

JUL./DEZ. 2023|VOL. 15 N.2
ISSN 2175-4705



DOSSIÊ

**Efeito Caribe
desestabilizando
olhares, conceitos
e escritas**

Comissão editorial

Felipe Vander Velden - Professor Associado/PPGAS-UFSCar
Igor José de Renó Machado - Professor Titular/PPGAS-UFSCar
Julia Aparecida Rodrigues da Silva - Mestranda/PPGAS-UFSCar
Leon Terceiro Goulart - Doutorando/PPGAS-UFSCar
Luisa Amador Fanaro - Doutoranda/PPGAS-UFSCar
Maria Carolina Arruda Branco - Doutoranda/PPGAS-UFSCar
Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho - Doutorando/PPGAS-UFSCar

Editores do Dossiê "Efeito Caribe: desestabilizando olhares, conceitos e escritas"

Carlos Gomes de Castro
Claudia Fioretti Bongianino

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. Ana Beatriz de Oliveira
Vice-reitora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Ana Cristina Juvenal da Cruz

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli
Vice-coordenador: Prof. Dr. Piero C. Leirner

Projeto gráfico, editoração e capa

Luisa Amador Fanaro

Imagem da capa

'*Guataca-campana* e suas reverberações'
Carlos Gomes de Castro
Colón, Cuba, 2013

 Revista
@ntropologia
da UFSCAR

Sumário

[Dossiê]

Efeito Caribe: desestabilizando olhares, conceitos e escritas

08 Efeito Caribe: desestabilizando olhares, conceitos e escritas
Carlos Gomes de Castro e Claudia Fioretti Bongianino

22 *¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar!* Afinidade, intimidade e modos de conhecimento vodu na festa para o mistério Belié Belcán
Aline Torres Dias da Cruz

44 Sylvia Wynter: as *terras demoníacas* (ainda) não lidas no Brasil
Antônia Gabriela Pereira de Araújo

70 Corpos, espíritos e história: perspectivas indo-caribenhas
Marcelo Moura Mello

91 O *gwoup a po Voukoum: mas*, carnaval, política e modos de existir em Guadalupe, Caribe
Mariana Vitor Renou

117 Regeneração e toxicidade: notas etnográficas sobre a economia do carvão no norte do Haiti
Rodrigo Charafeddine Bulamah

134 O inaudito e o 'experimental': o Caribe e seus efeitos em Zora Neale Hurston
Victor Miguel Castillo de Macedo

[Textos Livres]

Artigos

159 A gramática das coisas significantes para imigrantes brasileiros na Irlanda

Igor José de Renó Machado

186 A Antropologia do Sertão de Pernambuco. Pajeú e Navio

Jorge Mattar Villela

217 Percursos político-jurídicos da delação premiada: uma análise do impulso expansionista de modelos de justiça penal

Ciméa B. Bevilaqua

265 Affirmative Actions for Indigenous Peoples in Higher Education: an appraisal of the last two decades

Danilo César Souza Pinto e Francislene Cerqueira de Jesus

291 O *documentário* como etnografia de uma *luta infinita*: assentamento e expulsão no Acampamento Capão das Antas (São Carlos, SP)

Júlia Aricó Savarego

324 Pessoaalidade, janelas indiscretas e intimidade forçada na vivência de prédio popular

Williane Juvêncio Pontes

Caderno de Imagens

354 Vida e cotidiano na comunidade quilombola do Cumbe, em Aracati - CE

Ozaias da Silva Rodrigues

Resenhas

376 Correia, Heloisa Helena Siqueira; Vander Velden, Felipe & Rocha, Hélio Rodrigues da (orgs.) (2023). Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos. São Carlos: De Castro.

Leandra Holz e Breno Duarte Castro

383 Hubert, Henri. (2021) [1902]. A Magia no Mundo Greco-Romano. Edição bilíngue e crítica. Texto editado por Rafael Faraco Benthien e Guilherme Gontijo Flores. São Paulo: Edusp.

Felipe Boin

391 Iyanaga, Michael. (2022). Alegria é devoção: sambas, santos e novenas numa tradição afro-diaspórica da Bahia. Campinas: Editora da Unicamp.

Bruno Ribeiro da Silva Pereira

399 Mauss, Marcel. (2023). A Origem dos Poderes Mágicos nas Sociedades Australianas: Estudo Analítico e Crítico de Documentos Etnográficos. Edição bilíngue e crítica. Organização e edição por Ari Pedro Oro, Raquel Weiss, Rafael Faraco Benthien. São Paulo: Edusp.

Mariana de Carvalho Ilheo

405 Neves, Eduardo Góes (2022). Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo: Ubu; Edusp.

Renato Martelli Soares

412 Descola, Philippe (2023). As Formas do Visível - uma antropologia da figuração. São Paulo, Editora 34.

Flávio Bellomi-Menezes



Efeito Caribe: desestabilizando olhares, conceitos e escritas

Carlos Gomes de Castro

Doutor em Antropologia Social/Museu Nacional

<https://orcid.org/0000-0002-5453-1355>

cgomesdecastro@gmail.com

Claudia Fioretti Bongianino

Doutora em Antropologia Social/Museu Nacional

<https://orcid.org/0000-0003-1531-2093>

fioretti.claudia@gmail.com

[...] um fato geográfico. [...] as Antilhas constituem uma ponte de ilhas que conecta de “certa maneira”, quer dizer, de uma maneira assimétrica, a América do Sul com a América do Norte. Este curioso acidente geográfico confere à toda área, inclusive a seus focos continentais, um caráter de arquipélago, isto é, um conjunto descontínuo (de quê?): condensações instáveis, turbulências, redemoinhos, aglomerados de bolhas, algas marinhas desfeitas, galeões afundados, ruídos de ondas quebrando, peixes voadores, grasnadas de gaivotas, aguaceiros, fosforescências noturnas, marés e ressacas, viagens incertas da significação. Em resumo, um campo de observação em sintonia com os objetivos do Caos. [...] isto é, Caos no sentido de que dentro da des-ordem que ferve junto ao que já conhecemos da natureza é possível observar estados ou regularidades dinâmicas que se repetem globalmente.

(Antonio Benítez Rojo, 1989, p. iii).

Como a antropologia fez/faz o Caribe? Como o Caribe fez/faz a antropologia? Este dossiê experimenta caminhos descritivos e analíticos que criam linhas que atravessam essas indagações. Ora os cruzamentos são mais críticos e profundos, ora se caracterizam mais como algo que esbarra e fricciona perspectivas. Em comum, as contribuições seguem um mote: a ideia de *efeito Caribe*, que, no caso, também poderia ser entendida como um artefato que, ao ser *usado* pela/na cultura antropológica, historiciza e modifica máquinas

teórico-metodológicas de descrição e construção de alteridades, relaciona e/ou irrompe unidades de análise e dicotomias enrijecidas, modula percepções, interpretações e escritas.

Acompanhando a história da antropologia na região caribenha – uma história com eventos e qualidades que dependem de onde se parte (dos centros estabelecidos e estabilizados da produção de conhecimento antropológico ou da periferia) e de quem se considera como praticante legítimo (pensadores “ocidentais” ou pensadores “caribenhos”) –, o Caribe, quando performado e atualizado pelos conhecimentos e noções locais, desestabilizou as construções, conceitualizações e reificações do arcabouço antropológico. Como artefato, ele exigiu das/os antropólogas/os a recomposição de desenhos etnográficos para apreender a complexidade da vida social. Emergiram daí inventos e experimentos, formas de olhar, escutar, perceber e escrever sobre as relacionalidades e socialidades caribenhas, as quais abarcavam tanto aquilo que seria afeito às práticas entre humanos quanto às interseções entre estes e os não humanos, compreendidos numa ampla rede de coisas (espíritos, documentos, alimentos, objetos de uso diário, seres da natureza, tecnologias, entre outros). Tudo isso é componente do que chamamos de *efeito Caribe*: as reações que o contato com as socialidades caribenhas e seus espaços-tempos produziram/produzem no campo da antropologia, nas/os antropólogas/os e até mesmo em incursões políticas, artísticas e historiográficas.

Tal efeito provocou trações no fazer antropológico desde fins da primeira metade do século XX. Mas quais seriam hoje os sinais dele? Como o Caribe ainda vem impactando as práticas etnográficas e as análises antropológicas? Quais conceitos nativos e invenções conceituais emergiram nas últimas décadas na antropologia sobre o Caribe e como eles reverberam nos exercícios da disciplina? Especificando um pouco mais: como o *efeito Caribe* tem atingido experimentações metodológicas e criações conceituais de pesquisadoras/es brasileiras/os? Essas perguntas também reverberam neste dossiê. A proposta é jogar luz sobre as diferenças entre as abordagens no intuito de verificar as linhas resultantes do *efeito Caribe*, sem a pretensão, porém, de apresentar um *melting pot* de construtos, isto é, não objetivamos criar uma união do diverso, como critica Benítez Rojo (1989, p. iii), como se cozinhassemos ideias numa caçarola que sincretiza e homogeneíza experiências e conceituações do e sobre o Caribe e suas gentes.

Inspirações

Duas linhas de força inspiram e cortam a proposta, as quais poderiam ser lidas como deslocamentos de pontos de vista dentro do que designamos como *efeito Caribe*: uma provocação analítica e uma experiência de encontro etnográfico.

A primeiras delas são as provocativas afirmações com que Michel-Rolph Trouillot abre seu clássico artigo “The Caribbean: an open frontier in Anthropological Theory”, publicado em 1992 e traduzido para o português apenas em 2018. Ele afirma: “O encontro entre a teoria antropológica e qualquer região do globo diz tanto sobre a antropologia quanto sobre essa região. [...] o objetivo deste ensaio é duplo: escrevo aqui sobre o Caribe tal como visto por antropólogos e, também, sobre a antropologia tal como vista do Caribe” (Trouillot, 2018 [1992], p. 197). Embora pontue que não reivindicar “exaustividade” e “representatividade estatística” das questões e dos materiais analisados, o autor percorre um longo trajeto das produções antropológicas de língua inglesa sobre o Caribe, observando, por exemplo, como elas lidaram com essa “região indisciplinada”, “inescapavelmente heterogênea”, construída e transformada, desde sempre, pelo contato entre diferentes modos de existência, línguas e formas de organização social, por sistemas econômicos fundados na escravização e na dominação colonial, desafiadora de dicotomias epistemológicas e dos “entendimentos sobre autoctonia” que sustentam a modernidade antropológica. Como ironicamente observa Trouillot (2018 [1992], p. 208), ao tocar em discussões caras à dinâmica do pós-modernismo na antropologia:

No Caribe, não há ponto de vista “nativo” no sentido suposto por Geertz, não há ombro privilegiado no qual se apoiar. Essa é uma região em que o petencostalismo é tão “nativo” quanto o rastafarianismo, em que alguns “negros do mato” [*Bush Negros*] já eram cristãos muito antes dos texanos se tornarem “americanos”, em que indianos [*East Indians*] encontram conforto em rituais “africanos” do Shango.

Esse apontamento de Trouillot expõe, em outros termos, uma discussão bastante conhecida acerca das disputas sobre a consolidação de um campo antropológico (ou mesmo das Ciências Sociais) sobre o Caribe, para o qual coordenar as “fronteiras abertas” da região, agrupando experiências e países, qualificando-os e controlando-os conforme pressupostos da disciplina, aparecia como um construto científico-político necessário para validar interesses, valores e projetos de pesquisa. Talvez esse desejo da antropologia de regionalizar, recodificar, sintetizar e significar seja até mesmo uma extensão (uma ponte?) do desejo das “grandes potências de recodificar continuamente o mundo com o objetivo de conhecê-lo melhor, de territorializá-lo melhor [...], com juízos e propósitos semelhantes aos de Cristóvão Colombo”, voltando a Benítez Rojo (1986, p. i-ii – tradução livre). E foi o suposto (porque exógeno) obstáculo de definição do estatuto do Caribe que permitiu dúvidas: seriam as populações caribenhas e suas, digamos, “realidades” possíveis objetos de análise antropológica? O problema se referia ao lugar ambíguo do Caribe na ortodoxia antropológica: nem moderno nem primitivo; de colonização tão longa e antiga, como

também tão precocemente moderno. Assim, não era um atrativo nem para a sociologia nem, é claro, para a antropologia. Para esta última, um elemento de afastamento ainda sobressaía: já não havia “povos originários” no Caribe, logo, não existia o atraente fetiche de objetos genuinamente autênticos.

As colocações que Trouillot levanta em seu ensaio bibliográfico ainda reverberam na atualidade, especialmente no que se refere à premência da “desfamiliarização” conceitual e da continuidade inequívoca entre mundos, a fim de uma guinada para o modo como as pessoas praticam a suas palavras, colocam-nas em existência à sua maneira, fazem delas algo que lhes pertence (Strathern, 2014). Dialogam, para indicar apenas um exemplo, com as questões postas por Palmié e Stewart (2016, p. 207) para situar e fazer movimentar uma antropologia *da* história, que “convida a uma reorientação crítica ao transformar a própria história – como forma de conhecimento e prática social – em um objeto de inquirição antropológica”. Nesse movimento, os autores põem em escrutínio a historiografia acadêmica ao desvelar regimes de historicidade que, não raro, são silenciados ou mesmo apagados, sem que haja a oportunidade de uma história outra, uma história *de certa maneira* (Benítez Rojo, 1986). Ou seja, uma história que teste outras conexões postas pelas “formas locais de produção histórica que não se conformam no cânone do padrão historiográfico” (Palmié & Stewart, 2016, p. 208). Para o caso caribenho, como alguns dos artigos irão mostrar, a atenção aos modos locais de fazer história não só desestabilizam discursos e conceitos sobre as existências, como também acrescentam agentes e camadas de sentido, em particular, quando se tem em conta regimes de historicidade que se refazem no presente ao revolver a colonialidade, a *plantation* e suas violências.

A segunda linha de força inspiradora é o encontro etnográfico entre o antropólogo Sidney Mintz e seu interlocutor porto-riquenho Anastacio Zayas Alvarado – ou apenas Taso. Mintz o conheceu durante a realização de pesquisa de campo para o *Puerto Rico Project*, iniciado em 1947, sob coordenação de Julian H. Steward – influente personagem na antropologia social de então, sobretudo por haver encabeçado, com sucesso, a empreitada do *Handbook of South American Indians*. As investigações coletivas do projeto resultaram no livro *The people of Puerto Rico* (Steward, 1956).

Sem dominar o idioma espanhol e, principalmente, as idiosincrasias da fala ordinária praticada em Porto Rico, mas seguindo, ponto a ponto, as diretrizes metodológicas do projeto, Mintz aproximou-se da “comunidade” de Santa Isabel¹, constituída, nos termos do próprio antropólogo, por uma grande quantidade de “proletários rurais”, ou seja, pessoas que não possuíam terras para a produção de bens destinados ao próprio

1 Santa Isabel recebe o nome fictício de Cañamelar em *The people of Puerto Rico*. Já em *Worker in the cane*, ela aparece com o nome original.

consumo e, por essa razão, tornavam-se assalariados pagos para operar em uma *plantation* capitalista de cana de uma agroindústria norte-americana. Esses trabalhadores não faziam praticamente nenhum tipo de uso pessoal dos produtos que engendravam. Para se sustentar, necessitavam adquirir mercadorias (alimentos, roupas, sapatos, cadernos, remédios, materiais de construção) produzidas em outros locais e por outros indivíduos, vendidas em pequenos armazéns, quase sempre de propriedade das usinas em que eram empregados. No entanto, mesmo agindo de modo semelhante aos chamados “proletários industriais ocidentais”, os quais também não possuíam meios de produção além da própria força de trabalho, os “proletários” porto-riquenhos carregavam as características de um mundo camponês/rural de recente industrialização e despersonalização modernas, daí a forte presença das relações de parentesco e amizade. Como salienta Mintz (1979 [1960], p. 13), eles eram, sociologicamente, contraditórios. Isso muito dificultava a tarefa do antropólogo de tentar compreender o “mundo que se conta” e, por conseguinte, relatá-lo, de maneira sistêmica, no “mundo em que se conta” (Hartog, 1999). O mundo que se conta conjugava dois modos de vida que, para a antropologia do período, não se misturavam: de um lado, estaria o Ocidente moderno, industrializado, civilizado; de outro, as sociedades rurais fechadas. De uma perspectiva mais hermética, aquilo que Mintz categorizou como sendo um proletariado rural – categoria que objetivava não apagar a ambiguidade interna às comunidades porto-riquenhas – poderia ser classificado apenas como proletariado, mas aí o mundo que se conta iria se tornar tão-somente uma replicação do mundo ocidental em que se conta.

Depois de quatro meses de observação em Santa Isabel, Mintz direcionou-se para o bairro Jauca, uma vez que o considerava como um “caso extremo” (e não medianamente representativo) das transformações trazidas pela ocupação norte-americana à vida agrícola do lado sul da comunidade (Mintz, 1956, p. 319). Aproximou-se de Taso via indicação contingencial de uma autoridade local. Isso foi fundamental para que constituísse uma visão dos modos de existência e sobrevivência nos bairros de Santa Isabel. O informante-amigo de Mintz relatou eventos “da política local, do sindicato dos trabalhadores de cana, do trabalho nos campos”, enfim, “da vida da vila” (Mintz 1979 [1960], p. 30). Mas o encontro de ambos não proporcionou somente a produção de um conhecimento antropológico sobre o Outro, também provocou deslocamentos metodológicos e teóricos na trajetória do antropólogo americano.

Para pensar o redirecionamento, é necessário pontuar a pretensa busca de retrato total de Porto Rico feita pelo projeto, que focalizava, segundo padrões da ecologia cultural, determinar diferenças entre “subculturas” (do café, do tabaco, da cana) e a “relevância dos

padrões individuais de comportamento” (Steward, 1956, p. 465). É certo que Julian Steward afirmava que “a cultura porto-riquenha [era] mais que o mosaico de suas subculturas” (Steward, 1956, p. 5). Porém, algumas argumentações (sobretudo as que foram inseridas na conclusão de *The people of Puerto Rico*) levam a crer que existia uma intenção, ainda que latente, de descrever, enquadrar ou regularizar os dados etnográficos obtidos em cada uma das investigações em uma padronização/generalização mais arrojada e, por que não, homogeneizada.

Inicialmente, Sidney Mintz somente expressou seu descontentamento ao projeto, dizendo que o híbrido formado pela junção das cinco pesquisas – as quais eram possuidoras de métodos antropológicos variados (pesquisa histórica, entrevistas, observação participante), mas com vistas a uma unidade sociológica – foram menos, e não mais, que a soma de suas partes. Com a publicação de *Worker in the cane: a Puerto Rican life history*, em 1960, essa insatisfação intelectual ganha contornos de discordância. Nela, o autor rompe com muitos dos pressupostos analítico-teóricos abraçados anteriormente e encaminha-se, com mais força, para os rumos da historicidade: pela voz de seu amigo e pílulas dosadas de processos histórico-políticos, *Worker in the cane* recompõe a história pessoal de um trabalhador na história. Nas palavras de Geertz (1961, p. 12 *apud* Mintz, 1984, p. 56), “Mintz [...] usou a história de vida de um único trabalhador de cana porto-riquenho [...] não para fazer uma análise psicológica, mas para reconstituir uma ‘história dentro da história’, um quadro humano dentro do qual se vê o padrão de mudança social e cultural num *barrio* de *plantation* costeira deste século”. Todavia, Mintz insiste em assinalar que Taso, ainda que pudesse ser considerado um homem “comum”, não era o “tipo padrão de um trabalhador porto-riquenho da classe pobre”, isto é, não era a “média” (Mintz 1974 [1960]: ix), nem seu exemplo de vida funcionava como uma metonímia de alguma “subcultura”. Era, sim, um indivíduo que simplesmente vivia sua vida e que não se considerava representativo (isto é, a média) de qualquer coisa (Mintz 1979 [1960], p. 37). Seus modos de fazer a vida iluminavam a compreensão de como sua “narrativa pessoal [...] incorpora a experiência de uma comunidade, uma região e um país” (Mintz, 1984, p. 55). Revelavam algo da “experiência coletiva de um povo conquistado” (Mintz, 1984, p. 56).

