, para que um médium passasse a colocar suas entidades “em Terra” para dar consultas, três elementos eram considerados fundamentais: o ente incorporado no novo aparelho deveria “dar o nome”, “riscar” e “cantar ponto”²⁰, assinalando sua individuação no conjunto de seres espirituais que transitam no cosmo. Não havia um tempo determinado para a passagem do estatuto de “médium em desenvolvimento” a “desenvolvido”. Aliás, o intervalo entre as primeiras experiências mediúnicas de um adepto junto à sua entidade e o ato de ela assumir publicamente um nome poderia ser imenso. Esse processo era regulado pela observação atenta da líder religiosa que, desde o início, desvendava os corpos dos seus filhos e, nestes, identificava sutis expressões do sagrado, que deveria ser atualizado segundo suas especificidades. Trata-se de um duplo investimento sobre o corpo possuído: após perscrutado em seus movimentos, ele é estimulado ao gestual e a assunção das marcas corporais capazes de singularizar a força sagrada manifesta. Nesse sentido, parece ser bastante ilustrativa a situação que presenciamos em uma das sessões de desenvolvimento, quando a mãe de santo, ao identificar incipientes indícios

19 Essas expressões eram utilizadas com certa frequência. Diziam respeito à iniciação e, mais particularmente, ao momento no qual o “orixá come”, isto é, quando recebe o sacrifício ritual durante a feitura e “nasce” na cabeça do neófito. Mãe Norma preferia dizer “renascer” pois, em suas palavras, “o orixá já existe, mas renasce naquela pessoa”, isto é, expressa-se de modo individuado.

20 Pontos riscados são símbolos gráficos que identificam a entidade espiritual e são traçados com a pomba, giz de uso ritual. Os pontos cantados são as cantigas rituais da umbanda.

da presença do orixá em uma das filhas da casa, segurou em suas mãos e disse: “roda, mamãe. Iansã roda!”, otimizando a modelação corporal da médium, que deveria aprender a incorporar o santo pessoal de modo ordenado. É, pois, a mãe de santo que reconhece a “espiritualidade” do filho e, de algum modo, orienta o processo de aprendizado que concorre para a atualização e individuação das potências espirituais identificadas neles.

Assim sendo, a prática religiosa observada nas casas pesquisadas sugere pensarmos em uma relação dialética entre “dado” e “feito”, isto é, em um processo no qual o conhecimento iniciático fragmentado, perdido “por esquecimento, desistência e conflitos interpessoais é substituído pela inspiração dos médiuns, que estabelecem através do seu ‘dom’ um contato direto com os espíritos” (Sansi 2009: 142). Por outro lado, podemos pensar com Goldman (2012) que, no universo das religiões de matriz africana, todos os seres já existem de algum modo e, nesse sentido, “o processo de criação é aí entendido como a revelação das virtualidades que as atualizações dominantes contêm [...]” (Goldman 2012: 281).

Mediunidade e carma

Em geral, a percepção do afloramento da mediunidade vem acompanhada de algum evento crítico, percebido como sendo atípico e, invariavelmente, considerado algo que não é explicável a partir da agência humana. É comum que a hipótese de que o indivíduo possa manifestar um dom para a comunicação com forças extra-humanas ocorra antes mesmo do efetivo contato com as religiões mediúnicas. Por vezes, é a conjectura em torno de uma possível habilidade mediúnica que constitui a força motriz da busca por um conduto religioso capaz de conferir sentido e operacionalidade às experiências sensíveis que provocam estranheza no potencial médium. Frequentemente, tais eventos estão situados no âmbito das experiências sensoriais do indivíduo, isto é, dizem respeito a um conjunto de sensações que escapam, por assim dizer, aos usos ordinários do corpo e dos sentidos.

Choros inexplicáveis, taquicardias e arrepios frequentes compõem o repertório evocado nos relatos acerca do apelo, nem sempre indolor, das forças sagradas. Mãe Dani observou que, quando criança, sempre que estava a caminho do colégio, entrava na Igreja de Nossa Senhora da Conceição e chorava copiosamente, sem conseguir à época identificar qualquer motivo aparente. Isso a intrigava, pois, em suas palavras, “criança não tem problema”. Por vezes, o chamado das potências espirituais assume formas bastante impactantes do ponto de vista físico-moral, podendo ser materializado na emergência de moléstias graves e outras modalidades de aflição, como dificuldades em estabelecer

relacionamentos afetivos satisfatórios. Afinal de contas, entre a força e a fraqueza do sujeito, persiste a dimensão espiritual, isto é, a prática da mediunidade que requer “cuidados”. Nesse sentido, o indivíduo fraco é “aquele que não tem a proteção dos espíritos, aquele que ‘se conduz mal’ e que se recusa a desenvolver sua ‘mediunidade’, no sentido de estreitamento das relações entre homens e deuses[...].” (Montero 1985:164)

Desse modo, não é incomum que a busca por explicações e/ou amenização das experiências supramencionadas abarque o trânsito por diferentes especialidades da medicina acadêmica. Nesses casos, muitas vezes a imprecisão dos diagnósticos emitidos por agentes seculares instiga a busca por uma explicação religiosa capaz de abrandar ou obliterar o conjunto de eventos então experimentados como desordem e aflição. Foi o que ocorreu com Janaína, uma das médiuns identificadas como sendo potencial mãe de santo, no terreiro de umbanda angola. “Achavam que eu era autista” e, depois, “comecei a achar que de fato eu era esquizofrênica”, asseverou a jovem. Ela foi encaminhada ao acompanhamento psicológico ainda na infância, por ser considerada “esquisita”. Isso porque “ficava olhando pro nada”, tinha “visões noturnas” com frequência e, por certos períodos, preferia um excessivo isolamento social à interação com outras crianças. Após o recurso insatisfatório a diversos profissionais e de passar muito tempo “achando que estava realmente louca”, Janaína começou a ser aleatoriamente interpelada por pessoas na rua, que “viam espíritos” ao lado dela. Católica desde a infância, nossa interlocutora estava “em uma fase agnóstica”, quando “incorporou”, no meio da madrugada e para a surpresa do marido dela, era “um espírito pedindo ajuda”. Esse evento foi o gatilho, a expressão mais ostensiva do caráter extraordinário do que a jovem sentia, suscitando uma explicação de viés religioso. A partir dessa experiência, ela foi levada pela então sogra a um centro espírita, onde começou a “trabalhar” e, aos poucos começou a receber uma preta velha, “entidade de umbanda”, embora ainda não soubesse do que se tratava. Após o evento, foi convidada a um terreiro, onde foi tomada por uma “vontade incontrolável de dançar com as pombagiras” e passou a frequentar a casa.

Aliás, pode ser vasto o leque de experiências religiosas desencadeadas pela procura de respostas até que seja tomada a decisão pela iniciação no terreiro. Cabe considerar que, no Brasil, há não só um intenso trânsito religioso, a mudança de uma religião para outra, mas também há, como é sabido, a múltipla adesão religiosa. Nesse sentido, estamos diante de “diferenças muitas vezes vividas sob forma de indecisões, de cruzamentos, de porosidade e pertença dupla, de contaminação contínua [...]” (Sanchis 1997: 37). Essa característica explica a possibilidade de casos como os relatados, isto é, contextos em que ocorre um intenso e íntimo contato quase que simultâneo com mais de uma religião e nos

quais o dom mediúnico é confrontado e colocado à prova e, mais importante, resiste aos trânsitos por diferentes condutos religiosos, alguns deles veiculadores de uma mensagem francamente oposta à prática da mediunidade, ao menos tal como esta é experimentada nos terreiros examinados.

Cabe destacar que não foram poucas as menções a passagens por igrejas neopentecostais. Desses relatos, dois fazem referências a uma verdadeira batalha espiritual, isto é, a um embate travado no próprio corpo entre duas modalidades de experiências sensíveis de construção do sagrado: de um lado, a exegese neopentecostal; de outro, a possessão ritual por entidades da umbanda. Mãe Norma relatou ter sido possuída por sua pombagira na própria residência, quando era muito jovem e ainda “nem sabia nada disso”, recorrendo então aos exorcismos promovidos por um famoso pastor evangélico. E, mais importante: a babá salienta que foi o próprio pastor exorcista, com o auxílio de um especialista em “fenômenos paranormais”, quem atestou a autenticidade da espiritualidade dela. Não se tratava de transtorno psíquico, tampouco encosto. “Era uma espiritualidade muito forte”, observa a mãe de santo. A força sempre esteve nela e, a despeito do trânsito por outras modalidades religiosas - e, talvez em razão disso - pôde ter sua veracidade assegurada. Mãe Dani, por sua vez, contou que sua mãe carnal chegou a abandonar, temporariamente, as atividades religiosas na umbanda e passou a frequentar a igreja evangélica, onde era frequentemente tomada pela “moça”²¹ que, ciosa do seu aparelho, reivindicava o retorno daquela mulher à prática de dar consultas.

Nesses casos, a persistência das entidades é percebida como sinal da vitória destas sobre as forças antagônicas - o pastor, a igreja etc.- e, portanto, expressa a afirmação incontestada do seu poder de intervenção na ordem do mundo²². A resistência do ente espiritual exposto ao exorcismo parece atestar, em alguma medida, o potencial do médium, isto é, sua capacidade de atualização das forças sagradas que o constituem. Sob esse prisma, a afirmação do poder das deidades e espíritos é, em última análise, elemento importante na ratificação da capacidade de mediação espiritual daquele que é suscetível à possessão. Nesse sentido, a entidade que resiste ao exorcismo não é considerada uma mera fantasia, nem tampouco indício de perturbação mental. Aliás, se considerarmos que os neopentecostais e os umbandistas partilham, em grande parte, um léxico comum e este

21 As pombagiras também são chamadas de “moças”.

22 Afinal de contas, quando chamadas e manifestas no culto evangélico, estas são associadas ao Diabo judaico-cristão e seus asseclas, o que concorre para que sejam dramaticamente “desmascaradas” e exorcizadas, embora jamais sejam “desrealizadas” pelos seus oponentes que, em grande parte, mimetizam as práticas oriundas dos terreiros, conforme já observaram Mariano (2007), Silva (2007) e Oro (2007), entre outros autores.

abriga a noção de “encosto”²³, a possessão de Norma parece ter sido considerada legítima até por quem condena essa modalidade de uso do corpo.

Nas duas casas de culto, a ideia de que a mediunidade é elemento constitutivo de uma missão é constantemente evocada pelas líderes religiosas e está fortemente ancorada em um diálogo com a noção de carma, ou seja, a lei de causa e efeito que condiciona os eventos da existência terrena às ações da pessoa em outras vidas. Aqui, “cada ação do indivíduo é contabilizada na determinação da qualidade de sua própria vida futura” (Prandi 2012: 41). Sendo assim, para vários dos nossos interlocutores, o exercício da possessão está inscrito na prática da caridade. Nesse sentido, a disponibilização do próprio corpo para que as potências sagradas atuem em benefício de outrem constitui um mecanismo de neutralização dos efeitos de ações negativas pretéritas, isto é, de possíveis falhas cometidas nesta vida e, sobretudo, em outras encarnações. De acordo com mãe Dani, o exercício da mediunidade permite ao filho de santo a quitação de “dívidas do caderninho”, ou seja, possibilita ao adepto a redução das “faltas” acumuladas ao longo “desta vida”, mas sobretudo das vidas passadas. Afinal, “ninguém tem o dom porque é bonzinho, é porque somos bem ruinzinhos e precisamos pagar”, completou a sacerdotisa.

Nesse sentido, a persistente afirmação de que “não se vem ao mundo a passeio” conforma um discurso prescritivo perpassado pela noção de que, dentre os virtuais riscos apresentados pela mediunidade - como aquele provocado pela abertura de uma sensibilidade que demanda ordenamento -, está o fato de que esta habilidade pode ser canalizada para o envaidecimento do praticante. E, assim sendo, a despeito das potencialidades curativas da possessão para os aparelhos e seus consulentes, as advertências da mãe de santo sugerem que o ato de ceder o corpo à ação das potências sagradas demanda vigilância permanente, especialmente a partir de um gerenciamento das emoções para que o ego do filho de santo não interfira na atuação dos seres espirituais entre os mortais. Aqui, a capacidade de “concentração” do médium era frequentemente valorizada como sendo um mecanismo de neutralização da possibilidade de “mistificação”, isto é, do ato de “pensar que está com santo” ou, o que é considerado pior: mobilizar a dimensão estética do culto para fins frívolos, “para ficar fumando, dançando e usando roupa bonita”. Desse ponto de vista, mais uma vez registra-se a necessidade de cuidado, zelo ao lidar com a prática mediúnica. O perigo não é apenas externo, advindo da possibilidade de “dar passagem” a um espírito malfazejo por imperícia, mas reside no próprio médium, quando displicente

23 Segundo a exegese dos terreiros, o “encosto” diz respeito à presença indevida de um espírito de “pouca luz”, “baixa vibração”, ou que não convenha ao médium (como o espírito de um “desencarnado” que insista permanecer “neste plano”). Nos discursos neopentecostais, os entes sagrados cultuados nas religiões de matriz africana são constantemente chamados de “encostos”.

em relação à mediação do sagrado. Desse modo, chama-se atenção, com frequência, para a possível aplicabilidade dessa força na ordem do mundo, ou seja, para essa missão - a caridade - que se expressa sobretudo no que diz respeito à cura e amenização das aflições.

A emergência da força e o reconhecimento do poder de cura

Se, conforme temos insistido, a mediunidade é percebida como sendo uma missão - e os relatos da passagem à prática religiosa sugerem que o culto às divindades não decorre de uma escolha pessoal - no caso das líderes religiosas, dois elementos saltam aos olhos. Por um lado, as sacerdotisas fazem referência à emergência de uma força extraordinária, isto é, uma habilidade diferenciada dos demais médiuns, dos que “não têm cargo de babá”, para o enfrentamento das mais variadas adversidades apresentadas pela vida cotidiana. Por outro lado, o contexto de manifestação dessa força é, geralmente, referido como sendo especialmente dramático. Nesse sentido, as trajetórias das babás são caracterizadas pelo enfrentamento de graves crises, não raro decorrentes de problemas de saúde ou dificuldades na provisão dos meios necessários à sobrevivência. O cenário conturbado é aqui também o ambiente privilegiado para a emergência de um poder que, até então, persiste como virtualidade na pessoa. É, pois, na experiência da dor que o dom para a comunicação com o sagrado se manifesta. “O aprendizado é muito dolorido”. Se a habilidade mediúnica é associada à purgação do carma, mãe Dani conclui o seguinte: “eu acho que zeladora fez um mal maior”. Sob essa ótica, quanto maior a dívida, mais ampla e desafiadora é a missão.

A revelação dessa missão pode vir acompanhada de dúvidas, medos e, por vezes, persistente rejeição ao cargo. Mãe Dani recusava-se, de modo veemente, a assumir a cadeira da sua mãe carnal no terreiro, até que, após ter sido hospitalizada, assumiu tal compromisso com sua “mãe de cabeça”. “Tive que fazer uma cirurgia, deu uma complicação, aí lá no hospital eu fiz um acordo com Oxum, que se eu saísse daquela cirurgia bem, é...eu daria o meu cabelo pra ela, rasparia, e assim foi. [...]”, disse a sacerdotisa. Mãe Norma, por sua vez, deixou de resistir às possessões espontâneas dos seus guias, desistindo de “exorcizá-los” e assumindo o compromisso de “cuidar deles”, apesar do medo de que a dedicação religiosa viesse a obstar o cuidado da própria família “carnal”. Afinal, a sacerdotisa conta que, à época, teve seu casamento desfeito por sua pombagira, que rejeitava o então marido, considerado um empecilho à prática religiosa da potencial mãe de santo. “Ele não gostava de espiritismo”, disse a nossa interlocutora. A “moça” incorporou em casa e desafiou o rapaz, afirmando que daria um fim ao relacionamento, o que teria ocorrido,

gerando transtornos e dificuldades. Todavia, ela afirma ter aceitado o desafio e encarado as dificuldades impostas pela situação, com a ajuda dos seus guias.

Importa salientar que, mais do que experimentar a dor e a dificuldade, é preciso vencê-las. Nesse sentido, Norma afirma que, ao aceitar a missão, percebeu que seus orixás “nunca deixavam faltar nada a ela e aos seus filhos”. Dani, por sua vez, recuperou a saúde e cumpriu o que havia prometido a Oxum, assumindo de modo mais efetivo a direção do terreiro. Em gratidão, a sacerdotisa submeteu-se à iniciação, também, na nação ketu, assinalando maior engajamento e dedicação à sua “mãe de cabeça” a partir de um ritual iniciático mais complexo, de “raspagem”. Ela superou os medos - de morrer, de não criar o filho, de sentir dor, de dirigir o terreiro etc. - a partir da força do “seu” orixá, proporcionalmente aumentada com sua entrega total, não mais parcial, ao culto. Não se trata, portanto, da construção de uma trajetória de martírio, mas de uma ênfase na vitória sobre as provações enquanto mecanismo de afirmação da força. Nesse sentido, é preciso que a sacerdotisa seja forte o suficiente para prestar auxílio a outras pessoas na resolução dos seus problemas. Ou seja, é porque venceu as provas apresentadas pela vida que a mãe de santo atesta a capacidade de lançar mão do intercâmbio com as potências sagradas a fim de ajudar a quem precisa. Ao que parece, “o sofrimento forma, testa, qualifica a mãe de santo [...] Embora o sofrimento como que acompanhe a mãe de santo, não faz dela uma vítima. [...]” (Giacomini 2014: 332). Aqui, a experiência da dor precisa ser superada pela intervenção do sagrado, bem como pela manifestação de uma força que sempre esteve na sacerdotisa, ainda que em estado potencial. Desse modo, a crise traz à tona a aflição para que esta seja neutralizada pela incontestável expressão do axé das divindades e das próprias mães de santo.

Dor, doença e cura

Embora autores como Maggie (2001) e Ferreti (1988) alertem para a simplificação empobrecedora presente nas analogias entre terreiros e agências seculares de saúde, é importante salientar que o contexto de sofrimento ocupa lugar de destaque nos relatos de mães e filhos de santo ao reconstruírem suas trajetórias pessoais, bem como ao qualificarem suas atribuições sacerdotais, isto é, os elementos constitutivos de uma missão. Igualmente relevante é o fato de as mães de santo serem categóricas ao afirmarem a dimensão curativa e lenitiva do seu fazer religioso. Nesse sentido, os dados etnográficos sugerem que um estado subjetivo marcado pela aflição é evocado com frequência entre os que acorrem ao terreiro.

Desse modo, parece ser lícito pensarmos os cenários de sofrimento descritos por nossos interlocutores no âmbito das “perturbações físico-morais”, isto é, das “condições e eventos de vida considerados irregulares ou anormais pelos sujeitos sociais e que envolvam ou afetem não apenas sua mais imediata corporalidade, mas também sua vida moral, seus sentimentos e sua auto representação [...]” (Duarte 2003: 117). Sob essa perspectiva, invariavelmente todas as modalidades de sofrimento podem ser corrigidas ou amenizadas nas casas de culto, uma vez que o foco não recai sobre a aflição em si, mas sobre o aflito, isto é, o sujeito em sua integralidade, a pessoa em suas relações com elementos “deste” e de “outro mundo”. Nesse contexto, todas as dores podem constituir respostas a um desequilíbrio mais amplo, algo que destitui o indivíduo de axé e concorre para a materialização da doença, das dificuldades no âmbito dos relacionamentos afetivos, perdas materiais e toda a sorte de infortúnios. Assim sendo, se a história da medicina acadêmica foi construída, em grande parte, a partir da fragmentação do sujeito (Le Breton 2012: 12) a fim de tratá-lo, recuperando a parte comprometida pela doença, a terapêutica religiosa, por sua vez, perfaz o caminho inverso. Afinal, a interpretação e o tratamento da doença visam o indivíduo como um todo, procurando reinseri-lo em um novo contexto de relacionamentos e, nesse sentido, “a passagem da doença à saúde pode vir a corresponder a uma reorientação mais completa do comportamento do doente, na medida em que transforma a perspectiva pela qual este percebe seu mundo e relaciona-se com outros” (Rabelo 1994: 47).

“Aqui, as pessoas dizem que é um pronto-socorro espiritual”, disse mãe Norma, complementando com a afirmação de que sua casa tem como carro-chefe “a questão afetiva”. Embora nessa formulação o centro de culto seja comparado a uma agência secular de saúde capaz de atender a demandas emergenciais - um “pronto-socorro” - o lugar é especializado na resolução de aflições emocionais - “a questão afetiva” - o que desloca a noção de cuidado para uma dimensão mais subjetiva da dor e, portanto, para além das evidências corporais de um adoecimento físico. Essa especialização da casa é atribuída ao protagonismo de uma de suas entidades espirituais, a Cigana, perita na resolução de “coisas do coração”. Mãe Norma observa que, geralmente, a pessoa recorre à casa com um objetivo específico, qual seja: o de reconquistar um “amor perdido”, mas a Cigana “acredita em destino e, nem sempre, o ser amado está no caminho” do consulente. “Quando vê, a pessoa está se cuidando, já esqueceu aquela pessoa e fica feliz com outra”. Nesse sentido, o “tratamento” proposto no terreiro está diretamente vinculado a uma empresa maior, isto é, à propulsão do axé e, portanto, demanda o “cuidado” capaz de restituir o equilíbrio. Assim como tantos outros infortúnios, a persistência de um padrão de relacionamentos afetivos insatisfatórios pode ser um dos sinais do enfraquecimento do sujeito e, por vezes,

para além dos possíveis conselhos ao consulente quanto a seu protagonismo na área da vida afetada, a solução efetiva desse desequilíbrio pressupõe algum tipo de intervenção mágico-religiosa mais elaborada, que pode variar de um banho ritual a uma obrigação e, em casos mais delicados, levar à iniciação do indivíduo.

A terapêutica a ser adotada no terreiro varia conforme os elementos apontados como sendo os causadores da aflição. Dentre eles, podemos identificar a ação de feitiços, encostos provocados por espíritos de “baixa vibração”, ou a persistência de uma mediunidade não aprimorada ou mal desenvolvida e, portanto, prejudicial ao médium. Nesses casos, os problemas que atingem a pessoa podem ser interpretados como sendo indícios de uma “cobrança de santo”, isto é, um chamado do orixá para que o seu filho seja iniciado. Assim sendo, cabe sempre à mãe de santo interpretar os fatores que afligem o consulente e propor os procedimentos necessários à correção ou amenização do problema identificado. Para isso, a sacerdotisa lança mão de métodos oraculares, como o jogo de búzios, ou recorre à incorporação de alguma entidade capaz de revelar as origens do problema apresentado no ato da consulta. De qualquer forma, um dos elementos mais destacados na prática curativa desenvolvida no terreiro parece ser a personalidade que recobre o acolhimento nas casas de santo, onde tende a ser estimulada a agregação de saberes, experiências e sensações singularizantes do consulente, diferentemente do que costuma ocorrer nos hospitais, conforme já salientou Magnani (2002), ao descrever e analisar o tratamento de doenças mentais em terreiros umbandistas.

Mas é preciso destacar que nem todas as moléstias são consideradas propriamente “coisas de santo”. Por vezes, os problemas que afetam aquele que chega ao terreiro são atribuídos a fatores de outra ordem, por assim dizer, “natural” e, portanto, são “coisa de médico”. Assim sendo, não é incomum que as casas religiosas encaminhem o solicitante às agências de saúde a fim de que este receba o tratamento adequado às necessidades impostas pela debilidade física e/ou psicológica decorrente do adoecimento. De toda forma, ainda que o sofrimento não seja associado a uma causa mágica - como a ação de feitiço ou “olho gordo”, dificilmente o terreiro deixa de responder aos apelos do consulente: geralmente propõe um tratamento específico a fim de neutralizar possíveis obstáculos ao restabelecimento da pessoa. Em um universo marcado pela noção de que “este mundo” é atravessado por forças, fluidos e espíritos-deletérios ou revigorantes, é corrente a percepção de que a doença pode constituir um polo de atração para possíveis energias negativas.

Dessa percepção decorre o fato de que uma pessoa doente tende em geral a alimentar preocupações, medos, angústias e toda ordem de pensamentos aflitivos, o que,

segundo a exegese formulada nos terreiros, desencadeia um acúmulo de energias negativas e, portanto, a atração da ação nefasta de espíritos obsessores. Estes, por sua vez, se não forem devidamente afastados, através de certos cuidados, podem obstruir os caminhos do consulente, atrapalhando ou mesmo impedindo o tratamento médico adequado. Nesses casos, diversos procedimentos são propostos visando “abrir os caminhos” do doente, para que este esteja apto a receber o melhor atendimento possível no âmbito da medicina acadêmica. Banhos de descarrego, sacudimentos, rezas e oferendas são algumas das ações comprometidas com a potencialização de um tratamento médico. Com essas práticas, pretende-se abrir o corpo do paciente para que este receba, de modo mais eficaz, os remédios que serão ministrados no tratamento secular. Além disso, as entidades espirituais são acionadas para que orientem a escolha dos profissionais mais adequados ao paciente e, sobretudo, para que inspirem a atuação desses agentes. Não raro, os nomes dos médicos são colocados em altares e assentamentos específicos para que recebam a “iluminação” necessária ao bom desenrolar do atendimento.

Como a pessoa doente é considerada vulnerável - e, portanto, sujeita a atrair espíritos e vibrações negativas -, a terapêutica proposta no terreiro concede notória ênfase a procedimentos comprometidos com a abertura e fechamento do corpo. Este deve estar efetivamente limpo, isto é, livre das forças capazes de bloquear a cura e, somente depois de submetido a certos rituais de purificação, tem condições de receber os fluidos revigorantes solicitados às divindades, geralmente com recurso de ervas. Nesse sentido, seja por vias da medicina alopática ou dos elixires preparados na casa de santo, a infusão do elemento curativo exige a prévia eliminação de tudo o que é avesso ao restabelecimento da pessoa. Isso posto, é preciso destacar que, embora existam práticas mais ou menos pré-estabelecidas no domínio da terapêutica religiosa, é a mãe de santo quem, a partir da interpretação dos desígnios apresentados pelas potências sagradas, busca estabelecer os meios mais adequados a cada caso.

Considerações finais

Este trabalho buscou refletir sobre as práticas e percepções em torno do cuidado e da cura nos dois terreiros pesquisados. É importante salientar que o material empírico analisado não fornece dados suficientes para extrapolações generalizantes, menos ainda nos limites impostos por um artigo. No entanto, ao cotejar os contextos etnográficos estudados, foi possível identificar, na prática religiosa observada, a centralidade de um tripé que articula corpo, cuidado e cura. Estes conceitos, por sua vez, estão intimamente

ligados à noção de pessoa que, a despeito das possíveis variações, está necessariamente perpassada por uma perspectiva, por assim dizer, cosmológica. Nesse sentido, se a cura assume lugar central nos terreiros observados, trata-se de uma noção de restabelecimento integral do sujeito, isto é, da mobilização do axé, força vital de acordo com as necessidades da pessoa. Curar é “cuidar” no seu sentido mais amplo, ou seja, é restabelecer um equilíbrio de forças que é sempre instável e cuja consecução depende daqueles e daquelas que têm o dom, uma relação privilegiada com as divindades e que sabem como, quando e onde usar essa força ou axé. Nesse sentido, a doença física, a persistente desarmonia das relações afetivas e sociais ou a dificuldade crônica na manutenção da provisão são interpretadas como sendo resultantes de um desequilíbrio de ordem cósmica e, em decorrência, é preciso harmonizar as forças que constituem e atravessam a pessoa. Uma vez descoberta a verdadeira raiz da aflição, o indivíduo deverá ser tratado a partir do engajamento em uma modalidade específica de cuidado. Conforme foi exposto, este pode variar da realização de uma oferenda a fim de complementar um tratamento médico à iniciação propriamente dita.

Diante disso, cabe destacar que a expertise para interpretar os desígnios das potências sagradas constitui elemento fundamental na construção da liderança religiosa. Trata-se de um contexto marcado pela notória proeminência do corpo, corpos femininos nos casos sob exame, e das emoções no processo de comunicação entre homens e entes sagrados e, nesse sentido, a sacerdotisa é aquela que, a partir da manifestação de um conjunto de habilidades sensíveis, expressa sua aptidão para o cumprimento de uma missão na qual é mediadora fundamental numa grande cadeia de conexões que se constrói através de uma lógica de “cuidados”: aquela que conecta homens, deuses e espíritos. É, pois, aquela que se mostra capaz de através de uma sensorialidade tocada pelo sagrado ver nos corpos de consulentes e neófitos os sinais diacríticos de forças benéficas ou deletérias que neles intervém e de identificar a terapêutica de equilíbrio a ser empregada a cada caso em questão. São também as suas mãos, uma espécie de veículo do “fazer” e símbolo do “cuidado”, vistas como as responsáveis pela formação de novos curadores.

Referências

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2001. “O corpo nos rituais de iniciação do Batuque”. In: O. F. Leal (org.), *Corpo e significado: Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp. 137-151.

_____. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.

- BANAGGIA, Gabriel. 2015. *As forças do jarê: Religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2003. "Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença". *Ciência & Saúde Coletiva*, 8 (1):173-183.
- FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. 1988. "Religião afro-brasileira como resposta às aflições". *Cadernos de Pesquisa*, 4 (1): 87-97.
- GIACOMINI, Sonia Maria. 2014. "Mães de santo em movimento: gênero, raça e axé". In: G. de Oliveira Assis; L. S. Minella; S. B. Funck (org.), *Entrelugares e mobilidades. Desafios feministas*. Tubarão: Ed. Copiart. pp. 329-346.
- GOLDMAN, Márcio. 2011. "Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as Transformações das religiões de matriz africana No Brasil". *Revista De Antropologia*, 54 (1): 407-432.
- _____. 2012. "O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil". *Mana*, 18 (2): 269- 288.
- GOMES, Nilma Lino. 2010. "Caminhando com Ruth Landes pela cidade das mulheres". In: M. N. S. Fonseca (org.), *Brasil afro-brasileiro*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora. pp. 229-252.
- LANDES, Ruth. 1967. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LE BRETON, David. 2012. *Antropologia do corpo e modernidade*. 2ªed. Petrópolis: Vozes.
- MAGGIE, Yvonne. 2001. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2002. "Doença mental e cura na Umbanda". *Teoria e Pesquisa*, 40/41: 5-23.
- MARIANO, Ricardo. 2007. "Pentecostais em ação: A demonização dos cultos Afro-brasileiros". In: V. G. da Silva (org.), *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 119-147.
- MAUSS, Marcel. 2003. "As técnicas do corpo". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 183-314.
- MONTERO, Paula. 1985. *Da doença à desordem. A magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- ORO, Ari Pedro. 2007. "Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul". In: V. G. da Silva (org.), *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 29-69.
- POLVORA, Jaqueline Britto. 2001. "O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira". In: O. F. Leal (org.), *Corpo e significado. Ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp. 153-161.
- PRANDI, Reginaldo. 2012. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas.
- RABELO, Miriam Cristina Marcilio. 1994. "Religião, ritual e cura". In: P. C. B. Alves & M. C. S. Minayo (org.), *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. pp. 47-56.

SANCHIS, Pierre. 1997. "As religiões dos brasileiros". *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 1 (2): 28-43.

SANSI, Roger. 2009. "Fazer o santo': dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras". *Análise Social*, XLIV (1):139-160.

SANTOS, Juana Elbein dos. 1984. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2005. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.

_____.2007. "Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré. Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras". In: V. G. da Silva (org.), *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 191-260.

SILVERSTEIN, Leni 1979. "Mãe de todo mundo - Sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*, 4: 142-169.

Recebido em 20 de janeiro de 2020.

Aprovado em 01 de julho de 2020.

Rede, híbrido, não-humano: o Programa Bolsa Família em perspectiva

Guilherme de Matos Floriano

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP¹

guilherme.mfloriano@hotmail.com

Renata Medeiros Paoliello

Professora do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia da UNESP²

reluz.8@uol.com.br

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar uma análise, a partir dos resultados de uma pesquisa etnográfica em um Centro de Referência e Assistência Social (CRAS) de Araraquara-SP, sobre os efeitos econômicos e sociais em escala maior, do trabalho na ponta, miúdo, da agência incumbida da efetivação do Programa Bolsa Família. Entende-se que esta pesquisa se viabilizou por uma abordagem latouriana do contexto de implementação do Programa: enquanto rede híbrida. O que se procurou foi seguir o rastro dos actantes e simetrizar sua perspectiva, supondo-se tomar um caminho ainda inexplorado nas pesquisas sobre o Programa, e contribuir assim para o entendimento de sua eficácia, limites e desdobramentos políticos.