Ainda hoje é marcante a ousadia do experimento de Mintz. Mas, mesmo no período, não era a primeira vez que um antropólogo trazia a público uma biografia com aproximações histórico-culturais. O detalhe é que a narrativa, para além de provocar discussões sobre interferências da parcialidade da relação de amizade entre o antropólogo e seu interlocutor, estava em jogo a repetida preconcepção do que se aceitava e fixava-se como o (verdadeiro) objeto de pesquisa. Consonante ao campo antropológico da época,

apenas os indivíduos originários de sociedades designadas como “primitivas” figuravam em espécies de autobiografias e tinham a chance de expor suas formas de experimentar o mundo – ter “uma *história* revelada através da experiência” (Mintz, 1984, p. 54). Esse cenário modificou-se quando, com *Worker in the cane*, um “membro da classe trabalhadora ocidentalizada” porto-riquenha teve suas lembranças transcritas por um etnógrafo (Mintz 1974 [1960], p. ix-x; 1979 [1960], p. 14).²

Efeitos na prática

Apresentamos, a seguir, cada um dos textos que compõem este dossiê. Todos esbarram, à sua maneira, no que denominamos *efeito caribe*. Por isso, há neles elementos desestabilizadores de olhares e formas de dominação e poder, suspensões de hegemonias (conceituais, metodológicas, perceptivas) e, em contraste, pontes entre espaços e tempos, teorias, formas de escrever sobre modos de existência.

A chegada de Belié Belcán a certa casa de Porto Rico abre o conjunto de artigos do dossiê. Em “*¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar!* Afinidade, intimidade e modos de conhecimento vodu na festa para o mistério Belié Belcán”, Aline Torres Dias da Cruz *usa* uma situação etnográfica para refletir sobre estratégias e modelos narrativos e descritivos, problematizando a ubiquidade do realismo etnográfico e do estar-lá. Sua intenção é explicitar “alguns efeitos das socialidades vodu sobre certos pressupostos teórico-metodológicos convencionais (e clássicos) da antropologia”.

Em suas observações e movimentos (pela sala, pela antessala, pelo terreno, entre pessoas, em direção ao mistério Belié Belcán, entre outros), a autora nos deixa de sobreaviso: ela não é uma testemunha ocular, não está em *todos* os lugares, não vê *todas* as interações. Mas seria isso *realmente* um empecilho para a escrita etnográfica? Ou o que se pode aprender ou fazer com as lacunas, as opacidades, a não linearidade, os desconhecimentos? Como trazer para a página da escrita etnográfica as potências de outros sentidos e, assim, subverter uma epistemologia amarrada à visão?

2 J. Sérgio Leite Lopes e Rosilene Alvim (1999) atentam-se para a produção de narrativas autobiográficas de operários brasileiros. Segundo eles, no Brasil, elas são bem escassas e só começaram a aparecer, em maior quantidade, a partir do final dos anos 1970, quando ganhou fôlego, novamente, os movimentos sindicais, tais como: 100 anos de suor e sangue (1971), escrita por educadores de Ação Católica Operária; O biscateiro (1977) e O dia a dia do operário na indústria (1978), do sindicalista Abdias José dos Santos; Memória operária; cidade industrial, do padre operário Ignácio Hernandez; dentre outros. Os livros por eles citados foram, quase em sua maioria, escritos pelos próprios trabalhadores. A obra sobre Taso, ainda que não tenha sido escrita pelo informante, é toda fundamentada nas histórias orais dele, além de conter duas pequenas narrativas que ele mesmo entregou ao antropólogo. As obras brasileiras levantadas pelos dois autores só puderam ser conhecidas com o auxílio de intelectuais, o que se assemelha, decerto, com o papel ocupado por Mintz.

Cruz passa por parte dessas questões ao fazer homologias entre o trabalho etnográfico e a ansiosa espera por Belié Belcán – ansiosa, porque entremeada de incertezas, imprevistos, desconhecimentos por parte dos participantes, incompreensões – e sua posterior entrada na casa e incorporação pela anfitriã, propiciada por odores, sonoridades e improvisação. A pesquisadora argumenta que esses elementos “são dimensões fundamentais da vida cotidiana”, logo, as pessoas lidam com eles – e, no caso, não foram um impedimento para a realização do ritual –, além de que estiveram presentes e estruturaram sua observação e escrita etnográfica. A não serialidade dos acontecimentos e as lacunas de entendimento, portanto, não lhe foram um problema. Contudo, ela acentua algo crucial para os modos de conhecimento vodu que a escrita se vê impossibilitada de traduzir com efetividade: os cheiros e os sons. Essa ausência pode “suspender” o sentido antropológico do que é etnografado. Trata-se, a nosso ver, de um questionamento deixado pela autora para se imaginar outras formas de inscrição etnográfica.

As questões de raça e gênero são o foco da contribuição de Antônia Gabriela Pereira de Araújo, em “Sylvia Winter: as terras demoníacas (ainda) não lidas no Brasil”. Pelo detalhamento do conceito de *terras demoníacas*, a autora discorre sobre como Sylvia Winter realiza torções e inversões de significado para problematizar questões de raça e gênero e, assim, vislumbrar outras teorias feministas e até mesmo uma epistemologia radical negra capaz de ultrapassar limites geográficos e acadêmicos para atingir, por exemplo, experimentações poéticas e outros movimentos. A autora cataloga um conjunto extenso de trabalhos contemporâneos que, na esteira das produções de Wynter, não só explicitam as histórias coloniais de dominação e assujeitamento dos modos de construção de sentidos – racializados e genderizados – do/sobre o Caribe, como também apontam para rumos de imaginação que fogem das estruturas epistêmicas modernas hegemônicas que silenciam, invisibilizam e retiram da geografia sujeitos negros. Uma pergunta paira ao longo do texto: por que as *terras demoníacas* de Wynter – isto é, “os solos invisíveis e mais profundos” a partir dos quais se pode traçar caminhos outros e métodos de imaginação – pouco “demonizaram” as/os estudiosos/as da diáspora negra e dos feminismos negros no Brasil?

Já o texto de Marcelo Moura Mello, “Corpos, espíritos e história: perspectivas indo-caribenhas”, enfrenta o desafio de historicizar o culto à deusa Kali, conforme formas locais de história observadas entre membros de um templo hindu em um vilarejo na Guiana. Nesse processo, estão em pauta, por exemplo, noções de autenticidade, marcas de construção de si e pertencimento territorial e cultural, perspectivas de relação com o passado e sua agência no presente, transformação de corpos (históricos) e mutualidade entre pessoas e

espíritos. Assim, o autor descreve elementos que se entrecruzam na caracterização étnica indo-guianense, a qual se concretizaria, de acordo com seus interlocutores, na perene atualização do passado de pertença ao hinduísmo – e um hinduísmo não apenas vinculado a certa localização territorial (isto é, a Índia), mas também a tempos míticos, imemoriais. Nos termos de Mello, “os membros de Kali, e hindus em geral, marcam sua distintividade no presente orientando-se para o passado”, um passado sobre o qual estudam e buscam se familiarizar por distintos meios de circulação de conhecimentos e que experimentam em seus corpos.

Ao colocar em suspenso o conhecimento da historiografia para trazer para o centro a história tal como feita pelas pessoas, o artigo demonstra que a história local, mais do que representação de memórias sociais ou recuperação de fatos, é tátil e visceral, é carregada de “categorias e formas de engajamento cosmológico”: acontece nos corpos e nas casas das pessoas, em meio à presença dos “espíritos de colonizadores holandeses”, que se qualificam como os primeiros “donos da terra”, em comparação aos colonizadores britânicos, e tornam contemporânea a *plantation* e suas práticas de dominação e violência. As pessoas falam sobre isso, produzem conhecimento sobre isso, mas, em particular, isso afeta a vida cotidiana delas e transformam-nas, *relacionalmente*. A leitura do material de Mello nos permite imaginar que desestabilizar o corpo talvez seja, também, um meio de desestabilizar os conhecimentos *da* história.

Os atravessamentos entre humanos e outros seres não humanos, como territórios, templos, plantas etc., também aparece no uso que Mello faz do conceito nativo de *forma*, um conceito hindu fundado na construção relacional das divindades, das pessoas e dos espíritos. Tal como as pessoas se constituem – vêm a ser indo-guianenses, por exemplo – no contato com outros seres e em sua constante orientação presente para o passado, há dependência da relação (em diferentes níveis, situações e maneiras) com *outros* no processo transformativo de vir a ser das divindades hindus: “[a] emergência das divindades [...] não é a de seres já constituídos, mas antes de entes que se transformam nas relações estabelecidas com outros seres”.

O problema da história e da experiência da *plantation* também reaparece no artigo “O *gwoup a po Voukoum: mas*, carnaval, política e modos de existir em Guadalupe, Caribe”, de Mariana Vitor Renou. Nele, a autora reflete sobre os modos de existência do grupo cultural *Voukoum*, cujos integrantes *afro-guadalupenses* realizam um ritual cosmopolítico de máscaras no carnaval – o *dékatman mas* – para apresentar suas principais máscaras e tornar presente a “história do povo guadalupense”, com danças, cantos, vibrações de tambores, gestualidades, adereços, entre outras coisas. Uma história (local) por meio de

um corpo (em transe, dançante, vibrante, social) com a *mas*, para a qual não cabem, por exemplo, os conceitos eurocêntricos de nação, religião e cidadania. Tendo isso em conta, a autora propõe um trajeto descritivo que abre espaço para que sejam compreendidas as críticas e ponderações de seus interlocutores sobre predefinições e conceitualizações externas/ocidentais acerca do que é existir. Ao mesmo tempo, oferece indicadores etnográficos para os sentidos expressos no existir plena e completamente nas *mas*, bem como para as comunicações entre mundos tangíveis e intangíveis postos em contato no ritual. Numa narrativa atenta aos detalhes dos movimentos e das transformações, as/os leitores/as são instigadas/os a acompanhar os devires das *mas* e os fluxos entre os tempos passados, presentes, futuros e até mesmo míticos.

No ensaio “Regeneração e toxicidade: notas etnográficas sobre a economia do carvão no norte do Haiti”, Rodrigo Charafeddine Bulamah descreve como as relações mais-que-humanas na produção do carvão no Haiti desestabilizam e recompõem o conhecimento antropológico pela experiência e pelo conhecimento (corporal, doméstico, econômico, ambiental) nativos, navegando por algumas dimensões da vida nos montes haitianos. O autor observa com cuidado a fricção criativa entre regeneração e toxidade. Sua principal atenção recai na problemática da “crise ambiental”. E aprendemos com a etnografia a impossibilidade de olhar apenas para a destruição e toxicidade inerentes à produção do carvão, posto que se trata de um processo cíclico de transformação, desenvolvendo-se em um movimento dual de expansão e contração, calor e frio, saúde e doença, vida e perigo. Assim, junto com o carvão, são produzidas pessoas, terras e comunidades – ou melhor, vidas são feitas, como traduz a expressão *chache la vie* (“buscar a vida”). Há interconexões, aqui, com a discussão sobre a noção de *hacer la vida* (Castro, 2017; 2020) entre moradores de *bateyes* cubanos (comunidades açucareiras) marcados pela falência das indústrias locais e permanência de ferrugens e outros índices da *plantation* colonial, capitalista, socialista e pós-soviética. Nesses espaços-tempos do açúcar, as pessoas *fazem* os elementos (corporais, técnicos, econômicos, culturais, espirituais) que possibilitam a emergência da vida, usando, para tanto, de uma engenhosidade social que envolve invenção, improviso, ajuntamento de coisas, “trambiques” (*trampas*), comércios e solidariedade entre parentes e “parceiros de negócios” (*socios*).

Como demonstra Bulamah, a economia do carvão apresenta camadas de complexidade que escapam a sobrevoos e a olhares exógenos fechados na preconcepção de um Haiti “ecologicamente condenado”. Entre elas, inscrevem-se relações ecológicas e históricas, regimes de propriedade e herança, cálculos econômicos que incluem, também, as fases da lua, presença dos espíritos que habitam as árvores. O autor também se atém

ao *excesso*, certa abundância, do carvão, em contraste com discursos que encapsulam o contexto haitiano na carência. São justamente as *sobras* do carvão que realimentam a terra, fertilizam-na e tornam-na apta a produzir. É recriada, desse modo, a circularidade destruição/regeneração que movimenta a economia do carvão, em que, nas palavras do autor, “[à] motivação aparentemente mais imediata de ter acesso a dinheiro para o pagamento de tarifas escolares ou compromissos rituais, soma-se uma temporalidade que mira um futuro no qual a terra volte a ‘engordar’”.

O ensaio, ao lado dos outros textos, provoca a um exercício etnográfico que ouse pensar fora das caixas conceituais hegemônicas e se permita incorporar saberes nativos. Diríamos que, na descrição da produção, destruição e regeneração do território, são fabricadas, igualmente, versões do próprio Haiti, por conseguinte, versões que dizem algo do Caribe e, se estendermos para o campo dos conhecimentos disciplinares, versões não canônicas da antropologia. O carvão, diríamos, não é só bom para pensar a antropologia, como também para adubá-la de outros modos.

E é para uma personagem da história da antropologia caribenha que o artigo de Victor Miguel Castillo de Macedo se volta: a antropóloga negra americana Zora Hurston. Intitulado “O inaudito e o ‘experimental’: o Caribe e seus efeitos em Zora Neale Hurston”, o material perscruta o trabalho antropológico da autora sobre Jamaica e Haiti. O exercício analítico empreendido não se atém à localização da produção de Hurston no cânone literário, mas, como afirma o autor, aos “predicados” e ao “propósito de sua antropologia”, os quais revelam uma “pesquisadora hábil e versátil em seu tempo”. Macedo se apoia na definição de Tim Ingold de antropologia como educação para percepção do mundo. Isso lhe permite capturar elementos tanto estruturantes e relevantes para a forma de narrar de Hurston quanto corriqueiros, fugidios, “inauditos” (caso do ditador Rafael Trujillo) e “experimentais”. Juntos, eles conferem particularidade e novidade a sua escrita antropológica/etnográfica, compreendida como um “contínuo modo anedótico de articular cultura, poder e história”. Articulação que, por vezes, pode causar surpresa no/a leitor/a, sobretudo quando se vê diante de uma obra sobre vodu, mas que traz, entre seus conteúdos, considerações geopolíticas do período, inclusive com a presença do ditador Rafael Trujillo. O autor, acompanhando discussões contemporâneas, qualifica essa conjunção como “cosmopolítica”, além de situar a própria visão de Hurston do vodu como “vida e criação”.

A leitura de Macedo do fazer antropológico de Hurston como “educação para a percepção” tem como um de seus objetivos deslocá-la do lugar inferiorizado de “folclorista” ou “autora de viagens”, restabelecendo-a como o que ela sempre foi: antropóloga. Hurston

também leva o Caribe (e seus efeitos) para sua literatura, e borra criativamente as fronteiras disciplinares. Na discussão sobre localização no campo acadêmico, o autor não deixa de problematizar o aspecto corporificado e racializado da recepção da antropóloga: “[s]ua experiência foi fortemente marcada por seu corpo, ou pelas formas como sua presença enquanto mulher negra, norte-americana, desacompanhada em diversas situações, era compreendida por seus interlocutores”.

Antropologia e Caribe (este entendido como objeto antropológico) se mostram aqui como dois artefatos em constante processo de tornar-se, *efeito*. Nenhum deles está dado de antemão. Ao entrar em relação, produzem um ao outro. A cada nova experiência de antropólogas e antropólogos neste território, a cada nova conversa com as pessoas que o habitam ou habitaram, a cada novo encontro, hegemonias e conceitos se desestabilizam e encontram novas “condensações instáveis” (Benítez Rojo, 1989), temporárias, em uma contínua construção. Esperamos que as/os leitoras/es façam as pontes entre os contornos do *efeito Caribe* esboçados neste dossiê.

Boa leitura!

Referências

- Benítez Rojo, Antonio (1989). *La isla que se repite*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Castro, Carlos Gomes (2017). *Hacer la vida: inventos, negócios e trapas em um batey cubano*. Tese de doutorado, PPGAS/MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- ____ (2020). No hay vida: dismantelamentos e permanências em bateyes cubanos. *Etnográfica*, 24(2), pp. 371-400.
- Hartog, François (1999). *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Leite Lopes, José Sérgio & Alvim, Rosilene (1999). Uma autobiografia operária: a memória entre a entrevista e o romance. *Estudos Avançados*, 13(37), pp. 105-124.
- Mintz, Sidney (1956). Cañamelar: the subculture of rural sugar plantation proletariat. In Julian Steward (org.). *The people of Puerto Rico*. Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 314-417.
- ____ (1974 [1960]). *Worker in the cane: a Puerto Rican life history*. New York: W. W. Norton & Company.
- ____ (1979 [1960]). *Taso: la vie d'un travailleur de la canne*. Paris : François Maspero.

____ (1984). Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados. Revista de Ciências Sociais*, 27(1), pp. 45-58.

Palmié, Stephan & Stewart, Charles (2016). Introduction. For an anthropology of history. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), pp. 207-236.

Steward, Julian H. (org.) (1956). *The people of Puerto Rico*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

Strathern, Marilyn (2014). Os limites da autoantropologia". In Marilyn Strathern. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 133-57.

Trouillot, Michel-Rolph (2018). A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica. Tradução de Rogério Brittes & Marcelo Moura Mello, *Afro-Ásia*, 58, pp. 189-232.

Artigos [dossiê]

¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar! Afinidade, intimidade e modos de conhecimento vodu na festa para o mistério Belié Belcán

Alline Torres Dias da Cruz

Professora Adjunta/Universidade Federal da Bahia

<https://orcid.org/0000-0003-2031-5029>

linetorresster@gmail.com

Minha ancestralidade viajou sem mapas.

(Dionne Brand, 2022, p.108)

O que emerge da espera enquanto se produz uma atmosfera?

Introdução

– Bendito [...] y El Santísimo Sacramento del altar! ¡Gracia la misericordia! Gracia a lo Papa Bon Dieu! [Liberação de assopros] Oye, oye... [Mais assopros]. Tengo un vestido nuevo que me trajeron por ahí... ¿Dónde está? Si me trajeron una capa nueva... ¿Y qué pasó? ¡Santísimo! ¡Gracia la Misericordia [sic]! ¿Dónde está? ¿Dónde está la amiga tuya? [Pergunta dirigida a mim] Que me traje un...¹

Com esses comentários, Belié Belcán chegou à sua festa. Adentrou a casa e montou o corpo de Dina, em Santurce, bairro de San Juan, na ilha de Porto Rico. Já era noite: 28 de setembro de 2010, véspera do dia de São Miguel Arcanjo. A celebração para homenagear esse *santo vivo e não morto* vinha sendo comentada e aguardada há semanas.² Foi assim que

1 Uso itálico para expressões e termos das/os interlocutoras/es. O artigo se baseia nas transcrições da gravação sonora da festa, no registro fotográfico e nas observações e conversas anotadas no caderno de campo da autora.

2 *Santo vivo, santos e misterios* são termos empregados pelas interlocutoras/es para se referirem aos espíritos do vodu que são cuidados e mantidos ritualmente pelas pessoas da República Dominicana com as quais convivi. De modo menos frequente, *luases*, em espanhol, foi empregado na época da pesquisa – uma tradução do termo *lwa* (termo da língua *creòle* haitiana para os espíritos servidos no vodou). Como discuti em Cruz (2022), *morto* é um termo usado para pessoas que faleceram (parentes ou desconhecidos), cuja inexistência de divinação as torna potencialmente perigosas no cotidiano dos seres humanos.

Horácio, um interlocutor dominicano de Samaná, que morava em Río Piedras e trabalhava como cozinheiro no bairro de Puerto Nuevo, chamou São Miguel Arcanjo/Belié Belcan, enquanto conversávamos na Plaza del Mercado de Río Piedras, bem antes dessa festa.³

Dina era uma senhora dominicana que há 40 anos vinha organizando a festa para São Miguel/Belié Belcan, e não fazia parte da minha rede de convívio direta, por meio da qual conheci Horácio. Pude conhecê-la por intermédio de uma amiga brasileira, Janaína, de quem me aproximei enquanto residi em Porto Rico e que, para minha sorte, confeccionou a vestimenta que Belié Belcán usaria na festa daquele ano. Janaína e Dina eram amigas, e essa senhora dominicana tinha por hábito recebê-la em sua casa.

Em Santurce, a rua onde se localizava a casa de Dina estava movimentada. Na calçada, no quintal e no interior da residência se encontravam as convidadas e convidados, quando minha amiga brasileira e eu chegamos, por volta das 19 horas. Na antessala, sentadas em cadeiras que formavam um círculo, senhoras, senhores, jovens, homens e mulheres adultas – algumas vestiam pelo menos uma peça de roupa verde e/ou vermelha e sobre seus ombros os lenços (*pañuelos*) verdes – compartilhavam o espaço e conversavam com Dina. Com um lenço verde amarrado à sua cabeça, a anfitriã vestia um conjunto de blusa e calça nessa mesma cor. Fui apresentada à Dina por Janaína, que já tinha lhe avisado que me levaria porque eu pesquisava os mistérios. Minha expectativa, ao receber o convite de Janaína, era a de participar de uma festa para os mistérios pela primeira vez.

3 Meus interlocutores/as atribuem a si o pertencimento à República Dominicana em suas falas, experiências socioculturais e atenção ritual aos mistérios: ao se referirem, por exemplo, aos *palos dominicanos*, instrumentos de percussão tocados nas festas para esses espíritos do vodu, e, no período da pesquisa, presentes de modo tímido, do ponto de vista deles/as, naquelas realizadas em Porto Rico. Assim, mobilizam o qualificador nacional dominicano/a em suas interações cotidianas. É interessante, entretanto, destacar que *persona que tem os mistérios* é a expressão verbal para se definirem como seres humanos que herdaram esses espíritos de seus antepassados familiares, o que gera a necessidade atual da atenção ritual. Pessoa, como substantivo genérico, mas que se singulariza em relação ao que traz consigo, uma vez que *tem os mistérios* é uma noção cara à compreensão cosmológica e ontológica aqui, na qual não se enfatiza exatamente um pertencimento nacional. Do mesmo modo, os mistérios estão no que hoje é a República Dominicana, porque lá são atendidos e cuidados ritualmente (ou porque podem ter vivido, há séculos, na ilha de Hispaniola ou em regiões do Caribe, como seres humanos), e se deslocam junto com as/os imigrantes para outros países porque são *humo* (fumaça), *estão no ar*, conforme conceitualizaram algumas interlocutoras. Nesse sentido, os mistérios podem existir em estados e formas que não se restringem à incorporação em um corpo humano, como ocorreu na festa tratada neste artigo, ou ao que chamamos de histórias de vida (ou de um grupo ou povo). Nem se limitam a artefatos, como quadros e imagens, no interior das casas onde são criados os seus altares, como discuti em outro lugar (Cruz, 2020). Reconhecer esses modos de existência múltiplos e compósitos, e, sob certas perspectivas, ambíguos, que, em boa medida, convergem nas *personas que têm os mistérios* e em suas casas, demanda de nós, pesquisadoras, a aproximação de conceitos, abordagens e modos de imaginar relações, tais como os formulados por Édouard Glissant (2021), Dionne Brand (2022), Saydia Hartman (2020), Lila Abu-Lughod (2018) e Vânia Cardoso (2023). Em parte, é dessa aproximação que vem a escrita deste artigo.

Belié Belcán chegou pedindo seu traje novo, como indica a transcrição de suas falas mais acima. Mostrava-se muito agradecido por ter chegado à sua festa. A vestimenta costurada por Janaína era uma capa verde musgo margeada por brilho em tons rosados/avermelhados. Com a voz impositiva e elevada, Belié Belcán indagava onde estava seu traje. Ao mesmo tempo, o mistério saudava e repetia, entusiasmado: *¡Gracia la Misericordia! ¡Gracia a lo Papa Bon Dieu!*

Ouvimos seus comentários iniciais depois de uma série de profundos assopros, reduzidos apenas a palavras neste texto. O que indica uma limitação do domínio da escrita acadêmica. Mesmo utilizando o recurso da transcrição como modo de “distribuir a autoridade” (Clifford, 1990, p. 58; Mintz, 1984), o que faço neste artigo, ele se mostra insuficiente na produção de sentido para leitoras/es (acadêmicos ou não). Os assopros duraram alguns segundos; o sentido antropológico para o que ocorria, reduzido aqui à grafia, fica em suspenso (ou, por meio dela, pode ser imaginado pela leitora/leitor). É importante dizer, no entanto, que, inicialmente, a presença do mistério foi percebida, entre muitas e muitos de nós, por meio dessa sonoridade.

Ao chegar, Belié Belcán se comportava no corpo de Dina como quem realizava uma espécie de troca de ar. Seus agradecimentos por estar ali conosco pareciam fazer sentido para nós, que o esperávamos e observávamos Dina antes de o mistério *montá-la*. Talvez, para a própria Dina, ainda que não soubéssemos onde ela, que se tornara então *cavalo*, nos termos de Belié Belcan, encontrava-se daquele momento em diante.

Não foi fácil para o mistério chegar à sua festa e *montar* Dina naquela noite.

Gostaria de explorar o que tais dificuldades – apreensões, expectativas, questionamentos, esquecimentos, desconhecimentos, incompatibilidades e diferenças entre espíritos e seres humanos (Cardoso, 2023; Cardoso & Head 2015, p. 174) – poderiam nos dizer acerca da compreensão antropológica da ritualização em festas vodu.⁴

Quero refletir, ainda, em termos metodológicos, sobre a escrita etnográfica a partir deste material de pesquisa. E indagar como a etnografia da ritualização vodu que aqui ofereço poderia incidir sobre a escrita no sentido de desfazer, como discutiu Clifford (1990, p. 61-62; 2016), o realismo etnográfico e sua ênfase paradigmática na visão como epistemologias ainda muito estabilizadas da disciplina, conforme ressaltou Fabian (2013, p.113), apesar das inúmeras reflexões críticas dirigidas a alguns dos pressupostos epistêmicos que vêm alimentando aquele realismo como artefato do conhecimento

4 Em termos gerais, o vodu, no Caribe e em sua diáspora, vem sendo descrito e analisado na literatura antropológica como um sistema cosmológico, religioso e ritual afro-caribenho, no qual espíritos, herdados familiarmente, chamados de mistérios, lwa, santos ou seres são atendidos/servidos e cuidados ritualmente.

antropológico: sujeito cognoscente branco universal, como discutiram Cesaire (1978), Fanon (2020), Glissant (2021); o “desvio pelo Outro”, conforme indicou Boulbina (2016, p. 49); o que Abu-Lughod (2018, p. 195) apontou como a persistência do outro distinto e do método holista; e Pinney (2017) indicou como paradigma da cronotopia.⁵ Logo, procuro refletir sobre a escrita etnográfica por meio da festa de São Miguel Arcanjo/Belié Belcán e de suas possibilidades de problematizar o realismo etnográfico, fazendo emergir no artigo alguns efeitos das socialidades vodu sobre certos pressupostos teórico-metodológicos convencionais (e clássicos) da antropologia.

Horas Santas

Durante as Horas Santas, reunião semelhante, para mim, a uma liturgia católica (não posso afirmar que essa era a perspectiva das pessoas ali e do próprio Belié Belcan), convidadas e convidados, ao redor de Dina, entoavam canções comuns ao catolicismo popular, liam trechos do livro Horas Santas, combinados aos de folhetos distribuídos em missas, e, à sua maneira, se apropriavam e improvisavam sobre as coisas escritas dessa religião cristã, ao responderem com *améns* e saudações *aos anjos e as almas daquela maní*,⁶ *aos santos e às virgens* e ao *Espírito Santo*, todos invocados pela anfitriã, que também entoava: *–Viva Jesus! Viva San Miguel Arcanjo! E Viva Belié Belcán!* Tudo isso enquanto ela se mostrava apreensiva.⁷

Ao reconhecer sua *devoção* aos mistérios por quatro décadas diante de nós, Dina tanto agradeceu a presença de todos quanto pediu que tudo ocorresse com as bênçãos de São Miguel Arcanjo e chegasse *com uma paz*, um apelo destinado aos mistérios. O pedido de Dina só faria sentido, para mim, meses depois, quando, no decorrer da pesquisa de doutorado, em conversas com outras interlocutoras/es, foram destacadas a imprevisibilidade que perpassava a invocação dos mistérios. Ali, naquele momento, boa parte das pessoas convidadas já tinham entendido o apelo de Dina. Uma vez que, o que pode irromper – e como –, quando os mistérios são chamados, gera apreensão e expectativa quanto a quem pode chegar e o que pode vir a ser.

Contígua à antessala onde nos encontrávamos, um batente dava acesso ao altar dos mistérios. Na entrada, de pé, um senhor orientava a entrada e a oferta das velas que deveriam ser acesas para que os pedidos fossem feitos pelas pessoas ao *santo*. São Miguel

5 Édouard Glissant, Seloua Luste Boulbina e Lila Abu-Lughod convergem em suas reflexões singulares quando apontam como as humanidades e a antropologia, em particular, produziram os outros como artefatos do conhecimento, em um jogo epistêmico no qual aqueles e aquelas que pesquisam se mantêm estáveis e intactos.

6 Serviço ritual oferecido aos mistérios, à base de grãos secos diversos, torrados e misturados.

7 Para uma reflexão sobre vodu e catolicismo na República Dominicana, ver Macedo (2019).

Arcanjo destacava-se no centro pelo tamanho da imagem, cujas cores e adereço (uma capa em tecido) se assemelhavam ao que Belié Belcán usaria em breve. O altar conduzia nosso olhar para cima. Ladeado por figuras de pequenos anjos, por uma decoração dourada e prateada pendendo do alto, por amplos tecidos verdes, por um quadro da Virgem A Dolorosa/Metressili rodeada, em suas extremidades, com colares diversos, e por um quadro de Jesus Cristo.⁸

Essa composição artefactual doméstica estendia-se àquela que estava organizada sobre a mesa, mais abaixo, onde um crucifixo, grandes velas acesas (especialmente vermelhas), folhas e flores artificiais acompanhavam a comida, disposta mais discretamente e oferecida ao mistério homenageado. Alguns recipientes com água, uma garrafa de rum Brugal, um sino, e mais tecidos verdes e vermelhos (*pañuelos*) também estavam sobre a mesa. Em um nível abaixo, outra mesa. Aí, foi colocada uma ampla baixela com o *maní*: grãos secos diversos e torrados misturados a um fundo com farinha e ovos cozidos eram iluminados por três grandes velas, tendo um lápis sobre a comida. Ao lado da baixela, havia o jarro divisional envolto pelas fitas coloridas, em geral sete, que caracterizam a cosmologia da *21 División*, um sistema constituído por grupos de mistérios organizados como divisões (*división de los ogunes, de los petroses, de los congos, india*, por exemplo), das quais fazem parte também as *metresas*, espíritos femininos.

Na antessala, dois tambores estavam encostados em uma parede. Dina deu início a uma saudação curta a São Miguel Arcanjo, depois que as velas do altar foram acesas pelas convidadas e convidados. Entre a leitura do livro Horas Santas, as orações dos panfletos, as canções e a entoação dos *vivas* já mencionados, que ritmavam lentamente esse momento, ouvíamos uma das aclamações se transformar em um quase canto entusiasmado, o que era realizado por uma amiga de Dina.

Diante de um viva triplo – a Jesus, a São Miguel Arcanjo e a Belié Belcán –, essa senhora dominicana, melodicamente, prolongava o nome do mistério: – *Yo soy Belié, Belié, Belié... Belié, Belié, Belié... Oh Belié! Belié Belié...* Alterava a monotonia das saudações breves e enfatizava a centralidade do mistério. O tom mais alto e melódico de sua voz, no entanto, era sucumbido pelo retorno das canções católicas e leitura das Horas Santas (chamada de *palavra de Deus*), por Dina e as outras pessoas. Essa cerimônia ainda não deveria terminar.

Passaram-se alguns minutos e Dina iniciou uma oração do pai-nosso e da ave-maria. Simultaneamente, um sino começou a ser tocado, de modo intenso, pelo senhor que se mantinha no batente da porta que nos conduzia ao altar. Com mais uma saudação a São Miguel, a anfitriã anunciou que seria feita a *consagração*, e estariam findadas as Horas Santas. Então Dina apelou, como indiquei antes, para que *tudo chegue com paz*:

8 *Metresa* é o nome dado à categoria de espíritos femininos do vodu.

Dina: *Senhor, eu, em particular, e aquilo que temos vindo com esta devoção por 40 anos, lhe dando o agradecimento a todos por estar aqui conosco...*

Convidada: *Ai!*

Convidados: *Obrigada.*

Dina: *Espero que tudo saia com bençãos deste humilde arcanjo, dê saúde e abundância, dê... desenvolvimento espiritual e material.*

Convidados: *Amém.*

Dina: *E que todo chegue com uma paz...*

Convidados: *Ai! Que assim seja.*

Dina: *...mistérios.*

Convidados: *Amém.*

Dina: *Que a paz de Deus esteja com vocês.*

Convidados: *Amém. E com o Espírito Santo.*

Dina: *E que assim permaneça para sempre.*

A consagração

Se a apreensão estava no ar, como nos sugeriu Dina, quanto ao que poderia irromper com a invocação dos mistérios – afinal, a festa era para esses espíritos vodu – a *consagração*, anunciada por ela, criou uma torção um pouco mais prolongada – uma circularidade, para fazer jus aos movimentos corporais que tomaram o espaço da sua casa e seu entorno, naquilo que, até então – as Horas Santas – me pareciam, naquele momento, mais um rito mimético do catolicismo dentro do espaço doméstico. E que, hoje, estariam mais próximas do que Martins (2002) definiu como “rasura” na liturgia católica doméstica das Horas Santas.⁹ Das Horas Santas até a chegada de Belié Belcan, ocorreu a incorporação, extensão e alargamento de um procedimento da liturgia católica, que foi sendo reunido aos mistérios: o ritmo e a melodia das vozes iam e vinham, modulavam a chegada de Belié.

Enquanto Dina fazia pedidos de paz na antessala de sua casa e solicitava que as pessoas fossem se levantando das cadeiras e caminhassem, uma fila foi se formando. A

9 Meu tempo de reflexão sobre o material de pesquisa me permitiu a aproximação com as reflexões de Leda Maria Martins e a abordagem da rasura. Em sua discussão sobre os festejos do congado, a autora oferece uma abordagem que, de modo criativo, eminentemente estético e consistente, se afasta de problemas que orientaram os estudos sobre rituais e performances de matriz africana, como pureza, sincretismo e assimilação cultural. Ao sugerir a atenção para movimentos, deslocamentos, cortes e riscos em performances do congado em Minas Gerais, Martins estabelece uma interlocução bem-vinda com a antropologia da performance (Richard Schechner) e com Édouard Glissant, apresentando uma poética e (performance) da Relação.

baixela com o serviço ritual, o *maní*, para os mistérios, foi retirada de dentro do altar, erguida e carregada por aquele mesmo senhor dominicano, o primeiro a começar a andar. Atrás dele, passamos a percorrer o interior da casa de Dina, dando uma volta no terreno: do interior da casa até a rua, entramos por outra porta e retornamos à antessala. Pequenos movimentos de retorno que instauravam criação de vínculo com os mistérios ao caminhar pela casa e a ela regressar, naquela noite.

Em seguida, nos foram oferecidos os *regalos* (presente-proteção) em nome de São Miguel Arcanjo, água florida foi salpicada sobre nós, assim como um punhado de grãos do *maní* em cima de quem regressava à antessala. Logo a comida de São Miguel Arcanjo/Belié Belcán foi servida: carne de cabrito, com um molho apimentado e pedaços de pão; de sobremesa arroz com coco e suspiro; e, ainda, bebidas como cerveja e refrigerante.

A festa, tal como está sendo narrada aqui, não pressupõe, como discutiu Clifford (1990, p. 56),¹⁰ um caráter realista que estaria fundado na passagem dos fenômenos experienciados em textos escritos. Antes, a festa aqui apresentada se conforma por meio de um conjunto de imagens em movimento (Minh-ha, 2001) vinculado à minha presença e localização no interior da casa de Dina, com olhos, escuta e olfato atentos ao que se passava com a anfitriã e as pessoas na antessala. De certa maneira, comigo mesma ali. Assim, uma imagem de linearidade temporal e de testemunho ocular precisa ser desfeita acerca dessa escrita do ritual. Outros acontecimentos, conversas, gestos e percepções ocorriam fora da antessala durante as Horas Santas (e no decorrer da festa): na varanda, na calçada da rua, nos outros cômodos da casa. Eles se mantêm desconhecidos para mim e para as/os leitoras/es deste artigo.

Apesar de não tomarem parte nesse primeiro conjunto de imagens referente à festa, esses acontecimentos contribuem como lacuna (Hartman, 2020) que não poderá ser preenchida para imaginar outros momentos na festa, contíguos àqueles protagonizados por Dina e suas convidadas e convidados, e demonstram os limites do meu olhar e observação participante na antessala. Nesse sentido, o conjunto de imagens que se fixa como a festa traz a incompletude constituinte de uma observação participante e de uma modalidade de escrita que se desenrolam em situações nas quais há bem mais do que coordenadas aparentemente conhecidas e identificáveis, quase que transparentes, de lugar, tempo e figurações (pessoas, agências outras, objetos e falas) – como refletiram Glissant (2021), em sua crítica às humanidades ocidentais e sua ênfase na opacidade, e, ainda Clifford

10 Para Clifford, apesar de todos os debates acerca do cientificismo na antropologia, a disciplina assumiu, em geral, essa condição empirista, sem ressaltar o caráter intertextual, figurativo e histórico de suas observações e experiências de pesquisa. Já Fabian (2013, p. 118) sugere que: “A reflexividade pede que ‘olhem para trás’, e, assim, deixemos nossas experiências voltarem para nós”.