Palavras-chave: Programa Bolsa Família; rede; híbrido; não-humano.

1 Bolsista CAPES. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea (GEPAC).

2 Na Faculdade de Ciências e Letras no *campus* Araraquara, e colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma instituição. Doutora em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo. Co-líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea (GEPAC). Membro do Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR) da FFLCH/USP.

Abstract

The objective of this article is to present an analysis, based on the results of an ethnographic research at a Centro de Referência e Assistência Social (CRAS) of Araraquara-SP, on the economic and social effects on a larger scale, of the work at the tip, tiny, of the agency in charge of making the Bolsa Família Program effective. It is understood that this research was made possible by a Latourian approach to the context of implementation of the Program: as a hybrid network. What was sought was to follow the trail of the actors and to symmetrize their perspective, supposing to take a path that is still unexplored in the research on the Program, and thus contribute to the understanding of its effectiveness, limits and political developments.

Key-words: Bolsa Família Program; net; hybrid; non-human.

Introdução

A pesquisa da qual o presente artigo faz parte se originou de um interesse muito conhecido e discutido no Brasil: o Programa Bolsa Família (PBF). De modo geral, percebeu-se uma lacuna no debate acerca do PBF no âmbito da antropologia, mais especificamente a partir das noções de simetria e rede de Bruno Latour (2012; 2013). É nesta lacuna que a pesquisa, e este artigo, buscam adentrar.

Como se verá, a maior parte dos estudos sobre o PBF tem como objetivo uma análise do impacto de suas condicionalidades de educação e saúde nos beneficiários da política (Cavalcanti, Costa & Silva 2013; Freire et al. 2013; Amaral & Monteiro 2013; Almeida, Almeida & Ferrante 2015; Wolf & Barros 2014). Outros estudos, por sua vez, privilegiam o fato de as próprias condicionalidades se constituírem enquanto uma novidade no âmbito das políticas de transferência de renda (Zimmermann & Espínola 2015).

O mais profundo, e longo, estudo é o de Rego & Pinzani (2013), entrevistando cerca de 150 mulheres beneficiárias do PBF em cinco regiões de vulnerabilidade social no interior do Brasil. Ainda assim, tal estudo tem como base teórico-metodológica a teoria crítica, não privilegiando, também, olhar para o desenho institucional e as implicações no interior do programa. É neste sentido, também, que a proposta latouriana foi vislumbrada como promissora, por não ter sido ainda abordada e possibilitar novas reflexões.

Neste sentido, o que se buscou fazer foi delimitar um Centro de Referência e Assistência Social (CRAS) no município de Araraquara-SP como lócus empírico e aplicar o conhecimento e a experiência dos outros para enriquecer nossos modelos de análise e

execução do Programa da pesquisa, por ser este o espaço no qual as políticas públicas de assistência social “acontecem”, no sentido em que é o lugar de encontro entre o Estado e as beneficiárias das políticas assistenciais; portanto, este é um local favorável para notar as implicações da agência e, para isto, a compreensão em rede entra em ação.

É importante destacar que todos os estudos levantados nesta pesquisa também não levaram em conta a importância do CRAS e, tampouco, desenvolveram etnografias neste espaço. Para que possamos ter uma compreensão mais ampla das implicações da agência (Latour 2013) do PBF, portanto, faz-se necessário compreendê-lo em rede. Refletir sobre as agências dos múltiplos atores e *actantes* do PBF permite-nos inserir os não-humanos na reflexão do programa e, por fim, da sociedade em geral. Para isso, o olhar em rede se configura como a maneira mais adequada para atingir tal objetivo. O que se cumpre, portanto, é uma busca pela ampliação do olhar acerca do PBF, inserir os sistemas informatizados, os programas, os dados socioeconômicos como atores importantes com notável agência na configuração do programa. Desenvolvemos, então, uma etnografia que contemple tanto os que estão “dentro” quanto os que estão “fora” do Estado. Só assim poderemos atualizar a rede de atores presente na política e ampliar nossa compreensão.

Para cumprir os objetivos aqui propostos, na primeira parte deste artigo trazemos uma breve discussão acerca da metodologia utilizada nesta pesquisa, apresentando os principais traços da perspectiva latouriana. Na segunda parte, buscamos apresentar o que é o Programa Bolsa Família, aproximando-o das noções de híbrido, não-humano e rede apresentadas na primeira seção. A terceira parte divide-se em mais duas: a primeira buscando trazer especificamente aspectos da etnografia desempenhada no referido CRAS, uma caracterização do Cadastro Único – banco de dados utilizado pelo programa – e de outros mecanismos que operam o programa; a segunda, por sua vez, trata das entrevistas e do mapeamento geral do perfil das beneficiárias com as quais o trabalho se desenvolveu na pesquisa original. A quarta e última parte, por fim, visa unir as pontas abertas: discutir brevemente o que foi apresentado “amarrando” as teorias latourianas e o trabalho de campo desenvolvido.

1. Rede, Híbrido, Não-humano: a metodologia

De maneira geral, o que se apresentará será parte da utilização de métodos etnográficos no estudo de sujeitos modernos (Latour 2014), desenvolvida com atores do Programa Bolsa Família entre os anos de 2016 e 2017. Assim sendo, descrevemos em rede o PBF (Latour 2012), respeitando os limites de um artigo.

Rede, aqui, é compreendida como o que nos auxilia a descrever sem que se repartam

os discursos (Latour 2012; 2006). Segundo Latour (2012), um bom texto atualiza a rede de atores traçando relações e, para que esta seja entendida, deve-se olhar para os atores (Latour 2002). Muitas dúvidas podem aparecer neste sentido, uma vez que grande parte dos trabalhos sobre PBF abordam-no em partes (repartindo os discursos³). Aqui, buscamos apreender como funciona o programa na prática, sobretudo como os atores se envolvem dentro do espaço de operacionalização desta política – lembrando que é no CRAS que operam as políticas de assistência social e, portanto, o PBF.

Sendo o método aqui o lápis que desenha, mais do que aquilo que é escrito (Latour 2006), buscamos trazer o que acontece dentro do CRAS em questão, bem como algumas percepções de atores tanto do lado de “dentro” quanto do lado de “fora” do Estado, o que, em nosso entendimento, amplia a rede na medida em que envolve atores muitas vezes negligenciados em pesquisas sobre o PBF – funcionários dos CRAS e as chamadas reuniões de grupo, por exemplo, que são encontros normalmente semanais entre assistentes sociais e beneficiárias (em sua maioria, mulheres) no espaço do CRAS para o desenvolvimento de diversas atividades lúdicas e discussões. E, entretanto, os fatos descritos não deixam de alterar o que se desenha: compreendemos que esta maneira de ver amplia a percepção sobre o programa de modo que este se constitua como um híbrido: fato, discurso e poder (Latour 2013).

Como discurso, vimos ao longo de muitos anos as discussões políticas que buscaram legitimar e referendar o programa – dados oficiais foram constantemente apresentados em plataformas do governo federal sobre seus impactos na queda de mortalidade infantil e da mortalidade na infância; na quantidade de beneficiários que trabalham; na redução da pobreza; na saída espontânea de famílias do programa por saírem da pobreza;⁴ na saída do Brasil do mapa da fome da ONU⁵; além dos diversos discursos televisivos⁶.

Como poder, percebemos nos relatos anteriormente apresentados a maneira pela qual o programa é coletivo. Chegou a abranger 50 milhões de pessoas no país todo, tendo chegado (com reduções) a 13 milhões de famílias em 2017⁷. Muitas mulheres que

3 Para Latour (2013), repartir os discursos é atitude característica da ciência moderna. Segundo ele, o conhecimento moderno só se mantém inteligível desde que cada ciência e cada objeto permaneça separado, repartido. O que devemos fazer, portanto, é unir os atores, actantes e perceber as agências no interior da sociedade de maneira diversa, sem repartir os discursos e as ciências, no limite.

4 <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2014/05/bolsa-familia-75-4-dos-beneficiarios-estao-trabalhando>. Acessado em 27.mar.17.

5 <http://mds.gov.br/area-de-imprensa/noticias/2014/setembro/brasil-sai-do-mapa-da-fome-das-nacoes-unidas-segundo-fao>. Acessado em 28.mar.17.

6 Como os debates eleitorais, por exemplo.

7 <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/03/02/mesmo-com-crise-bolsa-familia-reduz-485-mil-beneficiarios-em-3-anos.htm>. Acessado em 27.mar.17.

frequentam o CRAS demonstraram interesse em ser beneficiárias do programa, como visto. Além disso, vemos o poder na forma como as beneficiárias afirmam gastar o dinheiro advindo do PBF: com materiais escolares, comida, lanche, com os filhos.

É rede, na medida em que passa pela ciência, pela sociedade e pelo discurso, ao mesmo tempo – real, coletiva e discursiva (Latour 2013). É social, portanto, nos termos de Latour (2012), que, por sua vez, é social para Tarde (2011): trata-se de uma série de associações entre elementos heterogêneos além dos próprios humanos. O PBF foi uma das principais políticas sociais dos governos petistas, um dos carros chefes do início do governo Lula após as readequações efetuadas no Fome Zero (Rocha 2013). Isto posto, foi o PBF um dos principais propulsores do Sistema Único de Assistência Social e dos CRAS. Cadernos de preenchimento, computadores, arquivos, prédios dos CRAS, assistentes sociais, psicólogos, pedagogos, gestores, informações, cartões, dinheiro etc. Estes são alguns dos atores e *actantes*⁸ (Latour 2013) que constituem o programa. Desta feita, o Bolsa Família, neste estudo, é social por reunir inúmeros elementos humanos e não-humanos constituindo uma associação, uma composição que cumpre uma aliança que está sempre em atualização (Latour 2014).

Assim sendo, a etnografia – ou parte dela – consiste no primeiro dos passos para um estudo mais abrangente do PBF como rede – como se tentou fazer na pesquisa que este artigo integra. Primeiro parte-se da ação para seguir o curso da obra, que deve ser considerada em sua completude (Latour 2016). Ou seja, para além deste caso “prático” do programa, cumpre olhar para seus dados oficiais, discursos, estudos em diversas áreas, análise de documentos, instituições de financiamento das pesquisas etc., como buscamos dar continuidade na pesquisa que está em curso.

Colocando todas as relações quanto possíveis em rede (Latour 1995), conseguimos captar grande quantidade de atores envolvidos nela. Buscamos revelar alguns dos atores que não são levados em conta em estudos não simétricos sobre o PBF: desde os funcionários do CRAS, até as beneficiárias, as matérias e atividades em grupo. Ao longo da pesquisa, consideramos ainda os estudos sobre o programa, os dados oficiais, os programas informacionais utilizados, os dados coletados pelos gestores, entre outros.

Estes grupos reforçam a afirmação de Latour (2012) de que não há agrupamento sem reagrupamento, pois estão em constante reformulação na medida em que beneficiários novos podem ser inseridos e beneficiários antigos podem ser retirados do programa a “qualquer” momento. A rede suprime a divisão entre o micro e o macro: a sobreposição de atores em uma rede acaba por caracterizar uma amplitude maior dela, no fim das

8 Utilizaremos o termo *actantes* para designar aqueles seres não-humanos que possuem agência, ou seja, que geram influências e/ou alterações diversas na sociedade – ou no PBF, neste caso.

contas, de acordo com a quantidade de atores em relação. As fronteiras destes atores, *actantes* – agentes – são finais provisórios, pois sempre se atualizam e modificam a partir da expansão de seu conteúdo (Latour *et al.* 2015). Por isso, as conexões são fluidos em circulação – fluidez no sentido de mudança, transformação e movimento constante.

2. O PBF: quase-objeto, quase-humano, ator

Instituído em 2004, o PBF pretendia incorporar os programas de transferência de renda já existentes e se diferenciava deles em alguns aspectos. Os parâmetros de renda agora são dois: famílias extremamente pobres são aquelas com renda per capita inferior a R\$50; famílias pobres são as com renda per capita entre R\$50 e R\$100. Segundo Rocha (2013), por melhorar a focalização e privilegiar as famílias com crianças, como nos outros programas criados na era Cardoso (1994-2002), o PBF tem maior impacto na pobreza extrema, sobretudo nas populações indigentes viventes nas áreas rurais do Norte e Nordeste.

Hoje, os valores do Bolsa Família foram atualizados, de modo que as famílias que possuem renda per capita abaixo de R\$89 são as consideradas em extrema pobreza e as que possuem renda per capita entre R\$89,01 e R\$178 são consideradas em condição de pobreza. Os benefícios pagos pelo programa também foram alterados ao longo do tempo, sendo que hoje (2020) existem alguns cujo recebimento pela família depende de sua composição e renda. Para que se recebam os benefícios, existem condições herdadas dos programas que aqui foram unificados – as condicionalidades –, atreladas à educação e à saúde, como outrora. As crianças de até 15 anos devem ter frequência escolar de, no mínimo, 85%, ao passo que os adolescentes entre 16 e 17 anos devem ter 75% como frequência mínima; quanto à saúde, as gestantes devem fazer as consultas de pré-natal e acompanhar a saúde e a vacinação do bebê, as mulheres de até 44 anos também devem estar com seu acompanhamento de saúde em dia; e o Cadastro Único deve ser atualizado a cada dois anos no máximo, mas preferencialmente a cada nova alteração na família, relacionada a membros, endereço etc.

Temos muitos estudos sobre o programa, e muitos privilegiam olhar, sobretudo, para os impactos de suas condicionalidades na saúde, na educação e até mesmo para a especificidade das condicionalidades – que marcam um ponto novo nas políticas de transferência de renda, segundo alguns autores (Zimmermann 2006). A insegurança alimentar é constatada enquanto um fato dentre as populações beneficiárias do PBF, até porque essa população habita regiões periféricas das cidades e do país. Em um estudo específico, 71,28% da população de Rio Verde (GO) apresenta algum grau de insegurança

alimentar (Almeida, Almeida & Ferrante 2015). O sobrepeso entre as crianças de famílias beneficiárias também é uma realidade, como apontam Wolf & Barros (2014). Carmo *et al.* (2016) afirmam que, entre as crianças em idade escolar, prevalece o excesso de peso e hábitos alimentares inadequados, de modo que existe a necessidade de promoção da alimentação saudável visando evitar doenças crônicas.

A maioria dos estudos na área dos impactos do PBF na educação aponta para a diminuição da evasão e o aumento da frequência escolar por parte de alunos que pertencem a famílias beneficiárias em relação às famílias que não o são (Cavalcanti, Costa & Silva 2013; Freire *et al.* 2013; Amaral & Monteiro 2013). Melo e Duarte (2010) apresentam dados que comprovam o aumento da frequência escolar de jovens beneficiários em quatro estados do nordeste brasileiro. Freire *et al.* (2013) também chamam atenção para um fato: a condicionalidade pode ficar restrita em si mesma e não ampliar o desempenho dos alunos no espaço escolar.

O fato de existirem condicionalidades, uma inovação nas políticas de transferência de renda do Brasil, gera algumas controvérsias por supostamente criar uma “clientela” (Senna *et al.* 2007), além do fato de a geração de emprego e renda ainda ser baixa. As transferências, embora necessárias no combate à pobreza, ainda são de valor monetário reduzido e as condicionalidades não deveriam existir, de acordo com Zimmermann (2006). Tais condições para recebimento do benefício podem ter um caráter punitivo para os beneficiários, ao passo que não o têm para o Estado, ou seja, este não é punido pela falta de serviços ou pela baixa qualidade destes (Zimmermann & Espinola 2015). As condicionalidades indicam condições de vulnerabilidade, e isso reforça ainda mais a necessidade de maiores investimentos em educação e saúde, principalmente, segundo Licio, Mesquita & Currello (2011).

Marques *et al.* (2009) destacam que a reeleição de Lula, em 2006, foi, sem dúvidas, influenciada pelo PBF. Moura (2007), ainda nesta questão, argumenta que o programa se constitui enquanto um “marketing político” na medida em que aparece enquanto elemento simbólico da campanha eleitoral de 2006. Segundo Soares e Terron (2008), houve, de fato, uma alteração na base eleitoral de Lula na sua reeleição, com relação a sua eleição em 2002. Kerstenetzky (2009), por outro lado, afirma não existirem evidências do uso clientelista da política, nem mesmo de seu uso enquanto marketing devido à alta transparência do programa.

Embora a renda não supra todas as suas necessidades, segundo as famílias estudadas por Santos *et al.* (2014), ela gera mais autonomia na medida em que configura aumento do poder de compra, independência, e eles próprios afirmam a importância que o PBF tem

no complemento de sua renda, reiterando os efeitos positivos que as condicionalidades tiveram em suas vidas, como o aumento da frequência escolar e às instituições de saúde.

Para Passos e Waltenberg (2016), o programa reforça os papéis tradicionais de gênero pelo fato de as mulheres beneficiárias dedicarem mais tempo ao cuidado familiar e aos afazeres domésticos que as mulheres que não são beneficiárias. As mulheres negras também não foram inseridas de forma equitativa no mercado de trabalho e continuam a exercer outras atividades concorrentes (Mariano & Carloto 2013). Pires (2012) fica no meio termo: não se separam, de um lado, as possibilidades de ganho proporcionadas pelo ingresso no programa, e, de outro, o reforço dos papéis tradicionais de gênero, maternagem, cuidados domésticos, dentre outros. Entretanto, todos os artigos concordam que o programa melhora a vida das mulheres beneficiárias – elas decidem como gastar o dinheiro.

Rego & Pinzani (2013) anunciam o lado positivo da titularidade feminina do cartão, em consonância com o exposto. As mulheres se afirmam enquanto “chefes” de família, responsáveis pela economia doméstica e, ao contrário do que colocaram as pesquisas anteriores, estes fatos não foram vistos por Rego e Pinzani (2013) como expressão de papéis sociais tradicionais, mas como um compromisso de responsabilidade com seus filhos, o que os autores definem como autonomia moral. Eles destacam, inclusive, que algumas das mulheres alvo de seu estudo tomaram a decisão de se divorciar dos maridos por conta da autonomia que o benefício lhes proporcionou. Apenas 2 das 150 entrevistadas pelos pesquisadores abriram mão de trabalhar para viver do Bolsa Família, e 90% delas disseram ser melhor o cartão estar em seus nomes.

Para 75% destas mulheres, o PBF é um favor, e apenas 5 mulheres falam em “direito”. Fora isso, a certeza da regularidade do dinheiro (Rego & Pinzani 2013) é um fator que cumpre papel extremamente importante, uma vez que garante às famílias a aquisição de bens básicos e alimentos necessários à sua sobrevivência.

Houve grandes dificuldades enfrentadas pelo PBF, como a não existência de uma rede assistencial a nível nacional na qual o programa pudesse se ancorar, como nos casos do Bolsa Escola que se apoiava nas escolas e secretarias de educação, e o Bolsa Alimentação, apoiado nos postos e secretarias de saúde. Mas, ancorado nessa centralidade que a redistribuição de renda ganha no governo Lula, cria-se uma rede de assistência social que passa a contar com Centros de Referência e Assistência Social (CRAS) descentralizados, responsáveis por gerir o PBF e toda a política de assistência social em regiões de alta vulnerabilidade, oferecendo oficinas musicais e artesanais, atividades em grupo e atendimento familiar; e este equipamento dispõe de pessoal especializado, de capital humano – reflexo do investimento de recursos.

É no CRAS que as famílias entram em contato com os programas sociais do Estado, têm atendimento básico, além de acompanhamento psicológico e demais encaminhamentos. É nesse sentido que o CRAS se constitui enquanto o local de referência da proteção social no Brasil, e é por isso que se configura como meio privilegiado para os olhares sobre a assistência social em variados âmbitos, sobretudo no municipal. Por isto, ele também é parte crucial para se compreender o PBF na chave da rede latouriana.

3. Olhando em rede

De imediato, podemos perceber, a partir dos estudos reportados no item anterior, que não se pode compreender a agência do programa sem o desenvolvimento de uma perspectiva que privilegie a rede construída pelo PBF, e sem que se perceba, simetricamente, todos os *actantes* (Latour 2013) que constituem tal rede. Para cumprir tal objetivo, buscamos apreender como se dá a prática do PBF no CRAS e buscamos, também, apreender quais as diversas percepções que permeiam a prática do programa – através da etnografia e de entrevistas com funcionários do CRAS, com o psicólogo, assistentes sociais, agentes administrativos, e com algumas beneficiárias.

Antes de o Bolsa Família ser constituído como ele o é atualmente, os programas assistenciais de Fernando Henrique Cardoso eram divididos, e tinham seus espaços de referência também separados: o Bolsa Escola tinha a escola e as secretarias de educação como referência; e o Bolsa Alimentação tinha os postos de saúde e as secretarias de saúde como referência. Com a centralização destes – e outros – programas no PBF, ainda no início do primeiro mandato de Luis Inácio Lula da Silva (2003-2010), também se criam os CRAS como espaços de referência para toda a política de assistência social no país. Percebemos, desde já, a extrema relevância do CRAS como *actante* constituinte da rede (Latour 2012) que constitui o agregado social Bolsa Família.

3.1 CRAS e Cadastro Único

No município de Araraquara-SP, existem, atualmente, 10 CRAS atendendo a uma população de, aproximadamente, 230 mil habitantes⁹. Cada CRAS atende a um conjunto específico de bairros, e a Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS) atende os bairros não cobertos pelos CRAS. O estudo destacou um CRAS, localizado no bairro Maria Luiza, alguns funcionários deste espaço, o gestor do Bolsa Família no município, uma funcionária do extinto Ministério do Desenvolvimento Social

9 Segundo o IBGE cidades: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=350320&search=sao-paulo|araraquara>.

e Combate à Fome (MDS), e algumas beneficiárias. Atentamos, também, para alguns programas e sistemas utilizados na constituição do PBF, dentre eles o Cadastro Único – plataforma na qual toda a população com renda per capita de até meio salário mínimo é inscrita, e que é interseccionada por todos os mais variados bancos de dados públicos. Atentemos, ainda, para o fato de que nenhum dos estudos apresentados anteriormente levaram em conta o Cadastro Único – assim como o CRAS – como agente fundamental na constituição do PBF.

Em 2016, Araraquara contabilizava 10.456 famílias inscritas no Cadastro Único, compostas por 32.526 pessoas, sendo 3.321 beneficiárias do Bolsa Família, recebendo em média, pelo PBF, R\$13810, e tendo o município recebido R\$6 milhões em repasse do Governo Federal¹¹. Dos cadastros araraquarenses naquele ano, 49% da população tinha renda per capita entre R\$154,01 e R\$394,00, 13% tinha renda abaixo de R\$77,00 e 24% tinha renda entre R\$77,01 e R\$154. Os parâmetros de renda do PBF ainda consistiam em considerar como situação de extrema pobreza a daqueles com renda per capita abaixo de R\$77, e em condição de pobreza aqueles com renda per capita entre R\$77,01 e R\$154.

Tais números nos mostram que 37% dos inscritos no Cadastro Único são potenciais beneficiários do PBF, ao passo que os beneficiários, de fato, constituem aproximadamente 32% das famílias. Entre todos os entrevistados desta pesquisa, nenhum conhecia ou sabia informar como opera o banco de dados do Cadastro Único para a seleção de próximos beneficiários. Neste sentido, existem pessoas que levam muitos meses para se tornar beneficiárias, e outras que, logo que o cadastro se torna ativo no sistema, já passam a receber o benefício. Faz-se notável, portanto, como tal banco de dados é um importante *actante* no seio do programa, uma vez que influencia diretamente a maneira pela qual o benefício será implementado, a própria distribuição do benefício e como isso afetará – ou não – a vida destas famílias.

A noção de família aceita pelo programa é bastante ampla, sendo esta constituída por quaisquer pessoas que habitem em uma mesma casa e dividam os gastos e custos com a mesma, ou que sejam dependentes de pessoas que morem também nesta casa.¹² Em Araraquara, as famílias compostas por 2 membros constituem 24,3% das cadastradas, as compostas por 3 membros constituem 27,7% e as compostas por 4 membros constituem

10 Neste mesmo ano, o benefício médio do PBF no país era de R\$182 de acordo com <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/03/02/mesmo-com-crise-bolsa-familia-reduz-485-mil-beneficiarios-em-3-anos.htm>. Acessado em 27.mar. 2017.

11 Todos estes dados foram obtidos em trabalho de campo efetuado no CRAS do bairro Maria Luiza em Araraquara-SP nos anos de 2016 e 2017.

12 http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/bolsa_familia/Informes/informe362.pdf. Acessado em 21 dez. 2017.

20,2%. Assim, a média de filhos das famílias, no Cadastro Único, em Araraquara, é de 3,1. Quase 100% destas famílias habitam a zona urbana e lares particulares permanentes.

De maneira geral, o Cadastro Único proporciona um mapeamento da população de um bairro/região/município. Ele permite uma visão mais ampla acerca da parcela vulnerável da população e possibilita aos municípios desenvolver políticas públicas com melhor focalização, além da geração de dados, relatórios, acompanhamento de condicionalidades etc. Importante a ser destacado é que o MDS acompanhava a qualidade dos preenchimentos do Cadastro Único feito pelos municípios e, através deste acompanhamento, transferia maior ou menor quantidade de renda aos municípios através do chamado Índice de Gestão Descentralizada (IGD).

O IGD foi concebido como uma forma de atribuir maior responsabilidade aos municípios na medida em que um melhor cadastramento resulta em um maior repasse de verbas para a compra de materiais de uso permanente para a SMADS e para os CRAS – a renda vinda do IGD é destinada exclusivamente para este fim. Com isto, buscava-se, também, ampliar as ações de busca ativa, defasadas até a criação do IGD:

Um dos mecanismos para viabilizar esse objetivo foi a alteração nos repasses de recursos de apoio a municípios e estados para gestão do Programa Bolsa Família e do Cadastro Único, por meio do Índice de Gestão Descentralizada (IGD). Houve, primeiramente, uma forte ampliação do volume de recursos repassados. Mas também houve mudanças na fórmula de cálculo dos repasses, que passou a considerar não somente as famílias beneficiárias do Programa, mas todas aquelas inscritas no Cadastro Único com renda de até meio salário mínimo mensal per capita. Os repasses dos recursos do IGD são feitos por meio do Fundo Nacional de Assistência Social. O Índice mede o despenho dos municípios, estados e do Distrito Federal no alcance dos resultados relativos às atividades de cadastramento e atualização cadastral e de acompanhamento das condicionalidades de saúde e educação do Programa Bolsa Família. O resultado alcançado pelos entes federados determina o montante de recursos a ser transferido mensalmente (Paiva *et al.* 2014: 367).

Neste sentido, cabe salientar que os recursos transferidos ao Bolsa Família advêm diretamente dos recursos da União, intermediada pela Caixa Econômica Federal. Os beneficiários possuem um cartão da CAIXA pelo qual recebem mensalmente seus benefícios.

Em Araraquara, as ações de busca ativa são feitas pelos educadores sociais de cada bairro. Estas consistem em identificar famílias em situação de vulnerabilidade

nos bairros, efetuar o cadastramento da população ainda não cadastrada, acompanhar o descumprimento de condicionalidades, entre outras ações. No CRAS do Maria Luiza, as ações de busca ativa em 2016 se basearam em visitas domiciliares, telefonemas, disponibilização de listas, envio de correspondências etc. Dessas ações, os principais objetivos foram: identificar as famílias em descumprimento de condicionalidades do PBF (34 de 134 casos); incluir famílias no Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (25 de 134); identificar famílias em vulnerabilidade (24 de 134); verificar os beneficiários do Benefício de Prestação Continuada (22 de 134); e atualizar o Cadastro Único (18 de 134).

Podemos, portanto, perceber a dimensão de centralidade do Bolsa Família nas ações de busca ativa com os dados apontados acima. Algo imprescindível a ser destacado é que destas ações de acompanhamento de descumprimento de condicionalidades, todos os descumprimentos foram das condicionalidades de educação. O que o trabalho de campo nos revelou foi que tal fato se dá porque o cruzamento de dados do MDS com a educação é feito bimestralmente, ao passo que o cruzamento com a saúde é semestral. Outro dado relevante apontado por uma das entrevistadas do lado de “dentro” do programa foi que a porcentagem de frequência escolar mínima exigida para os jovens entre 15 e 17 anos é menor (75%) que para os jovens abaixo de 15 anos; e o valor do benefício transferido por estes jovens é maior. Segundo nossa entrevistada, isto foi efetivado pois o abandono escolar entre jovens de idade mais avançada é mais elevado – mesmo que seu rendimento venha a ser maior no ensino médio, caso ele tenha sido beneficiário do PBF ainda no ensino fundamental. Nenhuma das pesquisas e artigos consultados apontou tal fato como relevante para a rede e a constituição da agência dos elementos e do próprio PBF. Entretanto, isto é extremamente relevante para nossa reflexão, uma vez que esta intersecção entre a assistência e a saúde também é crucial para a compreensão da rede do PBF.

A perspectiva em rede chama atenção, portanto, para o fato de que o Bolsa Família envolve muito mais que a transferência de renda com a contrapartida do cumprimento de condicionalidades. O Cadastro Único, como percebemos, constitui-se como um agente de extrema importância na rede do PBF. Se por algum motivo, algum dia, ele vier a ter um pequeno problema e, por isso, beneficiários deixarem de receber seus benefícios, o impacto social será de grande relevância tanto para os comerciantes locais e de bairro – como apontam Rego & Pinzani (2013), estes se beneficiam muito do PBF também – quanto, principalmente, as próprias famílias beneficiárias.

A concepção do PBF em rede também é a única que nos permite perceber as

imbricações dos agentes – na construção desta rede, inclusive – que vêm se delineando aqui: MDS, CRAS, Cadastro Único, IGD, benefícios, beneficiárias. Com o IGD, os CRAS podem se estruturar materialmente. Em 2016, o CRAS do Maria Luiza era um dos únicos em Araraquara que seguia os padrões estruturais sugeridos pelo MDS – esse foi, inclusive, um dos motivos da escolha de se efetivar a etnografia em tal local. Hoje, são cerca de 4 CRAS no município com esta mesma estrutura. Os computadores, impressoras, material de escritório, equipamentos para o desenvolvimento de atividades nos CRAS (como instrumentos, brinquedos etc.), são todos adquiridos através dos recursos vindos do IGD. E como não perceber que estes também são fundamentais na rede do PBF? Se nos recordarmos do que diz Latour (2016), só percebemos a agência dos computadores em nossos trabalhos quando estes apresentam alguma falha ou pane que inviabiliza a efetivação daqueles. E pensando o CRAS como o lócus empírico por excelência da efetivação do PBF – e de outras políticas assistenciais, por óbvio –, não podemos cometer o erro de olhar para a rede sociotécnica sem perceber os mínimos atores nela presentes, e muitos outros atores que ainda possam ser percebidos com maiores desdobramentos.

3.2 As beneficiárias e os grupos

Nas interações imediatas entre a população e os agentes do CRAS, colocam-se aquelas entre a recepção do CRAS e os cidadãos. Na pesquisa de campo realizada, acompanhou-se o preenchimento e/ou atualização do Cadastro Único – a chamada CAD ou RECAD. Em uma destas ocasiões, um senhor que estava atualizando seus dados havia esquecido seu documento de identidade em casa, que não era distante do CRAS. A recepcionista, a mesma funcionária que preenchia o cadastro à mão, remarcou o RECAD do cidadão para outro dia.

As situações de CAD e RECAD são todas agendadas, para que a recepcionista consiga dar conta da demanda, que não é pequena. Em todo o caso, o procedimento adotado por ela de remarcar o RECAD ao invés de permitir que o senhor fosse até sua casa para buscar o documento e retornasse para continuar o preenchimento, não é um procedimento regimental imposto pelo MDS. Neste sentido, esta foi uma ação tomada pela funcionária do CRAS exclusivamente. Tal fato nos chama a atenção para como devemos dar atenção às minúcias presentes na efetivação do programa, desburocratizando-o. Cumpre, portanto, atrelar os discursos a seus autores (Latour 2016).

Os grupos, por sua vez, constituem um espaço privilegiado para se observar as interações entre assistentes sociais, terapeutas, psicólogos e as próprias beneficiárias moradoras do bairro. Existem grupos específicos para as crianças, de música, desenho,

“jogos e brincadeiras”, entre outros, de modo que os filhos das beneficiárias tenham um local seguro para permanecer enquanto as mães participam do grupo adulto. Também existem grupos voltados aos idosos, e específicos para beneficiários do Bolsa Família e do Renda Cidadã¹³.

Dentre os diversos tipos de atendimento prestados pelo CRAS, acompanhamos o grupo que envolvia mulheres beneficiárias¹⁴ do Renda e do Bolsa. Fato importante a ser destacado é que essas reuniões aconteciam semanalmente no período da manhã: uma tônica entre todas as mulheres que participavam das reuniões e eram beneficiárias é o desemprego, ao passo que seus maridos se ocupavam de trabalhos informais e temporários. Na primeira reunião de que participei, a conversa sobre o Bolsa Família, suscitada pela minha apresentação como pesquisador do programa, fez atrasar o começo da reunião: todas que não eram beneficiárias queriam sê-lo e saber quais os procedimentos que deveriam adotar para que o fossem.

De maneira geral, todas as mulheres presentes na reunião tinham – e apresentaram naquelas ocasiões – suas dificuldades relacionadas à vulnerabilidade social. Uma delas era beneficiária do Benefício de Prestação Continuada (BPC), pois seu filho era Pessoa Com Deficiência; outra tinha acabado de perder o marido, e encontrava problemas para administrar seu pequeno empreendimento de venda de gás; outra comentava sobre a falta de dinheiro. O tema geral de uma das reuniões foi projeto de vida e, através das discussões, as mulheres puderam apresentar quais seriam seus projetos para o ano que se iniciava (2017). Uma delas destacou como 2016 havia sido importante por ter conseguido colocar portão em sua casa, e as expectativas para o ano que começava eram de continuar a deixar sua casa com “sua cara”, tanto quanto sonhava em tirar habilitação de motorista.

Em outras ocasiões, houve atividades voltadas à realização de desenhos e colagens em madeira, apresentação de vídeos e discussão sobre um tema geral, entre outras. Em todo o caso, as conversas e discussões, normalmente permeadas por problemas e situações da vida cotidiana, retomavam percepções e experiências de carência que remetiam ao tema da cidadania. Quando se relatava a falta de remédios no posto de saúde ou a falta de vaga na creche do bairro, a assistente social buscava, em todas as situações, destacar os direitos das mulheres em demandar à prefeitura, ou a outros órgãos competentes. Ela procurava,

13 Ao menos na época em que a pesquisa se desenvolveu, existia no Maria Luiza um grupo que reunia as beneficiárias dos dois programas (PBF e Renda Cidadã). O Renda Cidadã é um programa de transferência de renda a nível estadual, seguindo alguns moldes do PBF.

14 Cabe destacar que sempre nos referimos às beneficiárias, no feminino, pois, nas reuniões, todas as mulheres presentes eram do sexo feminino e, inclusive, há uma orientação para que todos os cadastros sejam feitos em seu nome – destacando-se, assim, os estudos já mencionados, que discutem os papéis de gênero no âmbito do PBF.

inclusive, esclarecer diversas dúvidas que surgiam a respeito do que deveria ou não deveria ter na “farmácia popular”, por exemplo. E eram costumeiramente apresentados e divulgados, às mulheres, cursos diversos, de capacitação, profissionalizantes, todos gratuitos e oferecidos ora pela prefeitura, ora por ONGs.

Dentre as mulheres com as quais interagimos, as que se configuravam como beneficiárias do PBF eram as mais jovens do grupo – entre 20 e 32 anos –, todas com filhos e uma com o bebê de colo participando da reunião. O que se pode perceber deste fato é que o PBF paga os chamados “benefícios variáveis” de acordo com a existência de filhos em idade escolar na família. Caso estas mulheres mais velhas, sem filhos ou com filhos acima de 17 anos, possuísem renda per capita acima de R\$154,01¹⁵, elas naturalmente não se configurariam como potenciais beneficiárias do programa.

O que se destaca aqui é que dentre a população atendida pelo CRAS do Maria Luiza, noventa e oito famílias são beneficiárias do PBF, compondo-se de duzentas e doze pessoas. A média de filhos dessas famílias no bairro é de aproximadamente 2, de modo que 36,73% das famílias têm 1 filho; 29,59% têm 2 filhos; 20,40% têm 3 filhos; e 13,26% têm 4 filhos ou mais de acordo com os dados fornecidos pela SMADS.

Conclusão importante que podemos inferir desses relatos é que três dessas mulheres relacionam o pagamento do benefício ao governo, sendo que uma identifica que o benefício vem de Brasília, outra identifica que o dinheiro vem de “nós”, e a outra identifica o benefício com o ex-presidente Lula, e o dinheiro com o pagamento de impostos. Sobre o fato de o cartão estar no nome das mulheres, apenas uma das entrevistadas não pensa ser isto o melhor. Todas dizem gastar o dinheiro com os filhos, com suas roupas, alimentos etc. As condicionalidades, por sua vez, também são vistas como algo positivo: se não for por uma expectativa positiva de um futuro melhor, ao menos o é pelo fato de possibilitar o recebimento do benefício.

Nenhuma delas sente vergonha por receber o programa, algumas até destacam seu orgulho por isto, sendo que três delas não se consideram mais pobres por causa do recebimento do PBF. Mesmo com as dificuldades que dizem viver devido à falta de emprego e do baixo valor monetário do benefício, com o recebimento, não se consideram mais pobres. Apenas uma delas pensa diferente, justamente por necessitar de ajuda para pagar suas contas; pensa ser pobre, afinal é para isso que o benefício serve: ajudar quem precisa; portanto, se precisa, é porque é pobre. Ainda que não haja concordância sobre o fato de o programa ser um “direito” ou uma “ajuda”, mesmo as duas que o identificam como um “direito” seu, utilizam a palavra “ajuda” muitas vezes.

15 Lembramos aqui que estes valores são relativos aos anos de 2016 e 2017 – atualmente, foram reajustados.

Em síntese, buscamos visualizar o espaço de execução do programa “na ponta” – no contato direto dos agentes do Estado com os agentes sociais alvos do programa, e conseguimos apreender algumas percepções dos agentes do Estado – CRAS e Cadastro Único – e das beneficiárias acerca do programa. Assim sendo, o que se objetivou foi desenhar o Bolsa Família a partir das diversas informações, fluxos, pensamentos, ideias e palavras acerca das definições do programa. É nisso que se constituiu o olhar simétrico para o PBF. Não está aqui privilegiada a visão de tal ou qual agente, mas sim uma ampliação e atualização dos agentes envolvidos nesta relação dentro do CRAS do Maria Luiza, pois é disto que se trata o olhar em rede: perceber a agência de tantos quantos forem os atores e *actantes* em um agregado social.

4. Múltiplos atores: simetrizar é democratizar

O que pudemos perceber é que existem diversas formas de agência, atores e *actantes* no seio do Programa Bolsa Família e até mesmo o programa constitui agência enquanto um agregado social – nos termos de Latour (2012). Os prédios dos CRAS, das escolas, dos postos de saúde, da SMADS, são *actantes*, caso contrário não existiriam referências nem ação nas políticas de cada setor – eles possuem agência direta na medida em que influenciam a vida das pessoas que acessam tais serviços, bem como organizam a política pública referenciada em seus bairros/cidades de cobertura. Os computadores dos CRAS, os sistemas informatizados – como o Cadastro Único que vimos –, as reuniões de grupo, os brinquedos, instrumentos musicais, oficinas, funcionários e beneficiárias são atores e *actantes* também no agregado social Bolsa Família – são agentes por exercerem influência na conformação do programa às realidades das populações que visam atender, sendo também dinâmicos e se alterando durante o passar dos anos.

O que se produz com a agência desta política é muito mais que uma “simples” transferência condicionada de renda. Sendo o PBF elemento central dos serviços do CRAS, como vimos, busca-se promover outra noção de cidadania, como visto nas reuniões apresentadas, em que a assistente social buscava discutir temas relacionados à cidadania – e a dificuldade das beneficiárias em perceber qual é a promoção do programa: ajuda, direito, favor. Não falamos de uma noção de cidadania regulada (Santos 1979), vinculada à carteira de trabalho – ainda muito persistente na sociedade brasileira –, mas de uma cidadania vinculada aos direitos sociais mais elementares: o direito a ter direitos. As oficinas e os grupos desenvolvidos no CRAS não seriam precisamente isto? Objetivando o desenvolvimento de atividades variadas, conscientizando as mulheres de seus direitos e trocando experiências e informações, busca-se promover outra forma de cidadania.

Conseguir colocar o portão em sua casa e almejar uma reforma a seu gosto, não seriam sonhos de qualquer cidadão? Este é o ponto: a análise latouriana permitiu uma aproximação às elaborações prático-simbólicas relacionáveis ao que, ali, uns e outros concebem como o valor da vida digna.

Cidadania, nesta perspectiva, está sendo tratada como um direito primário básico, de reconhecimento, inclusão, pertencimento à sociedade política e civil (Sommers 2008 *apud* Rabelo & Silva 2013). Primeiramente, então, trata-se de reconhecer o ser humano enquanto um ser incluído na comunidade política para, em seguida, poder usufruir de outros tipos de direitos: civis, sociais etc. Desse modo, cidadania é inclusão na vida pública (Rabelo & Silva 2013).

Sobre a agência do PBF e do dinheiro por ele transferido, vejamos:

Entende-se que a política social e todo seu aparato correspondente de transferência de renda, prestação de serviços e oferta de bens foi, em grande parte, responsável pela aceleração do crescimento da economia a partir de 2004 e, também responsável em grande medida pelos desdobramentos favoráveis sobre a situação de pobreza e desigualdade de renda. E esta é, provavelmente, uma das características mais marcantes da fase de transição para um novo padrão de acumulação na economia brasileira (Abrahão, Mostafa & Herculano 2011: 6).

Assim sendo, os autores acima afirmam que o investimento social que mais retorna ao PIB no Brasil é a educação. Mas, pelo fato das políticas focalizadas como o PBF terem como público-alvo os mais pobres, a distribuição de renda constitui parte essencial na multiplicação da renda a partir dos investimentos sociais, pois estes grupos tendem a consumir mais produtos nacionais e poupar menos – o que resulta em mais circulação de renda no país e, por sua vez, resulta em mais emprego. Portanto, os autores analisaram que, no período em questão – 2006 –, a cada R\$1 investido, materializava-se um retorno de R\$1,57 ao PIB nacional – em outras palavras, cada 1% do PIB investido fazia retornar 1,57% no PIB. Quanto ao aumento de renda das famílias, a cada R\$1 investido – 1% do PIB – este era efetivamente de R\$1,17 – 1,17% do PIB. De acordo com os autores, os gastos públicos sociais retornam ao PIB em quase o dobro relativamente aos gastos com juros da dívida pública. Como dissemos acima, o investimento em educação é o que mais retorna ao PIB – a cada R\$1 investido, há um retorno de R\$1,85, o que justifica as condicionalidades do PBF. E quanto às transferências diretas de renda, o PBF é o maior multiplicador desta: para cada R\$1 gasto com o programa, o PIB aumenta em R\$1,44, e a renda das famílias,

em 2,25%, enquanto os gastos com juros da dívida pública retornam R\$0,74 ao PIB e aumentam a renda das famílias em 1,34% (Abrahão, Mostafa & Herculano 2011). Então, em síntese, é na ponta do CRAS que o programa se realiza, gerando efeitos macros na economia do país, o que pode ser melhor percebido pela análise latouriana.

Se pensarmos com Amartya Sen (2000), o programa amplia liberdades na medida em que também amplia o desenvolvimento, como atestamos com os dados apresentados. As beneficiárias optam por como gastar seu dinheiro – mesmo que todas as entrevistadas tenham afirmado gastar com seus filhos e com alimentos. E o desprendimento deste dinheiro gera uma maior circulação na economia que acaba por gerar um maior desenvolvimento econômico – e elevação do PIB – no país. Assim, podemos afirmar tratar-se de uma política de redistribuição, uma vez que é transferida à população em situação de pobreza e extrema pobreza que gasta o dinheiro com liberdade de escolha, impactando a economia e podendo ampliar, inclusive, suas oportunidades (de emprego, saúde etc.) e capacidades (para transformar suas ações, seu trabalho, em renda) (Sen 2000) no futuro.

Alguns impactos poderão ser percebidos ainda no futuro. As gerações que cresceram sendo beneficiárias do PBF, enquanto em idade escolar, poderão ter suas posições no mercado de trabalhos afetadas pelo programa, afinal até mesmo as distinções salariais entre as pessoas que têm ensino completo e as que não o têm é grande: cerca de quinze vezes menos é o que recebe alguém com um menor nível de escolaridade (Jardim & Flores 2013). Mas isso poderá ser melhor observado com o passar dos anos e com a persistência ou não do PBF no país.

As famílias conseguem comprar alimentos e garantir o básico de sua sobrevivência (Santos *et al.* 2014); uma de nossas entrevistadas conseguiu colocar portão em sua casa; algumas mulheres possuem crédito para comprar a prazo em mercearias e pequenas lojas locais por conta da certeza de que o dinheiro transferido virá todo mês (Rego & Pinzani 2013); as beneficiárias, em sua maioria, não se percebem mais como pobres a partir do momento em que passam a usufruir do benefício. Assim, atesta-se um avanço na busca pela superação das privações de liberdade ao garantir a inclusão econômica, a inserção no mercado consumidor, o aumento no poder aquisitivo¹⁶, o que, portanto, acaba por aumentar o reconhecimento.

Enquanto uma política de redistribuição de renda, o PBF viabiliza o estabelecimento de diversas relações entre Estado e sociedade que podem ser vistas como um caminho para inserir os excluídos econômica e socialmente, na medida em que ambos estão mutuamente implicados. Não chegando a eliminar de fato as exclusões inerentes à sociedade brasileira e

16 Dados disponíveis em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2013/12/o-salario-minimo-e-o-poder-decompra-de-fhc-a-dilma-rousseff/>. Acessado em 28/05/15.

suas relações de poder, o PBF se constitui como uma forma de inserção dos desfavorecidos por meio do mercado, mas que implica em um aumento de reconhecimento em certo grau.

Diferentemente do entendimento de Mariano (2009), então, é possível dizer que o fato de o benefício ser gasto com alimentação e bens materiais diversos, como para melhorias da aparência, vestuário, aquisição de produtos eletrônicos etc., acarreta impactos simbólicos extremamente relevantes na medida em que aumenta o reconhecimento social dessas beneficiárias: melhorar sua apresentação, melhorar as condições de sua moradia, alivia a violência da exclusão social, “uma vez que, nas sociedades contemporâneas, o valor social dos indivíduos decorre, em parte, da sua capacidade de acessar o universo de consumo” (Rabelo & Silva 2013: 71):

Assim, a redução da desigualdade e a da privação material podem produzir um alargamento do sentimento de privação relativa e do horizonte de desejo (Santos 2006), levando a que essas populações altamente desvalidas possam passar a almejar mais recursos, direitos e inclusão social. Além disso, o (auto)reconhecimento de sua cidadania (propiciada pelo Programa) é importante para que a beneficiária se constitua como um sujeito mais ativo na busca por seus direitos e espaços de igualdade. Logo, o Programa pode ser um instrumento de cidadanização por contribuir na construção e/ou ampliação da noção do direito a ter direitos, na transformação daquilo que é considerado apenas como uma necessidade do âmbito privado em uma questão social e na criação dos pré-requisitos materiais e simbólicos para que os beneficiários possam vir a demandar uma maior igualdade social. Assim, parte do impacto do PBF, para além dos aspectos estritamente materiais e redistributivos, refere-se ao campo político que está sendo delineado a partir do reconhecimento social de uma grande parcela da população brasileira. (Rabelo & Silva 2013: 84).

De acordo com Mouffe (1996), a exigência é o reconhecimento simultâneo da igualdade e da diferença como possibilidade da radicalização da democracia como expansão do político. Assim, é possível alterar a hegemonia, condição de transformação da democracia pluralista. E é neste sentido que o PBF se encaixa enquanto um redutor de desigualdades e propulsor de reconhecimento: o programa reconhece igualdade e diferença, ao mesmo tempo, sendo universal para populações diferenciadas, desde que sejam pobres; portanto, é uma política igualitária e universalizante. A democracia participativa, posta para além dos limites do consenso da democracia liberal, pode, dessa forma, ser pensada como um processo de ampliação do político, pela qual redistribuição e reconhecimento podem abrir a possibilidade de participação: “Em vez de tentar eliminar

os traços do poder e da exclusão, a política democrática exige que eles sejam trazidos para a praça pública, tornando-os visíveis para que possam entrar no terreno da contestação” (Mouffe 1996: 198).

Ainda mais, a democracia em questão deve levar em conta os não-humanos, os híbridos, deve reatar o nó-górdio: reunir discursos repartidos e saberes diferenciados. É a perspectiva proporcionada pela teoria do ator-rede (Latour 2012) que nos permitirá tal feito. Só a partir dela poderemos perceber as múltiplas agências envolvidas na democracia e pensa-la para além dos *lócus* de participação. Apreender os programas *em ação*, na ponta, como acontecem e quais atores e *actantes* influenciam em sua forma de acontecer e existir, suas mudanças – desde as mais infinitesimais até as maiores – na estruturação da sociedade brasileira, é o caminho para a democracia mais ampliada, que envolva, além das pessoas – e seus votos a cada pleito –, um parlamento das coisas (Latour 2013).

Considerações Finais

Aqui, estabelecemos um recorte epistemológico entre os que classificamos – para efeitos de clareza – como os de “dentro” do Estado e os de “fora” do Estado, e buscamos atualizar a rede de atores que compõem o Bolsa Família. “Dentro” do Estado percebemos o Cadastro Único, o IGD, notando como ambos se influenciam diretamente por estarem atrelados. O bom preenchimento do Cadastro Único pelos agentes, também de “dentro” do Estado, permite aos municípios um melhor repasse de verbas federais para a compra de materiais de uso permanente. Para um bom preenchimento, a busca ativa é necessária, e, portanto, um reconhecimento e conhecimento, um reconhecimento da população dos bairros de cobertura do CRAS é crucial. Os serviços ofertados pelo CRAS discutem temas relacionados à cidadania, que podem em maior ou menor grau influenciar o reconhecimento das beneficiárias. Estas, por sua vez, do lado de “fora” do Estado, frequentam com seus filhos os grupos de apoio e auxílio do CRAS, discutindo diversos temas, mantendo certo “decoro” no desprendimento de seus benefícios: com seus filhos. Entretanto, as beneficiárias não sabem ao certo definir o que é o programa, definindo-o majoritariamente como uma “ajuda”. Além disso, as famílias apresentadas nesta pesquisa são jovens, em sua maioria, e são compostas em sua maioria por 2, 3 e 4 membros.

A rede que buscamos delinear tem, também, seus limites. Poderíamos incluir os setores da escola, os funcionários escolares, assim como os sistemas informatizados de preenchimento de faltas – interseccionado com o PBF –, em nossa etnografia, tanto quanto os setores, sistemas e funcionários da saúde. O ponto chave da noção simetrizante proposta

pela teoria do ator-rede de Latour (2012; 2013) é que novos atores continuam sempre a aparecer na medida em que novas dinâmicas sociais aparecem e transformações sociais – por mínimas que sejam – se concretizam. Assim, a pesquisa pela perspectiva da teoria do ator-rede está sempre se atualizando, bem como atualizando a rede de atores através do seguimento de seus rastros. O que nos cabe, enquanto cientistas sociais, é continuar a descrever intensamente, buscando uma compreensão mais ampla – e simétrica – da realidade dos agregados sociais: atrelando humanos e não-humanos, portanto, o que nos propicia perceber que existem múltiplas relações nos agregados sociais que vão para além das conexões humanas.

Descrever a rede de maneira ainda mais amplamente extensa implica descrever as associações de conveniência, de exclusão, de coexistência, de oposição, sem diferenciar os discursos, os campos (Latour 2016), buscando explicar a natureza e a cultura, unindo ciência e política, o que, por fim, irá nos levar a reatar o nó górdio de uma vez por todas.

Referências

- ABRAHÃO, Jorge; MOSTAFA, Joana; HERCULANO, Pedro. 2011. “Gastos com a Política Social: alavanca para o crescimento com distribuição de renda”. *Comunicados do IPEA*, 75(03): 3-16.
- ALMEIDA, Frankcione Borges de; ALMEIDA, Luiz Manoel de Moraes Camargo; FERRANTE, Vera Lúcia Silveira Botta. 2015. “Avaliação do Programa Bolsa Família na segurança alimentar das famílias rurais do município de Rio Verde, GO: efeitos, entraves e diferenciações”. *Interações* (Campo Grande), 16(2): 277-87.
- AMARAL, Ernesto Friedrich de Lima; MONTEIRO, Vinícius do Prado. 2013. “Avaliação de Impacto das Condicionalidades de Educação do Programa Bolsa Família (2005 e 2009)”. *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, 56(3): 531-570.
- CARMO, Ariene Silva do; ALMEIDA, Lorena Magalhães de; OLIVEIRA, Daniela Rodrigues de; SANTOS, Luana Caroline dos. 2016. “Influência do programa Bolsa Família no estado nutricional e frequência alimentar de escolares”. *Jornal de Pediatria*, 92(4): 381-387.
- CAVALCANTI, Daniella Medeiros; COSTA, Edward Martins; SILVA, Jorge Luiz Mariano da. 2013. “Programa bolsa família e o nordeste: impactos na renda e na educação, nos anos de 2004 e 2006”. *Revista de Economia Contemporânea*, 17(1): 99-128.
- FREIRE, Viviam Rafaela Barbosa Pinheiro et al. 2013. “Atividades acadêmicas na rotina de crianças ribeirinhas participantes do Programa Bolsa Família”. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 29(2): 159-166.
- JARDIM, Maria Chaves; FLORES, Mariana Seno. 2013. “Programa Bolsa Família: enquadramento cognitivo dos direitos sociais”. In: M. C. Jardim (org.), *Estado e mercado no Brasil contemporâneo: a produção de sentidos, a produção de alianças*. Cultura Acadêmica.

pp. 125-152.

KERSTENETZKY, Celia Lessa. 2009. "Redistribuição e Desenvolvimento? A Economia Política do Programa Bolsa Família". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, 52(1):53-83.

LATOUR, Bruno. 1995. "Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico". *Manguinhos*, 2(1):7-26.

_____. 2002. "Gabriel Tarde and the end of the social". In: P. Joyce (ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*. Londres: Routledge. pp.117-132.

_____. 2006. "Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)". *Cadernos de Campo*, 14/15:339-352.

_____. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Bauru, São Paulo: EDUSC.

_____. 2013. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34.

_____. 2014. "Múltiplos e animados modos de existência: uma entrevista com Bruno Latour". *Revista de Antropologia*, 57(1): 499-519.

_____. 2016. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo: Editora 34.

LATOUR, Bruno; JENSEN, Pablo; BOULLIER, Dominique; GRAUWIN, Sébastian; VENTURINI, Tommaso. 2015. "O todo é sempre menor que as partes: uma tese digital acerca das mônadas de Gabriel Tarde". *Parágrafos*, 2(3): 7-25.

LICIO, Elaine Cristina; MESQUITA, Camile Sahb; CURRALERO, Claudia Regina Baddini. 2011. "Desafios para a coordenação intergovernamental do Programa Bolsa Família". *Revista de Administração de Empresas*, 51(5):458-470.

MARIANO, Silvana Aparecida. 2009. "Debates feministas sobre direito, justiça e reconhecimento: uma reflexão a partir do modelo teórico de Nancy Fraser". *Mediações*, 14(2):34-51.

MARIANO, Silvana Aparecida; CARLOTO Cássia Maria. "Aspectos diferenciais da inserção de mulheres negras no Programa Bolsa Família". *Revista Sociedade e Estado*, 28(2):393-417.

MARQUES, Rosa Maria et al. 2009. "Discutindo o papel do Programa Bolsa Família na decisão das eleições presidenciais brasileiras de 2006". *Revista de Economia Política*, 29(1):114-132.

MELO, Raul da Mota Silveira; DUARTE, Gisléia Benini. 2010. "Impacto do Programa Bolsa Família sobre a frequência escolar: o caso da agricultura familiar no Nordeste do Brasil". *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 48(3):635-656.

MOUFFE, Chantal. 1996. *O Regresso do Político*. Lisboa: Gradiva.

MOURA, Paulo Gabriel Martins de. 2007. "Bolsa família: projeto social ou marketing político?". *Revista Katálysis*, 10(1):115-122.

PAIVA, Luis Henrique; BARTHOLLO, Letícia; MOSTAFA, Joana; AGATTE, Juliana Picoli; CORRÊA, Celso Lourenço Moreira; EMURA, Walter Shiguero. 2014. "O Programa Bolsa Família e a luta para superação da extrema pobreza no Brasil". In: M. T. Campello; T. Falcão & P. V. da Costa (orgs), *O Brasil Sem Miséria*. Brasília: MDS. pp. 365-384.

- PASSOS, Luana.; WALTENBERG, Fábio. 2016. "Bolsa Família e assimetrias de gênero: reforço ou mitigação?". *Revista Brasileira de Estudos de População*, 33(3):517-539.
- PIRES, André. 2012. "Orçamento familiar e gênero: percepções do Programa Bolsa Família". *Cadernos de Pesquisa*, 42(145):130-161.
- RABELO, Maria Mercedes; SILVA, Marcelo Kunrath. 2013. "Redistribuição e reconhecimento de cidadania através do Programa Bolsa Família (PBF)". *Ensaio FEE*, 34(1):57-90.
- REGO, Walquíria Leão; PINZANI, Alessandro. 2013 *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, direito e cidadania*. São Paulo: Editora UNESP.
- ROCHA, Sônia. 2013. *Transferências de Renda no Brasil: o fim da pobreza?* Rio de Janeiro: Elsevier.
- SANTOS, Michelle Costa Marques dos et al. 2014. "A voz do beneficiário: uma análise da eficácia do Programa Bolsa Família". *Revista de Administração Pública*, 48(6):1381-1405.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. 1979. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Campus.
- SEN, Amartya. 2000. *Desenvolvimento Como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SENNA, Mônica de Castro Maia et al. 2007. "Programa bolsa família: nova institucionalidade no campo da política social brasileira?". *Revista Katálysis*, 10(1):86-94.
- SOARES, Gláucio Ary Dillon; TERRON, Sonia Luiza. 2008. "Dois Lulas: a geografia eleitoral da reeleição (explorando conceitos, métodos e técnicas de análise geoespacial)". *Opinião Pública*, 14(2):269-301.
- TARDE, Gabriel. 2011. *As leis sociais: um esboço de sociologia*. Niterói: Editora da UFF.
- WOLF, Miriam Regina; BARROS FILHO, Antonio de Azevedo. 2014. "Estado nutricional dos beneficiários do Programa Bolsa Família no Brasil - uma revisão sistemática". *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(5):1331-1338.
- ZIMMERMANN, Clóvis Roberto. 2006. "Os programas sociais sob a ótica dos direitos humanos: o caso do Bolsa Família do governo Lula no Brasil". *Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos*, 3(4):144-159.
- ZIMMERMANN, Clóvis Roberto; ESPÍNOLA, Gepherson Macêdo. 2015. "Programas sociais no Brasil: um estudo sobre o Programa Bolsa Família no interior do Nordeste brasileiro". *Caderno CRH*, 28(73):147-164.

Recebido em 06 de agosto de 2019.

Aprovado em 10 de julho de 2020.

Caderno de imagens

De areia, blocos, ONGs e igrejas: o trabalho de reconstrução pós-furacão Matthew no departamento da Grand'Anse (Haiti)

Nadège Mézié

Pós-doutoranda, programa Capes-Print - FE/Unicamp

nagmezie@gmail.com

Nas encostas de colinas e montanhas, nos leitos de rios, nas periferias de Porto Príncipe e outras cidades, espalhadas por todo o território haitiano, encontram-se inúmeras pedreiras de diversos tipos e tamanhos. Com o terremoto de janeiro de 2010, essa atividade se intensificou para responder à demanda de areia para a reconstrução de casas e prédios destruídos pelo sismo. O mesmo aconteceu depois da passagem do furacão Matthew na região sudoeste do país, em 4 de outubro de 2016, que causou a morte de mais de 800 pessoas e a destruição de grande parte das casas, igrejas e escolas da região.

As fotografias aqui apresentadas, tiradas em março de 2017, retratam diferentes facetas dessa economia da reconstrução: o trabalho nas pedreiras, o transporte da areia e do pedregulho ali extraídos, a fabricação de blocos de cimento em pequenas fábricas artesanais e a atuação de ONGs que promovem programas de apoio à reconstrução. Elas foram tiradas durante uma estadia de dois meses no vilarejo de Mon Anvè, nas montanhas do departamento da Grand'Anse, onde venho pesquisando desde 2005 quando realizei meu trabalho de campo para o doutorado.

Pedreiras

A maioria das pedreiras no Haiti é explorada de forma artesanal, e muitas vezes ilegal¹. Nas pedreiras a céu aberto que observei no departamento da Grand'Anse, nenhum

1 Poucos realizam os procedimentos necessários para obter, junto à Secretaria de Minas e Energia, a permissão oficial de exploração de uma determinada pedreira. Além disso, esse órgão proíbe a exploração em diversos locais, mas essas proibições não são obedecidas.

maquinário é utilizado, somente picaretas e pás. Ali trabalham homens, sobretudo jovens, e algumas crianças. Esses meninos (trata-se de um trabalho exclusivamente masculino), em geral muito pobres e não raro órfãos, buscam o trabalho em pedreiras por iniciativa própria, o realizam praticamente sem supervisão adulta e imprimem o ritmo que eles mesmos determinam (Mézié 2018). Como os adultos, eles extraem o pedregulho sozinhos ou em parceria com colegas. Essa atividade pode ser a sua única fonte de renda ou se somar aos (pequenos) rendimentos obtidos com a cultura de roças ou algum outro trabalho. As crianças e os jovens que estudam não deixam de frequentar a escola para trabalhar e costumam utilizar uma parte do dinheiro ganho para pagar as mensalidades escolares (na região, a maioria das escolas são privadas e vinculadas à igreja católica ou a igrejas evangélicas ou pentecostais).

Uma vez extraídos das encostas, o pedregulho e a areia são levados até a beira da estrada mais próxima, por distâncias que variam de poucas centenas de metros até mais de 2 km, em baldes equilibrados sobre a cabeça. O material é então disposto em montes antes de serem vendidos: em 2017, os montes grandes, que enchem a caçamba de um pequeno caminhão, valem 800 Gourdes (aprox. 42 Reais) e os pequenos, que enchem menos da metade do mesmo tipo de caçamba, 350 Gourdes (aprox. 18 Reais)². De caminhão, os montes são transportados até pequenas fábricas de blocos de cimento.

Fábricas de blocos

Olsen (50 anos), que, com sua mulher, foram meus anfitriões entre 2005 e 2007, é o proprietário de um caminhão e de uma dessas fábricas em Mon Anvè. Depois da passagem do furacão Matthew, sua atividade comercial aumentou consideravelmente. Escolas, missões cristãs, ONGs, uma operadora de celular e particulares compraram milhares de blocos das mãos de Olsen. Em função da quantidade de trabalho, a fábrica emprega de três a dez homens. Em março de 2017, o filho de Olsen (18 anos), que tinha acabado de finalizar o ensino médio, dirigia o caminhão. Com três outros jovens, eles carregavam e faziam o transporte do pedregulho e areia. Dois deles eram remunerados em diárias e o acerto com o terceiro era que Olsen pagasse suas mensalidades escolares. Meninos, sempre por perto, ajudavam em diferentes tarefas e ganhavam algumas moedas. Olsen comprou a máquina de fabricar blocos graças à ajuda financeira de familiares morando na Flórida. Na região, como em todo o Haiti, as remessas da diáspora haitiana são fundamentais para a economia local (Audebert 2012: 147-158; Joseph 2015), e se tornam ainda mais decisivas

2 De acordo com a taxa de conversão da época. Para se ter uma ideia do que representam esses valores na economia local, em 2017, uma saca de 25 kg de arroz custava entre 1000 e 1200 Gourdes.

nos momentos pós-catástrofe (Orozco & Burgess 2011). Mas o motor da máquina sempre dava problemas e o trabalho parava, de alguns dias a semanas inteiras, o tempo de procurar as peças e de arranjar o dinheiro para comprá-las. O cimento, importado principalmente da República Dominicana³, era comprado na cidade de Okay, situada a duas horas de caminhão da fábrica. Ele era utilizado com parcimônia.