(1990, p. 61), em debate com Geertz sobre a noção de transparência, considerações de dois autores que questionaram, cada um à sua maneira, o que se convencionou como realismo etnográfico.

Lacuna, incompletude e opacidade se articulam de modo interessante neste texto que ofereço para questionar o peso epistemológico do realismo etnográfico na disciplina. Se toda imagem é movimento, como sugeriu Trinh T. Minh-ha (2001) em *Fourth Dimensions*, a parcialidade na observação participante (uma vez que, como antropólogas, olhamos e apreendemos desde certa posicionalidade em movimento) e a permanência impositiva de considerarmos espaços desconhecidos e opacos (situações, falas e gestos alheios não apenas porque estamos impossibilitadas de observar tudo, mas também porque muito do que conhecemos não é transparente e não se reduz à visão) não arruínam a circularidade como performance ritual que diz respeito a um modo de atualizar relacionalidade no vodu dominicano (Cruz, 2014).

A circularidade à qual me refiro durante a festa foi produzida por meio da casa, das pessoas, dos espíritos do vodu que chegariam, dos alimentos, dos presentes (*regalos*), e dos gestos de pôr em contato (sensíveis), como caminhar em fila, dentro e fora do espaço doméstico: seguíamos, enfileirados, o percurso da comida ritual, que foi retirada do altar e suspensa pelo senhor amigo de Dina ainda na antessala. Acompanhando-o, caminhamos para fora do quintal da casa, demos uma volta pelo terreno, entramos na sala principal da casa, por outra porta, e então terminamos o movimento ao retornarmos à antessala. Assim, demos a nossa volta.

A prática contemporânea da circularidade na festa de San Miguel/Belié Belcán – uma performance ritual – e seu efeito de gerar *consagração*, conforme indicou Dina no trecho mais acima – ao caminarmos pela casa, ao seu redor, compartilhando comida, que seria servida em seguida, mostrando-a, oferecendo-a e pondo parte dela, os grãos secos do *maní*, em contato com nossos corpos, uma vez que foram lançados sobre nós quando regressamos à antessala – emerge, neste artigo, justamente quando se busca explicitar uma escrita etnográfica que lida também e, ao mesmo tempo, com parcialidade, lacuna, desconhecido e opacidade. Isso tanto no modo de observar (de fazer pesquisa) quanto no de narrar o convívio com pessoas da República Dominicana e seus espíritos vodu.

Nesse sentido, um dos efeitos da escrita etnográfica que aqui apresento é um exercício narrativo que não procura tapar as lacunas, como refletiu Hartman (2020), com o conceito de fabulação crítica. E que não pretende religar, supondo meu olhar exterior e onipresente, conforme discutiu Pinney (2017, p. 314), algo semelhante a uma visão “cronotópica” – uma festa plenamente conhecível e inteligível em tempo e lugar

delimitados –, abordagens que se aproximam de Cardoso e Head (2015), quando, em sua escrita sobre as festas de exu, pontuam que é preciso:

estranhar não só o olhar exotizante dirigido às práticas alheias, mas igualmente as pressuposições imbuídas no próprio olhar etnográfico, na medida em que este não se reconhece como inextricavelmente envolvido – como numa *nuvem de fumaça* – pelo objeto que estuda e sobre o qual escreve. (Cardoso & Head, 2015, p. 170)

Dar relevo a essas recusas teórico-metodológicas significa que não me interessa em enunciar, analiticamente, uma compreensão semelhante a uma imagem sequencial, linear e progressiva do ritual, o que Abu-Lughod (2018, p. 213-214) questionou ao destacar a imprevisibilidade e a particularidade dos rituais em contraste com os efeitos de atemporalidade e coerência derivados de certas abordagens antropológicas. Parcialidade, lacuna, opacidade, esquecimento e desconhecimento são dimensões fundamentais da vida cotidiana. E, no trabalho de campo etnográfico acerca da festa para os mistérios, fizeram parte não somente da minha observação participante e escrita etnográfica empenhada em explicitá-los, mas também (garantidas as devidas especificidades) dos modos de conhecimento vodu que operaram na ritualização da festa.

Como será discutido a seguir, narrar a festa foi me comprometer com: 1) espacialidades que nos informam pouco sobre coordenadas geográficas precisas (ainda que sejam reconhecidas noções de deslocamento e distância) e mais sobre a preparação de atmosferas (cheiro, abertura de passagens) combinadas às sonoridades;¹¹ 2) relações de afinidade que se constituem também por questionamento, esquecimento, disputa e perspectivas diferenciadas entre pessoas e espíritos vodu; 3) temporalidades que se produzem por meio de sons, vibrações, calor (e não apenas métricas mais ou menos convencionais).

Atmosfera e espera pela chegada: odores, sonoridades, esquecimento e improvisação

Quando decidi transitar, enquanto convidadas e convidados comiam e conversavam dentro da casa de Dina e no seu entorno, notei outras situações na festa para esse *santo morto*: um senhor *despojava* (fazia uma limpeza espiritual) alguns convidados. Pelo menos foi isso que compreendeu um homem também mais velho que estava na calçada e me dirigiu esse comentário sobre o que ocorria diante de nós, enquanto quatro ou cinco pessoas esperavam a sua vez em fila.

11 Em outro lugar, Cruz (2020) discuti como espacialidades e temporalidades recriadas com os altares domésticos são fundamentais no cuidado e na manutenção ritual dos mistérios.

En nombre del grand poder de Dios, dizia o senhor que fazia o *despojo*, ao passo que movimentava suas mãos sobre a cabeça e ao redor do corpo das pessoas e lhes dizia algumas frases em voz baixa. Enquanto eu os observava, outro senhor, que usava sobre seus ombros dois lenços (verde e vermelho) e amarrado à sua cabeça um branco, se aproximou de nós, no corredor que dava acesso à varanda. Ele borrifou água florida nas mãos de quem ali estava e avisou que era uma *preparação* para os *trabalhos* que teriam início e para a *vinda dos mistérios*, *en nombre de bon Dieu* (juntando, na curta frase, palavras em espanhol e francês).

A preparação para a chegada dos mistérios, além das Horas Santas que tinham findado fazia pouco, implicava cuidado com aquela atmosfera: fazer exalar odores perfumados em contato com nossos corpos e no próprio ar. Sem sabermos exatamente de onde os mistérios viriam, o que era esperado e sabido é que ali chegariam. Nessa circunstância de preparação ritual, parecia não interessar o conhecimento preciso acerca de um lócus espacial ou uma coordenada geográfica de Belié Belcán. Compartilhávamos um pouco mais, um pouco menos, saber e não saber em relação aos mistérios. Não nos cabia estabelecer (ou indagar) locais de partida e trajetos, ainda que o destino nos fosse quase certo: a casa de Dina, em Santurce, ilha de Porto Rico, naquela noite.

Nesse momento da festa, foi a dimensão da inexistência de coordenadas – de pontos de partida e trajetos – que organizou a invocação. Assim, o que sobressaiu como uma dimensão importante do cuidado ritual foi a preparação da atmosfera e dos corpos presentes nela: odorizar o ar e quem nele se encontrava. Outro cuidado de Dina e seus amigos se dirigiu para o batente da porta principal da sala, que deveria estar com o espaço livre, sem corpos humanos que impedissem a chegada de Belié Belcán, como será descrito adiante. Na celebração do *santo morto*, nós, convidadas e convidados da festa, lidávamos com conhecimentos verbalizados e manuseados por Dina e seus amigos mais afeitos a concepções sensíveis ligadas à produção de certa atmosfera e seus efeitos nos mistérios e em nós, nos vivos, do que com afirmações precisas acerca de locais de origem e lugar. Aqui, há um modo de conhecimento sensível e conceitual da socialidade vodu que tem efeito sobre as pretensões antropológicas associadas ao realismo etnográfico, uma vez que as desafia.

Dentro da antessala a água florida era utilizada para *afastar as coisas negativas*. Dina colocava um pouco do líquido nas mãos de quem estava ao seu redor. Ao esfregar suas mãos e passar o líquido pelo corpo (braços, mãos e nuca), uma das senhoras dominicanas disse à outra que tal gesto era como fazer com que saísse uma *coisa má* de dentro dela. Sob o som de palmas, o nome de Belié Belcán começou a ser pronunciado pelas senhoras dominicanas.

Uma delas não se lembrava mais do canto, e perguntou às outras se não era possível improvisar. Chacoalhando as maracás que tinham nas mãos, as senhoras dominicanas tentavam iniciar o canto do mistério. Alguns acompanhavam e tocavam os *palos* que estavam encostados na parede: – *Ya tumbó uno, Belié. Ya tumbó dos. Ya tumbó uno [...], ya tumbó dos* [Já derrubou um, Belié. Já derrubou dois]. Sentada e segurando uma maracá desenhada, Dina também havia começado a cantar: – *Llegó Belié, Belié Belcán...* [Chegou Belié, Belié Belcán].

As pessoas reagiram.

Dina explicou: era preciso chamar São Miguel. Quanto mais se esperasse para fazê-lo, mais longa seria a festa. O mistério ia se recusar a ir embora. Entre o burburinho das conversas, alguns sons das maracás e dos *palos* podiam ser ouvidos. A presença de São Miguel foi sentida. Uma senhora reagiu dizendo que o momento deveria ser aproveitado para chamar seu *velho*. Dina se levantou, e com os senhores dominicanos que a ajudavam, pediu que se deixasse a entrada da porta livre. Eles insistiam nisso. Aos poucos, as pessoas que estavam do lado exterior da casa entraram na antessala, acomodando-se nas laterais do espaço.

Sob os cantos vacilantes – por causa do esquecimento de alguns ou do desconhecimento de outros –, Dina pediu aos convidados em alto tom e batendo palmas vigorosamente: – *Caliéntense la mano, bien caliente... para ver si levanta ese viejo donde esté. Bien caliente, bien caliente, caliente, caliente, caliente, caliente* [Esquentem a mão, bem quente... para ver se esse velho levanta de onde esteja]. Alguns gritaram e agitaram as maracás com entusiasmo. Dina continuava a pedir que as pessoas aquecessem as mãos. Diante das dificuldades em reproduzir o canto do mistério – os *palos* e as maracás eram tocados sem criar uma harmonia – um convidado brincou: – *Belié foi passear em outra parte*. Todos riram.

Mais uma tentativa foi feita. Pequenos sinos agora eram badalados. Inicialmente, de modo mais lento. No entanto, à medida que se escutava *Llegó Belié, [...], pá trabajar. Belié, Belié, Belié Belcán, [...]. Ya tumbó uno, Belié, Ya tumbó dos, [...]*, os toques se aceleraram. Dina novamente pediu que a entrada da porta ficasse aberta, ou seja, sem pessoas na frente: – *Abra um pouquinho a porta. Mantenham-se tranquilos e vamos ver se vão chegando os mistérios. Vamos ver se vão chegando os mistérios*. Uma entoação foi feita por uma senhora dominicana, ainda sob os sons dos sinos, que agora assumiam um ritmo mais rápido, e das maracás:

– *Oh, San Miguel, Belié Belcán [...], misericordia baja a la tierra pá trabajar. Oh, San Miguel, Belié Belcán, misericordia baja a la tierra Belié Belcán* [Oh,

São Miguel, Belié Belcán, misericórdia, desça à terra pra trabalhar. Oh, São Miguel, Belié Belcán, misericórdia, desça à terra pra trabalhar Belié Belcán].

Dina, que estava no centro da antessala, de frente para a porta de entrada do altar e cercada pelas convidadas e convidados, já demonstrava sinais de mudança corporal. Com as costas cada vez mais abaixadas para frente, seus passos eram cambaleantes. Fazendo uma espécie de assopros profundos por alguns segundos, Belié Belcán anunciou sua chegada. Sonoridade e temporalidade tiveram destaque no modo como Dina, suas amigas/os e convidadas/os instanciaram a chegada de Belié Belcán, como discussão proposta por Rabelo (2008). Adio, por algumas páginas, a reflexão que me parece importante a ser feita, com ênfase nas relações entre a produção de sons e a emergência de temporalidades nessa ritualização vodu, para trazer à apresentação os encontros singulares que ocorreram entre Belié Belcán e as pessoas, após a chegada dele no corpo de Dina.

Para isso, busco uma escrita que recupere o mistério e suas convidadas/os como agências centrais para a compreensão dos modos de conhecimento vodu. Mas quero evidenciar questionamentos, perspectivas diversas, disputas, recusas e incompatibilidades como possibilidades que constituíram a interação e a afinidade na ritualização. Logo, não tenho o objetivo de tomá-la como um processo cuja ênfase recaia sobre serialização e seu caráter liminar. Quero sugerir uma compreensão antropológica na qual a reafirmação da afinidade implica lidar com o agenciamento e a negociação de sons, assim como com esquecimento e desconhecimento, para que certas temporalidades possam vir à tona nas festas abertas à coletividade. Dedicar atenção à produção (e à modulação deliberada) de sonoridades na produção de temporalidades me servirá para discutir adiante um segundo desafio das socialidades vodu à escrita etnográfica convencional.

Na festa realizada há 40 anos, as singularidades dos encontros e desencontros

Por meio de modulações sonoras e táteis que acompanharam as entoações com o nome de Belié Belcán, entre ditos católicos, palmas, toques, aquecimento das mãos e fricção com água florida no corpo, criaram-se possibilidades para o conhecido (e relativamente esperado) e o desconhecido na festa. Mas também para a improvisação diante do esquecimento e do desconhecimento na ritualização. Algumas podem ser as razões para isso: a presença considerável dos mais jovens na festa, que, provavelmente, já nasceram em Porto Rico, longe do convívio mais próximo com o cuidado e a manutenção de Belié Belcán e outros mistérios; as dificuldades diversas para realizar a festa sempre com os mesmos grupos de amigos e familiares, em circunstâncias históricas e atuais em que

era frequente o deslocamento dos imigrantes dominicanos entre Porto Rico, os Estados Unidos e o país natal; o apagamento dos cantos da memória daquelas/es mais velhos que, por décadas, já moravam fora da República Dominicana. No entanto, o esquecimento e o desconhecimento do canto de Belié Belcan, assim como a recusa de serem tocados os *palos* durante a festa para ele (e outros mistérios naquela noite) dificultaram, mas não impediram a sua chegada à casa de Dina.

Logo depois de pedir sua vestimenta e ficar à espera dela, Belié Belcán iniciou os cumprimentos das pessoas que estavam ao seu redor. Chamava de *garçon* os homens, de *femme* as mulheres, uma expressão em francês dos mistérios (que podem falar ainda na língua *creòle* haitiana), o que indica conexões cosmológicas e rituais entre ambos os países, República Dominicana e Haiti, que compartilham a mesma ilha de Hispaniola, no Caribe.¹² Belié Belcán demonstrava ainda que se tratava de pessoas conhecidas que lhe eram próximas. Mas o cumprimento de todas/os só viria depois de colocar seu novo traje:

– Um vestido novo que me trouxeram. Espera que eu vou cumprimentar, e a todos, para depois [...] porque cavalo tem um problema, que ela [...], e eu estou aqui a dar-lhe conhecimento. Garçon, como tu tá? Como Deus queira. Quita-me esta e coloque-me a outra... [Com a voz charmosa] Graças à Misericórdia!

Um senhor que observava Belié Belcán se vestir, aproveitou essa situação para fazer um comentário, que imediatamente aborreceu o mistério. Ele teria dito algo relacionado à alegria de Belié em usar a capa nova feita por Janaína. Ao que o mistério reagiu: pediu respeito e, em seguida, desafiou seu convidado.

Belié Belcan: *Eu estou longe, mas eu posso usar pela primeira vez [estrenarme], eu posso usar pela primeira vez [estrenarme] toda a bata e toda a capa que me dê vontade. E o que aconteceu? Respeita.*

Convidado: *A capa é sua. [sic]*

Belié Belcan: *Caralho! Como, como, como... um homem que não pensa nem ir ao palo está sacándome en cuenta [está prestando atenção em mim]...*

Convidado: *O que passa é que eu não sei tocar palo.*

Uma das senhoras dominicanas, que se mantinha perto de Dina durante as Horas Santas, interveio na contenda entre Bélie Belcán e o convidado. Falou para o mistério que aquele senhor não sabia tocar *palo* (o que havia sido criticado por Belié em tom de

12 Assunto que poderia receber a atenção de pesquisas antropológicas futuras, sobretudo, considerando-se os impedimentos e violações históricos que pessoas e comunidades de ascendência haitiana sofrem na República Dominicana, bem como as políticas institucionais de separação e controle que constituem as relações desse país com o Haiti.

ironia). O próprio homem, depois da advertência do anfitrião da festa, sussurrou, um tanto desconcertado, que não sabia tocar o instrumento. Mantendo-se próxima de Belié Belcan, a senhora o ajudou a colocar a capa, dizendo-lhe que estava *lindo*. O mistério emitiu um assopro alto e profundo, e lhe agradeceu o elogio, dirigindo-se a ela como *femme*. Ainda justificou sua beleza com a vestimenta (e o elogio recebido), revelando o trabalho de Janaína quando chegou a Porto Rico: – *É que esta mulher é costureira, costureira dos artistas... e das coisas para as películas (filmes). Graça. [Mais assopros]. Graça...*

Contudo, seu traje ainda não estava completo. Faltava um lenço vermelho que, segundo o próprio mistério, estava em algum lugar por ali. Ao lhe ser entregue o adereço, Belié Belcán o amarrou à cabeça. E assim pode começar a cumprimentar as/os convidadas/os da sua festa, realizando a saudação.

Simultaneamente, Belié Belcán avisou que era preciso ensinar essa saudação: ofereceu a sua mão direita para um cumprimento, depois a esquerda, e à medida que ambos os braços se cruzaram, ele girou (deu uma volta) no corpo da pessoa para os dois lados, segurando a mão dela. Segundo o mistério, ao cumprimentar dessa maneira alguém durante a festa, se produz uma vinculação entre as pessoas e esses espíritos no mundo, independentemente do lugar geográfico: – *Essa volta quer dizer que mistérios te vão proteger no mundo. Onde quer que esteja. Porque o mundo é redondo, e tu onde quer que esteja, [onde] tu andar....*

Ao ver um senhor que se aproximava para cumprimentá-lo, Belié Belcán disse em tom direto e objetivo, sem dar chance ao homem de reação: – *Ele não sabe cumprimentar os mistérios. Como está você? Bem! Estou feliz em ver-te. Gracia.*

Com isso, recusou-se a cumprimentar o convidado. Simultaneamente, o mistério explicava aos convidados por que não havia música de *palo* (ausência que parece ter dificultado a sua chegada, mas não a impossibilitado).¹³ A *metresa* Santa Marta A Dominadora poderia montar o *cavalo* (Dina). E, conforme disse Belié Belcan, havia o risco de ela se machucar, o que levou ele a dizer a Dina que não houvesse música de A Dominadora na festa.¹⁴

13 Durante a festa, um convidado notou a existência dos instrumentos de percussão na antessala, e Belié Belcán lhe disse que naquele dia não haveria música de *palo*, cantos acompanhados de tambores chamados de *palo*, que se fazem presentes nas invocações dos mistérios e em outras práticas rituais afro-dominicanas. O homem então queria saber se poderia tocar, e o mistério lhe perguntou se ele sabia. O convidado disse que sabia tocar *batá*, mas Belié Belcán explicou-lhe que aqueles instrumentos não eram *batás*, e sim *palos*.

14 *Metresa* que se hibridiza com cobra. É descrita como uma mulher negra que vive na terra (chão, solo)..

– *Agora, garçon, sim.* [Após amarrar o lenço vermelho à cabeça, seguido de um assopro profundo]. *Graça à Misericórdia. E Graça ao Papa Bon Dieu. Ouçam o que lhes vou dizer. Dê a volta bem [sic]. Ouviste. Dê a outra.* [Belié Belcán ensinando seu cumprimento com uma convidada]. *Ouçam o que lhes vou a dizer. Vim..., graça, por vir aqui. Eu disse ao cavalo que não queria música de A Dominadora, e de Santa Marta A Dominadora porque depois [o cavalo] cai e se fere. Tu me entende? E não estamos para isso. E desde que se lhe dá uma cerveja se lhe monta A Dominadora.* [As pessoas começam a rir]. *E isso... há muito canto... Eu lhes vou dizer, cavalo quer canto, tu sabe, desde que não seja para lançar-se ao chão. Porque depois a coisa se põe má. Vim, cavalo. As palmas. Um agradecimento* [As pessoas batem palmas a pedido de Belié Belcán]. *Graça à Misericórdia, Graça à Misericórdia.*

Enquanto seguia cumprimentando as/os convidadas/os, Bélie Belcán as/os chamou para *dar um trago* – de rum Brugal – com ele. Assim como a comida oferecida antes de sua chegada à festa no corpo de Dina, uma garrafa da bebida passou a circular, agora, de modo restrito, apenas na antessala. Belié Belcán ingeriu um pouco de rum no próprio gargalo, e a mesma ação foi feita por quem o circundava. Permanecia notório que algumas pessoas tinham uma relação próxima com Bélie Belcán, às quais ele manifestou satisfação em ver, dirigiu perguntas específicas, desejou saber sobre os familiares e, às vezes, exigiu aproximação física e cumprimento. Embora o oposto também tenha ocorrido: A um homem que Belié Belcán não conhecia, ele disse: – *Olá. Como tu tá, garçon? [...] Eu não tinha te visto aqui, eu tenho vindo aqui um par de vezes e eu não havia tinha te visto, agora que estou encarando.*

A um homem ele invocou uma palavra de Candelo Sedifé – *Las formas son más altas y los pueblos comen migajas* [As formas são mais altas e os povos comem migalhas] – o que gerou risadas.¹⁵ A um jovem, Belié pediu vigorosamente que fosse cumprimentá-lo, caso contrário, subiria na cadeira em que o rapaz sentava para o fazer. Ao se aproximar de Belié Belcan, o jovem se ajoelhou e disse: – *Velho, velho, graça à Misericórdia.* Mas o mistério reagiu: – *Levanta-te em nome de Deus... e de nosso Pai Amado. Porque as formas são mais altas e os povos comem migalhas.* Os convidados repetiram a frase com Belié Belcan, que prosseguiu dirigindo-se ao rapaz: – *Qualquer coisa que tu queira, tu podes conseguir porque tu nasceste sem nada de [sic].*

Nesse momento, uma oração ave-maria começou a ser enunciada, inclusive por Belié Belcan, que deu início também à sua música de mistério. Belié Belcán bateu palmas, tentando criar um ritmo, e depois de poucos minutos, reclamou: na festa havia *homens tão fortes, mas que não sabiam nem cantar.* Contrariado, o mistério pediu uma cadeira

¹⁵ Candelo Sedifé chegaria à sua festa, aos olhos da maioria pelo menos, em um momento posterior da festa, depois da partida de Belié Belcán do corpo de Dina. É descrito pelas pessoas como um homem idoso negro que fala patuá, pois traz suas origens africanas.

para sentar-se e avisou que não cumprimentaria mais ninguém. Entre o burburinho das conversas e risadas dos que estavam à sua volta, ele insistiu na reclamação até que se mostrou surpreso ao ver uma pessoa conhecida.

Belié Belcan: *Parece que não sabem nem cantar.*

Convidado: *Temos que aprender velho [...].*

Belié Belcan: *Pois então vão aprender [...]. Ai corno! Olha quem está aí atrás de ti. Olha quem está aí atrás de ti. Machos, machos. Caralho! [...] Deus te abençoe.* Convidada: *Amém.*

Belié Belcan: *Onde está Madalena? Como tá ela?*

Tempo e afinidade: algumas considerações finais

A celebração de espíritos e divindades em festas públicas nas religiões afro-caribenhas perpassa os estudos antropológicos dedicados a esse assunto (McCarthy Brown, 2001; Richman, 2008; Davis, 1987). Como indicou Rabelo (2014), essa dimensão foi privilegiada nos estudos dos candomblés no Brasil, que enfatizaram os momentos ritualizados da festa em contraste com o cotidiano dos terreiros e os modos de convivência aí estabelecidos. Cardoso e Head (2015, p. 164), por outro lado, destacaram a ênfase das pesquisas antropológicas nos rituais de feitura das pessoas e entidades, e na centralidade dos assentamentos. Se, em outro lugar (Cruz, 2020), discuti as práticas artefactuais e sensíveis na produção e manutenção cotidianas das relações das pessoas com seus mistérios do vodu, aqui me volto para a ritualização em configurações espaço-temporais bastante especiais para as *pessoas que têm os mistérios*.

Na celebração de São Miguel/Belié Belcan, Dina, suas amigas e amigos, e as/os convidadas/os fizeram espíritos anfitriões chegar para cumprimentar, saudar, (re) encontrar pessoas, *dar conhecimento* (aconselhar as pessoas, indicar ações rituais para que solucionem seus problemas, oferecer consolo em casos de enfermidade de parentes). Circularam comida e bebida, entre outras substâncias e materiais. Rezaram, cantaram, aplaudiram e agradeceram. As pessoas circularam na casa e ao redor do espaço doméstico, fazendo uma volta. Gestos de volta também coreografaram o vínculo de proteção das pessoas com o mistério. Assim se instanciou o compartilhar entre seres humanos e mistérios (espíritos do vodu) para a oferta de bençãos naquele ano de 2010. Tenho em conta, aqui, o que Pereira (2018) destacou acerca dos rituais ao refletir sobre a festa da Princesa Mariana e de sua dança “turca cabocla” na Amazônia. Para o autor, estudá-los é “[...] uma entrada chave para a compreensão da constituição essencial das sociedades humanas. Ainda mais quando essas sociedades realizam festas e dança” (Pereira, 2018, p. 85).

Uma das dimensões que me parece central é como esse momento tão esperado se expressou, publicamente, pela explicitação recorrente das relações de afinidade e intimidade do mistério em relação à parte considerável das/os convidadas/os. A exaltação e exibição dessas relações de afinidade e intimidade coletiva excediam a própria Dina e a festa: Belié Belcán pediu que as pessoas voltassem, em outra ocasião, para *se checar* (fazer consultas) com os mistérios. Aquele dia era somente para cumprimentar e dar benção para o ano. Além disso, o mistério estava ali para *dar conhecimento*. E uma parte da festa foi dedicada a ensinamentos sobre o que algumas pessoas deveriam fazer para resolver o que lhes afligia quando falassem novamente com Dina. A festa para o mistério, no entanto, não se separou dos questionamentos, perspectivas diversas, disputas, incompatibilidades e recusas entre o *santo morto* e os vivos.

Ritualizar a relação fundada no cuidado cotidiano com Belié Belcán mantido por Dina implicou lidar com o esquecimento dos cantos do mistério (até mesmo o desconhecimento) e dos gestos de cumprimento (ou o não aprendizado) que vinculam os mistérios e as pessoas *no mundo*. Celebrar, para Belié Belcán, significou ensinar, se aborrecer com quem não aprendeu, reclamar e se recusar a manter uma etiqueta de hospitalidade por ser o anfitrião e receber as pessoas. Para Belié Belcán e suas convidadas/os, celebrar foi ainda experienciar uma contenda entre ele, mistério, e um convidado, centrada no questionamento da sua condição ontológica: *vir de longe*, segundo disse Belié Belcán, não o impedia de se emocionar ao *estrear* sua roupa nova de festa. O que, da perspectiva do convidado, era motivo para fazer chiste.

Foram condições e interações mundanas, como esquecimento, desconhecimento, intercaladas por questionamentos (e disputas daí derivadas) acerca da condição de um espírito se emocionar com a estreia de uma roupa – sentimento igualmente mundano –, além de recusas, que se desenrolaram na ritualização. E não necessariamente uma ordem integrada de etapas ou acontecimentos que alterariam a vida cotidiana com eventos seriais e liminares. Por isso, sugiro que esquecimento, desconhecimento e ainda recusa, como indicou Domiciano (2023) em seu estudo sobre a umbanda em Montes Claros, possam ser tratados, do ponto de vista metodológico, como condição também relevante para a (re)afirmação da afinidade e da intimidade entre espíritos vodu e pessoas na celebração coletiva daquela noite.

Essa atenção metodológica nos leva a pensar, em termos antropológicos, sobre as relações e os modos de conhecimento vodu a partir de concepções e agenciamentos ancestrais e contemporâneos que tanto se imbricam no cotidiano quanto configuram práticas humanas e não humanas enredadas a perspectivas e a concepções de espaço-

tempos diferenciadas. Retomando Pereira (2018), se estudar os rituais, especialmente aqueles onde se festeja e dança, é uma possibilidade de compreensão das coletividades humanas, a organização e a participação em uma festa para receber as bênçãos do ano de um espírito vodu nos convocam a perceber o descentramento e a onipresença de ideias convencionais de origem, de tempo apenas como métrica, de proeminência dos habituais (tradicionais, se quisermos) *palos* e antigos cantos dos mistérios, tendo em conta a idade avançada de Dina e as disposições espirituais que ela teria de incorporar se a *metressa* Santa Marta A Dominadora chegasse e a tornasse seu *cavalo*.

No artigo, discuti a ritualização da festa para Belié Belcán enfatizando, por um lado, certa desimportância, ainda que circunstancial e relativa, de ideias acerca de locais de origem e/ou pontos de partida. Por outro, destaquei que, nessa ritualização pública, o cuidado com a atmosfera, por meio da odorização do ar e dos corpos humanos, gerava uma ambiência (Cruz, 2020; 2022) que propiciava a sua invocação e chegada. É relevante indicar que esse cuidado com a atmosfera se associava à produção sonora que dependia da música de *palo*, dos cantos de invocação de Belié Belcán, das palmas, do toque do sino e do aquecimento das mãos. Sons que propiciaram movimento e deslocamento de Belié Belcán até a casa, e, por isso, engendraram uma temporalidade incerta da espera no mundo das pessoas. De fato, nós esperamos. Tempo, nesta circunstância, menos do que métrica, vem à tona ainda por meio de criações sonoras que instanciaram também movimento no espaço.

Quando são considerados os gestos e conhecimentos mobilizados para a chegada do mistério homenageado naquela noite sobressaem a atenção com a atmosfera, o ar odorizado, a criação de sons diversos e a preocupação em abrir passagem para que Belié Belcán descesse à terra *para trabalhar*. Ele teria de passar pela porta aberta. Não houve menção explícita a ponto de origem, de partida, tampouco a trajeto definido, a um mapa (Brand, 2022): o que se tinha para fazer chegar eram manipulações sensíveis e sonoras diversas e conhecimentos que emergiam da espera enquanto se engendrava uma atmosfera. Uma espera pelo bem-sucedido em meio a cantos esquecidos.

Rabelo (2008, p. 106) já havia ressaltado o lugar do ritmo, ou seja, do movimento regular (não apenas sonoro) na organização do corpo e do lugar, em função da dinâmica temporal que ele cria nos *candomblés*. Aponto, a partir dessa consideração da autora, que, se a produção do ritmo sonoro era fundamental na festa para Belié Belcán, a recusa e a obliteração do próprio mistério de algumas músicas de *palo* e a opção de outros recursos sonoros (palmas, sinos, maracás) indicam a intervenção deliberada de uma modulação sonora que (re)afirma a afinidade e a intimidade entre Dina e Belié Belcán. Ou seja, a intencionalidade em modular os sons (arrefecer os ritmos sonoros e corporais com o

silenciamento dos *palos*) confirmava (e não diminuía) a *devoção* dela que se repetia há 40 anos.

Desta perspectiva, ritualizar no vodu, tal como realizado por Dina e Belié Belcán, significava estar atento à relação entre sonoridade, temporalidade e afinidade: a temporalidade da festa, sendo repetida há quatro décadas por meio, entre outras práticas, da produção sonora, havia criado uma outra temporalidade, aquela do corpo de Dina, no qual já não eram bem-vindos os movimentos que singularizavam e ritmavam a performance, por exemplo, da *metresa* Santa Marta A Dominadora. Gostaria de sugerir que sons e ritmos dos *palos* são criações sonoras que geram temporalidades singulares, não condições absolutas para a festa: a da espera pela chegada do mistério, a da festa para *dar conhecimento*, e a do corpo humano que passa a performar de modo específico na condição de *cavalo*.

Nesse sentido, a repetição da festa por décadas implicava a criação de um tempo específico no corpo, e não apenas o organizava (Rabelo, 2008; Cardoso & Head, 2015, p. 176). É essa repetição, baseada em conhecer e desconhecer, lembrar, esquecer e improvisar, recusar, que qualificava a afinidade de Dina com Belié Belcan: o compromisso dele com Dina e dela com ele foi reafirmado, mesmo em condições rituais (sonoras) aparentemente inadequadas (não habituais).

Manter afinidade e intimidade na socialidade vodu aqui apresentada implicava saber conviver com esse corpo singular e as vicissitudes e improvisações criadas com a repetição (nunca a mesma) da ritualização (da festa). Com essas considerações metodológicas, busco destacar o fato de que, ao lidar com essas dimensões etnográficas da ritualização vodu, emergem outras possibilidades de escrita e compreensão antropológica que colaboram com uma crítica ao realismo etnográfico: um artefato metodológico que se centra no “estar lá” e suas expectativas cronotópicas como razão reificada do saber antropológico e na integridade (completude) da objetificação de *outrem*.

Me parece que, com a discussão aqui encaminhada, a compreensão da ritualização como um modo de conhecimento vodu pode nos levar a repensar o engajamento antropológico com escritas que se articulam ao redor de termos e conceitos como etapas, processos, mudança progressiva, estados liminares e a posterior reconstituição de uma realidade mais ou menos corriqueira e cotidiana. Um desafio e efeito da ritualização vodu que incidem na escrita convencional tem a ver com o fato de que – e aqui reafirmo a ideia – sons e ritmos habituais, em vez de condições absolutas para a festa, são criações sonoras que geram temporalidades singulares. Dessa perspectiva, sons e ritmos incidem sobre uma narrativa de testemunho ocular do ritual que poderia pretender, por meio da identificação

da sonoridade correta, definir uma sequência e linearidade dos acontecimentos até certo estado coletivo específico (um ápice ou algo semelhante). Entretanto, o fazer coletivo da festa de São Miguel/Belié Belcán teria menos a ver com a transformação da realidade cotidiana pelo ritual e mais em perceber como a chegada, o convívio e o aprendizado com o mistério ampliam as possibilidades de existência, (des)conhecimento, improvisação e caminhos de ação no mundo das pessoas.

Referências

- Abu-Lughod, Lila (2018). A escrita contra a cultura. *Equatorial*, 5(8), pp. 193-226.
- Boulbina, Seloua Luste (2016). Sair dos antropologismos e descolonizar o saber. *Revista XIX: artes, técnicas e transformação*, 3(3), pp. 46-58.
- Brand, Dionne (2022). *Um mapa para a porta do não retorno: notas sobre pertencimento*. Rio de Janeiro: A Bolha.
- Cardoso, Vânia Zikán (2023). Desdizendo a performance: macumba e a proliferação do incerto. *Giz*, 8(1), pp. 1-12.
- Cardoso, Vânia Zikán & Head, Scott (2015). Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. *Religião e Sociedade*, 35(1), pp. 164-192.
- Macedo, Victor Miguel Castillo de (2019). Velas e velones: sobre estética e materialidade entre catolicismo e vodu na República Dominicana. *Campos*, 20 (1), pp. 55-79.
- Césaire, Aimé (1978). *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Clifford, James (1990). Notes of (field)notes. In R. Sanjek (ed.). *Fieldnotes: the makings of anthropology* (pp. 47-70). Ithaca and London: Cornell University Press.
- ____ (2016). Introdução: Verdades Parciais. In J. Clifford & G. Marcus (eds.). *A escrita da cultura: poética e política etnografia* (pp. 31-61). Rio de Janeiro: Ed. Uerj/Papéis Selvagens.
- Cruz, Alline Torres Dias da (2014). *Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- ____ (2020). A casa e os altares. *Etnográfica*, 24(2), pp. 351-370.
- ____ (2022). Espaços precários e técnicas espectrais: dominicanos, porto-riquenhos e as 'coisas más' em Río Piedras, Porto Rico. In O. Cunha & C. Gomes de Castro (eds.), *Espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação* (pp. 189-217). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Davis, Martha Ellen (1987). *La otra ciencia: el vodú dominicano como religión y medicina populares*. Santo Domingo: Universidad UASD.
- Domiciano, Taísa Castanho (2023). *Tempo, movimento e existências conjuntas: magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais*. Tese de Doutorado. CEAO/ Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

- Fabian, Johannes (2013). *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes.
- Fanon, Frantz (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu.
- Glissant, Édouard (2021). *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Hartman, Saydia (2020). Vênus em dois atos. *Eco Pós*, 23(3), pp. 12-33.
- Martins, Leda Maria (2002). Performances do tempo espiralar. In G. Ravetti & M. Arbex (eds.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais* (pp. 69-91). Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG: Posit.
- Minh-ha, Trinh T. (2001). *Fourth Dimension* [filme].
- Mintz, Sidney (1984). Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados, Revista de Ciências Sociais*, 27(1), pp. 45-58.
- Mccarthy Brown, Karen (2001). *Mama Lola. A vodou priestess in Brooklyn*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Richman, Karen (2008). *Migration and Vodou*. Florida: University Press of Florida.
- Pereira, Anderson Lucas da Costa (2018). A festa da princesa Mariana: a dança revelando a “Turquia cabocla” na Amazônia. *Proa*, 8(2), pp. 67-87.
- Pinney, Christopher (2017). Notas da superfície da imagem: fotografia, pós-colonialismo e modernismo vernacular. *Giz*, 2(1), pp. 309-330.
- Rabelo, Miriam (2008). A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, 14(1), pp. 87-117.
- ____ (2014). *Enredos, feitura e modos de cuidado. Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.

Recebido em 29 de janeiro de 2024.

Aceito em 06 de junho de 2024.

¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar! Afinidade, intimidade e modos de conhecimento vodu na festa para o mistério Belié Belcán

Resumo

Belié Belcan, o mistério do vodu mais celebrado entre as pessoas da República Dominicana, recebe sua festa em 29 de setembro, dia de São Miguel Arcanjo (ou na passagem da noite anterior, como descrito neste artigo). Em 2010, acompanhei duas dessas tão esperadas festas em Porto Rico, em Río Piedras e Santurce. Nesta última, a chegada de Belié Belcán foi antecedida pelas chamadas Horas Santas, cerimônia semelhante à liturgia católica. Busco, por meio da escrita etnográfica, fazer do artigo suporte e composição textual nos quais serão realçadas as apreensões, expectativas, questionamentos, incompatibilidades, diferenças e perspectivas singulares entre espíritos do vodu e seres humanos, e não recriar um cenário de realismo etnográfico em que observações *in locu* funcionariam como meu testemunho ocular e linear do que ocorreu. Proponho, assim, experimentar os efeitos dos modos de conhecimento vodu sobre práticas convencionais de descrever e produzir conhecimento antropológico.