A água utilizada na fabricação dos blocos vinha dos reservatórios da missão evangélica vizinha, *The Torch*. Olsen foi um apoiador local da missão estadunidense desde a sua fundação no início dos anos 1990, por isso não pagava pela água. No momento da pesquisa, ele dormia numa das casas da missão, já que a sua tinha sido totalmente destruída pelo furacão. Seus filhos e sua esposa haviam se mudado para Porto-Príncipe há alguns anos e ele mesmo passava parte do ano na capital. Ali, a família vivia numa casa alugada enquanto Olsen trabalhava na fábrica de blocos para juntar o dinheiro necessário para construir uma nova casa na periferia da metrópole. Em 2019, a construção estava suficientemente avançada para que conseguissem se mudar para a casa própria.

Casas de bloco, ONGs e catástrofes naturais

Ter uma “casa de bloco⁴” é extremamente valorizado no Haiti. Durante anos, jovens adultos poupam, estocam sacos de cimento e blocos, aspirando a essa realização que marca a passagem à vida adulta e familiar (passagem cada vez mais adiada)⁵. Por isso, como em Moçambique (Archambault 2018), o cimento é investido de muitos sonhos já em tempos normais, e mais ainda nessas situações de intensa reconstrução. Antes do furacão Matthew, poucas famílias no vilarejo tinham uma casa de blocos. É dentro de uma delas que se refugiou uma centena de pessoas durante a passagem do furacão na localidade. Como disse um habitante, “Matthew quebrou tudo. Ele só perdeu as casas de bloco e teto de laje”. Para os moradores da região, o furacão foi “mais duro que o dia 12 de janeiro⁶”, fazendo referência ao terremoto de 2010.

3 Como acontece com tantos outros produtos, a produção nacional de cimento não consegue rivalizar com os preços do cimento da República Dominicana (<http://www.loophaiti.com/content/vente-de-ciment-haiti-rapporte-un-demi-milliard-de-dollars-la-rd>). As medidas neoliberais, sobretudo do programa de ajustamento estrutural defendido pelo FMI, aplicadas a partir do final dos anos 1980 no Haiti, e que nunca foram revistas, explicam a dependência do país às importações e a fraqueza da produção nacional em todos os setores, e especialmente o alimentar (McGowan 1997).

4 *Kay an blòk*, em crioulo haitiano.

5 Em todo Haiti, para poder se casar, um homem tem, idealmente, que poder oferecer uma casa à sua companheira. Cada vez mais, nas cidades como no interior, as construções desejadas e realizadas, aos poucos, são de blocos de cimento.

6 “Sa pli rèd ke 12 janvye. Se selman kay dal li mande padon”.

As duas situações pós-catástrofe têm muitas semelhanças. A economia política internacional que se dá a ver é idêntica e, nos dois casos, a catástrofe natural é seguida de mal-entendidos, tensões, conflitos, convergências de interesse e divergências de expectativas, formando complexos agenciamentos de atores. Durante o furacão, e nas semanas que se seguiram, vizinhos, correligionários e parentes se ajudaram acolhendo pessoas desabrigadas, curando feridas, partilhando comida, fazendo dons de roupas e de produtos necessários para a construção de abrigos. Schuller, Gebrian e Lewis (2019: 273-274) observaram o mesmo em Jérémie e seu entorno, nas duas ocasiões (terremoto de 2010 e furacão de 2016). Bersani (2020) descreve detalhadamente os mecanismos dessa ajuda e solidariedade familiar e comunitária que permitiram aliviar o presente dos sobreviventes do terremoto. Em Mon Anvè, até Rosemène, a “louca do vilarejo” que costumava dormir ao relento, foi, durante certo tempo, acolhida⁷. Os pastores tentaram rapidamente obter recursos de igrejas da capital e captar a atenção de missões estrangeiras e de ONGs confessionais, como veremos abaixo. Essa dinâmica de ajuda mútua não fez desaparecer as transações comerciais (venda de baldes de água, de produtos alimentares e de novos produtos que entraram no circuito comercial, como lonas, pequenas ferramentas e produtos alimentares doados por ONGs ou organizações multilaterais). Não impediu também a criação de uma rede de “contrabando”, composta de mediadores, comerciantes e clientes comprando e vendendo vales (vale-sementes, vale-mudas ou vale-ferramentas) doados pela USAID (Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional). A ajuda comunitária e as transações comerciais integraram rapidamente os recursos ofertados pelas doações internacionais.

Nas montanhas da Grand’Anse, a presença do Estado é mínima. A reconstrução pós-Matthew se deu, portanto, na ausência dele. Essa magra atuação do Estado nas regiões interioranas do país, que fica ainda mais visível em períodos de crise, abre portas para a intensa atuação de ONGs e igrejas, reforçando de maneira perversa a “retração da soberania do Estado”,-como também observou Piot (2010: 11), referindo-se a diversos estados pós-coloniais na África, e ao Togo em particular. Vale lembrar que diversas dessas organizações multilaterais e não governamentais desconsideram e contornam sistematicamente os agentes estatais haitianos, considerados corruptos e ineficientes. A gestão das catástrofes naturais e de suas consequências no Haiti revela, assim, uma forma extrema da política humanitária neoliberal contemporânea, o que Michel Agier chamou de “governo humanitário” (Agier 2008), na qual as ONGs têm um papel central na governança

7 Quando veio o momento de definir quem receberia a ajuda ofertada por uma ONG para a reconstrução (ver abaixo no texto), alguns defenderam o direito de Rosemène a ter uma casa. Outros não viam o porquê dela ter agora um teto, se toda sua vida tinha vivido sem.

global e a maioria da ajuda internacional não passa por órgãos do Estado e nem mesmo por organizações multilaterais, mas pelas organizações privadas não governamentais. No Haiti, “esse ‘governo humanitário’, constituído pelas forças transnacionais ali presentes (as milhares de ONGs, os serviços de cooperação das embaixadas, a ONU e a Minustah, acumula um orçamento dez vezes superior àquele do Estado e dispõem, assim, de uma capacidade logística, econômica e política bem superior à do Estado haitiano” (Heine & Verlin 2014: 17). Diz-se com frequência do Haiti que o país é “a república das ONGS”. Após o terremoto, segundo Hurbon (2014) e Schuller (2012), havia aproximadamente 10 mil ONGs atuando no país. Para Schuller (op. cit.), o Haiti tem a maior densidade dessas organizações per capita no mundo.

Em 2016, nas localidades rurais onde trabalhei, onde vivem aproximadamente 12 mil pessoas⁸, as intervenções de urgência de diferentes organizações se focalizaram na distribuição de alimentos e de lonas para fazer abrigos temporários. Cem famílias receberam da CARE (Cooperative for Assistance and Relief Everywhere), durante um mês, um pacote incluindo arroz, óleo e leite em pó. A USAID e a ACNUR distribuíram dezenas de milhares de lonas em toda a região.

Quem merece um teto?

Quando cheguei à região, quatro meses depois da passagem do furacão, dois novos programas de reconstrução estavam em fase de implementação. A missão evangélica local, *The Torch*, tinha construído 15 casas (de bloco e telhado de zinco) aos seus mais necessitados fiéis e se propunha a entregar 50 casas nos próximos meses. Os blocos de cimento usados na construção vinham da fábrica de Olsen. Já a ONG evangélica norte-americana *World Renew*, contatada por um pastor local, se dispôs a ajudar um pouco mais de 600 famílias na reconstrução do teto de suas casas, com um programa que ficou conhecido como *Tèt Kay* (Cabeça de casa)⁹. Essas famílias receberiam telhas de zinco, pregos, tábuas de madeira e um apoio técnico para o feitiço do telhado. Determinar quais seriam as famílias beneficiadas, aquelas consideradas como as mais necessitadas, foi a primeira etapa. A equipe haitiana do programa, composta por um agrônomo e um técnico de construção civil, se apoiou nas lideranças evangélicas e pentecostais da região. Nessas localidades, a paisagem religiosa se modificou profundamente nas últimas três décadas: o protestantismo evangélico e pentecostal cresceu de forma exponencial e contribuiu para

8 De acordo com os dados do Instituto haitiano de Estatística e Informática (IHSI).

9 O nome oficial do programa era “Pwogram Reparasyon ak Ranfòsman Kay (Programa de conserto e consolidação de casas)”.

a redução significativa dos *ounfò* (templos vodu). Os técnicos da *World Renew* trabalharam em particular com pastor Laurent, que os trouxe até ali. Líder de uma pequena igreja pentecostal, pastor Laurent é conhecido por todos (evangélicos ou não) como uma pessoa extremamente dedicada e de grande honestidade. Juntos, eles dividiram a área total em cinco “setores” e, para cada setor, um representante deveria ser eleito para fazer a interface entre a população e a ONG, e levar as reclamações à equipe. As eleições dos representantes aconteceram em diferentes igrejas e foram muitos, homens e mulheres, a participar, tanto evangélicos quanto católicos e/ou afiliados ao vodu. Cada candidato apresentou a maneira com a qual ele pretendia servir a população (“não estou aqui para eu conseguir uma casa para minha família, mas sim para ajudar os que mais precisam¹⁰”, falou por exemplo um candidato). Os candidatos pastores receberam, na maioria dos setores, mais votos.

Nas reuniões e eleições, a participação de mulheres, como de homens, foi vivaz e animada. Falas, risos, piadas, protestos e brigas acompanharam ou atrapalharam o desenrolar dos encontros. Ao lado dos técnicos haitianos contratados pela *World Renew*, os líderes evangélicos e outras pessoas conhecidas por serem *gran palè* (bons falantes) tentaram disciplinar a participação e obter o silêncio (“mas não é possível, vocês não sabem que estão numa igreja!¹¹” recordou à assistência um desses *gran palè* quando o barulho das vozes impedia de ouvir o agrônomo). Na saída dos encontros, as conversas se prolongavam na rua e na frente da igreja. As pessoas mostravam uma certa impaciência em relação ao desenrolar do programa e, desgostosos ou às vezes irritados, diziam estar convencidos de que não se enquadrariam no “perfil” dos beneficiários. Havia suspeitas de que alguns teriam mentido para tornar o seu caso mais dramático e então mais apelativo para a ONG. Outra coisa que deixava as pessoas perplexas era a condição que a *World Renew* impunha para integrar o programa: para receber o “kit teto”, o potencial beneficiário devia se comprometer a construir ou reconstruir sua casa, num período de dois meses, usando blocos de cimento e barras de aço nas fundações e paredes. Sem ajuda nenhuma, quem conseguira juntar o dinheiro necessário (que não é pouco) para cumprir tal condição?

Passadas as eleições para representantes de setor, a etapa seguinte foi justamente a da seleção das famílias que se beneficiariam da assistência. Os técnicos da ONG, acompanhados de pastor Laurent, convocaram as pessoas de cada setor até as igrejas locais para virem responder a um questionário. A resposta dada a cada questão (sobre o número de pessoas morando na casa, o número de crianças e de idosos, se houve algum ferido ou morto durante o furacão, quantas telhas de zinco precisa etc.), conferia um certo

10 “Mwen isit avek nou, se pa pou m’jwenn yon kay pou fanmi mwen non, mwen isit avek nou paske mwen vle ede nou, ede saki plis bezwen”.

11 “Aben, nou pa konnen se nan yon legliz nou ye”.

número de pontos a cada potencial beneficiário. Receosas de “perder” a oportunidade de responder ao questionário, as pessoas chegavam de madrugada nas igrejas. Vinham sobretudo mulheres com bebês de colo, idosos com bengala, homens com deficiência. A estratégia adotada por muitas famílias foi de enviar os que eram percebidos como os mais vulneráveis para tentar obter a compaixão dos técnicos. Estes, no entanto, davam sinais de entender o que estava acontecendo (a uma mulher com um recém-nascido nos braços, o técnico de construção civil disse “não precisava vir com ele¹²...”; a uma senhora de idade quase cega perguntou, “porque foi você que veio?¹³”). Outros moradores, que não tinham atributos de vulnerabilidade visíveis, também perceberam o movimento e reagiam dizendo aos técnicos e ao pastor Laurent: “Eu tenho também um bebê, mas ficou em casa com a minha mãe¹⁴”. Quando deixei a região, em março de 2017, a *Word Renew* continuou seu processo seletivo. Em julho de 2020, por Whatsapp, pastor Laurent me atualizou sobre os resultados do programa. Ele me explicou que a *World Renew*, com quem ele continua colaborando, cumpriu o que havia prometido. Ergueu, sob os escombros de casas destruídas, telhados de zinco sob pilares. Como previsto, coube aos beneficiários construir as paredes, o que poucos conseguiram fazer. Segundo um amigo, cunhado de Olsen, a maioria vive ainda nos abrigos construídos logo após o furacão, e os telhados-sem-parede estão também vazios de moradores. Outros improvisaram paredes de lona ou com outras telhas de zinco. Uma minoria terminou sua construção, muitas vezes graças às remessas da diáspora. Como lembrou o pastor, “Irmã Nadège, você sabe, todos os dedos da mão não têm o mesmo comprimento...¹⁵”.

A reconstrução, no Haiti como em outros países subdesenvolvidos, consiste, antes de mais nada, num processo de autoconstrução sem fim, sempre em andamento, sempre contornando a escassez de recursos, na esperança de novos recursos, numa espera (os sacos de cimento aqui num cantinho) repleta de paradas e retomadas. Um processo que materializa as aspirações e as frustrações, o desespero e os desejos de transformação (para si, para sua família, para sua comunidade).

12 “Ou pat bezwen vin ave’l”.

13 “Sa ou ap fè la?”.

14 “Mwen geyen yon ti bebe, mwen kite’l nan men maman’m”.

15 “Sè Nadège, ou konnen, tout dwèt pa mèm longuè nan men an”.

Referências:

- AGIER, Michel. 2008. *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion.
- ARCHAMBAULT, Julie Soleil. 2018. “‘One beer, one block’: concrete aspiration and the stuff of transformation in a Mozambican suburb”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24: 692-708.
- AUDEBERT, Cédric. 2012. *La diaspora haïtienne. Territoires migratoires et réseaux transnationaux*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- BERSANI, Ana Elisa de Figueiredo. 2020. “(Extra)ordinary help: untold stories on disaster and generosity in Grand’Anse, Haiti”. *Vibrant*, 17: 1-20.
- HEINE, Jorge; VERLIN, Jan. 2014. “Modes de gouvernement en Haïti après le séisme de 2010”. *Cahiers des Amériques latines*, 75: 15-24.
- HURBON, Laënnec. 2014. “L’État haïtien face à la catastrophe du 12 janvier 2010”. In: L. Hurbon (ed.), *Catastrophes et environnement. Haïti, séisme du 12 janvier 2010*. Paris: Éditions de l’EHESS. pp.219-241.
- JOSEPH, Handerson. 2015. “Diáspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas”. *Horizontes Antropológicos*, 21(43): 51-78.
- MCGOWAN, Lisa. 1997. “Democracy undermined, economic justice denied: structural adjustment and the aid juggernaut in Haiti”, *The Development Group for Alternatives Policies*. Online: http://www.developmentgap.org/uploads/2/1/3/7/21375820/democracy_undermined.pdf
- MÉZIÉ, Nadège. 2018. “Da areia ao gado: meninos empreendedores rurais no Haiti”. *Civitas*, 2(2): 431-453.
- OROZCO, Manuel; BURGESS, Elisabeth. 2011. “Amidst Shared Hardship: Haitian Transnational Migrants and Remittances”. *Journal of Black Studies*, 42(2): 225-246.
- PIOT, Charles. 2010. *Nostalgia for the Future: West Africa after the Cold War*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHULLER, Mark. 2012. *Killing with Kindness: Haiti, International Aid and NGOs*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- SCHULLER, Mark; GEBRIAN, Bette; LEWIS, Judy. 2019. “‘Yon Lòt Ayiti Posib’: Glimmers of Another Haiti Following the 2010 Earthquake and 2016 Hurricane Matthew”. *Human Organization*, 78(4): 267-277.

Recebido em 31 de março de 2019.

Aprovado em 11 de julho de 2020.



01

Casa inteiramente destruída com a passagem do furacão Matthew.
Ali moravam Madan Kiba, sua filha de 18 anos e um sobrinho.



02

Abrigo onde passou a morar a família da casa retratada na fotografia anterior.

03



Jovem trabalhando numa pedreira.



04

Meninos trabalhando numa pedreira em associação.



05

Meninos fazem uma pausa no trabalho cantando e tocando musicais locais. Fora da pedreira, eles têm uma banda. Seus apelidos: DJ John, Mix Désir e Mix Fednel.



06

Levando areia até a beira da estrada.



07

Jovens enchendo o caminhão com areia e pedregulho. Alguns trabalham na fábrica de blocos, outros na pedreira.



08

Caminhão de Olsen, proprietário da fábrica de blocos, transportando areia e pedregulho.



09

A fábrica de blocos.



10

A máquina (prensa) que produz os blocos, a partir de pouco cimento e muita areia.



11

Jovens carregando blocos recém feitos. Ao fundo, a escola da missão *The Torch*.



12

Casas construídas pela missão *The Torch*.



13

A assembleia escuta a apresentação dos candidatos a representante junto à ONG *World Renew*.



14

Mulher murmura o seu voto ao pastor Laurent.



15

Oração antes do início de uma reunião da *World Renew*.



Durante a reunião, pessoas levantam a mão para permitir que os organizadores contem quantos homens e quantas mulheres estão presentes por localidade.

Cerco flutuante: pesca na Baía dos Castelhanos, Ilhabela-SP

Paula Affonso de Araujo Silva

Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos

paulapaas@hotmail.com

A conversa que inspirou este caderno de imagens se iniciou nas areias da Praia Mansa, localizada na Baía dos Castelhanos em Ilhabela. Lá, Marcelino entalhava redes para confecção de uma armadilha de pesca conhecida como cerco flutuante. O cerco pronto viria a ter 70 braças de circunferência. A medida em braça, como aparece no trabalho de Mussolini (2015), a primeira pesquisadora a descrever o funcionamento desse aparelho de captura, é uma medida variável e depende da envergadura do redeiro. No caso de Marcelino, conforme ele me explicou, 100 metros de linha equivalem a 45 braças. Esse trabalho perdurou três semanas, demandando pausas frequentes relacionadas às mudanças de tempo. Dias de chuva e de alta incidência solar atrasaram o processo. Todos os dias eu descia até à praia para conversarmos e observava o andamento do cerco que seria entregue ao futuro dono, um pescador da Praia do Indaiaúba, em poucas semanas. Perguntei a Marcelino se o pescador que encomendara aquele cerco não sabia entalhar suas próprias redes e ele respondeu que são poucos os caíçaras que sabem esse ofício e que mesmo quem sabe fazer não tem paciência suficiente, pois é um trabalho "muito demorado, né, judia muito por conta do sol e do borrachudo"¹, aí ninguém quer aprender não".

Minha curiosidade com seu ofício de pescador, acompanhada por muitas perguntas, fez com que Marcelino se interessasse também por meu trabalho e, por sua vez, fizesse perguntas voltadas aos meus métodos. "Você vem aqui e escreve no caderno, mas e depois?",

1 Os borrachudos são mosquitos que se criam em águas limpas e correntes. Pela abundância de águas com essas características na ilha, os borrachudos encontraram ali um ambiente excelente para sua proliferação, por mais que a SUCEN (Superintendência de Controle de Endemias) tente realizar o controle biológico dessa espécie. Em certos horários, entre 5:30 e 7:30 de manhã e o fim da tarde, "o borrachudo fica doido" e torna quase impossível o trabalho na areia da praia.

"você mostra pros seus colegas?", "tira uma foto pra mostrar pra eles e acreditarem em você". Por essa razão, algumas das fotografias apresentadas aqui foram estimuladas por Marcelino. No decorrer de nossa conversa expliquei os processos avaliativos do Programa de Pós-Graduação e quando disse a ele que boa parte do trabalho, excetuando-se os momentos de estadia na Praia Mansa, era sentar na cadeira e dispor sobre a mesa os materiais necessários para a escrita, ele respondeu "no seu trabalho também tem que ter muita paciência".

Paciência foi o termo utilizado por Marcelino para pensar nossos trabalhos, ainda que completamente diferentes. No sentido dado por ele, um trabalho que requer paciência é aquele que demanda sobretudo constância. Os resultados almejados, sejam muitos quilos de pescado, uma rede ou uma dissertação, exigem tempo dedicado ao trabalho. Enquanto Marcelino entalhava a rede de cerco, uma de suas considerações em relação ao meu trabalho girava em torno da necessidade de escrever, não só pra mim, mas o fato de precisar também mostrar para os outros e passar pelos processos. Em decorrência disso, Marcelino recomendou que eu tomasse sol sem proteção solar para que minha pele ficasse num tom "mais caiçara", na esperança que essa mudança confirmasse minha presença, e também que eu tirasse fotos de redes, peixes, barcos e documentos para poder mostrar, quando retornasse para casa e para a Universidade, que realmente estive ali.

Cerco flutuante

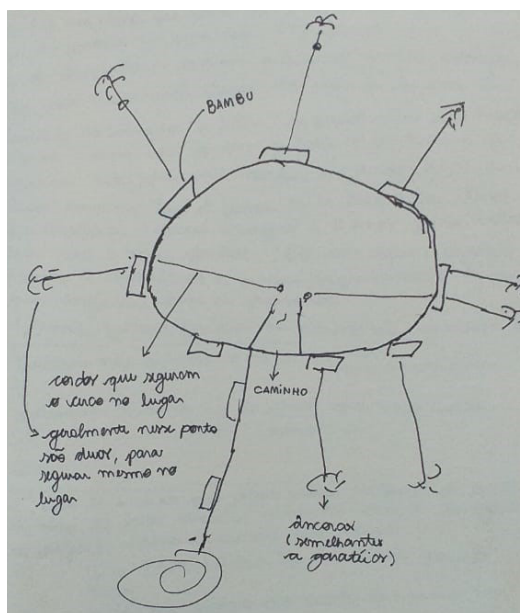


Figura 1: Desenho de Marcelino demonstrando a estrutura de um cerco flutuante, visto de cima. A escrita foi feita por mim, transcrevendo as explicações.

As fotos que compõem esse caderno de imagens foram tiradas em dias diferentes, mas todas relacionadas à mesma técnica de pesca, o cerco flutuante. Angélica, irmã de Marcelino, conta que a técnica foi aprendida com imigrantes japoneses que construíram o primeiro cerco e residiam no Saco do Sombrio, uma das comunidades da Baía dos Castelhanos. Mussolini (1946) conta que Kuzi Amabi produziu o primeiro cerco para Sumkiti Kamati. A história que me foi contada pelos caiçaras é a mesma apresentada pela autora, excetuando-se os nomes, eles lembravam somente de Kamati, mas Angélica fez questão de procurar em seus livros.

O cerco flutuante é uma técnica fixa de captura, com pontos de pesca cadastrados na Capitania dos Portos. Na média, em um cerco trabalham cinco homens, sendo um o dono do cerco e os outros seus camaradas. Na Praia Mansa as mulheres participam dessa pesca apenas em caso de necessidade (por exemplo, se os camaradas não estiverem disponíveis na hora da visita ao cerco). Essa visita pode ser realizada de 2 a 4 vezes por dia, sendo geralmente a primeira atividade dos pescadores, logo após o café da manhã. A segunda visita ocorre próxima da hora do almoço, perto do meio dia, e a última no fim da tarde. Os contornos irregulares e recortados da ilha, com enseadas de águas profundas e abrigadas do vento (Blank *et al.* 2009), possibilitam que o aparelho capture as espécies marinhas por todo período que os camaradas o manterem na água. Pode ser utilizado o ano inteiro, tendo períodos de maior e menor abundância, pois como me disse Marcelino "o peixe vai pra onde tá bom pra ele". Assim, a temperatura da água, os períodos de desova e de migração reprodutiva fazem o peixe *andar* e, conseqüentemente, aparecer ou desaparecer na Baía.

A estrutura responsável por manter o cerco flutuando é feita com corda e bambus e recebe o nome de *rodo*. Nessa estrutura prende-se o *caminho*, formado por uma rede de pesca de formato retangular que vai do costão no qual se fixou o cerco até a parte do *rodo* que possui formato arredondado. A espiral no desenho de Marcelino representa essa pedra. No *rodo* também se prende a rede das paredes do cerco, formada por malhas grandes e com fio fino, é o emalhe produzido por Marcelino na imagem 2. A despesca do cerco é feita por uma canoa pequena e uma embarcação maior, podendo ser uma canoa de voga ou uma lancha fabricada com fibra de vidro, que são mais rápidas e podem carregar mais peso que as canoas de voga. Canoas de voga são construídas a partir de um único tronco e podem chegar a 20 metros de comprimento. Para além da agilidade e peso, a construção dessas canoas está inviabilizada pelas leis que proíbem o uso dos recursos naturais em Unidades de Conservação de Proteção Integral. Desde 1977, ano do Decreto Estadual Nº 9.414, 80,10% da área total do município foi transformada e Parque Estadual.

Segundo Marcelino, algumas pessoas fazem críticas a essa substituição, das canoas pelas lanchas, mas "não dá pra ficar a vida toda na mesma, caiçara não pode ter isso, não pode ter aquilo, mas se vai adiantar pro seu lado, qual é o problema?", respondi concordando com sua colocação e Marcelino complementou: "esperam que o índio, o caiçara fique sempre igual e o peixe anda, nós também, ninguém fica parado". A substituição de embarcações em razão da velocidade e capacidade de carga não foi a única, a rede que forma o fundo do cerco, chamada de *ensacador*, tem trama pequena feita com fio grosso e é comprada pronta em lojas de artigos para pesca, pois o trabalho que seria dispensado para um emalhe tão pequeno não compensaria o valor recebido pelo redeiro. A diferença do tamanho do emalhe, em comparação com as paredes do cerco, visam impedir que o peixe escape por baixo quando a canoa se encontra com a lancha (imagem 6). Essa rede do *ensacador* é costurada na rede das paredes.

O peixe obtido pela pesca de cerco é um peixe *liso*, diferente do peixe pescado nas redes de espera que ficam marcados pelas malhas. O processo ocorre dessa forma: quando o peixe chega no *caminho*, considerando que peixes não costumam nadar para trás, eles tendem a virar para o lado aparentemente livre, a *boca* do cerco, essa entrada o leva para o *ensacador* e ali o peixe permanece vivo até o momento da despesca. Na despesca a canoa tem por função fechar a boca do cerco, enquanto os pescadores da embarcação maior, na outra extremidade da armadilha, recolhem a rede, retirando os peixes que emalharam. Ao mesmo tempo que recolhem a rede para chegar ao centro do cerco, vão soltando a rede, num contínuo movimento de puxar a rede que está na água e devolver pro mar a rede que já estava puxada dentro do barco, até chegarem ao fundo, o *ensacador*. Nesse momento as duas embarcações estão próximas e paralelas e os peixes são jogados para dentro da embarcação maior. Com os peixes dentro da lancha, é hora de selecionar as espécies que serão levadas, devolvendo ao mar os peixes pequenos, peixes em período de defeso, em extinção e demais animais marinhos, como arraias e tartarugas. Essa é uma vantagem, apontada pelos pescadores, dessa técnica de pesca, pois permite a seleção do pescado, sem causar danos aos demais. Os cercos ficam no mar de 15 a 20 dias, após esse período são retiradas da água para serem remendadas e são estendidas na areia da praia para secarem sob o sol para retirada de algas e limo.

Referências

- BLANK, Ana; *et al.* 2009. A pesca de cerco-flutuante na ilha Anchieta, Ubatuba, São Paulo, Brasil. *Série Relatórios Técnicos, São Paulo*, 34: 1-18.
- MUSSOLINI, Gioconda. 2015. "Organização econômica". *Revista de Antropologia*, 58(2): 6-9.

_____. 1980. *Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara. Coleção Estudos Brasileiros, 38.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Recebido em: 22 de maio de 2020.

Aprovado em: 04 de agosto de 2020.



Figura 2: Marcelino entalhando uma rede de cerco flutuante.



Figura 3: Pescadores da Praia Mansa se preparando para a última visita do dia ao cerco, reunidos em volta de um barco de fibra. Na parte inferior da fotografia está uma canoa caiçara.



Figura 4: Vanildo puxando a rede do cerco para dentro da embarcação.



Figura 5: No lado oposto da embarcação conduzida por Vanildo, Walter fecha a boca do cerco.



Figura 6: Quando as embarcações se encontram e o ensacador fica entre as duas, possibilitando a despesca



Figura 7: Retorno à Praia Mansa com os pescados. Nesse dia, as espécies capturadas foram: carapau (*Caranx Crysos*), sororoca (*Scomberomorus brasiliensis*), peixe espada (*Trichiurus lepturus*) e olho de cão (*Priacanthus arenatus Cuv.*).



Figura 8: Os peixes são armazenados em caixas na câmara fria da comunidade para no dia seguinte serem levados aos atravessadores, no bairro São Francisco, em São Sebastião. Parte dos peixes é vendida aos donos de quiosques na Baía dos Castelhanos.



Figura 9: Marcelino *consertando* os peixes para seu consumo. O processo de *consertar* envolve limpar, espalmar e/ou filetar o pescado.



Figura 10: Salga do peixe já *consertado*.



Figura 11: Walter e Leandro trabalhando com uma rede de cerco recém tirada do mar para secagem e reparos.

A nação em verde, branco, vermelho e... preto: a celebração da revolução islâmica iraniana na atualidade

Fabiano Gontijo¹

Professor Titular da Universidade Federal do Pará

fgontijo2@hotmail.com

Na manhã de 11 de fevereiro de 2019, enquanto dormia em um hotel no centro da cidade iraniana de Isfahan, fui surpreendido com o barulho crescente de uma multidão que marchava e repetia slogans proferidos do alto de carros de som. A multidão era enorme, composta por homens de roupas pretas ou cinzas que faziam gestos com o braço direito, batendo fortemente no peito, enquanto as mulheres, quase todas, vestiam *abaya* preta, um pano que cobre o corpo desde a cabeça até o tornozelo, carregando imagens dos aiatolás Khomeini e Khamenei. No meio do préstito, viam-se cartazes com dizeres em persa e em inglês “*Down With USA*”, “*Down With Israel*”, “*Down With England*” – cartazes estilizados em boa impressão trazendo os símbolos de entidades islâmicas ligadas a ramificações da Guarda Revolucionária, o braço militarizado do aiatolá (Figura 1). Acompanhei alguns grupos até a praça principal, Naqsh-e Jahan, uma joia da arquitetura da dinastia Safávida, a mesma que reinou sobre a Pérsia entre os séculos XVI e XVIII e fez do islamismo xiita a religião oficial do Estado.²

Na praça – delimitada pelo bazar, imponentes mesquitas e parte do antigo palácio do xá –, a multidão se aglomerava para comemorar os 40 anos da Revolução Islâmica iraniana

-
- 1 Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa.
 - 2 Para entender melhor o islamismo ou Islã e a divisão entre sunitas e xiitas, ver Arjomand (2016), Buresi (2007) e Sonn (2010).

entre um palco armado abaixo da varanda do palácio e as inúmeras barracas provisórias montadas para representar as diversas entidades islâmicas que ajudam a manter os princípios e valores revolucionários até os dias de hoje. O palco era, no momento da minha chegada, compartilhado por membros do clero e provavelmente políticos, além de uma orquestra de jovens rapazes (Figuras 2 e 3). De vez em quando, gritos contra alguns países eram entoados – Estados Unidos, Israel, Inglaterra, Paquistão e Afeganistão. Toda a praça era vigiada, do alto dos prédios históricos, por atiradores de elite. Eu e meu companheiro éramos os únicos estrangeiros e não demoramos muito para perceber que as pessoas nos olhavam com uma mescla de desconfiança e surpresa, sempre timidamente sorridentes.

Nas ruas do entorno, muitos grupos de estudantes arvoravam bandeirolas nas cores do país e pousavam para fotografias perto de monumentos aos mártires da Revolução e da guerra contra o Iraque, inclusive pediam que eu os fotografasse (Figuras 4, 5 e 6). Por fotografar, fui gentilmente repreendido por alguns jovens vestidos com uniformes, possivelmente membros da *Basij*, a temida força policial de controle moral. Poucas mulheres vestiam roupas coloridas, poucas deixavam entrever parte dos cabelos ou usavam maquiagem, como aquelas que eu tinha visto nos dias anteriores nessa mesma área da cidade (Figuras 9, 10, 11 e 12). Percebi que em todos os canais de televisão naquele dia só passavam as imagens das câmeras instaladas em diversos pontos das principais cidades com multidões vestidas principalmente de preto que haviam tomado as ruas para as comemorações.

Entre o final de 1978 e o início de 79, uma série de revoltas populares culminaram com a deposição do xá, o fim da monarquia, a ascensão do aiatolá Khomeini ao poder e a instauração da República Islâmica do Irã, um regime teocrático dos mais peculiares do planeta (Buchta 2000). Desde o início do século XX, a então chamada Pérsia vinha passando por um processo de inserção no jogo de disputas das potências colonialistas e imperialistas europeias, principalmente a Rússia e o Reino Unido num primeiro momento e, depois, os Estados Unidos, interessadas no monopólio do acesso ao petróleo abundante (Cronin 2013; Katouzian 2003). Ao longo do século, o país teve o seu nome mudado para Irã e passou a revalorizar sistematicamente o passado pré-islâmico representado principalmente pelo Império Aquemênida de Ciro, o Grande, numa tentativa de se distinguir ao máximo do passado islâmico e da associação com o mundo árabe: os persas/iranianos falam uma língua indo-europeia, consideram-se genética e racialmente vinculados aos arianos e reivindicam para si a história do primeiro império tolerante, democrático e inclusivo que a humanidade teria conhecido, o que os diferenciaria sobremaneira dos árabes. No entanto, a modernização e a ocidentalização forçadas promovidas pela monarquia descontentavam

os comerciantes dos bazares e o clero xiita, enquanto os excessos do capitalismo, o êxodo rural e a concentração dos lucros da exploração de commodities por estrangeiros nas mãos da nobreza acusada de corrupção descontentavam o proletariado precarizado, os camponeses famintos e a esquerda banida. Completava o quadro a perseguição violenta da polícia secreta do Estado, a SAVAK, direcionada a todos os que se opunham às políticas do xá ditadas muitas vezes por seus parceiros ocidentais (Abrahamian 2008; Arjomand 1988; Keddie 1981).

Na década de 1960, uma autoridade religiosa que vinha se opondo veementemente à modernização do país, o aiatolá Khomeini, foi exiliado na Turquia, depois no Iraque e finalmente na França, de onde conseguia divulgar os seus discursos contrários à monarquia por meio de fitas-cassetes enviadas aos mais recônditos cantos do Irã e liderar a oposição ao regime. O movimento revolucionário chamou a atenção do mundo todo por seu potencial crítico em relação aos excessos do capitalismo, da modernidade e da ocidentalização do planeta (Arjomand 1988; Coggiola 2008; Keddie 1981), como confirmou *in loco* Michel Foucault. O filósofo esteve no Irã por duas ocasiões no final de 1978, contratado pelo jornal italiano *Corriere della Sera*, para produzir textos reflexivos sobre os eventos. Ficou bastante impressionado com a maneira como o movimento parecia incorporar uma “vontade coletiva perfeitamente unificada” da qual emanava uma “espiritualidade política” única (Foucault 2001: 693), uma forma de fazer política que, segundo ele, teria se perdido no Ocidente com o advento da modernidade. Ele acreditava, assim como muitos apoiadores do movimento, que um “governo islâmico” seria instaurado, mas sem que o clero assumisse de fato o poder político, um governo com as seguintes características: a valorização do trabalho; ninguém poderia ser privado dos frutos de seu trabalho; ninguém deveria se apropriar daquilo que pertence a todos (água, recursos do subsolo etc.); as decisões políticas deveriam ser tomadas pela maioria e os dirigentes teriam que ser responsáveis perante o povo, além de atender e prestar contas à sociedade; as liberdades individuais seriam respeitadas na medida em que não prejudicassem a outrem; as minorias seriam protegidas e livres de viver como bem entendem, à condição de não prejudicarem a maioria; não deveria haver desigualdades de direitos entre homens e mulheres, “[...] mas diferenças, já que existe diferença por natureza.” (Foucault 2001: 692)³.

A “vontade coletiva perfeitamente unificada” de que tratou Foucault resumia-se à reivindicação de derrubada do xá e significava “[...] o fim da dependência, o desaparecimento da polícia, a redistribuição da renda do petróleo, a caça à corrupção, a reativação do Islã, um outro modo de vida, novas relações com o Ocidente, com os países árabes, com a Ásia,

3 Tradução livre do francês: “[...] *mais différences, puisqu’il y a différence de nature.*”

etc.” (Foucault 2001: 715)⁴. Era nesse contexto que Khomeini entrava em cena como aquele que “não estava lá”, já que estava no exílio havia mais de quinze anos, aquele que “não dizia nada”, somente que o xá deveria deixar o poder e, enfim, aquele que “não era um político”, pois não teria a intenção de se envolver na política; ou, segundo Foucault, “[...] não haverá um partido de Khomeini, não haverá um governo Khomeini. Khomeini é o ponto de fixação de uma vontade coletiva.” (Foucault 2001: 716)⁵. O momento exercia assim um grande fascínio sobre Foucault, em razão de seu potencial anti-moderno e anti-ocidental e pela sua base islâmica, o que o fazia acreditar que era um movimento que não se deixava dominar por escolhas políticas ou partidárias, simplesmente por se tratar de “[...] um movimento atravessado pelo sopro de uma religião que fala menos do além do que da transfiguração desse mundo.” (Foucault 2001: 716)⁶. No último texto que publicou no jornal italiano, datado de 13/02/1979, dois dias depois da ascensão de Khomeini ao poder, Foucault sugeriu que deveria, naquele momento, começar o ato principal da encenação, aquele em que a luta de classes, as vanguardas armadas e os partidos organizadores das massas populares, dentre outras categorias sociais, entrariam em cena (Afary & Anderson 2005).

Mas, isso não aconteceu. Em março de 1979, foi proclamada a República Islâmica do Irã. À sua frente, concentrando grande parte dos poderes como Líder Supremo, o aiatolá Khomeini. No dia 7 de março, Khomeini pregou, na cidade sagrada de Qom, que todas as mulheres *no* país deveriam obrigatoriamente a partir de então usar o véu e não poderiam mais usar maquiagem. Contra as primeiras execuções de partidários/as de esquerda, homossexuais e mulheres ocidentalizadas, protestos tomaram as ruas das grandes cidades, sempre violentamente reprimidos por aquela que estava se tornando a Guarda Revolucionária e sua polícia moral (Arjomand 1988).

Aproveitando-se da situação no Irã, o Iraque invadiu uma área de fronteiras, levando a uma guerra que duraria até 1988 e deixaria mais de setecentos mil mortos. O Iraque era governado por Saddam Hussein, um sunita em um país de maioria xiita. Durante o exílio de Khomeini no Iraque, Saddam Hussein o via como uma ameaça ao seu governo, já que o aiatolá vinha se tornando popular entre a maioria xiita local, incitando-a a questionar o poder do líder sunita. A oposição entre os dois culminou com a expulsão de Khomeini do Iraque e

4 Tradução livre do francês: “[...] *la fin de la dépendance, la disparition de la police, la redistribution du revenu pétrolier, la chasse à la corruption, la réactivation de l’Islam, un autre mode de vie, de nouveaux rapports avec l’Occident, avec les pays arabes, avec l’Asie, etc.*”

5 Tradução livre do francês: “[...] *il n’y aura pas de parti de Khomeyni, il n’y aura pas de gouvernement Khomeyni. Khomeyni est le point de fixation d’une volonté collective.*”

6 Tradução livre do francês: “[...] *un mouvement traversé par le souffle d’une religion qui parle moins de l’au-delà que de la transfiguration de ce monde-ci.*”

a sua ida para a França. Em 1980, com o apoio dos Estados Unidos e da Arábia Saudita sunita, além de outros países da região produtores de petróleo (também governados por sunitas), o Iraque invadiu o Irã sob o pretexto de uma disputa de fronteiras; mas, de fato, tratava-se de conter o perigo que o exemplo de sucesso da Revolução xiita representava para o *status quo* regional e também de limitar o poder econômico do Irã em razão da importância da sua produção petrolífera (Coggiola 2008; Takeyh 2009). A guerra acabou sendo uma ocasião ímpar para o “regime dos aiatolás” se livrar dos opositores mais radicais e produzir mártires que seriam venerados solenemente em todas as ocasiões festivas, como se pode ver nas fotografias carregadas pelas pessoas nas manifestações em apoio ao regime, cartazes e banners afixados nos muros dos prédios públicos e flâmulas ornando os postes até os dias de hoje (Figura 13). Enfim, a guerra consolidou o poder dos aiatolás e direcionou seu ódio ao Ocidente e a seus parceiros, encarnado pelos Estados Unidos, o “Grande Satã” (Khosronejad 2013; Takyeh 2009).

Com a crise econômica gerada pela Revolução e incrementada pela guerra, surgiram divergências entre os aiatolás na maneira de lidar com o principal produto de exportação do país, o petróleo, já que uma parte moderada defendia reformas para viabilizar parcerias com países ocidentais, enquanto a parte mais conservadora abominava as influências estrangeiras (Adelkhan 1998). A morte de Khomeini em 1989 e a sua substituição pelo atual Líder, o aiatolá Khamenei, ampliou a importância da ala mais moderada que tenta, até os dias de hoje, com altos e baixos, promover mudanças sem que haja uma nova revolução, através de reformas econômicas importantes no sentido de uma reaproximação paulatina com o Ocidente e pequenas concessões no que diz respeito aos aspectos biopolíticos do governo, como o direito de mulheres usarem roupas moderadamente coloridas (Abrahamian 2008; Sadeghi-Boroujerdi 2019).

Os bons ares trazidos pela administração de Barak Obama nos Estados Unidos em sua relação com o Irã se sobrepuseram às sanções econômicas nefastas que haviam sido impostas por Bush – após os ataques de 11 de setembro de 2001, Bush acusou o país de liderar o “eixo do mal” de países que supostamente apoiariam o terrorismo internacional (Dabashi 2011). O reflexo do relaxamento das sanções, acrescido das manifestações que vêm acontecendo cada vez com mais intensidade no país, gerou mudanças paulatinas na vida cotidiana dos iranianos e, principalmente, das iranianas, até três anos atrás. Com a administração Trump, porém, o Irã se vê novamente submetido a um embargo ainda mais severo que estrangula a economia e desafia a população a tomar medidas radicais, diante da inflexibilidade do clero mais conservador que detém boa parte do poder político (Dabashi 2016; Ghamari-Tabrizi 2016; Sadeghi-Boroujerdi 2019).

As 13 fotografias captadas por mim e duas por Igor Erick (meu companheiro de viagem) que compõem esse ensaio trazem um registro imagético das comemorações dos 40 anos da Revolução em 11 de fevereiro de 2019, na cidade de Isfahan, com uma câmera da marca Canon, modelo PowerShot HD 60 SX. As fotografias apresentam pessoas comuns de diversas idades (Figuras 4, 7, 8, 10 e 13), homens e mulheres (Figuras 9, 10, 11, 12 e 14), membros do clero (Figuras 2 e 13), agentes das forças de controle moral e militares e estudantes (Figuras 3, 5 e 6) que se reuniram nas imediações da praça principal, sob a organização das instâncias estatais e associativas islâmicas, com o intuito de defender os valores revolucionários e os símbolos da nação que, para muitos/as outros/as que ali não estavam, já estariam obsoletos (Figura 15).

Referências

- ABRAHAMIAN, Ervand. 2008. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ADELKHAN, Fariba. 1998. *Être Moderne en Iran*. Paris: Karthala.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. (org.). 2005. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the seductions of islamism*. Chicago: Chicago University Press.
- ARJOMAND, Saïd A. 1988. *The Turban for the Crown: the islamic revolution in Iran*. Oxford: Oxford University Press.
- ARJOMAND, Saïd A. 2016. *Sociology of Shi'ite Islam*. Leiden: Brill.
- BUCHTA, Wilfried. 2000. *Who Rules Iran? The structure of power in the islamic republic*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy.
- BURESI, Pascal. 2007. "Histoire de l'Islam". *La Documentation Française*, Dossiê nº 8058, julho-agosto. pp. 2-66.
- COGGIOLA, Osvaldo. 2008. *A Revolução Iraniana*. São Paulo: Editora Unesp.
- CRONIN, Stephanie (org.). 2013. *Iranian-Russian Encounters: empires and revolutions since 1800*. Londres.
- DABASHI, Hamid. 2011. *Brown Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press.
- DABASHI, Hamid. 2016. *Iran: The rebirth of a nation*. Nova York: Palgrave-MacMillam.
- FOUCAULT, Michel. 2001. *Dits et Écrits – Vol. II (1976-1988)*. Paris: Gallimard.
- GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. 2016. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KATOUZIAN, Homa. 2003. *Iranian History and Politics: the dialectic of state and society*. Londres: Routledge.
- KEDDIE, Nikki. 1981. *Roots of Revolution: An interpretive history of modern Iran*. New Haven: Yale University Press.
- KHOSRONEJAD, Pedram. 2013. *Unburied Memories: the politics of bodies of sacred defense*

martyrs in Iran. Nova York: Routledge.

SADEGHI-BOROUJERDI, Eskandar. 2019. *Revolution and Its Discontents: political thought and reform in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

SONN, Tamara. 2010. *Islam: a Brief History*. Malden: Willey-Blackwell.

TAKYEH, Ray. 2009. *Guardians of the Revolution: Iran and the world in the age of the ayatollahs*. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em 02 de junho de 2020.

Aprovado em 06 de agosto de 2020.



Figura 1: Cartaz / frente e verso. Isfahan, Irã (2019).



Figura 2: Praça Naqshe-e Jahan, Isfahan, Irã (2019).



Figura 3: Praça Naqsh-e Jahan, Isfahan, Irã (2019).



Figura 4: Praça Naqsh-e Jahan, Isfahan, Irã (2019) – cedida por Igor Erick.



Figura 5: Praça Imam Hussein, Isfahan, Irã (2019).



Figura 6: Praça Imam Hussein, Isfahan, Irã (2019).



Figura 7: Prefeitura, Praça Imam Hussein, Isfahan, Irã (2019).



Figura 8: Praça Imam Hussein, Isfahan, Irã (2019).



Figura 9: Praça Naqsh-e Jahan, Isfahan, Irã (2019).



Figura 10: Praça Naqsh-e Jahan, Isfahan, Irã (2019).



Figura 11: Praça Naqsh-e Jahan, Isfahan, Irã (2019).



Figura 12: Isfahan, Irã (2019) – cedida por Igor Erick.



Figura 13: Banners de mártires da Guerra contra o Iraque. Praça Naqsh-e Jahan, Isfahan, Irã (2019).



Figura 14: Praça Imam Hussein, Isfahan, Irã (2019).



Figura 15: “Os portadores dos valores da Revolução e símbolos da nação”. Praça Imam Hussein / Rua Chahar Bagh-e Abassi, Isfahan, Irã (2019)..

Tradução

Etnografia? Observação participante, uma práxis potencialmente revolucionária¹

Alpa Shah

London School of Economics and Political Science (LSE)

a.m.shah@lse.ac.uk

Resumo

Este ensaio foca o núcleo da pesquisa etnográfica – a observação participante – para argumentar que esta constitui uma práxis potencialmente revolucionária, uma vez que nos força a questionar os nossos pressupostos teóricos sobre o mundo, produzindo um conhecimento que é novo, estava marginalizado ou era silenciado. Argumenta-se que a observação participante não é meramente um método da antropologia, mas é uma forma de produção de conhecimento através do ser e da ação; é práxis, o processo pelo qual a teoria é dialeticamente construída e realizada em ação. Quatro aspectos centrais da observação participante são discutidos: *longa duração* (engajamento de longo prazo), *desvelamento das relações sociais de um grupo de pessoas* (compreensão de um grupo de pessoas e seus processos sociais), *holismo* (estudo de todos os aspectos da vida social, marcando sua fundamental democracia) e a relação dialética entre *intimidade e estranhamento* (fazer amizade com estranhos). Embora os riscos e limites da observação participante estejam delineados, assim como as tensões entre ativismo e antropologia, argumenta-se que engajar-se na observação participante é um ato profundamente político, que nos permite desafiar concepções hegemônicas do mundo, contrapor-se a autoridades e agir melhor no mundo.

Palavras-chave: etnografia; teoria; observação participante; Índia; práxis revolucionária.

1 Publicado originalmente como “Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 45-59. Agradecemos à autora por sua autorização para a tradução e publicação do artigo em carta endereçada à R@u em setembro de 2018.

“Basta de Etnografia!”, disse Tim Ingold em 2014. Foi uma provocação para aqueles que supervalorizam a etnografia, mas parece-me que a substância dos debates que se seguiram no Fórum de Antropologia Cultural e neste volume de *HAU*² mostra mais concordância do que desacordo com o que é peculiar sobre o processo de nosso trabalho de campo e escrita. Neste ensaio, procuro esclarecer por que a pesquisa etnográfica realizada por antropólogos é importante para além dos limites de nossa própria disciplina, por que como a realizamos tem potencial para contribuir com novos conhecimentos sobre o mundo, e por que – como argumentarei aqui – a observação participante é uma práxis potencialmente revolucionária.

Estou inteiramente de acordo com Tim Ingold e Signe Howell em que, quando estudiosos de outras disciplinas – seja na geografia, na sociologia ou na educação – falam em pesquisa etnográfica, nem sempre alcançam o mesmo potencial do trabalho de campo de um antropólogo, mesmo quando se revela algo mais do que um conjunto de entrevistas abertas, e mesmo quando afirmam ter gasto um ano realizando-as. Há, no entanto, exceções brilhantes. Dois livros que me atraíram para a antropologia foram escritos por estudiosos treinados em outras disciplinas: *Learning to labour* (1978), de Paul Willis, e *Weapons of the weak* (1985), de James Scott. Voltarei a esses livros adiante, mas é verdade que a etnografia é frequentemente usada de forma tão frouxa em outras disciplinas (ou por empresas de marketing, aliás) que, quando a palavra é evocada, não se pode esperar muito mais do que atenção à pesquisa qualitativa.

Também simpatizo com os sentimentos de Ingold a respeito do risco de que a antropologia se torne muito introvertida, muito obcecada em olhar exclusivamente para dentro de seu “teatro de operações” e com mistificações. Existem ameaças auto impostas que podem reduzir o que fazemos à mera coleta de dados qualitativos ou produção de estudos de caso. Esta situação pode surgir de nossa incapacidade de reconhecer o significado de nossa práxis, da diluição do rigor de nosso trabalho de campo e de nossa própria apatia.

Esse não reconhecimento, diluição e apatia são agravados por força de nossas próprias universidades e instituições de financiamento, forças que hoje priorizam noções muito corporativas de eficiência espaço-temporal em pesquisa, escrita e sua avaliação. Nesta época de mensurações métricas e “valor pelo dinheiro”, eu sei, por experiência pessoal, que não é incomum que os Painéis de Avaliação de Subsídios do ESRC³ levantem

2 Alpa Shah se refere ao volume 7(1) da *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, cujo tema de debate foi “Two of three things I love or hate about ethnography” [N.T.].

3 “Economic and Social Research Council” (Conselho de Pesquisa Econômica e Social). A ESRC compõe a UKRI (Pesquisa e Inovação do Reino Unido), uma ampla organização que reúne sete grandes conselhos

questões sobre o custo das visitas a campo, se você pode contatar alguém por telefone ou através de um computador, questionando se é realmente necessário ir falar com uma pessoa cara a cara!

É, inegavelmente, cada vez mais difícil continuar a defender pesquisas que priorizem a vivência por um ano e meio com um grupo de pessoas, em estudo aberto, que partem da premissa de que não é possível saber o que vamos encontrar ou mesmo quais serão as perguntas corretas a serem feitas. Além disso, com os centros de aprendizagem de línguas sendo forçados a fechar as portas, é difícil argumentar acerca do tempo (além do custo) necessário para aprender os idiomas, frequentemente desconhecidos, das pessoas com quem trabalhamos. E, mesmo se dissermos aos nossos doutorandos que esperamos que, eventualmente, descartem suas propostas devido ao novo conhecimento que irão adquirir no processo de trabalho de campo, que o próprio trabalho de campo produzirá não apenas novas questões para a pesquisa, mas também novos campos de investigação cuja importância eles não seriam capazes de conceber de dentro dos corredores de nossos departamentos, ainda estamos comprometidos, garantindo que eles produzam pré-propostas de trabalho que, em sua forma, se assemelham a outras disciplinas – com temas de pesquisa, questões e, por vezes, hipóteses. Na compulsão de exercermos atividades acadêmicas para além de nossas disciplinas e trabalhar com ativistas, profissionais e equipes interdisciplinares, muitas vezes somos pressionados a produzir resultados rápidos e soluções práticas. É fácil desistir, fazer concessões, não lutar no nosso próprio terreno.

Meu próprio trabalho de campo com os Naxalitas, guerrilheiros revolucionários indianos de inspiração maoísta, ensinou-me que a autocrítica deve ser uma parte crucial de qualquer luta e que é importante reconhecer as limitações de nossos aliados. Nesta medida, Ingold está certo em nos chamar a atenção para onde estamos nos equivocando e em analisar criticamente outros distantes que afirmam estar próximos de nós. Mas, ao invés de perder nosso tempo desprezando o que estão fazendo em nome da etnografia, devemos nos encorajar com o fato de que somos reconhecidos, de que outros estão tentando imitar o que acham que nós fazemos (mesmo que não seja exatamente a mesma coisa), de que nosso potencial seja celebrado, e de que a *BBC Radio 4* tenha até mesmo um Prêmio Etnográfico anual. Estes são nossos amigos, não nossos inimigos.

Precisamos ser cada vez mais claros sobre o que fazemos, por que fazemos e por que isso é importante. E, nesse sentido, Ingold nos ajudou gerando esse debate. Rita Astuti coloca a questão com a maior clareza: “Nós fazemos trabalho de campo. Nós escrevemos

de pesquisa. Trata-se da maior organização do Reino Unido para financiamentos de pesquisas econômicas e sociais. Para mais, vide: <https://esrc.ukri.org/> [N. T.].

etnografia”. Nesse espírito, ao invés de discutir a necessidade de mais ou menos etnografia, perder tempo discutindo se isso ou aquilo é corrompido ou deve ser ressuscitado, minha proposição é de que devemos manter os olhos na bola e nos concentrarmos na força que de fato nos une. Tim Ingold e Signe Howell identificaram do que se trata. Gostaria de levar seus argumentos mais longe, e propor que somos herdeiros, praticantes e defensores de uma práxis potencialmente revolucionária; e essa práxis é a observação participante.

A observação participante pode ser uma práxis revolucionária por pelo menos dois motivos. O primeiro é que, ao viver com e fazer parte da vida de outras pessoas o mais plenamente possível, a observação participante nos faz questionar nossos pressupostos fundamentais e teorias preexistentes sobre o mundo; ela nos permite descobrir novas formas de pensar sobre, ver e agir no mundo. Isso acontece por ser inerentemente democrática, não apenas por causa de sua pedagogia de um processo de troca bilateral entre educadores e educandos, mas também porque ela assegura que exploremos todos os aspectos da vida das pessoas com quem estamos trabalhando, reconhecendo suas interconexões. Por exemplo: não podemos apenas produzir um estudo do comportamento eleitoral, ou relações de trabalho, ou atividades de mercado, mas devemos explorar as inter-relações entre todos os diferentes aspectos da vida – política, economia, religião e parentesco, que são importantes para aqueles que estamos estudando – para que se entenda qualquer questão. Em segundo lugar, e um ponto ao qual retornarei em minha seção final, é que, levando a sério a vida dos outros, a observação participante nos permite compreender a relação entre história, ideologia e ação de modos que não poderíamos ter previsto; ela é, portanto, crucial para se entender por que as coisas permanecem iguais e para pensar sobre como os poderes e autoridades dominantes podem ser desafiados, o que é fundamental para uma mudança social revolucionária.

Outros podem pedir emprestado de nós, podem tentar nos imitar, são bem-vindos para se juntar a nós, mas somos nós – na disciplina da antropologia – que, mesmo quando as forças adversas se unem contra nós, criamos espaço e lutamos pela observação participante.

Por que a observação participante é uma práxis potencialmente revolucionária?

A antropologia é muitas vezes criticada por quem não conhece ou não consegue compreender o seu potencial para produzir, na pior das hipóteses, descrições detalhadas ou, na melhor delas, estudos de caso interessantes – acusação feita por Ingold à etnografia. Embora não haja nada de errado com o estudo de caso, a insinuação é de que não podemos

produzir muito além dos nossos trabalhos de campo situados. Essa suposição não percebe que, ao contrário de outras disciplinas – que, geralmente, se baseiam na busca de dados para confirmar ou negar bases ou hipóteses teóricas preexistentes –, as experiências e compreensões profundas e holísticas da observação participante nos fornecem as possibilidades de chegar a proposições gerais que poderíamos nunca ter alcançado antes de embarcarmos no trabalho de campo e, assim, de questionar posições teóricas e políticas dominantes.

Como não desejo argumentar que a observação participante como práxis revolucionária é uma exclusividade da antropologia, permitam-me ilustrar com exemplos das duas etnografias com que comecei este ensaio, para mostrar como e porque a pesquisa aprofundada e holística envolvida na observação participante pode levar a novas proposições gerais. Em *Learning to Labour*, Paul Willis (1978) desafia a proposição de que às crianças da classe trabalhadora são deixados os empregos de classe trabalhadora porque seriam menos capazes de adquirir as habilidades para seguir adiante. Através da observação participante com um grupo de meninos da classe trabalhadora entre seu último ano e meio na escola e seus primeiros meses no trabalho, Willis mostra como, de fato, os rapazes reconheceram que não havia oportunidades iguais para eles – que, não importava o quanto eles tentassem, sempre seriam muito menos bem sucedidos do que estudantes da classe média. Eles desenvolveram, assim, um antagonismo em relação à ética da educação moderna exigida pelo sistema escolar, e desenvolveram em relação a este uma contracultura que se manifestava em suas expressões e estilos linguístico e visual. Ao invés do conhecimento formal priorizado na escola, eles valorizavam o trabalho manual duro e privilegiavam o conhecimento prático, a experiência de vida e a “sabedoria das ruas”. Eles desafiavam a obediência e evitavam a meritocracia, pois sabiam muito bem que seus destinos não seriam determinados pela capacidade individual de adquirir uma habilidade, mas sim pelo modo como o mercado de trabalho age para marginalizá-los, e estava além de seu controle. Willis não só demonstra a dinâmica complexa através da qual as crianças da classe trabalhadora conseguem empregos de classe trabalhadora, como também ilustra como sua cultura de resistência juvenil de fato reforçava o *status quo*.

De maneira similar, em *Weapons of the weak*, James Scott (1985) desafia teorias dominantes – nesse caso, teorias de luta de classes que buscam a, ou se concentram em, resistência em larga escala e em eventos históricos – vivendo por dezoito meses com camponeses na Malásia. Em contraposição a essas teorias, ele mostra como, a partir dos efeitos polarizadores da Revolução Verde, que espalharam o capitalismo pela agricultura da Malásia, a forma mais significativa de luta de classes foi a resistência cotidiana que

não chegava a ser absolutamente desafiadora – o arrastar os pés, a mentira, o incêndio criminoso, o roubo dos ricos, as fofocas e as piadas que contam desses mesmos ricos – e que, na maioria das vezes, era invisível aos grupos poderosos. Os camponeses da Malásia foram dominados sem hegemonia, mas suas formas cotidianas de resistência iriam – sem a observação participante de Scott, vivendo com eles – passar despercebidas por aqueles que procuram símbolos, resultados e retóricas que correspondem às teorias da luta de classes presentes nos manuais.

Claro, esses dois livros mencionados – como todos os bons livros – não estão imunes aos problemas ou críticas, mas o que eles ilustram é que a observação participante é uma práxis potencialmente revolucionária, e entender o porquê disso implica uma consideração sobre a relação entre método e teoria. Como Willis certa vez disse sobre a relação da observação participante com a teoria: “ela direcionou seus seguidores para uma possibilidade metodológica profundamente importante – a de se ‘surpreender’, de alcançar conhecimento não prefigurado pelo paradigma inicial” (Willis 1980: 90, *apud* Malkki 2007: 174). De fato, eu argumentaria que a observação participante não é meramente um método da antropologia, mas uma forma de produção de conhecimento através do ser e da ação. Ela é, deste modo, uma práxis, o processo pelo qual a teoria é produzida dialeticamente e realizada na ação. Neste sentido, ela tem mais em comum e é melhor pensada em relação à “Philosophy of Praxis” (Thomas 2015) de Marx e Gramsci, à “On Practice” (2008), de Mao Zedong [Tsé-Tung] (no qual o conhecimento advém da prática), ou às reflexões e ações de Paulo Freire na “Pedagogia do Oprimido” (1970), do que com qualquer manual de métodos.

A observação participante é potencialmente revolucionária porque obriga o questionamento de pressupostos teóricos sobre o mundo, mediante participação e envolvimento íntimo de longo prazo na vida de desconhecidos. Ela nos faz reconhecer que nossas concepções teóricas de mundo provêm de situações histórica, social e espacialmente particulares. Há, naturalmente, outras disciplinas que podem nos ajudar a obter fins semelhantes – por exemplo, o estudo da história. Frequentemente surpreendo-me com as semelhanças explícitas na observação participante como práxis potencialmente revolucionária e a atitude quanto a relação entre teoria e prática daqueles que se concentram nas “pequenas vozes da história”, na “história subalterna”, como o fizeram E. P. Thompson (1971) ou Ranajit Guha (1999[1983]). Mas é a observação participante que sempre nos obriga, como antropólogos, a questionar nossas ideias de mundo, ao interagirmos com os outros, revisitando e revisando as questões com as quais entramos no campo, muitas vezes tornando redundantes nossas ideias iniciais.

No meu caso, por exemplo, inscrevi-me em um doutorado em antropologia para estudar o programa do UNICEF para o Desenvolvimento de Mulheres e Crianças em Áreas Rurais, mas o trabalho de campo preliminar revelou que o programa só existia no papel. No primeiro ano do meu doutorado, mudei minha proposta para comparar o trabalho de combate à pobreza de um governo e de uma ONG em Jharkhand, no leste da Índia, mas rapidamente percebi, quando comecei o trabalho de campo, que o povo Adivasi na região era muito mais interessante do que as instituições que tentaram trabalhar entre eles. Quando comecei, eu nunca poderia ter imaginado que acabaria seguindo o trabalho de migrantes Adivasi nas fábricas de tijolos em Calcutá, que acabaria perseguindo, noite após noite, elefantes selvagens com os Adivasi, que acabaria tentando entender por que eles procuravam manter o Estado longe de suas vidas enquanto as elites locais moralizavam sobre os desvios de fundos públicos para seus bolsos privados, ou que eu ajudaria meus amigos da aldeia a escapar da pressão de ter que obedecer aos revolucionários maoístas. Eu não poderia, em meus sonhos mais loucos, adivinhar que escreveria uma tese sobre entendimentos do Estado, que se converteria em um livro sobre política indígena e que, muitos anos depois, eu voltaria a viver com os próprios guerrilheiros maoístas em uma parte diferente do país. A observação participante nos faz considerar a vida das pessoas e as relações sociais em sua totalidade, nos faz sempre estarmos aptos a considerar novas possibilidades em um estudo aberto, e nos obriga a revisar constantemente nossas teorias e pressupostos. É com esses questionamentos que muitas vezes seduzimos potenciais estudantes para a antropologia, quando dizemos que a beleza da disciplina é que ela torna peculiar o que certa vez achamos normal, e nos mostra que o que é estranho pode de fato ser a base de uma nova análise normativa do mundo, o que é nova teoria.