Palavras-chave: Vodu; Mistérios; Imigrantes dominicanos; Escrita etnográfica; Conhecimento antropológico.

¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar! Affinity, intimacy and modes of vudú knowledge at the feast for the mystery Belié Belcán

Abstract

Belié Belcan, the most celebrated vudú mystery among the people of the Dominican Republic, hosts its feast on September 29th, the day of Saint Michael the Archangel (or the night before, as described in this article). In 2010, I attended two of these long-awaited parties in Puerto Rico, in Río Piedras and Santurce. In the latter, Belié Belcán's arrival was preceded by the so-called Holy Hours, a ceremony like the Catholic liturgy. I seek, through ethnographic writing, to make the article a support and textual composition in which the apprehensions, expectations, questions, incompatibilities, differences, and unique perspectives between vudú spirits and human beings will be highlighted, and not to recreate a scenario of ethnographic realism in which in situ observations would function as my ocular and linear testimony of what occurred. I therefore propose to experiment with the effects of vudú modes of knowledge on conventional practices of describing and producing anthropological knowledge.

Keywords: Vudú; Mysteries; Dominican Republic immigrants; Ethnographic writing; Anthropological knowledge.

Sylvia Wynter: as *terras demoníacas* (ainda) não lidas no Brasil¹

Antônia Gabriela Pereira de Araújo

Pós-doutoranda em Estudos Afro-latino Americanos/ Universidade de Harvard

<https://orcid.org/0000-0001-9661-1292>

sociaisufc@gmail.com

1. Introdução

Não está dentro do escopo deste artigo delinear as teorias, as filosofias e o pensamento de Sylvia Wynter em sua totalidade. Como David Scott observa, “a escala e a ambição do projeto de Wynter é tão vasta quanto complexa” (Wynter, 2000, p. 121). Meu interesse neste artigo está ancorado num convite para investigarmos a contribuição do conceito de *terreno demoníaco* de Wynter como teoria aliada na produção de reflexões para o pensamento negro transnacional, ao lado das e dentro das linhas de pensamento que vieram a compor o pensamento social do Caribe que ressoou fora do seu território geográfico por meio de nomes como o dos intelectuais Aimé Césaire, Edouard Glissant e Frantz Fanon. Os pensamentos e reflexões desses literatos encontraram-se muitas vezes centrados nas reflexões (in)tensas em torno do tropo do que se nomeou *negritude*, uma das mais importantes colunas dorsais para se debater a natureza das relações/interações políticas entre os povos negros dispersos no Novo Mundo. Além disso, os temas da consciência e subjetividade estão no centro das especulações caribenhas, marcando o amplo leque de reflexões teórico-epistemológicas e projetos políticos-poéticos a que a experiência caribenha transborda pelas tradições de pensamento que constituem o cânone da diáspora africana. O pensamento do martinicano Frantz Fanon e a sua discussão sobre autoinscrição e a condição do sujeito colonial (1968, 2008) estão

1 Esta é uma versão revisada e melhorada do ensaio intitulado “‘Mulheres negras’: o *terreno demoníaco* pelo pensamento de Sylvia Wynter”, apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia em 2020, no Simpósio “Estudos Etnográficos em/com feminismos negros: epistemologias, metodologias e práticas emancipatórias no conhecimento antropológico”, coordenado por Antônia Gabriela Pereira de Araújo (UFRJ/MUSEU NACIONAL) e Vera Regina Rodrigues da Silva (Unilab – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira).

dentro desse enquadramento de reflexões teórico-epistemológicas caribenhas e analisa a constituição da subjetividade do negro, situando-o em meio ao jogo colonial. Fanon, mais do que vislumbrar os problemas impostos às almas do povo negro, em razão dos dilemas da Nação e nacionalidade, descortina a relação colonial como produtora da interdição criadora do negro e do branco e aponta essa interdição como o alicerce da ruptura entre os africanos, seus descendentes e suas culturas.

Na mesma trilha de Fanon, Sylvia Wynter, filósofa caribenha ainda pouco lida e reconhecida pelos estudiosos da diáspora negra e dos feminismos negros no Brasil², está também interessada em construir um projeto político-poético que nos desafia a procurar as possibilidades de cruzamentos interdisciplinares em que o poético/sagrado/metafísico intersecta o histórico/material como uma instanciação da política libertadora anticolonial, principalmente dentro/nos/através dos estudos sobre mulheres, gênero e sexualidade. Com esse cruzamento, Wynter está interessada em produzir um horizonte comum possível entre as vias poéticas e históricas do pensamento social do Caribe. Além disso, assim como algumas pensadoras africanas e afro-latino-americanas (Gonzalez e Hasenbalg, 1982; Boyce-Davies, 1990; Jacqui Alexander, 1991; Oyèwùmí, 2021; Wekker, 1997; Trotz, 2011; Smith, 2011), Wynter reivindica e confronta, desde o seu primeiro discurso realizado em 1982³, as tensões dos/nos feminismos ocidentais, que tomam as categorias “mulher”, “gênero” e “sexualidade” como garantidas, fixas e universais e parte de uma biologia ocidental mais ampla, bem como desvendam a “mulher negra” marcada pelo silenciamento, pela negação e pela ilegitimidade na ordem social do Novo Mundo, sendo assim destituída de gênero e sexualidade. Em outras palavras, ela reivindica as categorias “mulher”, “gênero” e “sexualidade” como inerentemente prefiguradas pela raça e por relações de poder coloniais mais amplas (1982).

Dentro da complexidade cultural caribenha, Wynter mobiliza e prepara o “terreno” já no seu primeiro discurso (1982) para a enunciação do conceito de *terras demoníacas* como um tipo de ferramenta conceitual e metodológica e de prática epistemológica, que retoma as discussões fenomenológicas fanonianas dos movimentos subjetivos do sujeito Negro e a luta por existir empreendida pelo negro. Entretanto, ao invés de partir da *zona*

2 No Brasil, a autora é citada em poucos artigos, tais como: “O humanismo radical de Sylvia Wnter: uma apresentação”, de Stella Zagatto Paterniani, Gustavo Belisário e Laura Nakel; “Sobre obsolescência das disciplinas: Frantz Fanon e Sylvia Wynter propõem um novo modo de ser”, de Karen M. Gagné; “Ocupar o terreno: revisitando ‘Além dos significados de Miranda: dessilenciando o terreno demoníaco da mulher de Calibã’”, de Carole Boyce-Davies.

3 Ver “Beyond Liberal and Marxist Leninist Feminisms: Towards an Autonomous Frame of Reference”, proferido na *Annual Conference of the American Sociological Association* em São Francisco em 1982, antes mesmo de Hortesne Spillers proclamar o seu tão conhecido discurso sobre o mal-entendido fatal da matriarcalidade negra, no ensaio “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book” (1987).

do não ser de Fanon, ela nomeia essa zona como “*not-the-place-of-the-Phallus*”, dando saliência ao conceito de *terras demoníacas* na relação com o prisma racial, em consonância com a questão sexual e de gênero, sem cair na armadilha dos feminismos/womanism Ocidentais e sem deixar de lado as discussões do gênero racializado e/ou da subjetividade negra sem-gênero.

O objetivo deste artigo é apresentar como o pensamento da intelectual caribenha Sylvia Wynter tem abordado um tema caro para os estudos de gênero, sexualidade e mulheres no nível local e transnacional: a subjetividade racial *ungendered*. Após essa introdução, apresento alguns pontos de interesse do primeiro discurso proferido por Wynter em 1982. Na segunda parte, abordo o conceito de *terras demoníacas*, discutido no seu texto “Além dos significados de Miranda” (1990). Na terceira, analiso algumas temáticas em voga entre 1980 e 2023 nos estudos de/sobre mulheres, sexualidade e raça no Caribe e as proposições de intelectuais caribenhos que tiveram influência do pensamento de Wynter e como elas contribuem para o pensamento social caribenho. Por fim, concluo expondo como o conceito de *terras demoníacas* é articulado por Wynter como um conceito poético, metodológico e político capaz de veicular uma epistemologia “radical” negra transnacional que rompe os muros geográficos e acadêmicos, indo até os circuitos culturais e artísticos do Brasil.

2. Antes dos significados de Miranda

Entre os primeiros escritos de Sylvia Wynter se destaca o discurso publicado sob o título de “Beyond Liberal and Marxist Leninist Feminisms: Towards an Autonomous Frame of Reference” (1982). Esse é um dos primeiros discursos em que Wynter tece críticas ao pensamento feminista/mulherista caribenho. Nele, Wynter, ao desafiar as categorias fundamentais dos feminismos liberais e marxista, foi mal-interpretada e vista como se estivesse “queimando” o feminismo. A seguir, transcrevo a tradução do resumo dos objetivos centrais desse discurso:

Este artigo tenta delinear um feminismo autônomo; um feminismo com voz própria e que transcenda os binarismos em que o marxismo e o liberalismo ainda estão presos. Seu primeiro passo é deixar claro fundamentos semiolinguísticos de todos os sistemas sociais humanos. Essas fundações consistem em um conjunto aberto de significantes de imaginários sociais embutidos em esquemas complexos de abdução ou produção de analogias, uma conjugação criativa por meio da qual se torna possível o estabelecimento de ordens sociais como famílias, monarquias ou patriarcados. O segundo é mostrar que a semiótica dessas ordens exigem significantes dominantes ou centrais, como pai ou rei, que devem ser apoiados por significantes subordinados ou periféricos. Terceiro, mostrar

que as mulheres têm funcionado consistentemente como significantes subordinados nesses códigos semiolinguísticos produtores de ordem. Em quarto e último lugar, o artigo detalha as dificuldades semióticas de derrubar esse código de governo subjacente e, assim, libertar as mulheres das posições subordinadas que lhes foram atribuídas⁴ (Wynter, 1982, p. 31).

Wynter inicia seu argumento citando e seguindo as perspectivas de Gregory Bateson em seu livro *Mind and nature: a necessary unity*, no qual o autor considera que “os sistemas sociais pensam a si mesmos por meio de esquemas de abdução ou sistemas analógicos, sendo a analogia constituinte de todas as ordens socio-históricas em parte exata, em parte fantasiosa e em parte feita real – por ações ditadas pela fantasia” (Bateson, 1979, p. 140). Ela cita Bateson para justificar sua descida analítica para as ordens socio-históricas, por exemplo, o feminismo, para elaborar o seu discurso crítico contra um sistema de pensamento que soterra e abduz outros “solos” em favor da *classarchy*⁵. Como resume:

O sistema econômico mundial estabelecido a partir do século XV em diante também foi vinculado e mantido pela analogia constituinte de classe e de suas categorias relacionadas. [...] Nos níveis teórico e empírico da ordem, o principal representante da divisão de base foi novamente o Negro, uma vez que serviu para representar a construção do Homem Livre Branco-Occidental como a Norma do Humano, enquanto a “não cultura” africana serviu como a inversão simbólica da cultura ocidental como a norma da cultura humana. Daí a centralidade da Distinção Preto-Branco na estruturação do código de classe. A revolta negra visa a raça como um código, a um nível mais radical do que a exploração econômica. E a objetificação do Negro como tal não é o da força de trabalho explorada, mas uma objetificação pelo código. Facilmente se verifica que ela é sustentada por todo um arsenal de significações irreduzíveis às determinações econômicas e políticas. O negro emancipado e emburguesado permanece um negro. Mais uma vez, o código ressurgiu com mais violência em tudo o que pareceria suprimi-lo (Wynter, 1982, p. 36).

Wynter define o código racial como significante dominante da Nova Ordem Social no Novo Mundo, isto é, no estabelecimento da Nova Ordem, as categorias de opressor/oprimido ficam coetaneamente inscritas na construção do Homem-como-homem-branco-livre e o seu reverso, o Negro-como-não-livre-não-branco, isto é, o Homem Livre Branco-

4 No texto, faço traduções livres das citações diretas de obras em língua estrangeira.

5 Wynter cunha a palavra *classarchy* tanto no modelo do patriarcado quanto no da monarquia. No caso do primeiro, a analogia constituinte é a construção simbólica Homem-como-Pai. O sistema cultural do patriarcado como um todo é assim indicado pela analogia constituinte Homem-como-Pai. Para ser indicado como o estado marcado e referente principal, deve haver uma construção que exista relativamente, como seu estado não marcado. Nos sistemas patriarcais, a construção da Mulher-Não-Pai é crucial para a própria indicabilidade da ordem; com qual o gênero homo autodefine-se como uma “espécie” específica de uma cultura (Wynter, 1979, p. 33).

Ocidental é a Norma do Humano e o Negro-como-Negro funciona como o representante principal do Não-lugar-do-Falo (sendo a mulher negra invisibilizada e soterrada sob os “graus abaixo de zero”). Assim, ela pontua que “o principal representante da divisão de base” nas Américas é “novamente o Negro”. Entretanto, mais adiante nesse mesmo texto, de modo mais polido, Wynter refaz a crítica às feministas brancas, definindo-as como capazes de compreender o sistema opressor desde seus lugares como mulheres (categoria liminar) na relação com o patriarcado como ordem dominante do antigo sistema⁶. Ela expõe:

A construção do Homem-como-homem-branco-livre precisava, por sua indicação, da distinção fundamental do negro como naturalmente nascido não-livre e não-branco. A América que Jefferson inventou (Gorry Wills, 1979) foi um modo reciclado de *classarchy* em sua forma *FREE WHITEMAN*. Os *Black-as-Negro* funcionavam na classe/*classarchy* americana como as mulheres funcionavam no patriarcado, como principal representante do *Não-lugar-do-Falo/Not-the-place-of-the-Phallus*.

[...] Ambas as perspectivas, a do feminismo e a do “personalismo” negro, vindo de uma perspectiva liminar/outra, são capazes de compreender a natureza da lógica abdutiva do sistema; da natureza “objetiva” de suas leis, de seu funcionamento (Wynter, 1982, p. 35, 50).

Ambos podem compreender a natureza da lógica abdutiva do sistema, entretanto, Wynter estava interessada em vislumbrar se, tal qual a Distinção Preto-Branco funcionou para fixar o Referente Maior para todos os grupos e raças, a distinção de gênero, homem/mulher funcionava para replicar a representação da “diferença natural” que une a Nova Ordem. Nesses termos, tanto a distinção Preto-Branco quanto a distinção de gênero, bem como as distinções relacionadas à “naturalidade” da heterossexualidade e à “antinaturalidade de todas as formas de não-heterossexualidade” serviram para substancializar o discurso de justificação da Nova Ordem no Novo Mundo. Ela intensifica a sua posição indicando que devemos nos libertar de nossa própria relação com esse esquema de abdução, e isso somente pode ocorrer com uma revolução cultural consciente por parte de todas as categorias liminares. Ela afirma: “são as categorias liminares de cada ordem as únicas capazes de nos lembrar que ‘não precisamos permanecer para sempre prisioneiros de nossas prescrições’; é a categoria liminar que gera mudança consciente ao expor todas as injustiças inerentes à estrutura” (Wynter, 1982, p. 51). Aqui, Sylvia Wynter, ao mesmo tempo que vislumbra o poder do radicalismo negro e da política anticolonial,

6 Enquanto nos sistemas patriarcais, a construção da Mulher-Não-Pai é crucial para a própria indicabilidade da ordem; as mulheres desempenham o papel do Outro Simbólico da Norma, enquanto os homens desempenham o papel-chave de representante da Norma no código estruturante (Wynter, 1979, p. 33). Wynter explica que nas Américas os sistemas raciais passam a ser o novo código da ordem dominante, estabelecendo agora novos significantes-chave e secundários (Branco/Negro).

também chama a atenção para o potencial libertador das sexualidades não-heterossexuais negras, colocando-as como categorias liminares cruciais,⁷ pois em “nenhum lugar o referente normativo do ‘natural’ está mais firmemente fixado do que na representação da heterossexualidade [...]. Assim, uma ruptura que conceitue um feminismo em seu próprio nome recusaria e desfixaria o Referente Único da heterossexualidade” (Wynter, 1982, p. 46).

Considerando o exposto, a subjetividade erótica, tal como a imaginam as pensadoras caribenhas/caribbeanistas, desafia o Norte/Ocidental, e a subjetividade queer do Caribe perturba ainda mais identidades ocidentais como gay, lésbica e transgênero (Allen, 2011). Como Wynter define, citando Catherine MacKinnon,⁸ “o objetivo é evitar medir a sexualidade lésbica, portanto a sexualidade feminina, pela heterossexual (ou seja, definida pelos padrões dos homens)”. Mas critica essa autora pelo fato de deixar escapar a verdadeira possibilidade de ruptura:

[Mackinnon] perde a chance de relativizar o Referente, “a sexualidade das mulheres” seria capaz de conter tanto a lésbica como a heterossexualidade como formas diferentes uma da outra. Neste contexto, o tabu sobre a sexualidade lésbica resultaria não tanto porque ameaça “tornar os homens sexualmente irrelevantes”, mas mais ainda pelo fato de desfixar e relativizar tanto a heterossexualidade como o equivalente geral da sexualidade, e a um nível mais complexo, desconstrói e relativiza todos os equivalentes gerais de identidade (Wynter, 1982, p. 46).

Assim, para Wynter, “sair do armário como lésbica – ou como negra que antes usava máscaras brancas” – é desobedecer e desestabilizar a branquitude/heterossexualidade, mais do que declarar “perda do acesso sexual masculino”. Retomando e concentrando suas críticas às feministas brancas, ela é direta em descrever o que seria uma prática de um “Feminismo em seu próprio nome” e diferencia-o do feminismo liberal e marxista:

Os feminismos que funcionam dentro dos quadros de referência da “verdade objectiva” do Liberalismo ou da “verdade científica” do Marxismo-Leninismo funcionam logicamente para reinscrever e reforçar o próprio sistema que obriga as mulheres a significar a alteridade, colocar em prática, em jogo, o código da ordem. Um quadro de referência autônomo,

7 Por exemplo, entre as “rainhas de Bajan”, a orientação sexual e a identidade de gênero são vividas como relacionadas, e mesmo permutáveis (Murray 2009). Outros estudos nas Caraíbas de língua espanhola demonstraram que a identificação como gay ou homossexual não depende do sexo ou da identidade de gênero do parceiro, mas do seu papel (recetivo ou penetrativo) no sexo anal (Padilla, 2008). Outras identidades locais, como *sanky panky* ou *bugarrón*, não devem ser entendidas como identidades públicas, mas como uma nomenclatura flexível e situacional que conota simultaneamente práticas e performances sexuais-econômicas particulares (de gênero e das fantasias dos turistas), formas de encarnação, formas de incorporação e estéticas, bem como espaços de trabalho (Padilla, 2008).

8 MacKinnon, Catharine. 1981. *Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory*. Unpublished MS. April.

em vez de protestar contra a “supremacia masculina” (feminismo liberal) ou a “supremacia capitalista” (feminismo marxista-leninista), se propõe a desconstruir e decodificar a fantasia morfogenética subjacente que dita múltiplos modos de supremacia – incluindo a supremacia discursiva de feministas de vanguarda (geralmente de classe média, brancas e europeias ocidentais) sobre seus outros excluídos invertidos, ou seja, aqueles que não possuem a série de significantes de norma e não são de classe média e/ou não-brancos e/ou não-europeus ocidentais. Um quadro de referência autônomo para o feminismo coloca paradoxalmente o próprio discurso do feminismo em questão (Wynter, 1982, p. 38).

Wynter estabelece sua posição de crítica às teorias feministas ocidentais em afirmar que “gênero é apenas um dos meios pelos quais o Ser Humano é constituído” e que focar nas mulheres, em detrimento de todas as outras identidades preteridas, é perder de vista o argumento maior sobre como o Homem ocidental se instituiu como parâmetro de Ser Humano universal. No excerto acima, a autora reivindica que os movimentos nacionalistas e feministas dos anos 1950 e 1960 não inauguram uma política de identidade progressista e não são relevantes para a resistência anticolonial. Devido a esse posicionamento, Sylvia Wynter fica na encruzilhada: nem quer ser definida como feminista e recua diante das posições nacionalistas que não consideravam gênero e sexualidade como categorias de exclusão racializada.

É somente numa oportunidade de resposta a esse discurso em 1990 que Wynter pôde voltar a esclarecer o que definia como um “feminismo autônomo” e que poderia dismantelar o sistema racial colonial. A resposta de Wynter é publicada em um novo texto dentro do livro *Out of the Kumbula: Caribbean Women and Literature* (1990), organizado por Carole Davies e Elaine Savory Fido. Publica o novo texto como posfácio, com o seguinte título: “Beyond Miranda’s meanings: un/silencing the ‘demonic ground’ of Caliban’s woman”, no qual apresenta, pela primeira vez, o conceito de *demonic ground*. Nele, ela destrincha o conceito e o enaltece como o espaço “fora do nosso atual sistema hegemônico de significado, ou teoria/ontologia” (Wynter, 1990).

No próximo tópico, me debruço sobre esse texto, mas, antes, é oportuno dizer que Sylvia Wynter toma como referência a obra *A tempestade*, de William Shakespeare. Para entender melhor seu argumento, apresento resumidamente os personagens citados em seu discurso. Calibã é o nativo do romance e se torna antigo proprietário original da ilha, quando escravizado por Próspero (a representação da Civilização), em função da expropriação das terras da ilha por este último. Miranda é a filha de Próspero, definida pelas características filogenicamente “idealizadas” do cabelo liso e dos lábios finos, simpática, compassiva e sensível. Miranda rejeita Calibã como “amante” e decide “educá-lo”, “sendo canonizada como o objeto ‘racional’ do desejo; como a potencial genitrix de

um modo superior de ‘vida’ humana, o das ‘boas naturezas’, em contraste com a potencial genitrix ontologicamente ausente (a companheira de Calibã)” (Wynter, 1990, p. 360). A mãe de Calibã não aparece em todo o enredo da obra, sendo invisibilizada e tomada de forma monstruosa. Wynter resume que, para posicionar-se diante de Próspero, seu opressor, Calibã precisava falar sua língua, dominar e inscrever no seu próprio corpo os códigos e os valores que o destituíam de sua humanidade: um exercício existencial. Na descrição do texto, ela explica que escolhe essa obra por ser um clássico que serve de marco temporal no estabelecimento da Nova Ordem no Novo Mundo, isto é, descortina as categorias de opressor/oprimido ao indicar Calibã (nativo/negro) como o sujeito monstruoso e irracional e ao efetuar simultaneamente a inscrição da “mulher de Calibã” em um espaço de não existência, mesmo no âmbito do desejo de Calibã.

3. Terras demoníacas

Vamos começar outro jogo espiritual subterrâneo.

(*Let's get down into another underground spiritual game* - Fela Kuti (1989), *Beasts of no Nation*).

Sylvia Wynter, em “Beyond Miranda’s meanings: un/silencing the ‘demonic ground’ of Caliban’s ‘woman’” (1990, “Além dos significados de Miranda: des/silenciando o *terreno demoníaco* da ‘mulher’ de Calibã), ao mapear os contornos da invenção do ocidente através da leitura do clássico *The tempest*, mais do que interessada em discorrer sobre o seu discurso sobre a (Des)Humanização do Homem e a Teoria do Humano (1989), articula a criação do conceito mitológico e matemático de *terras demoníacas*, em resposta às críticas feministas que recebeu no seu primeiro discurso, proferido em 1982. Nesse discurso, ao contrário do que muitos pensam que ela reproduz estruturas discursivas europeias ao ler pensadores do Renascimento como William Shakespeare, Wynter toma de empréstimo as “declarações descritivas” (Bateson, 1969) clássicas para se aprofundar nos aspectos estruturais e fenomenológicos dos discursos imperialistas europeus e também está completamente envolvida com as leituras que contestavam as estruturas discursivas imperiais, por exemplo, Elsa Goveia⁹, C. L. R. James, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Gregory Bateson e Théophile Obenga.

9 Elsa Vesta Goveia nasceu na Guiana Britânica e é considerada uma das principais estudiosas e historiadoras do Caribe. Ela foi a primeira mulher a se tornar professora na recém-criada Universidade das Índias Ocidentais e a primeira professora de estudos das Índias Ocidentais no Departamento de História da UCWI. No ensaio “The Social Framework” (1970), Goveia cria o conceito de “código da raça” e/ou o novo modelo fisionômico de “raça” (ou linha de cor, nos termos de Du Bois), em que explica que todas as sociedades americanas partilham da crença da inferioridade genético-racial das pessoas negras a todas as outras.

Se, por um lado, na sua Teoria do Humano, ela está, em particular, interessada em argumentar que os gêneros do Homem – Homem medieval ao Homem Moderno – tanto estão enraizados no projecto colonial quanto contribuíram para a sedimentação de diferenças raciais que normalizaram a branquitude e designaram sujeitos negros, pardos e indígenas como Outros, excluindo-os da categoria predominante e privilegiada do “humano” (Wynter, 2003). A filósofa argumenta que foi sobre esses gêneros de Homem que os Europeus conseguiram anexar a ideia de raça em termos biologizados e, assim, justificar a lógica fundamental da violência colonial contra comunidades colonizadas. Wynter retoma a teorização da sociogenia para explicar como a rejeição da negritude foi e é resultado de estruturas de poder que são feitas, refeitas e desestruturadas por meio da proibição de sujeitos negros do domínio do ser humano, e essa proibição ocorre em e através do gênero e da sexualidade.

Por outro lado, em “Além dos significados de Miranda”, Wynter enfatiza como a variável da raça/diferença racial é, desde o século XVI, ainda mais definida como o código da diferença, pois, com a expansão pós-medieval da Europa Ocidental para o Novo Mundo (e anteriormente na África) e com a sua mudança epocal para fora dos sistemas religiosos de legitimação e regulação de comportamentos, a expropriação da terra/espço vital dos povos do Novo Mundo baseava-se no conceito secular da natureza inferior “não-racional” dos povos a expropriar e a governar; isto é, de uma ostensiva diferença de substância “natural” que, pela primeira vez na história, já não estava codificada primordialmente na divisão de gênero masculino/feminino ou como ela mesma define:

Por outras palavras, com a mudança para o secular, o código primário da diferença passou a ser o código entre “homens” e “nativos”, com as distinções tradicionais “masculino” e “feminino” a desempenhar agora um papel secundário – se não menos poderoso – de reforço no sistema de representações simbólicas (Wynter, 1990, p. 358).

Com essa assertiva, Wynter dá o tom do seu texto para a discussão que estava em voga naquele momento: a contradição na própria tentativa de escritoras caribenhas/istas de redefinirem o termo feminista com o qualificativo “mulherista”. Para a filósofa, a situação contraditória das escritoras/críticas caribenhas é a de *cross-roads*, isto é, uma situação em que elas se sentem colocadas numa encruzilhada de três variáveis: por um lado, a variável sexo/gênero, bem como a variável classe – ambas partilhadas com os seus homólogos europeus/euro-americanos. E, por outro, a variável “raça”, que, ausente do quadro de referência analítica das escritoras/críticas da Europa Ocidental e das euro-americanas, demarca fortemente a situação das intelectuais caribenhas da situação das suas congêneres ocidentais/euro-americanas. Wynter se debruça sobre os argumentos

que desenham o seu discurso e justifica o uso da obra clássica *The tempest* para discorrer sobre o seu conceito *demonic ground*:

Em lugar algum a mutação da primazia do modelo anatômico da diferença sexual como modelo referencial da ordenação mimética para o do modelo fisionômico da diferença racial/cultural é mais poderosa do que na peça de Shakespeare. *A tempestade*, um dos textos fundadores da deslumbrante ascensão da Europa Ocidental à hegemonia global e, no âmbito da “vida” humana em geral, da mutação dos modos de ser humano primariamente definidos pela religião para os parcialmente secularizantes. Enquanto, por outro lado, ambas as mutações, cada uma como condição da outra, não são mais claramente postas em jogo do que nas relações entre Miranda, a filha de Próspero, e Calibã, o antigo proprietário original da ilha, agora escravizado por Próspero em função da expropriação da ilha por este último (Wynter, 1990, p. 358).

Na referida obra, Calibã aparece enquanto encarnação de uma nova categoria do humano, a do nativo subordinado “irracional e “selvagem”. Calibã (negro/nativo) constitui-se agora como a falta do “racional”, enquanto Próspero é o capaz de racionalidade, o humano por excelência, o Homem. De outro lado, temos Miranda, que embora “mulher”, está agora como “*capable-of-rationality*” e num novo jogo de relações de dominação e subordinação criadas por seu pai e por ela em direção a Calibã. Este último, embora “homem”, está posto numa ordem de códigos e significados sobre a ilegitimidade de sua Humanidade. Como define Wynter (1990, p. 358), Calibã está posto numa ordem de “relações em que os atributos sexo-gênero já não são o índice primordial da diferença e em que o discurso que se erige já não é primordialmente ‘patriarcal’, mas, antes, ‘monárquico’ na sua definição ocidental-europeia, essencialmente pós-cristã, pós-religiosa”. Isto é, a diferença sexual-anatômica é transformada com o novo esquema secularizante através do qual os povos da Europa Ocidental legitimaram a sua expansão global, bem como a sua expropriação e/ou a sua marginalização de todos os outros grupos populacionais do globo, e, como tal, passa a ser um membro do conjunto de diferenças do qual a diferença racial/cultural se tornou agora o operador primário. É nesse sentido que, para Wynter, *A tempestade* reencena as estruturas de presença e ausência de gêneros racializados, fundadoras da sociedade ocidental. Assim ela define:

Em lugar algum da peça de Shakespeare e em seu sistema de produção de imagens, que seria fundamental para o surgimento da primeira configuração de um sistema mundial secular, nosso atual sistema mundial ocidental, a companheira de Calibã *aparece* como um modelo alternativo de desejo sexual-erótico; como fonte alternativa de um sistema alternativo de significados (Wynter, 1990, p. 360).

Nesses termos, considerando os significados de Miranda, Wynter vê a presença dessa personagem (educadora, rejeitante do amor de Calibã, heterossexual, subjugada ao pai e ao amante branco) e a sua própria existência como a voz de uma mulher branca em relação aos princípios fundadores do colonialismo; passiva, doce e violenta na sua resignação. Esses significados (códigos, signos, símbolos) de Miranda (racional, educada, mulher) se conformam pelo seu reverso: o não aparecimento da companheira de Calibã, isto é, a ausência ontológica da mulher nativa, o silenciamento ontológico da mulher negra e o apagamento dessas Mulheres. Essa mecânica tem um dever funcional na consolidação da feminização da mulher branca, na invisibilização da mulher negra/nativa e para negação da Humanidade do homem negro. Assim ela explica:

Ali, na ilha do Novo Mundo, Miranda colocada como a única mulher, como a potencial genitrix de um modo superior de “vida’ humana, o das “boas naturezas”, em contraste com a potencial genitrix ontologicamente ausente (a companheira de Calibã), ou seja, de uma “raça vil” “capaz de todo o mal”, dando assim à “raça” de Miranda o poder de expropriar a ilha e de reduzir Calibã a uma máquina de trabalho (Wynter, 1990, p. 360).

É imprescindível expor o excerto do texto em que Wynter faz, primeiramente, uma analogia entre o conceito de *terras silenciadas* como também sendo as mulheres (brancas) e apresenta os jogos miméticos posteriores que tornam essas mulheres parte da voz do opressor e criadoras de novos oprimidos/“terras silenciadas”:

Se, antes do século XVI, o “discurso patriarcal” tinha se erigido sobre “terreno silenciado” das mulheres, a partir de então, o novo terreno primordialmente silenciado (que, ao mesmo tempo, permite agora a libertação parcial da fala até então sufocada de Miranda) seria o dos grupos populacionais majoritários do globo – todos significados agora como os “nativos” (de Calibã), com Miranda a tornar-se simultaneamente coparticipante, ainda que em menor grau, no poder e nos privilégios gerados pela supremacia empírica da sua própria população; e, também, beneficiária de um modo de privilégio que lhe é exclusivo, o de ser o objeto de desejo metafisicamente investido e “idealizado” por todas as classes (Stephano e Trinculo) e por todos os grupos populacionais (Calibã) (Wynter, 1990, p. 360).

Wynter, ao explicar a função sistêmica da invisibilidade das mulheres negras e nativas da obra *A tempestade* como tendo o objetivo de criar a diferença ontológica e a subordinação, bem como de legitimar a expansão global, a expropriação e/ou a marginalização de todos os outros grupos populacionais do globo, nos lembra que “Calibã, como o trabalhador ‘forçado’ africano não tinha necessidade/desejo de procriar a sua própria ‘espécie’, uma vez que tal modo de ‘desejo’ só seria funcional em fases muito posteriores para o objetivo

do grupo mestre-populacional” (Wynter, 1990, p. 361). Dentro do novo esquema regulador do comportamento secularizado ou do novo modo de “contar histórias”¹⁰, a lógica da ausência da mulher de Calibã fala, poderosamente, sobre a ausência de qualquer desejo de Calibã por uma mulher negra/nativa. Aqui, Wynter nos convoca a pensar sobre a subjetividade racializada e *ungendered*, isto é, a ausência do direito à sexualidade, ao amor, à maternidade/paternidade dos povos negros, posta, na obra, como códigos cruciais na instauração da Nova Ordem Colonial. Ela enfatiza:

[...] todo o desejo de Calibã é moldado em direção à Miranda como a única potencial genitrix simbolicamente canonizada. Daí que o seu primeiro ato de rebelião é a sua tentativa de “povoar esta ilha” com Miranda e a sua tentativa de copular com ela. No entanto, esta possibilidade de rebelião não se concretiza – pois se a ausência da mulher de Caliban tem uma função central na ontologia fundacional da peça, [essa ausência é também a respeito da] [...] eliminação metafisicamente imperativa da progenitura potencial de Calibã, e de qualquer acesso a Miranda como potencial genitora da sua “raça” (Wynter, 1990, p. 361).

Calibã, como trabalhador escravo negro, não possui desejo e, quando vem a possuir, é direcionado para Miranda, uma mulher branca que nega amor e desejo por ele e impede a sua reprodução como “raça”. Considerando essa análise como imperativo do presente, Wynter atualiza não somente a precariedade ontológica da condição existencial do Negro como localizada na *zona do não ser*, mas demonstra como o silenciamento e a invisibilidade da mulher negra/nativa é, ao mesmo tempo, condição para forjar: 1. a feminização da mulher como um ser “racional” Humano-branco-cis; 2. a negação da Humanidade/sexualidade para o homem negro; e 3. o “*Not-the-place-of-the-Phallus*” como sendo a mulher negra/nativa sua representante maior. A coetaneidade desses processos acontece através da negação ao direito do gênero sexual (e tudo que ele traz amor, desejo, atração, afeto) para ambos, mulheres e homens negros, complexificando, assim, as condições existenciais e as relações dos povos negros na diáspora. Wynter define essa condição existencial como “*Not-the-place-of-the-Phallus*”. O *não-lugar-do-falo* é um conceito que dá ênfase à questão da coetaneidade dos sistemas opressores de gênero, sexualidade e de raça. A principal reflexão em torno do que ela define como “*Not-the-place-of-the-Phallus*” é demonstrar que a *zona de não ser* está localizada crucialmente *no não lugar do Phallus*, isto é, enfatizando que gênero também define o ideal de Humano e o gênero normatizador da humanidade é o masculino¹¹, além de branco e cis.

10 Wynter cita esse termo de Clarisse Zimra.

11 Além disso, Wynter estava interessada em buscar as rotas de fuga para além das dores da precariedade ontológica das linhas do “*Not-the-place-of-the-Phallus*”. Seu primeiro romance, *The Hills of Hebron* (As colinas de Hebron, 1962) foi escrito no mesmo período de Peles negras, máscaras brancas. Nele

No seu discurso, após expor os mecanismos funcionais do silenciamento da voz nativa da mulher de Calibã, Wynter usa o termo “modelos demoníacos” (*demonic models*). Como descreve:

Teremos de ultrapassar essa definição fundadora, não apenas para uma outra alternativa, inconscientemente posta em prática como a nossa definição atual, mas, antes, para um quadro de referência paralelo aos “*modelos demoníacos*” propostos pelos físicos que procuram conceber um ponto de vista fora da orientação espaço-temporal do observador humano. Trata-se de um “modelo demoníaco” fora do “campo consolidado” do nosso atual modo de ser/sentir/saber, bem como dos múltiplos discursos, dos seus sistemas reguladores de sentido e leituras interpretativas (Wynter, 1990, p. 364).

Wynter estava completamente influenciada por Alexander Comfort, cientista e médico britânico que definiu em 1979 modelos demoníacos, como a matriz S e as teorias de campo, por essas terem “os efeitos expressos no espaço-tempo vistos como de segunda ordem ou contingentes, isto é, como derivados de um processo não-espaço-temporal mais geral” (Comfort, 1979, p. 76). O que está no centro de um modelo demoníaco para Wynter é a possibilidade de ele ser refutado e superado por outros modelos, não sendo nunca fixo e determinado, mas capaz de se alterar infinitamente como uma nova episteme constituída continuamente, contestada e criada novamente.

Entretanto, é preciso frisar que Wynter faz uso do termo “demoníaco” com dois significados: o primeiro é o significado tradicional e mitológico e o segundo conota o conceito físico/ matemático. O uso de “demoníaco”, no sentido tradicional e mitológico, poderia conotar algo pejorativo e malévolo, se aceitarmos a formulação cristã de demoníaco como espíritos do mal que pertencem ao exército do diabo em relação ao poder.

Entretanto, a figura do “demônio” se transforma quando é transferido para outras culturas. Por exemplo, Lucarelli comenta que “o *daimon*, mencionado pela primeira vez na tradição popular homérica, é basicamente um espírito impessoal da natureza, que só mais tarde é incluído na Idéia platônica de uma alma pertencente a um indivíduo e tendo principalmente influência psíquica” (Lucarelli, 2011, p. 110). Enquanto isso, na maioria das cosmologias africanas existem diferentes gêneros, formas e ontologias de espíritos, como mostra a vasta gama de espíritos ocultos no universo literário de Toni Morrison: dos antigos canibais que mudam de forma no folclore bantu; das divindades trapaceiras na mitologia da África Ocidental; dos espíritos transdimensionais dos falecidos no vodu ou dos espíritos do mato que comem crianças nas culturas diaspóricas africanas. O que

a autora esta completamente envolvida em discorrer sobre as respostas criativas de existência negra, suas lutas e subversões do sistema opressor na Jamaica.

há em comum é que todos esses últimos emergem da/na imaginação figurativa africana como espíritos que têm um esquema ético que não está, necessariamente, fundamentado na luta do bem contra o mal¹².