Mas qual é essa teoria? Outra questão em que parece haver muita confusão. A teoria é um conjunto de proposições gerais sobre o mundo que não pode pertencer a nenhum departamento ou disciplina. A observação participante permite-nos contribuir com a teoria, não importa em qual rubrica ou em qual disciplina. Assim, os debates sobre se algo é chamado de teoria antropológica, de teoria etnográfica, ou de teoria sociológica, parecem-me supérfluos. O ponto é que o conhecimento que produzimos – embora emergindo inevitavelmente de uma história de ideias em campos e quadros institucionais particulares – está, e deve estar, além dos limites de qualquer fronteira disciplinar. Antropólogos praticando a observação participante podem contribuir com proposições teóricas para as teorias da cognição, assim como para as teorias da economia e, em todos esses campos, nossas proposições podem levar a ideias e ações alternativas em relação àquelas que prevalecem. Nossas proposições teóricas não precisam ser novas. Estamos sempre construindo sobre o trabalho de outros, e podemos estar revivendo velhas ideias

há muito enterradas. O que quer que propusermos, sempre deve ser, em última instância, interdisciplinar – a transdisciplinaridade é, de fato, uma maneira mais ambiciosa de se colocar –, pois a teoria (ou a ação) nunca pode ser exclusividade de uma certa disciplina.

Além disso, em algumas partes do mundo onde os departamentos de antropologia foram tomados por outras tradições, ou não há departamentos de antropologia, a práxis da observação participante só pode ocorrer em outras disciplinas. No caso indiano, por exemplo, os departamentos de antropologia tendem a ser povoados por aqueles que descrevem e medem o mundo (às vezes, ainda por meio de índices cranianos) e é a sociologia que tem mais probabilidade de se envolver na observação participante. (Embora seja de fato raro na academia indiana encontrar um doutorando que realmente embarca na observação participante, e ela talvez esteja mais viva, neste caso, fora das estruturas institucionais da academia). No Reino Unido ou nos Estados Unidos, antropologia é o nome dado às estruturas institucionais – sejam departamentos, periódicos ou seminários – que mantêm viva a práxis da observação participante e suas tradições. É importante ensinarmos o que se desenvolveu teoricamente a partir da observação participante e sua história no âmbito da “antropologia”, que analisemos criticamente o trabalho de campo e as ideias de cada um em seminários de antropologia, para refiná-los, que interroguemos nossas proposições de dentro. Mas estas – nossas atividades na disciplina de antropologia, tal como existem nas universidades – são apenas o ponto de partida, o lar a partir do qual vamos além de nossos limites institucionais (um ponto ao qual retornarei).

Nosso projeto é ambicioso em um mundo onde a teoria é controlada por pessoas que estão sentadas nos escritórios de outras disciplinas, que geralmente são mais poderosas do que nós. É fácil desistir e falar apenas para nós mesmos, produzir simplesmente descrições ou invocar alguma “teoria etnográfica” que pode significar alguma coisa (“se” tanto) apenas para um pequeno número de pessoas dentro da disciplina, ou se envolver em trabalho interdisciplinar apenas para produzir estudos de caso para outras disciplinas teorizarem. Mas devemos manter nosso espírito, desafiar a nós mesmos, não ficar muito confortáveis e, pelo menos, tentar perceber o pleno potencial da observação participante.

O que é a observação participante?

Os fundamentos sobre os quais construímos a observação participante como práxis revolucionária implicam criticamente atenção à história e à possibilidade de sua transformação através da ação humana. Deve-se ter, em seu âmago, a ideia de que nós e as pessoas com quem vivemos e trabalhamos, reunidos em uma conjuntura particular de

tempo e espaço, somos herdeiros de histórias materiais e ideológicas específicas e estamos trabalhando com e contra suas tendências. A atenção e a conscientização dessa história, as estruturas de ideologia e das forças materiais nas quais se insere nosso trabalho de campo, tudo isso é crucial para a nossa capacidade de nos envolvermos na observação participante, o que produz novos conhecimentos e tem o potencial de transformar ideologia e ação, desafiar a teoria dominante, propor teorias alternativas e levar à ações que possam, potencialmente, desafiar as forças que nos cercam e mudar o curso da história.

Para afastar algumas noções mal concebidas, gostaria de abordar temas bem conhecidos a respeito do que o terreno da observação participante deveria significar. Alguns leitores podem achar parte desse terreno já bastante contemplado, algo sobre o qual muita tinta já foi derramada. No entanto, sinto que é importante reiterá-lo, não só em relação aos nossos companheiros de outras disciplinas – que valorizam a etnografia mas que, geralmente, fazem algo bem menos radical do que aquilo em que esperamos enveredar –, mas também porque, mesmo em nossa própria disciplina, nesta era de resultados e impacto rápidos, podemos utilmente reacender sua centelha.

A observação participante centra-se em um compromisso íntimo de longo prazo com um grupo de pessoas que, antes, eram estranhas a nós, com a finalidade de conhecer e experimentar o mundo através de suas perspectivas e ações de forma tão holística quanto possível. Para resumir, farei referência a quatro aspectos principais que são a base da observação participante: **longa duração** (envolvimento de longo prazo); **desvelamento das relações sociais de um grupo de pessoas** (compreensão de um grupo de pessoas e de seus processos sociais); **holismo** (estudo de todos os aspectos da vida social, marcando sua democracia fundamental); e a **relação dialética entre intimidade e distanciamento** (fazendo amizade com estrangeiros).

Vejamos primeiro a relação entre *intimidade e distanciamento*. Por que é importante trabalhar com pessoas de quem, a princípio, você se sente afastado? Isso não tem nada a ver com o exotismo ou o relativismo cultural (os estereótipos que, às vezes, são preguiçosamente atribuídos aos antropólogos), mas marca precisamente a base da nossa capacidade para oferecer novas ideias. Trabalhar com pessoas que são semelhantes a nós, ou que possuem histórias semelhantes às nossas, nos faz correr o risco de perpetuar o que a maioria das outras disciplinas fazem – isto é, trabalhar a partir de premissas teóricas que, em última análise, apenas demonstram suas próprias conjecturas.

Trabalhar com estrangeiros não significa que todos nós devemos tomar o próximo barco para a última tribo que a Survival Internacional encontrou. Longe disso. Poderia significar trabalhar diante da nossa própria porta com pessoas que são, a princípio, novas

– e diferentes – para nós. Poderia, em alguns casos raros, significar também trabalhar com as comunidades das quais viemos, se estivemos suficientemente afastados delas ao longo de nossas vidas. O que é importante, como disse Kirsten Hastrup (2004: 468), “é uma alienação deliberada do mundo em estudo a fim de entendê-lo de uma maneira que ele não pode compreender a si mesmo”.

Claro, o ponto é que, ao longo do tempo, seremos profundamente íntimos das pessoas com quem estudamos, às vezes nos tornaremos parentes, certamente não seremos mais estranhos, e seremos capazes de manter essa tensão produtiva, porém difícil, entre envolvimento e distanciamento como amigos e estudiosos.

A *duração*, como o distanciamento, é importante porque se leva muito tempo para tornar-se parte da vida de outras pessoas, para aprender a falar, pensar, ver, sentir e agir como eles (recomendações de Malinowski nos *Argonautas*). A observação participante, como normalmente se sugere, deveria, em comunidades não conhecidas, ser conduzida ao longo de pelo menos um ano (isto é, se já houver alguma compreensão do idioma), idealmente dezoito meses ou mais (embora alguns antropólogos acabem por ter envolvimento com as pessoas com quem trabalham pelo resto da vida), de preferência vivendo com as pessoas que estão estudando ou em vizinhança próxima. Esse compromisso de tempo com aqueles que estão sendo estudados é importante para conhecer as pessoas intimamente, ver e compreender os conflitos e contradições entre eles e, o mais importante, desafiar nossas próprias ideias e premissas.

Os *insights* advindos da observação participante baseiam-se não apenas no que é dito, mas também naquilo que não é dito e é demonstrado somente através da ação. Fundamental para a observação participante é o reconhecimento de que o conhecimento, em si, é prático, e que o conhecimento teórico ou abstrato – aquele que é comunicado pela linguagem – é um tipo muito particular de conhecimento que deve ser colocado em relação à prática. A observação participante nos permite, então, explorar a disjunção entre o que as pessoas dizem e o que fazem.

Para acessar e entender, com o máximo alcance possível, a produção de conhecimento e as contradições que aí existem, é preciso estar intimamente imerso nas comunidades com as quais se está trabalhando; estar envolvido e observá-las em diferentes estações do ano e estágios de um ciclo de vida. É por isso que orientamos nossos estudantes de doutorado para que passem pelo menos dezoito meses em campo com as comunidades que estão estudando e, de fato, após seis meses de pesquisa de campo podem perceber que precisam descartar muito do que pensavam ser o caso nos seis meses anteriores. Leva-se tempo para questionar e desfazer o que se pensa saber, e para adquirir novos conhecimentos não

apenas falando com os outros, mas tornando-se – na prática e parcialmente – outro.

Em seguida há o *holismo* – que é a importância da compreensão do contexto social total das pessoas que estamos tentando entender. A observação participante é uma forma inerentemente democrática de produção do conhecimento, porque leva a sério a vida das pessoas comuns de forma holística. O holismo é fundamental porque reconhece que não podemos entender um aspecto da vida social isoladamente de outro. Não precisamos nos definir como um antropólogo político, ou um antropólogo econômico, ou um antropólogo da ética, como se esses rótulos fossem um distintivo para nos diferenciarmos de outros antropólogos, pois as maravilhas do nosso holismo significam que o trabalho mais perspicaz que fazemos é o que não limita nossas fronteiras acadêmicas. Para citar Jonathan Parry, refletindo sobre Malinowski, “não era possível entender a chefia nas Ilhas Trobriand sem entender suas ligações com o comércio internacional na forma do *kula*” (2012: 44). Não podemos separar um domínio de estudo que é política, de um outro domínio que é economia, da mesma forma que não podemos separar a religião do parentesco, pois é a inter-relação entre eles o que é o mais significativo.

Finalmente, temos o *desvelamento das relações sociais de um grupo de pessoas*. As potenciais contribuições teóricas da observação participante dependem de conhecer intimamente um grupo de pessoas – definido de várias formas –, e aqueles que as afetam e são afetados por elas. Isto, inevitavelmente, leva-nos a compreender pessoas, lugares e forças além do grupo de pessoas com quem se está vivendo, em diferentes dimensões de análise. Muitas vezes, há um mal-entendido em torno desse foco em revelar as relações sociais de um grupo de pessoas em relação a “locais” e “escalas”. Na busca por profundidade na compreensão, concentrar-se na situação de um grupo de pessoas não significa confinar-se a um local, ou aldeia, ou uma escala. Na verdade, isto exige que sigamos processos dentro e fora dos nossos locais de campo, que persigamos o impacto e as implicações que eles têm sobre as pessoas que nos importam; e isso pode significar o acompanhamento de processos (por exemplo, propagação da financeirização neoliberal) que muitas vezes estão além das relações pessoa-pessoa, que estão, muitas vezes, ocultos.

Frequentemente, ouvi os alunos comentarem em termos um tanto confusos: “Meu estudo não é apenas uma etnografia da aldeia, mas sim um estudo multi-situado”. O que eles parecem não compreender é que, na verdade, não existe tal tipo de etnografia de aldeia limitada que eles imaginam – se é que já existiu – e que estudar um grupo de pessoas e todas as diferentes relações sociais que as influenciam, inevitavelmente, nos conduz, por meio das pessoas e dos processos, a diferentes ambientes físicos, diferentes localidades, explorando diferentes escalas. Para citar Parry novamente, em relação ao seu primeiro

trabalho de campo baseado em uma aldeia no Himalaia: “Para investigar o sistema de casamento hipergâmico dos Rachputs Kangra, descobri que, *avant la lettre*, eu precisava fazer um trabalho de campo ‘multi-situado’ em diferentes pontos na cadeia leste-oeste ao longo da qual as noivas são dadas e, para entender como isso mudou ao longo do tempo, eu precisava examinar as políticas que o exército britânico aplicava no recrutamento e promoções dos seus regimentos Dogra” (2012: 44). Inevitavelmente, para entender as relações sociais nas quais as pessoas que estudamos estão inseridas, devemos trabalhar no tempo e no espaço. Talvez, ainda mais significativamente, o perigo é que a pesquisa que busca ser multi-situada, sem reconhecer a importância do foco nas relações sociais de um grupo de pessoas, acabe por estudar grupos de diferentes pessoas em diferentes lugares que não possuem muita relação uns com os outros, produzindo, assim, pequenos fragmentos de evidência que não são apenas incomensuráveis, mas que também não desafiam os pressupostos teóricos com os quais começamos.

Os riscos da observação participante

A observação participante do tipo que descrevo – que se concentra em uma relação dialética entre intimidade e distanciamento, longa duração, holismo e desvelamento das relações sociais de um grupo de pessoas – torna o trabalho de campo que fazemos talvez mais difícil do que o de qualquer outra ciência social.

Ela exige que mergulhemos profundamente no mar da vida de outras pessoas e encontremos uma maneira de nadar com elas. Requer comprometimento, resistência, improvisação constante, humildade, sociabilidade e capacidade de se entregar por e para os outros. Implica, também, a capacidade de recuperar-se e de estar preparado para repensar, a partir desta posição, tudo o que se pensava saber. E então, é necessário nadar de volta à costa e estar preparado para o fato de que essa costa será quase sempre diferente daquela na qual se iniciou.

Esse mergulho no mar é arriscado. A observação participante não oferece somente riscos práticos, mas, mais profundamente, os riscos são pelo menos quatro:

O primeiro deles é que podemos ser incapazes de sair da costa porque tememos a água na qual precisamos mergulhar. Então, embora possamos passar muito tempo em nosso campo de pesquisa, permanecemos nas margens do que lá acontece. Essencialmente, nunca deixamos nossas próprias vidas para investigar as de outros e, então, não somos capazes de desafiar a nós mesmos e as nossas ideias sobre o mundo de maneira significativa, correndo o risco de contribuirmos apenas com termos já preconcebidos.

Hoje em dia, não temos, para nos auxiliar, a separação emocional e física forçada que existia anteriormente. Na maioria dos nossos locais de campo, existe facilmente a possibilidade de uma constante intrusão emocional provinda da nossa costa através da tecnologia – telefones celulares, e-mails –, o que pode limitar nossa aprendizagem a produção de uma pedagogia democrática. Essa intrusão não precisa, é claro, ser proibitiva, mas significa que devemos nos esforçar ainda mais para nos alienarmos de nossos mundos, de modo a podermos mergulhar em outros.

O segundo risco é que podemos afundar no mar da vida de outras pessoas e sermos incapazes de lidar com os desafios de tentar nadar de volta à costa. Embora fisicamente isso possa resultar em “ir e permanecer nativo” por completo, existe também outro risco – de natureza teórica, semelhante ao que David Graeber (2015) destacou em sua crítica à virada ontológica na antropologia⁴. Podemos continuar a nadar com as pessoas que estamos estudando, recusando ou impossibilitados de voltar para a costa, pensando que basta simplesmente apresentar sua imaginação construtiva como “alteridade radical”, sem nos desafiar a pensar sobre quais implicações nossas experiências com eles oferecem para as questões gerais do que significa ser humano e ter relações sociais, em qualquer lugar do mundo. Naturalmente, não há nada de errado em fazer crítica cultural como alteridade radical. Mas isso é politicamente e teoricamente limitado, e pode apenas nos levar a produzir uma coleção de bonitas borboletas para que outras pessoas comparem, teorizem e a partir dela atuem, tornando o que fazemos não muito mais do que espécimes de laboratório para outras disciplinas e suas suposições teóricas. Nesse caso, o risco é de que estejamos realmente afogados.

O terceiro risco é que, potencialmente, não há nenhum término para nossa pesquisa. Enquanto nossa investigação, aberta por meio da observação participante e da busca pelo holismo, é a beleza do que fazemos, também é importante reconhecer que existe uma delicada tensão entre chegar às nossas conclusões e obter uma compreensão adequada do todo. No final, temos que fazer adequações e julgamentos sobre o que incluir e onde parar (ver Parry 2012).

O quarto risco é que existe uma tensão entre a participação e a observação. A maioria de nós, na maior parte do tempo, está fazendo apenas a observação e não a participação. É a participação, em particular, que tem o potencial de revelar novos *insights* únicos, como Parry mostra em seu trabalho em Bhilai, quando se envolveu na prisão de seu assistente de pesquisa, Ajay T. G., preso por supostamente ser um revolucionário maoísta. Mas, uma vez que nos tornamos verdadeiramente participantes, isto faz com

4 A crítica integral de David Graeber à “virada ontológica” – especialmente a Viveiros de Castro – foi recentemente publicada em português pela Revista Práxis Comunal (Graeber 2019). [N. T.].

que finquemos nossas estacas no campo e, potencialmente, nos alienemos de outros com quem nos relacionamos, impedindo-nos de observá-los (no caso de Parry [2015], uma vez que foi atribuída a ele uma parcela de culpa pela prisão de Ajay – a imprensa local informou que Ajay havia trazido um professor da *London School of Economics* para ajudar no recrutamento dos maoístas e para financiar o movimento –, os aristocratas do trabalho, com quem eles haviam pesquisado, passou a evitá-los).

Embora a observação participante seja fundamental, vale a pena ressaltar mais alguns pontos em relação a seus limites, de modo a que não seja mal interpretada.

O primeiro ponto diz respeito ao trabalho de campo. Ou seja, enquanto a observação participante for crucial, nosso trabalho de campo deve envolver uma série de métodos que dependerão do contexto do campo e das questões para as quais somos compelidos a contribuir, teórica e politicamente. Desse modo, por exemplo, pesquisas nas proximidades da casa são cruciais não apenas para se ter uma informação básica sobre o povo com o qual estamos trabalhando, mas também para mostrar padrões gerais e configurações emergindo de nossa análise. Estamos atirando nos nossos próprios pés ao não sermos rigorosos o suficiente para capturar estatisticamente alguns dos padrões mais gerais que propomos. De forma geral, coletar dados e evidências empíricas é importante se desejamos que nosso trabalho seja convincente para os outros e tenha impacto em debates com aqueles que trabalham em diferentes disciplinas.

De maneira similar, a pesquisa documental sobre os lugares e pessoas com que estamos trabalhando é importante para aprofundar nossa compreensão sobre a relação entre presente e passado, para um melhor entendimento sobre o presente. Também é significativo aprendermos a linguagem política ou ritual dos grupos nos quais estamos interessados, para além de sua linguagem e práticas cotidianas. Em certos casos, ambientes simulados podem ser úteis para aprofundarmos questões específicas, seja o tipo de experimento descrito por Astuti ou a reunião de um grupo de pessoas para discutir conjuntamente uma questão particular previamente delimitada (o que outras disciplinas frequentemente chamam de “grupos focais”), ou, ainda, entrevistas formais (em contextos nos quais esse comportamento pode ser esperado de um pesquisador). Igualmente, pode ser importante seguir o fluxo de processos – por exemplo, o movimento do capital ou das finanças –, pois seu impacto nas pessoas com as quais estamos vivendo está além do seu ambiente imediato. Estas são algumas das diferentes ferramentas metodológicas que também podemos empregar em nosso trabalho de campo.

Um segundo ponto é o lugar da observação participante em relação ao ciclo de vida do antropólogo. É raro encontrar uma antropóloga que consiga se inserir totalmente em

um novo cenário duas vezes na vida – três vezes é quase inédito nos dias atuais, mas talvez não fosse tão incomum numa época anterior. Há muitas razões para isso. A observação participante é tão desafiadora prática e emocionalmente que não é apenas difícil colocar-se nela mais de uma vez, mas também é árduo prescrevê-la repetidamente aos nossos familiares e amigos. Nos tempos atuais, também é extremamente difícil sair de nossos contextos institucionais – as responsabilidades que temos como chefes de departamentos, participantes de reuniões, titulares de comitês –, que nos prendem às nossas burocracias. É mais comum para o antropólogo retornar para um mesmo local. Astuti está correta ao sugerir que a questão, nesses encontros de retorno a uma mesma comunidade, é continuar a desafiar nossas suposições teóricas e a nós mesmos.

Talvez seja ainda mais comum encontrar antropólogos que não retornem a seus locais de campo, por se envolverem em trabalhos de campo mais breves e menos intensos em outros lugares ou por fazerem especulações sobre o mundo baseados em trabalhos de outros. Howell diz que nós não temos futuro como tais “antropólogos de poltrona”. Talvez esse seja o caso, se isso é tudo o que devêssemos fazer como uma comunidade, mas, claramente, também há valor em antropólogos que já experimentaram a práxis revolucionária da observação participante, lançando sua rede para tentar ler, muitas vezes na contramão, o conhecimento produzido por outros em épocas ou lugares diferentes, consolidando os trabalhos destes outros. Pois a observação participante, crucialmente, nos ensina a ler o trabalho dos outros – a ser capaz de avaliar a validade das alegações que estão sendo feitas, as evidências a partir das quais elas são forjadas, e ler contra sua própria essência. Talvez não seja nenhuma surpresa que tantas vezes digamos, ao refletir sobre as obras de certos antropólogos, que seu primeiro livro foi o melhor!

Um último ponto se relaciona ao que fazemos com a observação participante, pois há muito o que fazer. Nos primeiros anos de nossas vidas como antropólogos, há certo grau de policiamento – uma compulsão auto imposta e cada vez mais institucionalmente imposta – para provar que nós passamos no teste, no rito de passagem. Nós escrevemos etnografias e submetemos artigos para periódicos antropológicos, principalmente para outros antropólogos lerem. Não há nada de errado nisso e, de fato, nesse ambiente da universidade neoliberal, no qual tudo necessita ser útil e medido de acordo com o impacto que pode ter sobre negócios ou políticas, parece ser mais importante do que nunca produzir conhecimento apenas por ele mesmo.

Mas podemos, e não devemos hesitar, em ir além da universidade. Nós podemos fazer isso de diferentes maneiras e através de diferentes meios: seja pelo envolvimento que nós temos com pessoas de outras disciplinas, publicando em seus periódicos; seja

através de relatórios que nós podemos escrever para aqueles que queremos influenciar com nossas ideias; seja alcançando um público mais amplo através do rádio, do filme ou de outras formas de reportagem; ou, até mesmo, no modo que escrevemos nossas monografias para que elas não sejam apenas reservadas a outros antropólogos.

Observação participante é só o começo

Para concluir, minha proposta é a seguinte: não nos deixemos ser levados pelos debates sobre se a etnografia está superada, nos quais se patrulham fronteiras disciplinares, limitando nosso potencial teórico lutando por rótulos – se o que nós fazemos é teoria antropológica, teoria etnográfica ou teoria sociológica. Ao contrário, devemos nos concentrar no que nos une, no que é especial no que fazemos e no que podemos contribuir para o mundo. E isso quer dizer que somos herdeiros, portadores e protetores de uma forma única de produção de conhecimento que é baseada em uma relação dialética entre método e teoria, que é a práxis.

Não há outra forma de produção de conhecimento – como a encontrada na práxis da observação participante – que seja tão profundamente democrática em suas próprias premissas, que exija do estudioso, e até mesmo o force, a jogar fora suas pressuposições sobre o mundo e procurar entender a vida social de uma nova maneira, através do envolvimento com outros distantes e suas relações sociais. Na maioria dos casos, isto significa levar a sério todas essas pessoas e suas histórias, que seriam fácil e voluntariamente ignoradas por outros. Igualmente, não há outra forma de produção de conhecimento que seja tão democrática que nos demande habitar em todos os aspectos da vida das pessoas, fazendo com que nos concentremos no todo, não apenas em uma parte.

A observação participante nos permite, literalmente, inverter certas coisas. Permite-nos desafiar as informações recebidas e produzir novos conhecimentos que, anteriormente, não teriam espaço no mundo, sendo confinados às margens, silenciados. O envolvimento na observação participante é, portanto, um ato profundamente político, capaz de nos permitir questionar concepções hegemônicas do mundo, questionar autoridades e agir melhor neste mesmo mundo.

Contudo, cabe uma pequena advertência sobre tensões entre as nossas pesquisas e o ativismo, sobre agir rápido e cedo demais: com a crise da esquerda e a disseminação da direita através do mundo – seja Trump nos Estados Unidos, May no Reino Unido, ou Modi na Índia –, existe uma necessidade urgente da observação participante como práxis revolucionária, para oferecer melhores teorias e ações no mundo. De fato, nós temos visto

o surgimento de um chamado de dentro por uma antropologia militante (Scheper-Hughes, 1995), e é tentador dar as mãos para vários tipos de ativistas. Mas existe uma tensão real entre o compromisso democrático com a verdade em um senso holístico exigido pela observação participante e os compromissos partidários esperados pelo/do ativista (ver Shah 2010). No curto prazo, podemos precisar suspender nosso desejo moral de nos tornarmos parte daqueles ativismos cujos engajamentos políticos nós ansiamos por servir – de perseguir qualquer forma ingênua de antropologia militante– e reconhecer que a observação participante pode nos forçar a reconsiderar as premissas teóricas mesmo daqueles com quem nós moralmente sentimos que deveríamos explicitamente formar alianças. A observação participante pode, de fato, inibir nosso zelo revolucionário. Esse é o ponto e o potencial democrático da observação participante ao se engajar politicamente no mundo. No longo prazo, isso nos torna antropólogos melhor engajados politicamente – isto é, melhores ativistas.

Para finalizar, eu gostaria de refletir sobre como meus próprios pensamentos a respeito da observação participante como uma práxis potencialmente revolucionária emergiram, e reconhecer a dívida que tenho com os Naxalitas, guerrilheiros revolucionários de inspiração Maoísta das florestas nativas e colinas do leste da Índia dominadas por tribos: as pessoas que se tornaram parte do meu próprio campo de pesquisa na última década. Eu fiquei espantada por encontrar estes guerrilheiros – lutando o que é, agora, uma luta revolucionária de 50 anos, para transformar o mundo em uma sociedade global igualitária sem classes – vivendo entre as pessoas com quem estavam trabalhando, quase como antropólogos. Eles realmente aparentam seguir, profundamente, os métodos antropológicos. Eles se esforçaram para aderir ao conselho de Mao Zedong [Tsé-Tung] (1961): “a guerrilha deve mover-se entre as pessoas como um peixe nada no mar” – isto é, eles se imergiram tão próximos às pessoas (a água) que conseguem se mover através da água (pessoas) como peixes. Apesar de não chamarem isso de observação participante (eles falavam sobre isso a partir de perspectiva de massa, “das massas para as massas”), alguns deles, de fato, levaram a observação participante tão seriamente que eles aparentaram, para mim, melhores antropólogos do que muitos com os quais já cruzei.

No entanto, os compromissos morais de seu ativismo impediram-nos de reconhecer algumas das contradições e realidades com as quais se depararam, mesmo as advindas da sua própria práxis revolucionária “das massas para as massas”. Foram minhas experiências com esses guerrilheiros maoístas, e minha crítica emergente sobre eles, que me encorajaram a reconhecer que, na realidade, o que nossos antepassados desde Malinowski nos têm dado com a observação participante é uma possibilidade profundamente importante de engajamento político, quer reconheçamos isso ou não, pois

é uma práxis potencialmente revolucionária.

Para mim, a própria ideia de observação participante como práxis potencialmente revolucionária é, então, ela mesma influenciada, ao menos em parte, pelo meu trabalho de campo entre esses revolucionários maoístas indianos. A teoria de que a observação participante pode ser uma uma práxis revolucionária é, ela própria, um produto da observação participante como práxis revolucionária.

Agradecimentos

Algumas das ideias apresentadas aqui constituíram a palestra de abertura do anual *Anthropology in London Day* de 2016. Agradeço aos organizadores e participantes dessa conferência por iniciarem a articulação dos pensamentos aqui expressos. Agradeço a Giovanni da Col por ver seu potencial, por chamar minha atenção para a peça original de Tim Ingold, e por me convencer a participar do debate que se seguiu. Agradeço a Maurice Bloch, David Graeber, Jonathan Parry, Mathijs Pelkmans e Gavin Smith pelos comentários inestimáveis e por seu entusiasmo.

Referências

- FREIRE, Paulo. 1970. *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum International Publishing Group.
- GRAEBER, David. 2015. "Radical alterity is just another way of saying 'reality': A reply to Eduardo Viveiros de Castro". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2): 1–41 [disponível em português como GRAEBER, David. 2019. "Alteridade Radical é só outra forma de dizer 'realidade'. Resposta a Viveiros de Castro (Tradução: Máquina Crísica – GEAC)". *Práxis Comunal*, 2(1): 277-323.
- GUHA, Ranajit. 1999[1983]. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Durham: Duke University Press.
- HASTRUP, Kirsten. 2004. "Getting it right: Knowledge and evidence in anthropology." *Anthropological Theory*, 4(4): 455–72.
- INGOLD, Tim. 2014. "That's enough about ethnography!" *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 383–95.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1984. *Argonauts of the western Pacific: An account of native*

enterprise and adventures in the archipelagoes of Melanesian New Guinea. Long Grove: Waveland Press.

MALKKI, Liisa. 2007. "Tradition and improvisation in ethnographic fieldwork." In: A. Cerwonka & Liisa Malkki (eds.), *Improvising theory: Process and temporality in ethnographic fieldwork*. Berkeley: University of California Press. pp. 167-188.

PARRY, Jonathan. 2012. "Comparative reflections on fieldwork in urban India: A personal account." In: I. Pardo & G. B. Prato (eds.), *Anthropology in the city: Methodology and theory*. Farnham: Ashgate. pp. 29-52.

_____. 2015. "The anthropologist's assistant (or the assistant's anthropologist?): The story of a disturbing episode." *Focaal* 72: 112-27. <http://dx.doi.org/10.3167/fcl.2015.720110>.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1995. "The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology". *Current Anthropology*, 36(3): 409-20.

SCOTT, James C. 1985. *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.

SHAH, Alpa. 2010. *In the shadows of the state: Indigenous politics, environmentalism and insurgency in Jharkhand, India*. Durham: Duke University Press.

THOMPSON, Edward P. 1971. "Moral economy of the English crowd in the eighteenth century." *Past & Present*, 50 (1): 76-136.

THOMAS, Peter D. 2015. "Gramsci's Marxism: the 'Philosophy of Praxis.'" In: M. McNally (ed.), *Antonio Gramsci*. London: Palgrave Macmillan. pp. 97-117.

WILLIS, Paul. 1978. *Learning to labour: How working class kids get working class jobs*. Farnborough: Saxon House.

ZEDONG, Mao [Tsé-Tung, Mao]. 1961. *On guerrilla warfare* (translated by Samuel Griffiths). New York: Praeger.

_____. 2008. *On practice and contradiction*. London: Verso.

Tradução

Lucas Parreira Álvares
Doutorando em Antropologia pelo PPGAn/UFMG
lucasparreira1@gmail.com

Giovanna Benassi
Doutoranda em Antropologia pelo PPGAn/UFMG e bolsista CAPES
giovannabenassi.gb@gmail.com

Antônio Olegário
Graduando em Ciências Sociais/UFMG
antonio.olfn@gmail.com

Marcos Lanna
Professor do PPGAS/UFSCar
barolo96@gmail.com

Revisão da tradução

Luisa Amador Fanaro
Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSCar
luisafanaro@hotmail.com

Felipe Vander Velden
Professor do PPGAS/UFSCar
felipevelden@yahoo.com.br

Recebido em 22 de outubro de 2018.

Aprovado em 07 de maio de 2020.

A Maldição da Tolerância¹

Isabelle Stengers

Professora na Université Libre de Bruxelles

stengers.isabelle@ulb.be

Não há nada mais fácil para um moderno do que ser tolerante. Como ele não o seria? Como nós não o seríamos? Não me refiro aqui aos “outros”, a todos aqueles que exortamos às virtudes da tolerância. Eu falo de “nós”, e esse “nós” não designa um coletivo concreto ao qual deveríamos saber se pertencemos ou não, mas o conjunto dos destinatários da mensagem moderna. É a mensagem moderna - retomada de uma forma ou de outra por uma diversidade de saberes - que cria essa verdadeira palavra de ordem, atribuindo-se instantaneamente como destinatário² esse “nós”, que escreve ou fala, que lê ou ouve: “nós” não somos como os outros, aqueles que definimos por crenças que não podemos mais compartilhar, e isso constitui nosso orgulho, mas talvez também nosso drama. De fato, a época não é para cruzadas. A palavra de ordem até se desdobra, às vezes, em uma vibração nostálgica. Tolerante é aquele, ou aquela, que mede o quão dolorosamente pagamos pela perda das ilusões, das certezas que atribuímos àqueles que pensamos que “creem”. Felizes são aqueles cuja confiança permaneceu intacta; eles habitam o lugar para onde nós, modernos, não podemos retornar exceto como caricaturas, seitas ou totalitarismos.

Mas a nostalgia e a tolerância para com os outros, que têm a sorte de “crer”, mal escondem um imenso orgulho. Nós somos “adultos”, somos capazes de enfrentar um mundo esvaziado de garantias e encantamentos, essa velha história já conhecida. Coincidentemente, ela constitui o tema favorito para os especialistas modernos do que Freud chamou de “três profissões impossíveis”: ensinar (ou transmitir), governar e curar.

- 1 Publicado originalmente como “La Malédiction de la Tolérance”. *Cosmopolitiques VII. Pour en Finir Avec la Tolérance*: 7-17. Paris: La Découverte, 1997.
- 2 Sobre a questão da palavra de ordem, ver G. Deleuze e F. Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, sobretudo p. 102-106.

Três profissões cujo primeiro traço comum é designar preocupações práticas que todas as sociedades humanas compartilham. O segundo traço comum - introduzido por Freud quando ele as qualifica como “impossíveis” e assegura seus discípulos de sua “sincera compaixão” (Freud 1987: 263) - parece ser que, em nossas sociedades ditas modernas, seus praticantes pretendem ser herdeiros privilegiados da perda das ilusões que define a modernidade. Como se eles tivessem por obrigação primeira afirmar o caráter irreversível, *nec plus ultra*, da destruição que suas práticas herdaram, e como se sua primeira exigência fosse reconhecer e propagar o heroísmo dos impasses e das aporias que eles minuciosamente exploram e celebram usando palavras de ordem modernistas.

Na medida em que o que Freud chama de “profissão” é desdobrada nas nossas sociedades, a questão da tolerância, com a qual queremos acabar, se apresenta desde o início de duplo modo. Ela designa um conjunto de práticas de saber que se inscrevem na ambição de “fazer ciência”, no sentido moderno do termo. É o que chamarei genericamente de “ciências humanas”, e aqui podemos pensar no espectro que vai da psicanálise, da psicologia ou da medicina até as diversas formas de sociologia, pedagogia, antropologia, e muitas outras que servem de referência para as múltiplas práticas de assistência e intervenção sociais. Mas ela também designa o conjunto de práticas que, de alguma maneira, desempenham o papel de “ecologia” socio-cultural, ou seja, são produtoras, para o bem e para o mal, de conexões entre grupos heterogêneos. Os dois conjuntos são evidentemente entrelaçados, mas esse entrelaçamento pode se apresentar de formas bem diferentes em cada caso. Assim, o antropólogo produz, querendo ou não, uma relação; no entanto, essa relação é, na maioria das vezes, fundamentalmente assimétrica: ele “nos” relata um saber sobre outros grupos sem que a relação através da qual o seu saber foi constituído apareça necessariamente em primeiro plano, ou apareça de uma forma que não seja a serviço da ciência a ser produzida. Inversamente, quando os “interventores sociais” fazem mediações, eles se baseiam em saberes que deveriam prepará-los para lidar com situações nas quais um indivíduo, uma família ou um grupo estão em uma relação difícil com seu ambiente. Mas não cabe a eles “relatar” saberes, apenas produzir modificações de relações que permitam uma negociação para evitar o risco de um confronto ou repressão. A distinção de práticas produtoras de saber e práticas produtoras de mediação enquanto tal, não precisa ser criticada. As obrigações de cada uma, como veremos, são parcialmente distintas. Mas apenas parcialmente. Portanto, é a partir da questão das obrigações que elas podem ter em comum, e que vou associar à questão da tolerância, que poderei colocar a questão da distinção dessas práticas.

Ao longo dos volumes que compõem esta série *Cosmopolíticas*, abordei as práticas

científicas a partir de um duplo ponto de vista: o das exigências que elas colocam àquilo com o que elas estão lidando, e o das obrigações que elas reconhecem e que se aplicam às suas próprias formas de proceder. No entanto, ao confrontar aqui essas práticas que colocam o problema da tolerância – pois, de uma forma ou de outra, explícita ou implicitamente, elas supõem uma diferença de natureza entre “nós” e “os outros”, que se traduz na possibilidade que “nós” teríamos de julgar “os outros” em termos de crenças, sem nem mesmo encontrá-los – eu me referi apenas à questão das obrigações. E, de fato, a restrição que chamei de “exigência” não é mais, a essa altura, um guia confiável.

Até aqui, a prática que exige era colocada em risco por sua exigência. Assim, os valores que fazem existir o laboratório experimental possuem esse risco como eixo, e as obrigações do experimentador se referem a esse risco. Não se trata somente de saber se o testemunho do fenômeno que é encenado no laboratório confirma ou não as teses daquele que o produziu. Trata-se de diferenciar duas significações do termo “artefato”. De todo modo, um “fato experimental” é um artefato, um fato da arte humana, capaz – diferentemente dos fatos no sentido usual – de autorizar uma interpretação e de silenciar interpretações rivais (Stengers 1993; 1997). Mesmo assim, é preciso que a “encenação” que lhe confere essa capacidade resista à acusação de ser responsável pela mesma. O testemunho experimental não deve ser um artefato no sentido em que o artefato desqualifica, aqui, a “encenação” do experimento, e a designa como responsável por um testemunho extorquido, “fabricado”, incapaz de sustentar os testes que verificam que ele possa ser atribuído ao próprio fenômeno interrogado. As obrigações dos experimentadores correspondem à definição do que Bruno Latour chamou de “fetiche experimental” (1996): certamente, o fato é “fabricado”, e pode até mobilizar uma multidão impressionante de dispositivos técnicos dos mais sofisticados, mas sua fabricação visa a “invenção-descoberta” de um ser que possa reivindicar existir de maneira autônoma, independente das práticas que nos permitem “provar” essa existência. A partir do momento em que passou a existir cientificamente, o micro-organismo de Pasteur também se tornou capaz de reivindicar sua existência como anterior aos humanos, e se afirmar como o vetor de epidemias, mesmo que os humanos vissem intenções sobrenaturais nas pragas que os afetavam.

No que concerne à questão da emergência, a relação entre exigências e obrigações já se complicou³. Para liberar o problema da emergência das polêmicas e rivalidades que a tornam um dos pontos altos da “guerra das ciências”, optei por rearticulá-lo a partir da

3 Não vou retomar aqui os diferentes fetiche que introduzi ao longo da minha exploração das “leis da física” (*Cosmopolitiques* II, III, IV, V), pois estes são estritamente relativos à história singular da física e aos conflitos *entre físicos* que os trouxeram à tona.

questão do valor, que esse problema me parece comportar e que se torna uma bandeira de guerra quando é traduzida em posições antagônicas. A questão de saber se, e em que medida, “o que” emerge pode “ser explicado” a partir “daquilo a partir do que” a emergência é produzida não é uma questão de testemunho experimental, mas remete a uma prática de articulação centrada na diferença entre “o que” e o “aquilo a partir do que”, ou seja, entre dois modos de testemunho distintos oriundos de práticas distintas. Com isso, aparece um novo tipo de “fatices”, que chamei de “promissores”. Esses fatiches são promissores, pois “a partir” do que eles testemunham são colocadas questões que eles não conseguem, por si sós, responder. Para saber se, como e por qual formulação a promessa pôde ser cumprida, é necessário construir uma resposta “em outro lugar”, no encontro com as histórias, intrigas, razões e relações que os cientistas que lidam, em seus próprios campos, com seres ditos “emergentes”, aprendem a decifrar e narrar. Exigências e obrigações remetem, então, à prática de articulação. Ela exige, por sua conta e risco, que aquilo que é decifrado no campo possa, pelo menos de forma parcial, ser definido como resposta à questão-promessa. Como essa resposta será enunciada permanece indeterminado – é necessário ir ao campo -, mas o fato de haver alguma resposta, ou seja, a própria pertinência da questão é o risco e a aposta que fornecem um enquadramento ao encontro no campo. Eu associei, correlativamente, as obrigações que essa prática de encontro faz existir com os valores do “tato”. Aquele que tem “tato” sabe, ou acha que sabe, qual é o problema do outro, mas ele sabe igualmente que esse saber não terá valor se for aplicado ao outro. Portanto, ele também sabe criar o espaço no qual o outro poderá determinar, de acordo com seus próprios tempos e seus próprios modos, a maneira pela qual esse problema será formulado para ele e construir sua significação.

Entre o “fatiche experimental” e o “fatiche promissor”, as relações eram de ordem farmacológica, no sentido em que o *pharmakon* é, lembremos, instável, remédio ou veneno, como o sofista era instável, médico ou sedutor (Stengers 1996a). A partir do momento em que a “promessa” se pretende dotada de qualquer poder de determinar como ela deve ser cumprida, ou seja, a partir do momento em que o fatiche promissor reivindica um poder e uma autonomia que o aproximam do fatiche experimental, a prática de articulação oscila dos valores do tato para os valores da evidência. A partir daí, o campo não é mais um lugar de encontros problemáticos, mas um teatro de operações de conquistas que chamamos com razão de “reducionistas”. Os biólogos moleculares conseguiram encontrar as bactérias de forma tal que as promessas proferidas pela molécula ADN puderam ser cumpridas na articulação entre “informação genética” e performances metabólicas das bactérias, mas esse sucesso singular se torna um golpe de força quando “o que é verdade” para a bactéria é considerado como algo que “deve ser verdade” para todos os corpos vivos.

Passemos ao problema das práticas cujo poder de julgar dependeria de uma diferenciação entre a abordagem científica, racional, objetiva de uma situação, e as crenças, costumes, hábitos, ilusões, etc. que definiriam os atores dessa situação. Se eu afirmo que a questão das exigências não é mais, aqui, um guia confiável, isso significa que os dois tipos de exigência que introduzi se relacionam com essas práticas de um modo farmacológico. A satisfação das exigências de uma ciência é sempre da ordem do poder: nós podemos exigir, pois estamos seguros que aquilo a que nos dirigimos tem o poder de confirmar a legitimidade das nossas questões. Mas o que é abordado por esse duplo conjunto, aquele que denominei “ciências humanas” e aquele das práticas de intervenção autorizadas por essas ciências, leva esse “nós podemos” ao indecível. Pois o “poder da ciência”, o poder daquele que supostamente “faz ciência” torna-se aqui um ingrediente inseparável da prática científica. E isso acontece em dois sentidos. É em nome da ciência que o cientista se sente no direito de colocar questões estranhas aos outros, de submetê-los a situações insólitas (voltarei a essa questão), e descrevê-los de uma forma que, em qualquer outro contexto, seria julgada como nada civilizada. E o poder que o precede e o acompanha é igualmente parte interessada na atitude, disponibilidade, e submissão daquelas e daqueles que ele interroga.

Não se trata aqui de abordar o tema da inseparabilidade dos poderes, da eventual convivência, desejada ou não, entre o etnólogo e o colonizador, entre o interventor social e a polícia, entre o pedagogo e a seleção social realizada pela escola, etc. Tento me limitar aqui à própria prática de produção de conhecimento. Não porque eu julgue que os problemas possam ser dissociados nos fatos, mas porque é preciso distingui-los para evitar as conclusões rápidas demais, o amálgama que precipita todos os problemas. O poder do fetiche experimental, capaz de resistir aos testes que questionam sua autonomia, não nega a multiplicidade dos outros poderes (“tecnocientíficos”) que o mobilizam. Mas ele possibilita criar distinções para evitar que se confunda, na mesma denúncia, a alegria de Watson e Crick diante de sua dupla hélice de ADN e o empreendimento (também sob a égide de Watson) que propõe à biologia e à medicina uma mobilização geral para a leitura do genoma humano. Pôr em causa as exigências que criariam, ao serem satisfeitas, uma conexão entre as ciências humanas e o poder; enfatizar a facilidade farmacológica com a qual termos como “obedecer”, “compreender”, “interpretar”, “prever”, “controlar”, “verificar” mudam de significado quando concernem humanos interessados (de uma maneira ou de outra) nos saberes que podem ser produzidos sobre eles, é uma forma para mim de prolongar neste campo a questão das práticas científicas, dos valores que elas fazem existir, dos riscos que as especificam.

Portanto, é a partir da questão do risco que especifica as ciências humanas - a possibilidade ameaçadora de, mesmo com a maior boa-vontade do mundo, o empreendimento de criação de conhecimento mudar, nesse caso, de natureza - que optei por construir a questão das obrigações, que poderiam singularizar essas práticas. Reconhecendo a conexão particular que une “ciência” e “poder”, uma vez que aquilo que “a ciência” aborda deve ser definido como “sensível ao poder”⁴, essas obrigações farão existir, como um valor, a capacidade de escapar da armadilha que essa conexão indica.

Para dar o tom a essas obrigações de novo tipo, trago as palavras de William Blake:

*He who mocks the Infant's Faith
Shall be mock'd in Age & Death
He who shall teach the Child to Doubt
The rotting Grave shall ne'er get out
He who respects the Infant's Faith
Triumphs over Hell and Death*⁵

São palavras de uma maldição. E, para escapar a essa maldição, não basta tolerar “a fé da criança”, pois o “respeito” que triunfa sobre o inferno e a morte não tem nada a ver com a abstenção, o tato, a benevolência protetora, que sempre acabam por se trair e trair o escárnio secreto que dissimulam. *A Robin Red Breast in a Cage/Puts all Heaven in a Rage*⁶. Maldito aquele que libera o tordo-de-peito-vermelho para agradar a criança revoltada.

Escolhi introduzir a questão prática colocada pelo empreendimento científico - quando ele se dirige a seres capazes de colocar, acerca da pessoa que os interroga, a questão “o que ele quer comigo?” - fazendo existir a tolerância como *maldição*, e conectando a questão das obrigações que as ciências humanas poderiam fazer existir (e que poderiam fazer existir essas ciências) ao risco dessa maldição.

4 Vale lembrar que um elétron cujo movimento “obedece” às leis que o definem como “sensível” a um campo eletromagnético só é um fetiche, capaz de confirmar de maneira autônoma a lei à qual ele obedece, por que o físico pressupõe sua não sensibilidade ao poder ao qual essa lei pretende. A alegria do experimentador quando seu fetiche confirma, ao obedecer, sua própria autonomia, vem de sua convicção de que o ser que ele interroga não respondeu por complacência, submissão ou abuso de poder, e que esse ser tinha todas as condições de decepcioná-lo.

5 W. BLAKE, *Augúrios da Inocência*: “Aquele que zomba da Fé da Criança/ Será zombado na Velhice e Morte/ Aquele que ensina a Criança a Duvidar/ Nunca escapará da podridão do Túmulo/ Aquele que respeita a Fé da Criança/ Triunfa sobre o Inferno e a Morte”.

6 *Ibid.* “Um tordo-de-peito-vermelho em uma gaiola coloca o Céu inteiro em fúria”.

A “maldição da tolerância” expõe o caráter nada neutro das minhas questões. Não se trata de pesar os prós e os contras, mas de fazer existir um risco, ou seja, de também entender como “abuso de poder” o que algumas ciências humanas podem considerar como sucessos. Maldito aquele que se julga livre para redefinir a partir dos seus próprios termos a maneira como o “outro” habita esse mundo, pronto a tolerá-lo, ou até mesmo a se lamentar pela perda de sua própria inocência. Pois, desse modo, a inocência desqualifica o outro, aquele que ainda não sabe, aquele que ainda não passou pela “grande divisão” (Latour 1993) que nos forçou a reconhecer que um pássaro é apenas um pássaro, e que o Céu é indiferente às nossas construções.

A maldição assim proferida contra a “tolerância” não vem de uma preocupação de justiça. Não se trata de defender “os outros”, como se as práticas que desqualificamos precisassem que nós, ainda nós, lhes fizéssemos justiça. Trata-se, ainda e sempre, da questão das nossas próprias práticas, das obrigações capazes de estabilizar o caráter irreduzivelmente farmacológico, instável, da referência à ciência a construir; uma referência suscetível aqui de transformar em veneno aquilo que, quando em um laboratório ou campo, é um risco legítimo.

Todas as práticas que analisei até aqui são igualmente instáveis, mas tentei estabilizá-las a partir de seus próprios recursos, de sua própria paixão, sem fazer existir obrigações e exigências diferentes daquelas que elas mesmas criam e que as fazem existir. É por isso que admiti sem discutir o fato que aquilo que elas abordam era “colocado a serviço da ciência”, passando pelo crivo das exigências que, quando cumpridas, confirmam a prática. A escolha da “maldição da tolerância” como operador deste teste indica que o ato de “colocar a serviço da ciência” mudou agora de sentido, e tornou-se aquilo que pode atrapalhar a invenção das ciências. Portanto, não vou perder meu tempo “denunciando” as práticas que não resistem a esse teste. A produção de obrigações é da ordem da criação. Criar a maldição da tolerância enquanto obrigação não significa atribuir a mim mesma os meios de amaldiçoar tudo o que está aí. É colocar a questão: escapar da tolerância poderia corresponder ao que está em jogo no que chamei de prática? Não seria, por definição, uma aventura singular, um devir que traduz precisamente esse processo de escapar face às exigências e obrigações que fazem parte de uma ciência? É esse risco específico que define este volume, que leva ao cerne da questão especulativa de uma ecologia das práticas, e ao local de seu maior desafio: o “encontro” com os não-modernos.

Referências

- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Mille Plateaux, Minuit, Paris, 1980.
- FREUD, S. Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938, PUF, Paris, 1987.
- LATOURETTE, B. Nous n'avons jamais été modernes, La Découverte, Paris, 1993.
- _____. Petite Reflexion sur le culte moderne des dieux faitiches, coll. "Les empêcheurs de penser en rond", Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996.
- STENGERS, I. L'invention des sciences modernes, La Découverte, Paris, 1993.
- _____. Cosmopolitiques I, La Guerre des sciences, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1996a.
- _____. Cosmopolitiques II, L'invention de la mécanique, pouvoir et raison, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996b.
- _____. Cosmopolitiques III, Thermodynamique, la réalité physique en crise, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997a.
- _____. Cosmopolitiques IV, Mécanique quantique: la fin du rêve, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997b.
- _____. Cosmopolitiques V, Au nom de la flèche du temps: le défi de Prigogine, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997c.
- _____. Cosmopolitiques VII, Pour en Finir Avec la Tolérance, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997d.

Tradução

Helena Santos Assunção
Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ
helena.s.assuncao@gmail.com

Revisão da tradução

Marcio Goldman
Professor no PPGAS do Museu Nacional/UFRJ
goldman@gmail.com

Recebido em 24 de julho de 2019.

Aprovado em 05 setembro de 2019.

Resenhas

SHAH, Alpa (et. al.). 2018. *Ground Down by Growth: Tribe, Caste, Class and Inequality in Twenty-First Century India*. Londres: Pluto Press.

Lucas Mestrinelli

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

lucas.mestrinelli@gmail.com

O livro *Ground Down by Growth* (2018) foi escrito a partir dos trabalhos desenvolvidos no âmbito “Programme of Research on Inequality and Poverty”, do Departamento de Antropologia da “London School of Economics”. Em termos gerais, os dados etnográficos coletados em cinco regiões da Índia indicam que, a despeito do grande crescimento econômico das duas últimas décadas, as desigualdades sociais perduram e se ampliam. Assim, ao contrário da narrativa desenvolvimentista e do modelo de “crescimento inclusivo” adotados pelo governo indiano, os autores argumentam que o crescimento econômico não reduziu a marginalização de grupos Dalits e Adivasis.¹ Esses dois grupos são centrais às etnografias apresentadas, e é principalmente em torno deles que os trabalhos foram escritos e as relações entre classe e identidade/etnicidade foram pensadas. Os cinco autores que realizaram as etnografias do livro já haviam realizado pesquisas na Índia, e a escolha das cinco regiões estudadas está relacionada a essa experiência prévia (importante mencionar que essas regiões estão entre as que apresentam os melhores índices de desenvolvimento humano da Índia, como K.P.Kannan afirma no segundo capítulo). Alpa Shah e Jens Lerche coordenaram o programa de

1 Os termos “Dalits” e “Adivasis” são descritos pelos autores como termos populares que correspondem à denominação oficial de “Scheduled Caste” e “Scheduled Tribe”, respectivamente. Os Dalits são os grupos que, durante o período colonial, eram denominados “intocáveis”, termo com fortes conotações pejorativas. Os Adivasis são grupos conhecidos como “tribais”, que estão fora do sistema de castas, e que habitam, majoritariamente, regiões florestais.

pesquisa, mas suas etnografias não estão publicadas neste volume.

Um aspecto que merece ser destacado é a dimensão comparativa da obra, que foi apresentada desde a concepção do projeto de trabalho conjunto, permitindo que os contextos estejam relacionados no próprio processo de escrita dos capítulos, e não apenas no capítulos introdutório e de conclusão. Para o leitor brasileiro, o livro ainda apresenta uma breve discussão em torno de diferentes políticas públicas de combate à pobreza adotadas em diversas regiões do mundo, como o *Bolsa Família* no Brasil. Assim, *Ground Down by Growth* (2018) levanta uma série de questões importantíssimas para a compreensão das dinâmicas globais das políticas de desenvolvimento, e também destaca a contribuição primordial que a etnografia ocupa no trabalho intelectual de contestação das narrativas neo-liberais. Tendo em vista este projeto, o livro busca ampliar o diálogo entre economistas e antropólogos, para pensar qualitativamente a relação entre pobreza, desigualdade e discriminação social. A etnografia ocupa aqui o importante papel de apresentar o caráter relacional da pobreza (ou seja, mesmo com um incremento da renda, o aprofundamento de desigualdades sociais torna os grupos marginalizados relativamente mais pobres), uma característica que não pode ser compreendida apenas pelos dados estatísticos analisados pelos chamados “estudos da disparidade”.

Além do *Prefácio*, onde essas questões mais gerais são apresentadas, Alpa Shah e Jens Lerche assinam também o primeiro capítulo do livro. Em “Tribe, Caste and Class - New Mechanisms of Exploitation and Oppression” os autores defendem que a globalização, ao contrário da suposta afirmação de que enfraqueceria as relações identitárias, tem justamente as fortalecido, com a finalidade de fortalecer seus mecanismos de opressão. Esse aspecto mais geral é trabalhado no segundo capítulo do livro, “Macro-Economic Aspects of Inequality and Poverty in India”, onde o economista indiano K.P. Kannan apresenta uma análise bastante atenta aos dados estatísticos macro-econômicos da Índia das últimas décadas. Sua intenção é compreender os padrões que subjazem os estudos etnográficos que compõem os capítulos do livro, apresentando algumas das principais questões que serão discutidas ao longo da obra. Os dados indicam um alto grau de informalização do trabalho na Índia (92% dos trabalhadores indianos estão no trabalho informal), que por sua vez se correlaciona aos dados referentes à pobreza (79% dos trabalhadores informais estão abaixo da linha da pobreza). A partir destes dados, Kannan questiona a eficiência da chamada “teoria do gotejamento”: a ideia de que o crescimento econômico levaria a um progressivo aumento da renda da população mais pobre, que seria típica das políticas neoliberais. O autor demonstra que a redução da pobreza na Índia não pode ser diretamente associada às políticas de incentivo ao crescimento econômico. Ainda, a redução modesta

da pobreza não teve efeitos na redução da desigualdade, que cresceu, e Kannan mostra que a pobreza deve ser compreendida em sua multidimensionalidade, e que o aspecto mais relevante neste quadro é o das diferenças entre grupos sociais (região e gênero, apesar de serem importantes, são considerados secundários pelo autor - perspectiva que também é endossada por Alpa Shah e Jens Lerche). É partindo da importância do aspecto social que o autor defende a relevância das pesquisas etnográficas, que podem compreender justamente os mecanismos de reprodução de desigualdades identificadas pela pesquisa macroeconômica.

Jayaseelan Raj realizou pesquisa nas plantações de chá do Kerala, e também acompanhou os trabalhadores Dalits de volta para o estado de Tamil Nadu, com a intenção de compreender as condições de trabalho em suas regiões de origem. Ainda, acompanhou uma greve de trabalhadoras em 2015. No capítulo, o autor mostra de que maneira a crise na economia do chá, na década de 1990, levou ao desmantelamento de conquistas trabalhistas anteriores, como previsto pelo “Plantations Labour Act” de 1951. Os trabalhadores (Dalits e Adivasis) passaram a ser, em sua maioria, migrantes temporários sujeitos a condições de trabalho e remuneração muito precárias. Os trabalhadores que historicamente trabalhavam na colheita e processamento do chá, por sua vez, tiveram que buscar trabalho em outras regiões da Índia. Essa vulnerabilidade seria agravada, segundo Jayaseelan Raj, pelo fato de que a economia indiana tem utilizado as noções de etnicidade, casta e região para dividir os trabalhadores. O autor aponta para a importância de se distinguir entre mobilidades social e econômica, visto que muitos Dalits que saíram de Kerala para trabalhar em outras regiões da Índia passaram a receber salários maiores, mas continuaram sendo vítimas de preconceitos de casta (na maioria das vezes, fora de Kerala eles foram vítimas de discriminação explícita de casta). Jayaseelan Raj traz no capítulo um breve histórico sobre os trabalhadores de Tamil Nadu nas plantações de chá de Kerala, acompanhado de um estudo das reformas neoliberais e seu impacto nas condições de trabalho nesse setor. Para concluir o capítulo, o autor argumenta que mesmo os sindicatos não foram capazes de fazer frente às reformas neoliberais (a maioria dos líderes sindicais não são Dalits), e que a greve de mulheres em 2015, na cidade de Munnar, foi o melhor exemplo de conquista das trabalhadoras.

Brendan Donegan escreveu sua etnografia a partir da “Chemical Industrial Estate”, na vila de Melpuram (pseudônimo) em Tamil Nadu. O quadro geral do processo econômico em questão é o do estabelecimento de parques industriais em regiões agrárias da Índia. Neste processo, a industrialização da região tem levado a um processo de migração de trabalhadores para a vila, e não para fora dela. A pesquisa tem como foco a comunidade

Paraiyar (Dalit) e um grupo Irula (Adivasi). Segundo Donegan, a acumulação capitalista neste processo se deu por um conjunto de fatores configurados pela casta. Segundo demonstra sua etnografia, a casta dominante na economia agrária operou como mediadora do processo de desenvolvimento do capital industrial contribuiu para que as relações de casta continuassem a ser um elemento estrutural de grande importância. O Tamil Nadu é considerado um exemplo de “desenvolvimento humano” na Índia, e a autora sugere que uma disputa por apoio popular entre dois partidos seria uma das razões para essa maior atenção às causas sociais.

A etnografia de Dalel Bendabaali, realizada na região de Bhadrachalan, no estado de Telangana, descreve o processo de marginalização de Adivasis e Dalits, e de sua progressiva alienação em relação ao uso da terra. O capítulo está centrado em dois eventos que mudaram profundamente a vida na região, que são a chegada de agricultores da casta dominante Kamma, vindos do estado de Andhra Pradesh, em busca de terras para ampliarem sua agricultura comercial, e a ampliação de uma fábrica de papel da “Indian Tobacco Company”. O capítulo descreve as relações de poder entre os Kammas e os grupos Dalits (principalmente Madigas e Malas) e Adivasis (Koyas). Bendabaali discute, a partir de sua etnografia, o papel duplo desempenhado pelo estado em áreas florestais ocupadas por Adivasis, que age tanto pela proteção quanto pela predação das reservas florestais. Os Kammas são, nesta região, os grandes proprietários de terra, se beneficiando diretamente da presença da fábrica de papel, para qual vendem a madeira proveniente de suas plantações de eucalipto. O trabalho do corte de madeira é desempenhado pelos Adivasis Koyas.

Richard Axelby fez sua pesquisa entre dois grupos Adivasis, os Gaddi (hindus) e os Gujjar (muçulmanos), no distrito de Chamba em Himachal Pradesh. Através de sua etnografia, Axelby mostra que ambos os grupos, apesar de pertencerem a religiões distintas, estão muito próximos em termos de sua posição social, e se distanciam igualmente dos demais grupos não-Adivasis. O distrito de Chamba não possui um parque industrial relevante e, apesar de o estado de Himachal Pradesh ter um dos melhores índices de desenvolvimento humano da Índia, a dominação das castas dominantes dos Rajputs e Brâmanes ainda é marcante, e contrasta com o aparente sucesso das políticas econômicas neo-liberais implementadas na Índia. Tanto os Gujjar quanto os Gaddi são registrados como “Scheduled Tribes”, mas os Gaddi possuem um senso de pertencimento geográfico que falta aos muçulmanos Gujjars. Através dos exemplos de Prakaso (Gaddi) e Mussa (Gujjar) que fizeram a transição do pastoralismo para o trabalho temporário migratório, Axelby mostra de que maneira as ideias de nomadismo (*ghumantu*) e “identidade tribal”

(Adivasi) cumprem um papel importantíssimo na configuração da posição social e econômica desses grupos. Para isso, o autor faz uma descrição detalhada da relação dos Gaddis e Gujjars com a agricultura e a terra, e também de sua relação com o mercado de trabalho. O capítulo traz informações consistentes que apontam que, a despeito da melhora da qualidade de vida da maior parte dos habitantes do vale do Saal, a pobreza relativa continua persistente, seguindo a linha de divisão entre Adivasis e não-Adivasis. É na relação com o espaço que Axelby observa a negociação de categorias de pertencimento que são importantes na disputa por melhores oportunidades por ambos os grupos.

Vikramaditya Thakur fez sua pesquisa com os Bhils de “Narmada Valley”, estado de Maharashtra, e em planícies adjacentes. Das três vilas estudadas, Ambegaon está situada nas colinas de Satpura, e Mankheda e Anand Nagar estão nas planícies do distrito de Shahada, ao sul das colinas. A região das colinas foi afetada pela construção da barragem de Sardar Sarovar, no rio Narmada, e uma dessas vilas de planície - Anand Nagar - foi construída em 2004 para reassentamento dos Bhils que tiveram que deixar suas casas. Em Mankheda, os Bhils estão presentes há muitas gerações, e estão subordinados à casta dominante dos Gujjars, que vieram para a região no início do período colonial. Ao contrário de Anand Nagar, habitada apenas por Bhils, Mankheda é uma vila com mais de uma casta. Para Thakur, os Bhils que tiveram que ser realocados na planície conseguiram acesso à terra, e a luta contra a barragem fortaleceu um sentimento de unidade e engajamento político. Ao contrário, os Bhils da colina precisam se submeter a condições extremas de precariedade no trabalho temporário como migrantes em outras regiões da Índia. Essa situação também é observada entre os Bhils que vivem na vila dominada pelos Gujjars. Este capítulo é interessante na medida em que mesmo no interior de um mesmo grupo, os Bhils, as relações sociais e econômicas possuem grande diversidade. Thakur cita algumas transformações cruciais pelas quais a região passou desde o período colonial e, após um breve histórico, se dedica a compreender em pormenores a situação dos Bhils em cada uma das três vilas. O autor argumenta que em cada uma das vilas os Bhils foram integrados à economia capitalista de modos distintos, mas que em todas eles continuam sendo a base mais precária da economia. Ainda, aponta que a luta contra a barragem, apesar de terem sido derrotados, garantiu aos Bhils de Anand Nagar um sentido de mobilização política que pode indicar para conquistas futuras por melhores condições de vida.

Alpa Shah e Jens Lerche escrevem o capítulo de conclusão do livro, onde argumentam que as etnografias apresentadas endossam a avaliação de como as políticas de crescimento econômico através da liberalização da economia levaram à consolidação das desigualdades sociais e econômicas. Ainda, a questão do trabalho temporário de

migrantes, que apareceu em todas as regiões estudadas, evidencia uma estratégia de precarização do trabalho e divisão dos trabalhadores através das linhas de casta e origem. Para os autores, existe um obstáculo ideológico a ser superado: a crença de que o crescimento econômico pode dar uma resposta eficiente às demandas de combate à pobreza e à desigualdade. As propostas alternativas seriam a de taxação da riqueza e de políticas de bem-estar social. Contudo, segundo os autores, nenhuma destas propostas leva em consideração a discriminação baseada na casta ou “tribo”. Argumentam ainda que nem mesmo as políticas de cotas para Dalits e Adivasis tem mostrado força suficiente para alterar a estrutura de desigualdade. Mesmo a luta dos sindicatos não tendo atendido às demandas dos grupos menos favorecidos. O livro coloca a esperança nas lutas de base, que seriam as únicas que conseguiriam alcançar grupos que ficam à margem das políticas públicas.

Recebido em 18 de janeiro de 2019.

Aceito em 25 de junho de 2020.

PRUDENTE, Hugo. 2019. Potuwa pora kõi: o que se guarda no potuwa. Coleção Saberes Zo'é. São Paulo/Brasília: Iepé e FPEC/Funai.

Miguel Aparicio

Doutor em Antropologia Social e Professor da Universidade Federal do Oeste do Pará

mgl.aparicio@gmail.com

Cestos para fazer flechas, flechas para andar no mundo

Em 2016, o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé e a equipe da Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema (FPEC) da Funai iniciaram junto aos Zo'é o processo de construção de seu Plano de Gestão Territorial e Ambiental, seguindo uma trajetória que tem como marca o protagonismo dos conhecedores indígenas. Os Zo'é são falantes de uma língua tupi-guarani ainda pouco conhecida e habitam as florestas localizadas entre os rios Erepecuru e Cuminapanema, no norte do Pará. Em novembro de 2019, pactuaram seu Plano de Gestão e traçaram os rumos para defender a integridade de sua terra. Nesse documento, os Zo'é declararam: “queremos que nossos filhos sigam ocupando vastamente o nosso território”; e afirmaram o processo de dispersão de aldeias como uma das suas escolhas mais firmes no momento atual. Este livro nasceu dentro do marco desse processo de colaborações e, através de uma descrição encantadora das flechas e do cesto *potuwa* que guarda os utensílios para a sua confecção, expressa a vitalidade de relações do povo Zo'é, cujo estilo de vida sempre esteve marcado por uma intensa mobilidade. Poderíamos afirmar que é um livro sobre o movimento das flechas, ou sobre como elas movimentam a vida dos Zo'é.

Se a etnografia consiste em um exercício cuidadoso de atenção pelos detalhes – uma espécie de acompanhamento da minuciosidade do olhar indígena sobre o mundo –, o leitor poderá ter acesso, com a leitura do livro, a uma autêntica experiência de etnografia junto aos Zo'é, deixando-se levar pelas histórias que emergem dos utensílios do cesto *potuwa* e seguindo o itinerário traçado pelas flechas zo'é. O seu voo, simultaneamente descritivo e narrativo, inicia com a peculiaridade surpreendente das penas negras de mutuns e urubus-reis, as preferidas na confecção das flechas. Descobriremos como elas são diferentes como os dedos da mão, com um nome específico que as distingue das outras em função da sua posição na asa: cada uma com sua firmeza, com um formato que a torna mais ou menos idônea na sua combinação com outras penas. Na extremidade da flecha já está inscrita a arte da diferença, pois é preferido combinar pares de penas diversas – uma de mutum, outra de urubu-rei – em uma torção helicoidal que facilita seu impulso. As flechas bem feitas “giram bem, seguem bem, soam bem”. O som, a forma e o movimento aparecem condensados com habilidade sinestésica no artefato que a flecha é.

As flechas, lançadas sobre as presas na floresta, impulsionam também a vida das pessoas. À procura das penas, os Zo'é tecem sua rede de caminhos, organizam seus intercâmbios e transitam reocupando territórios antigos. As velhas trilhas possibilitam novas retomadas, e fazem com que casas e aldeias se multipliquem – pouco mais de trezentas pessoas habitam em mais de quarenta aldeias, em um processo constante de dispersão e impermanência. Para a elaboração das flechas, os Zo'é saem à procura das moradas de mutuns, urubus-reis, macacos-coatás e tucanos, visitam flechais que se espalham sobre roças antigas e reconhecem velhas casas com seus pés de cuia ou de inajá, cheios de frutos. As canas-de-flecha são, com efeito, cultivadas: nestas paisagens em movimento, roças velhas se transformam em flechais. Quando as aldeias são abandonadas, as plantas de flecheira se tornam dominantes nessa paisagem e se espalham com vigor: como dizem os Zo'é, “a flecha anda muito e come a mandioca”. Por isso, visitar um flechal para fazer flechas novas é, ao mesmo tempo, visitar um lugar onde houve aldeias velhas.

Os Zo'é, como todos os povos nas terras baixas sul-americanas, são avessos à homogeneidade. Há, por isso, múltiplas flechas, com usos diferentes, nomes diferentes, pontas diferentes. A flecha mais relevante é de ponta de taboca, utilizada para a captura da maioria dos animais. A taboca, uma espécie de bambu amazônico, é coletada na floresta e, como a cana-de-flecha, também promove a circulação entre pessoas, casas, aldeias, que trocam tabocas por carne de macacos, peixes moqueados ou canas-de-flecha, seguindo os caminhos de caçadas, pescarias ou coletas. O repertório se expande a outros tipos de flecha, pois a floresta exige operações de captura heterogêneas. Assim, estão as flechas de

soco, preferidas pelos meninos no seu aprendizado como caçadores. As flechas assusta-macaco – ou assusta-tucano – têm uma semente que ressoa como apito e, imitando o assovio do gavião, facilita a captura de macacos-coatás ou tucanos escondidos no dossel da floresta. Nas pescarias de timbó, zagaias de pontas em tridente permitem a obtenção de peixes maiores nos igarapés. Para os urubus-reis, que se encontram entre as presas mais difíceis, é confeccionada a flecha farpada, “uma flecha para fazer mais flechas”. E, finalmente, flechas-arpão agem como armadilhas sagazes para capturar pacas e cutias, espreitadas nas tocaias diurnas ou nos mutás noturnos. A diversidade de flechas segue as rotas que conduzem aos lugares habitados pelos diferentes animais que transitam na floresta.

Assim como as flechas, a “pele” deste livro está marcada em profusão pelos padrões gráficos dos Zo’é. Jenipapo e carvão enfeitam os corpos das pessoas e os corpos das flechas, no traço minucioso das mãos das mulheres. Também os desenhos surgem em movimento, quando o pincel desliza sobre a flecha que gira lentamente, deixando-se impregnar pela tinta conduzida pelo tato da artista. Grafismos “picotados”, de “escrita propriamente dita”, “retorcidos”, “crespos” ou de “face de arara-canindé” foram levados das flechas ao papel, ocupando belamente as páginas centrais do livro.

É necessário dar destaque à harmonia do arranjo e da polifonia de vozes que confluem nesta publicação. O texto de Hugo Prudente, com a necessária lentidão da etnografia, se deixa conduzir pelas histórias zo’é, como se, junto às descrições, estivéssemos ouvindo o tempo todo relatos de caça, de coleta de penas, de visitas a aldeias: trata-se de uma espécie de escrita companheira. A arte de Kubi’euhu, Pane, Wo’í e Ke’i apo dialoga de forma criativa com o cuidadoso projeto gráfico de Dani Eizirik. E as fotografias de Leonardo Viana Braga e, de novo, Hugo Prudente e Dani Eizirik, não ilustram simplesmente o texto, mas acompanham os caminhos que conduzem o leitor aos cenários de fabricação dessas flechas, mostrando também os rostos concentrados dos caçadores zo’é. O livro é, no sentido mais imediato e direto da palavra, um livro bonito.

Em um instigante ensaio de 1986, a escritora norte-americana Ursula K. Le Guin propõe uma sugestiva “teoria da ficção como sacola”. Repensando as trajetórias dos primeiros humanos, ela se afasta do ideal exaltado do caçador primitivo, portador habilidoso de armas mortíferas com as quais abate animais prodigiosos. Para a autora, a atividade da caça, em lugar de apontar uma suposta posição heroica e aguerrida dos humanos, possibilitou um espaço amplo para a invenção das histórias. Os caçadores,

junto com os animais que eles rastreiam, trazem histórias cotidianas que são contadas nos terreiros e nas casas, e que transitam em circuitos de imaginações e intercâmbios constantes. A vida humana, mais do que atravessada por lanças ou flechas, é carregada em cestos, paneiros, jamaxins que levam e trazem frutas, sementes, raízes, crianças, artefatos; recipientes com dádivas que circulam entre lugares, pessoas, aldeias. Cestos acolhedores contrapostos ao perigo das flechas – e embaralhando os contrastes, como mostram Chachubutawachugi ou Krembegi nas páginas memoráveis sobre os Guayaki em “O arco e o cesto”, de Pierre Castres (1974): o artefato companheiro não é a flecha, é o cesto. “A última coisa que o herói quer saber é que suas armas e suas belas palavras serão inúteis sem uma sacola, um recipiente, uma rede” (Haraway 2016: 118). Os cestos carregam dentro de si as narrativas, são os recipientes das ideias e ficções que inspiram a vida coletiva.

Uma folha uma cabaça uma concha uma rede uma bolsa uma tipoia um saco uma garrafa uma panela uma caixa um invólucro. Uma vasilha. Um recipiente. O primeiro dispositivo cultural foi provavelmente um recipiente (Le Guin 1989: 206).

É por isso que um olhar minucioso sobre as flechas zo'é precisa dirigir-se ao *potuwa* como ponto de partida, ao estojo de arumã trançado pelas mulheres que guarda linhas, penas, cordas, pontas, resinas, fibras, cascas, ferramentas que colaboram com as mãos humanas no feitiço da flecha. As flechas não estão somente em meio ao drama que enfrenta presas e predadores: elas apontam trajetórias que conectam macacos-coatás, tucanos, capoeiras, aldeias e “nós mesmo”, Zo'é. Conhecer as flechas é, de forma imprescindível, conhecer os fluxos narrativos das memórias e ideias que elas inspiram.

Nas florestas do vale do rio Purus, longe das terras zo'é, os Suruwaha contam que as cobras surgiram a partir das flechas de um xamã, que preparava o curare e besuntava com ele as pontas de suas flechas. Quando ele ia caçar, os animais não morriam porque a força do veneno tinha sido levada pelas cobras. Então teceu um cesto e guardou dentro nele as serpentes venenosas que colocavam em perigo a vida de seus parentes e provocavam seu fracasso nas caçadas. Na maloca havia uma fogueira, e o dono das flechas disse à sua filha: “Queima o cesto que contém as cobras”. Ela o jogou, mas o cestinho caiu à beira do fogo e não queimou. Ao virar no chão, as cobras, aranhas, escorpiões e tocandiras saíram do interior do cesto e se espalharam pela floresta. Por isso agora, quando as pessoas vão caminhar na mata ou queimar as roças novas, recebem varadas de flecha no corpo e ficam dessa forma protegidas do veneno das serpentes. Também ali, assim como nos Zo'é, as

histórias sobre as flechas estão guardadas dentro de um cesto, um *potuwa*.

Este livro é a primeira publicação da série “Saberes Zo’é” e, ao mesmo tempo que dissemina o conhecimento sobre este povo, vai contribuir na consolidação do Fundo de Artesanato Zo’é. A boa notícia, que Dominique Gallois e Fábio Ribeiro anunciam no prefácio, é que virão novos volumes dedicados a temas como o cultivo nas roças, a construção das casas, o preparo dos alimentos e a fabricação de artefatos: novos livros-recipientes de histórias vividas por este povo, especialista em itinerâncias.

Referências

CLASTRES, Pierre. 1974. “L’arc et le panier”. In: _____. *La Société contre l’État*. Recherches d’anthropologie politique. Paris: Les Éditions de Minuit.

HARAWAY, Donna J. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press.

IEPÉ & FPEC/FUNAI. 2019. “*Jo’e bokitute ram: Planejando como vamos continuar vivendo bem no futuro.*” *Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Zo’é*. São Paulo: Iepé.

LE GUIN, Ursula K. 1989. “The Carrier Bag Theory of Fiction”. In: _____. *Dancing at the Edge of the World. Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Grove Press.

Recebido em 15 de junho de 2020.

Aceito em 30 de julho de 2020.

FANDIÑO, Pedro. 2018. Tak Baht: o budismo teravada em procissão. Niterói: EDUFF.

Alexsânder Nakaóka Elias

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas

alexdefabri@yahoo.com.br

Na cidade de Luang Prabang, diariamente, junto com os primeiros raios de sol, monges e noviços, vestidos com panos de alaranjado reluzente, caminhavam rápido, em fila, com cumbucas nas mãos. Por eles esperavam pessoas ajoelhadas pelas calçadas da cidade, munidas com as oferendas que seriam entregues ao cortejo (Fandiño 2018: 09).

Com o relato supracitado relativo ao *Tak Baht*, procissão dos monges budistas teravadas de Luang Prabang, cidade ao norte do Laos, Pedro Fandiño inicia a sua obra que, segundo ele, possui a simples ambição de descrever tal cerimônia a partir de alguns dos seus principais elementos. Contudo, essa “simples ambição” se mostrará, ao longo do livro que resultou do seu mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal Fluminense, como uma tarefa instigante, visto que a “procissão por oferendas” aciona elementos fundamentais para a compreensão das relações históricas, étnicas, religiosas e socioeconômicas locais.

Foi em uma viagem turística realizada em fevereiro de 2010 que Fandiño adentrou os pátios dos templos de Luang Prabang e conversou com um noviço pela primeira vez. Também nesta ocasião, em uma manhã, observou a procissão seguindo as dicas de “mochileiros” europeus. Ao retornar ao país dois anos depois, começou a perceber a importância dessa cerimônia, cuja complexidade vai além do conceito de “fazer mérito” (*bun*), estando profundamente vinculada à totalidade da comunidade.

Fandiño visitou os 33 templos (ou *wats*) locais, mas acabou se dedicando ao *wat* Paphai, localizado próximo da pousada onde residiu, gerenciada por uma mulher da etnia “Lao” que tinha como funcionário “Vee”, da etnia “Hmong”. Estes interlocutores e as suas respectivas etnias e funções sociais se mostrarão fundamentais para compreendermos as relações observadas ao longo da procissão. É necessário mencionar, ainda, que a pesquisa não se desenvolveu em “lao”, idioma oficial do país. Por esse motivo, os bonzos¹ (monges e noviços), assim como as pessoas que trabalhavam com o turismo local, foram os interlocutores privilegiados, já que estes falavam um “inglês razoável”.

No capítulo 01, “Laos”, o autor oferece uma necessária contextualização sociopolítica, além de apontar para a existência de um “mosaico étnico” no Laos contemporâneo, que possui a etnia “Lao” como majoritária, mas que também apresenta os grupos da família “Mon-Khmer”, oriundos de diversos povos subjugados ao longo da história. O encontro com um deles, o “Dvaravati”, inclusive teria exposto o país aos primeiros contatos com o budismo.

Fandiño nos conta, ainda, que em 1893 os franceses tomaram posse da região, dividindo de maneira arbitrária territórios ocupados pelos mesmos grupos étnicos, que passaram a fazer parte de Estados diferentes. Nesta fase colonial, o Laos tornou-se o local mais pobre da Indochina Francesa e as autoridades viam o país apenas como uma extensão do Vietnã até as fronteiras com o Sião, atual Tailândia. Com o fim da Primeira Guerra da Indochina, em 1954, os acordos de Genebra “pareciam” garantir ao Laos certa autonomia, quebrada com o advento da Guerra do Vietnã (ou Segunda Guerra da Indochina).

Este novo conflito não poupou o Laos, obrigando o governo local a se posicionar a favor dos norte-americanos, já que dependia do seu suporte, enquanto o “Pathet Lao”, movimento comunista revolucionário, era apoiado pelo Vietnã do Norte. A guerra deixou rastros de sangue, pois o Vietnã do Norte construiu bases de treinamento e utilizou rotas no país para chegar ao sul do Vietnã, o que fez com que os Estados Unidos bombardeassem incessantemente a região. Além disso, os americanos treinaram, no começo da década de 1960, grupos de guerrilha contra o “Pathet Lao”, constituídos por cerca de dez mil homens pertencentes às minorias étnicas do país, principalmente os “hmongs”. Em dezembro de 1975, os comunistas finalmente chegaram ao poder, fundando a “República Democrática Popular do Laos”.

1 É curioso notar a incorporação vernácula de certos vocábulos, como “bonzo”, em fonte regular, e a manutenção de outros como termos estrangeiros, como, por exemplo, “*wat*” e “*sangha*”. Outro detalhe presente na obra é o aportuguesamento de palavras que, na tradição budista, recebem outro cuidado: em vez de “teravada”, como na obra, lê-se normalmente “Theravada”; em vez de “maaiiana”, “Mahayana”; o próprio termo “Buda” é transcrito pelos Theravada brasileiros como Buddha; *sangha*, a comunidade de praticantes, normalmente é substantivo feminino, ou seja, “a *sangha*”. Curioso, ainda, o fato do autor não aportuguesar o nome do Buda, mantendo “Siddharta Gautama” ao invés de Sidarta Gautama.

Nesse contexto, Fandiño mostra que a relação do “Partido”² com o budismo Teravada, religião predominante no país, passou por dois momentos: no primeiro, a prática foi fortemente desencorajada, incluindo aí as doações ao *sangha* (ordem monástica, composta por monges e noviços) e a “procissão por oferendas”. Porém, a partir da década de 1980 o governo começou a estimulá-la, com o intuito de construir uma identidade nacional. Somado a isto, passou a dividir as diversas etnias locais em apenas três grandes grupos, com o prefixo “Lao” e compostos a partir de designações topográficas: o “Lao Lum” (das terras baixas), ao qual pertence a etnia “Lao”; o “Lao Theung” (das encostas), no qual se destaca a etnia “Khmu”; e o “Lao Sung” (do alto das montanhas), onde se encontra a etnia “Hmong”. Estes dois últimos grupos, denominados genericamente de “tribos das montanhas”, representam cerca de 31% da população e se caracterizam pela prática de “crenças animistas ou em espíritos locais”, sendo historicamente oprimidos pelo “Partido” em prol do budismo.

No capítulo 02, “Budismo Teravada: conceitos e abordagens teóricas,” Fandiño discorre sobre a forma como a “Escola Teravada” tem sido interpretada pelas ciências sociais. Para tanto, o autor definirá as suas especificidades, ao dizer que ela se constitui como a mais antiga vertente do budismo, fundamentando-se nas escrituras originais presentes na *Tripitaka* (ou Cânone Pali), a compilação dos ensinamentos tradicionais. O autor, então, a diferencia da outra grande escola, a “Maaiana”, afirmando que os teravadas não entendem Siddharta Gautama (ou o “Buda Histórico”) como uma divindade, mas como um mestre cujos preceitos são reverenciados. Além disso, atingir o nirvana, o estado de libertação do *dukkha* (sofrimento) proporcionado pela superação completa do apego e do ego, que permite, assim, o cessar do fluxo de renascimentos e mortes (*samsara*), consistiria em uma jornada individual para os primeiros, distintamente dos maaianas, que afirmam ser possível chegar à iluminação também com o auxílio dos “bodisatvas”, seres iluminados que renunciam ao nirvana para auxiliar os demais a atingir este objetivo.

Após tais definições, o autor realiza uma fundamental discussão sobre o conceito de religião, ratificando a classificação do budismo como tal. Durkheim (1996: 32), por exemplo, irá propor que os elementos sagrados seriam imprescindíveis para toda crença religiosa, exigindo uma necessária diferenciação entre “sagrado ou profano”. Estaria discordando, assim, da definição de Tylor (1920: 424), que supunha a religião como a “crença em seres espirituais”. Em contraste com as definições durkheimianas, Spiro (2007) dirá que é muito “vago” afirmar que o sagrado é qualquer coisa que a sociedade assim o considerasse, sugerindo que é a crença em seres “sobre-humanos” (como o próprio Buda) que corresponde ao fator central para a definição de religião.

2 Utilizado como sinônimo para o “Pathet Lao”.

Já para Geertz (2008: 67), a religião consistiria em “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens”. Asad (1993), um de seus principais críticos, via nesta definição a busca por uma universalização que a destituía dos seus contextos culturais, sociais e políticos. Contudo, Fandiño acaba ficando no “caminho do meio” ao concordar tanto com Geertz (2008), com o entendimento de religião como um sistema de símbolos que constituiria um contexto dentro do qual o comportamento poderia ser descrito de maneira inteligível; quanto com Asad (1993), ao perceber a dificuldade de se pensar a prática religiosa de uma forma tão abrangente que impusesse o risco de desvinculá-la das esferas concretas na qual estaria inserida. Fandiño também irá se articular com as reflexões cunhadas por Weber (1978), que entendia o budismo como uma religião “racional”, ainda que apresentasse uma ética extrema de rejeição do mundo, no qual o praticante teria por objetivo atingir o nirvana por meio de uma busca “altamente individualizada”.

Em relação aos estudos específicos sobre o budismo Teravada, o autor afirma que a maioria das pesquisas realizadas ocorreu no Sri Lanka e na Tailândia, por causa das circunstâncias políticas desfavoráveis encontradas no Laos, onde os contínuos conflitos impediram a emergência de trabalhos significativos sobre o tema. Fandiño aponta, assim, que a “procissão por oferendas” tem sido tratada de maneira breve ou superficial, desconhecendo qualquer trabalho que aborde exclusivamente a cerimônia em Luang Prabang sem se limitar a descrevê-la como um recurso para “fazer mérito”.

No capítulo 03, “Mérito”, o autor aborda especificamente tal prática, afirmando que ela é composta por “ações que permitem tornar melhor o carma”, como, por exemplo, “respeitar os preceitos budistas” e “auxiliar o *sangha*”. Esta última ação consiste exatamente na forma de se adquirir “mérito” no *Tak Baht*, razão pela qual os moradores da cidade trariam oferendas à procissão. Contudo, isto evidenciaria uma importante contradição entre a teoria e a prática teravada, já que existe no budismo o conceito de *anatta* (não “Eu”), o que significa dizer que somente pela negação do “Eu” seria possível atingir o nirvana. Como respeitar o princípio do *anatta* e a sua busca individual pela iluminação e, ao mesmo tempo, acumular “mérito”?

Fandiño aponta, então, para autores que sugerem formas de contornar esta aparente dicotomia. Collins (1990), por exemplo, propõe que se diferencie o pensamento canônico das ações e ideias que fazem parte da vida dos praticantes. Na mesma direção, Tambiah (1973) irá propor a existência de um “budismo canônico” (ou “escrito”), e um “popular”, praticado segundo as tradições locais. O primeiro estaria apoiado exclusivamente nos ensinamentos do Buda e consistiria em uma busca individual pela libertação. Já a população

laica estaria sujeita ao “budismo popular”, no qual o “fazer mérito”, além de não constituir ação individual, teria por objetivo adquirir bom “carma” para a vida atual e a próxima. Desse modo, ao doar as oferendas na procissão, os “provedores locais” adquirem o “mérito cármico”, que pode inclusive ser transferido, sendo que muitos meninos entrariam no *sangha* com o intuito de angariar tais “méritos” para os seus pais.

Após o terceiro capítulo nos é apresentado um belo álbum contendo 37 fotos, acompanhadas por breves legendas e nomeado de “A procissão em imagens”, no qual Fandiño oferece ao leitor uma potente narrativa visual da cerimônia. Também existem algumas notas de rodapé que fazem referência às imagens no último capítulo, “A procissão”. Aqui, o autor explicitará o seu principal argumento, seguindo as asserções de Mauss (1974: 179): a de que o *Tak Baht* consiste em um “fato social total”, pois envolve as mais variadas perspectivas e toda a comunidade de Luang Prabang.

O primeiro personagem a ser elucidado é o dos “provedores locais”, que mesmo nos dias de chuva intensa dos períodos de monções aguardam a passagem dos bonzos pela cidade, levando à procissão principalmente arroz (base da alimentação local), mas também bolachas e frutas. Tais provedores são predominantemente da etnia “Lao”, sendo que os demais pertencem aos outros grupos, divisão parecida com a que encontrou entre os noviços que compunham o *sangha*, o que demonstra, de certo modo, que a tentativa do “Partido” em tornar o budismo a religião oficial surtiu algum efeito.

Nesse contexto, Fandiño também chamará a atenção para uma desigualdade de gênero, já que o budismo Teravada não reconhece ordens monásticas para mulheres. Apesar disso, considera relevante a presença das “monjas” (aspas utilizadas por Fandiño), mulheres leigas mais velhas que acatam regras e um estilo de vida distinto do *sangha*. Para o autor, elas seriam equivalentes aos noviços perante os monges, vivendo ao redor dos templos e se dedicando diariamente ao *wat* próximo de suas residências. Ademais, elas também dormem nos templos nos dias de lua cheia, ocasiões especiais para os teravadas e que constituem um importante momento de integração entre a comunidade e o *sangha*, numa espécie de “contraprestação de dádiva” (Mauss 1974), na qual os bonzos, que dependem diariamente da oferta dos provedores, convidam-nos para ceiar dentro dos templos, como forma de agradecimento.

Outro personagem importante para compreender a procissão é o “turista”, que se faz presente até mesmo nos períodos de monções. Segundo Fandiño, o número de visitantes no Laos aumenta gradualmente desde a década de 1990, devido ao fim dos conflitos armados, à flexibilização da ideologia política e à abertura de mercado por parte do governo. O autor dirá que, durante a procissão, é esperado um “comportamento

adequado” dos turistas, classificados por ele como um tipo de “não-pessoa”, já que a aparição de tais personagens, apesar de constante, é efêmera em Luang Prabang.

A relação da comunidade com os turistas também coloca em cena outro elemento fundamental para compreender o *Tak Baht*. Isso porque, com o aumento do número de estrangeiros, os moradores da península, em sua maioria da etnia “Lao”, começaram a abrir pousadas e restaurantes e lucrar com o comércio. Contudo, os outros grupos étnicos, a maioria não budistas, também se beneficiaram da presença dos visitantes atraídos pela procissão. É o caso das “vendedoras de oferendas”, mulheres que vivem nas áreas periféricas e que passam a vender produtos (normalmente arroz) para os viajantes que desejam doar na cerimônia em questão. Porém, essa participação não ocorre sem controvérsias, pois tais mulheres são acusadas pelos noviços de oferecer comida velha ou estragada, causando doenças nos bonzos. Com isso, os monges passaram a coibir a participação das vendedoras, ato que, segundo o autor, não surtiu muito efeito.

A partir das relações entre os turistas, as vendedoras e o *sangha*, surge a figura das “crianças pedintes”. Isso porque, quando as cumbucas dos bonzos são preenchidas, os alimentos comercializados pelas mulheres são os primeiros a serem doados para as crianças, pertencentes na sua maioria às “tribos das montanhas”. Elas ficam sentadas nas calçadas ao longo do percurso ou acompanham a procissão junto dos “provedores locais”, esperando que os monges e noviços joguem nos seus recipientes as sobras do que recebem. Fandiño dirá que, de fato, o *sangha* acaba doando o excesso das oferendas para que todos os participantes da cerimônia consigam depositar algo nas suas cumbucas e, assim, possam “fazer mérito”.

Ao explicitar a abrangente malha de relações mobilizada pela “procissão por oferendas”, Fandiño reitera, nas considerações finais do livro, a importância do “fazer mérito” como um “fato social total” (Mauss 1974: 179), capaz de articular todos os personagens envolvidos como um conjunto vivo e em movimento, reflexões que evidenciam a pertinência e a originalidade da presente obra. Sem a intenção de dar conta de todos os âmbitos da vida monástica e leiga de Luang Prabang, o autor conclui que a cerimônia está vinculada a uma série de outras esferas (étnicas, religiosas, econômicas, sociais e políticas), retratando a atual complexidade que envolve a comunidade. Seguindo o caminho de análise aberto por Mauss (mas sem a universalização por ele sugerida), Fandiño enfatiza o caráter prático ou funcional da procissão que, ao estabelecer o vínculo entre o *sangha* e os adeptos budistas, mas também com os “não budistas” e os turistas, garante tanto o “mérito” dos provedores quanto a subsistência dos bonzos, evitando que estes últimos vivam de maneira reclusa, “como se, todas as manhãs, todos tivessem a

obrigação de se reencontrar, um a um – embora sem diálogos, agradecimentos ou sorrisos” (Fandiño 2018: 142).

Referências

- ASAD, Talal. 1993. *The construction of religion as an anthropological category*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- DURKHEIM, Émile. 1996. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Fontes.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- MAUSS, Marcel. 1974. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: E.P.U.
- SPIRO, Melford. 2007. “Religion: problems of definition and explanation”. In: B. Michael (org.), *Anthropological approaches to the study of religion*. Abingdon: Routledge.
- TAMBIAH, Stanley. 1973. “Buddhism and this-worldly activity”. *Modern Asian Studies*, 7(1): 01-20.
- TYLOR, Edward. 1920. *Primitive Culture I*. Londres: John Murray.

Recebido em 19 de agosto de 2029.

Aceito em 02 de junho de 2020.

Nominata de Pareceristas deste número

Adalton Marques (Univasf)	Érica Giesbrecht (Unicamp)
Aline Iubel (CPEI/Unicamp; LETs/UFSCar)	Érico Nogueira (Unifesp)
Allan Oliveira (Unespar)	Fabiana Maizza (UFPE)
Alessandro Rolim de Moura (UFPR)	Fabiano Campelo Bechelany (Unifesspa)
Amanda Horta (UFSCar)	Fábio Candotti (UFAM)
Ana Elisa Bersani (Unicamp)	Fábio Coltro (UEM)
Ana Rita Amaral (University of Free State)	Felipe Vander Velden (UFSCar)
Andréa Barbosa Osório Sarandy (UFF)	Fernanda Ribeiro (PUC-RS)
Aramis Silva (Unifesp)	Flávia Ferreira Pires (UFPB)
Bernardo Buarque de Hollanda (FGV-SP)	Flávia Freire Dalmaso (UFMS)
Bruno Reinhardt (UFSC)	Flávia Toni (USP)
Bruno Zorek (Unicamp)	Francisco Miguel (UnB)
Camila Pierobon (Cebrap)	Gibran Braga (USP)
Camilo Braz (UFG)	Giovanni Cirino (UEL)
Carlos Emanuel Sautchuk (UnB)	Gleicy Silva (Unicamp)
Carolina Abreu (Unesp)	Guilherme Passamani (UFMS)
Carolina Parreiras (USP)	Iara Maria de Almeida Souza (UFBA)
Catarina Morawska (UFSCar)	Iracema Hilário Dulley (UFSCar)
Cleyde Rodrigues Amorim (UFES)	Isabela Kalil (FESPSP)
Delcides Marques (Univasf)	Jacqueline Teixeira (USP)
Denise Jardim (UFRGS)	Janaína Lobo (Unilab)
Dibe Ayoub (UFRJ)	Joana Cabral de Oliveira (Unicamp)
Enrico Spaggiari (USP)	Jocélio Teles dos Santos (UFBA)

Nominata de Pareceristas deste número

José Miguel Olivar (USP)

Julia Goyatá (UFMA)

Juliana Coelho (USP)

Leonardo Schiocchet (Austrian Academy of Sciences)

Liliana Sanjurjo (UERJ)

Luena Pereira (UFRRJ)

Magda Ribeiro (UFMG)

Maíra Vale (Imuê)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Maria Aparecida Chaves Jardim (Unesp)

Maria Catarina Chitolina Zanini (UFSM)

María Eugênia Domínguez (UFSC)

Marina Vanzolini (USP)

Marta Jardim (Unifesp)

Maurício Fiore (Cebrap)

Mauro Brigeiro (Unicamp)

Melissa Oliveira (UFSCar)

Melvina Araújo (Unifesp)

Patrícia Prado (PUC-Minas)

Paulo Muller (UFFS)

Pedro Afonso Branco Ramos Pinto (UnB)

Silvana Nascimento (USP)

Suzel Ana Reily (Unicamp)

Thaís Brito (UFRB)

Thaís Waldman (USP)

Túllio Dias da Silva Maia (University of Exeter)

Victor Kebbe (UFSCar)

Viviane Vedana (UFSC)

Wagner Xavier de Camargo (UFSCar)



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