Seguindo essas últimas formulações, podemos pensar nos *terrenos demoníacos* de Wynter como aqueles solos invisíveis e mais profundos, mas onde podemos encontrar um método para traçar um caminho passível de mudar de forma. Seria, assim, um labirinto onde outros caminhos poderiam aparecer e mudar de forma igualmente como mudou o primeiro caminho. O que Wynter quer nos mostrar é que esse *solo demoníaco* deve desafiar as nossas noções modernas de estruturas epistêmicas e métodos da imaginação, mas, mais importante ainda, os nossos modelos abstratos de mapeamento do espaço-tempo e do conhecimento. É como se em um modelo demoníaco não bastasse simplesmente definir o mapa enigmático e estudar os caminhos de saída do labirinto, mas precisasse tratar o próprio *caminhar* no labirinto como processo trans-mutacional, isto é, como sendo as possibilidades dessas próprias *terras silenciadas* se transformarem. O termo demoníaco, assim, é usado para frisar a necessidade de uma nova ordem de referentes e uma nova metodologia ou epistemologia de conhecimento que ultrapasse “a definição fundadora ‘universal’ bioanatômica do feminismo” e esteja sempre aberto a novas transmutações. Assim ela define:

No contexto das nossas realidades sócio-humanas específicas, um “modelo demoníaco” fora do “campo consolidado” do nosso atual modo de ser/sentir/conhecer, bem como dos múltiplos discursos, dos seus sistemas reguladores de significado e das “leituras” interpretativas, através dos quais apenas estes modos, enquanto expressões variadas da “vida” humana, incluindo a nossa, podem (afetar) a sua respectiva auto-poiese como tais modos específicos de ser (Wynter, 1990, p. 364).

O “modelo demoníaco” inspira-nos a deslocar o nosso foco daquilo que está presente no mapa para o que é sombreado pelo mapa (não-visível), permitindo-nos, assim, focar o ponto em que as vastas invenções de espaço simbólico e material das mulheres/homens negros se interceptam e subvertem a dimensão de espaço e tempo. Por outro lado, a proposta está atenta à forma como os modos dominantes de pensamento reconstituem-se, mesmo através de discursos e práticas que podem parecer e ser experimentados como libertadores ou progressistas (para alguns). Ela chama a atenção para o potencial do subversivo por ser ele próprio subvertido, especialmente naqueles momentos em que parece ter mais sucesso.

12 Ver mais no ensaio “Maps and mazes: Pathways to the folkloric imagination”, de Ayabulela Mhlahlo (2022).

No sentido matemático, físico e na ciência da computação, conforme expõe McKittrick (2006), o termo demoníaco:

[...] conota um sistema de funcionamento que não pode ter um resultado determinado ou conhecível. Em suma, o para-número que emerge do demoníaco critica e resiste ao sistema numérico do mapa. O fato de não conseguirmos ver este para-número não significa que ele não esteja lá (McKittrick, 2006, p. xxviii).

Wynter privilegia o “‘modelo demoníaco’ proposto pelos físicos que procuram conceber um ponto de vista fora da orientação espaço-temporal do observador homuncular” (Wynter, 1990, p. 364). Para ela, então, o “modelo demoníaco” é uma suspensão metodológica da filosofia material rigorosa que nos cega para os elementos figurativos e simbólicos da epistemologia e ontologia ocidentais. Nesse sentido, torna-se um conceito fundamental para os debates da cartografia moderna, uma vez que traz no seu bojo a possibilidade de subvertê-la e deslocá-la para a encruzilhada de “geografias mais humanamente viáveis” (McKittrick, 2006, p. xii). Como define McKittrick, desde a modernidade colonial a geografia desenvolve a sua concepção de espaço como uma entidade que tende a demarcar e tornar ausente a presença da negritude no espaço e no tempo. Nesses termos, a lógica cartográfica (bem como a gramática americana) enterra a negritude sob “graus abaixo de zero” do conhecimento e da imaginação, como bem conceituou Hortense Spillers (1987)¹³. Considerando o exposto, o conceito de *terras demoníacas* pode ser explicado como aquelas terras não cartografadas, todo terreno não mapeável, não linear, não descritível pela lógica espacial moderna, não fixa, mas sempre sedimentada e aterrada na incerteza e no imprevisível porque a episteme espacial organizacional moderna não prevê o futuro dessas “terras”, e, porque não a captura, ela se torna demoníaca, monstruosa e subterrânea.

Wynter, de forma indireta, mostra como a colonização foi e é um projeto espacial visível no espaço e no tempo. Por exemplo, os métodos cartográficos que surgem da modernidade das plantações tornam os negros “ageográficos” (McKittrick, 2006), isto é, não-visíveis, não-geográficos, não-presentes, não-especializados, não-localizados. Wynter, em segundo plano, está interessada em chamar a atenção para a consideração da disciplina geográfica como uma extensão da episteme social moderna inventada pelo processo de conquista e colonização ocidental (McKittrick, 2006, p. xiii).

13 Hortense Spillers, em seu clássico e seminal ensaio publicado em 1987 sob o título “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, reforça e pontua temas centrais já delineados por Wynter em 1982: subjetividade de negros e negras localizada numa zona abaixo de zero, soterrada, *in (the) flesh-ment*, no “Not-the-place-of-the-Phallus”, necessitando de uma gramática, de códigos e significados próprios para sua existência.

Por fim, a formulação do conceito de *terra demoníaca* como um modelo metodológico e epistemológico seria como “a autonomia da cognição humana” dos imperativos da ordem dominante de formações sociais e culturais:

O que o demoníaco torna possível, é uma possibilidade criativa, e tal criatividade está localizada na construção de uma nova episteme, de novos sistemas de códigos e, além disso, uma episteme que depende do conhecimento e da experiência de um ponto de vista liminar (*liminal category*) (Paquette, 2020, p. 8).

Essa linha de pensamento sobre um terreno autônomo de significados e códigos está no centro do argumento como o chamado da filósofa para “uma nova concentração no próprio interesse do homem” que interconecte as categorias liminares de gênero, colonialidade, escravidão, racialização e violência política.

4. O cenário caribenho

Em sua envolvente canção, *Black Cinderella* (Cinderela Negra), de 1983, o compositor jamaicano I-Roy traz versos que narram a busca por uma “Cinderela Negra” para enamorar. Em um dos trechos da canção, o compositor canta:

I've got to find my Black Cinderella. She cannot be my Black Cinderella. Me tell you she nuh discreet pon the city streets. So she see it, so she do it. She say she sweet so 'til you repeat. Me have a speech fi you listen fi it. Young girl wear your size 'cause dem shoes deh nuh fit you feet. Choose fi manipulate, use you fi get you weak. And she nuh cheap, you have the dues fi facilitate. Cinderella put the spell on you Princess with the glass slipper come fi trick oonu.

A letra da canção fala sobre a busca do homem negro por uma cinderela negra (colocando o código de feminilidade branca Ocidental como norma central de amor e relacionamento sexual-afetivo) e pode ser lida como um microcosmo da produção musical, refletindo as tensões e dilemas do cenário político e nacional sobre as discussões de gênero, sexualidade e luta das mulheres negras no Caribe. Além disso, a letra da canção pode refletir alguns debates cruciais sobre mulheres negras e colonialidade que foram silenciados pelos estudos pós-coloniais e pelos movimentos raciais do Caribe, bem como pode ser um reflexo dos desafios e contradições que as estudiosas de gênero e do feminismo “pós-colonial” enfrentam no contexto tanto dos estudos pós-coloniais, quanto no debate do feminismo Ocidental e Euro-americano. Segundo relatório da CEPAL (2015), os estudos de gênero no Caribe, com enfoque nas discussões que permeiam as realidades de mulheres negras e de grupos LGBT na América Latina e no Caribe, ganharam contornos infrequentes no início dos anos 90. No entanto, as teorias pós-coloniais e as conquistas

promovidas por esses estudos não caminharam ombro a ombro com os movimentos e os debates de gênero, sexualidade e raça promovidos no Caribe.

É sabido que, desde os anos 1960, as acadêmicas caribenhas estudam o gênero e a sexualidade desafiando “teorias normativas” sobre “mulheres” e feminismos (Goveia, 1970; Andayie, 2002;¹⁴ Alexander, 2005; Wekker, 2006; Trotz, 2011), bem como investigam as produções sexistas e hetero/sexistas de corpos sexuados, as relações de poder sexuadas e a cidadania sexual excludente nos sistemas jurídicos do Caribe (Alexander, 1991; Kempadoo, 1999; Allen, 2011; Faith, 2011). Em especial, a atenção às interpretações e experiências locais são valorizadas, mesmo quando compreendem o Caribe como imbricado em fluxos globais e transnacionais de capital (Kempadoo, 1999; King, 2014). Um exemplo: Jacqui Alexander, em 2007, publicou um trabalho seminal que se transformou num marco nas/das discussões de gênero, sexualidade e estudos de mulheres, intitulado *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and the Sacred*. Nessa obra, Alexander conecta os processos de racialização, heterossexualização e genderização não apenas a interesses e fluxos políticos e econômicos, mas também ao nacionalismo, ao imperialismo e à criminalização do espiritual, contribuindo para uma compreensão matizada do modo como o poder opera (Alexander, 2007)¹⁵.

Esse trabalho ressoa na coletânea *Sex and the citizen: interrogating the Caribbean*, editada pela jamaicana Faith Smith e publicada em 2011. Nela, as autoras recordam-nos da heterogeneidade do pensamento feminista caribenho e da mobilidade das abordagens analíticas feministas que articulam uma visão explicitamente feminista, bem como aquelas que utilizam ferramentas analíticas “feministas” para criticar e examinar uma série de preocupações que afetam a região do Caribe. Outro ponto nodal dessa coletânea é a crítica elaborada por algumas autoras sobre o silêncio contínuo em torno das discussões de sexualidade que coexiste com os estudos raciais caribenhos, bem como os silêncios da teorização *queer*, que revela as conexões entre geopolítica, economia política, colonialidade e sexualidade, de maneiras nem sempre reconhecidas nos estudos canônicos de gênero.

Além dessa coletânea, a obra *Gender, Sexuality and Feminism in the Caribbean: Transdisciplinary Engagements* (2017), editada por Halimah A. F. de Shong e Tonya Haynes e, depois, a publicação por esta última autora do livro *Global Black Feminisms. Cross Border Collaboration through an Ethics of Care*, de 2023, surgem como partes cruciais

14 Ver “The Angle You Look from Determines What You See: Towards a Critique of Feminist Politics in the Caribbean”, The Lucille Mathurin Mair Lecture (Kingston: Centre for Gender and Development Studies, 2002).

15 Nesta obra, Alexander elabora uma crítica aos movimentos homossexuais gays brancos do Ocidente e euro-americanos, apontando que eles fortalecem e reproduzem relações de poder colonial sob outros povos.

desse movimento de ressoar teórico provocado por Jacqui Alexander sobre a articulação profunda entre as discussões críticas dos estudos de gênero com os temas de sexualidade como um compromisso de desmascarar as desigualdades raciais que forjam os Estados neocoloniais. Ambas as coletâneas são um grito de revide da teorização feminista caribenha da sexualidade, para além das fronteiras linguísticas, geográficas e dos muros da academia, e também uma denúncia contra os projetos de construção da nação caribenha, baseados nas relações patriarcais de dominação que delimitam a cidadania de determinados corpos e sexualidades.

Se destacarmos alguns marcos de construção das discussões sobre gênero, sexo e sexualidade teremos cinco marcos que suscitaram mais inquietações e que ainda rendem debates entre os/as intelectuais desse campo de estudos no Caribe. São eles:

1. *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*, editado por Carole B. Davies e Elaine Savory Fido em 1990;

2. *In Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, editado por M. Jacqui Alexander e Chandra Mohanty em 1997;

3. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and the Sacred*, escrito por Jacqui Alexander em 2005; *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, de Gloria Wekker, escrito em 2006;

4. *Sex and the Citizen: Interrogating the Caribbean*, editado por Faith Smith em 2011;

5. *Queering Feminist Approaches to Gender-based Violence in the Anglophone Caribbean*, editado por Tonya Haynes e Halimah A. F. de Shong em 2017; e *Global Black Feminisms. Cross Border Collaboration through an Ethics of Care*, editado por Tonya Haynes e Andre N. Baldwin em 2023.

As discussões que ganham a tônica dos debates presentes nesses trabalhos giram em torno das seguintes questões: 1. universalidade da assimetria de gênero, uma crítica ao modo pelo qual a teoria feminista Ocidental faz a inclusão de outras culturas, como se fosse a ampliação diversificada de um falocentrismo global, como demonstra o debate proposto por Sylvia Wynter (1982); 2. reivindicação da “cidadania de corpos sexualmente perturbadores”, como demonstram os estudos de Jacqui Alexander, Gloria Wekker, Tracy Robinson, Faith Smith e Michele Rowley. Essas autoras fazem uma compilação da interpretação feminista mais marcante dos predicados das modernidades caribenhas, uma vez que centram suas discussões na violência de um estado heteropatriarcal, na carga política do sexo e na precariedade da cidadania para certos corpos pós-coloniais.

As referidas coletâneas fazem coro às discussões promovidas por Gloria Wekker (1997) e Jacqui Alexander (2005) sobre como a violência de gênero e sexual está intimamente ligada ao projeto da modernidade e do nacionalismo e como a promoção da economia sexual do desejo – por exemplo, pelo turismo sexual muito presente em países do Caribe – se materializa como um sistema interdependente que envolve o capital gay e heterossexual, sendo impulsionada também pelo Estado. Aqui é imprescindível notar a importância de distinguir “economias do erótico” de “autonomias eróticas”, como lembra Alexander e Alissa Trotz, pois o Estado promove a economia do erótico, mas é também aquele que promove a violência homofóbica¹⁶.

A proposta teórica da “autonomia erótica”, de Alexander, aponta que essa autonomia deve se tornar uma política de descolonização para o povo caribenho, um “projeto emancipatório feminista no qual as mulheres podem amar a si mesmas, amar as mulheres e transformar a nação simultaneamente” (Alexander, 2005, p. 80). Essa práxis emancipatória poderia potencialmente desconstruir o jogo que a heterossexualidade tem sobre a cidadania e as noções da construção de uma nação. Alexander elabora uma teoria precoce sobre a autonomia erótica e sua afirmação de que ela pode operar como uma práxis feminista que pode levar eticamente a um projeto de descolonização. Ela fala sobre o que o estado faz para restringir a autonomia erótica. Inicialmente, ela descreve a autonomia erótica como uma forma de agência sexual que é perigosa para o Estado, pois desafia a ideia de uma família nuclear heterossexual originária. Assim, os corpos de lésbicas e prostitutas estão no ápice das ansiedades do Estado sobre a autonomia erótica das mulheres, portanto, enfrentam censuras legais.

4.1. As contribuições de Sylvia Wynter para o Pensamento Negro transnacional de Jacqui Alexander e Gloria Wekker

Enquanto as discussões de intelectuais feministas ocidentais se debruçam sobre o que é “sexo” e o que é “gênero” e as tensões que perpassam essas definições como as promovidas pela dicotomia entre natureza e cultura, as intelectuais caribenhas Jacqui Alexander e Gloria Wekker e uma nova geração de intelectuais caribenhas/istas como Alissa Trotz, Tonya Hayne, Alexis Pauline Gumbs e Silvera Makeda compartilham do discurso crítico de Wynter ao nacionalismo racializado de esquerda e ao nacionalismo feminista (acrescido dos movimentos LGBTQIA+ nacionalistas) como ferramenta teórica

16 As autoras apontam também que as mobilizações políticas das feministas caribenhas foram intensificadas pela criação de instituições e projetos, como o “Desenvolvendo Alternativas para a Mulher Agora” (DAWN), em Bahamas; o projeto Sistren, na Jamaica; e a Associação Caribenha de Pesquisa e Ação Feminista (CAFRA).

e metodológica para ler gênero, “sexo” e as “sexualidades” como um local de exploração capitalista e o meio de como o Estado determina como devemos ser sexuados.

Em *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and the Sacred*, desenvolvido por meio de uma pesquisa empírica e de arquivo sobre as práticas de exclusão do Estado caribenho heteronacionalista pós-colonial e publicado em 2005, Jacqui Alexander, diretora do Centro de Tobago “para o estudo e prática da espiritualidade indígena”, demonstra como a inclusão estatal de minorias sexuais racializadas como brancas é concomitante com um nacionalismo imperialista e militarista (Alexander, 1991), que retira o direito de cidadania dos corpos sexuados negros. Jacqui Alexander está interessada em vislumbrar o papel da autonomia erótica como poder sagrado/espiritual de contra-ataque aos projetos políticos e econômicos neocoloniais. Assim como ela, Gloria Wekker deixa ressoar em suas escritas o projeto poético/sagrado/metáfisico interconectado com o histórico/material como uma instanciação da política libertadora anticolonial, como proferido por Sylvia Wynter em 1982. Ambas as ativistas-sacerdotisas intelectuais elaboram argumentos em que o político, espiritual e sexual-sensual estão interligados (Alexander, 2005; Wekker, 1997, 2006). Gloria Wekker mostra na sua etnografia sobre mulheres do mesmo sexo no Suriname como os relacionamentos e a instituição do *mati* refletem essa interligação entre o espiritual, o sensual e o político como meio de “experimentar e interpretar o mundo” como parte da subjetividade erótica (Wekker, 1997, 2006). Ambos os trabalhos desafiam a compreensão da sexualidade e do gênero como identidades públicas estáveis, bem como enfatizam as imbricações de sexualidade e relações de poder de gênero em arranjos e relações de poder neocoloniais, transnacionais, geopolíticos e econômicos. A formulação de Wynter de *terreno demoníaco* é uma categoria que destrincha a função sistemática da “ausência ontológica” de uma posição feminina negra dentro das epistemes dominantes do mundo moderno. Como expôs: “[vamos começar a colocar uma nova questão] é a da ausência mais significativa de todas, a da Mulher de Caliban, da companheira fisionomicamente complementar de Caliban” (Wynter, 1990, p. 360).

Alexandre G. Weheliye, em *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of Resistance* (2014), também se baseia nos estudos de Sylvia Wynter para elaborar seu pensamento negro transnacional e anticolonial. Alexis Pauline Gumbs, em *Dub: Finding Ceremony* (2020), também volta para Wynter para fornecer as condições de pensar através das relações que estabelecemos conosco, com o mundo e com os outros. E com esse último exemplo, de uma artista, poeta e escritora, citando e escrevendo livros de poesia inspirados em Wynter, quero não somente frisar a importância do trabalho da filósofa dentro dos muros acadêmicos e científicos, mas também vislumbrar

o papel inspirador da sua obra na prática radical de escrita (poética) negra – uma escrita poderosamente radical que, como o trabalho de Wynter anuncia, é o que pode perturbar o ritmo de estabelecimento da Nova Ordem no Novo Mundo. No final do discurso de “Além dos significados de Miranda”, Wynter afirma:

Ao recusar os conjuntos de estratégias de todos os nossos actuais modelos teóricos hegemônicos nas suas formas “puras”, baseados nos seus “ismos” isolados, permitiu a passagem, ainda que preliminar, para o “demoníaco” e agora implacável terreno dos trans-“ismos” da mulher de Calibã. Esse terreno, quando totalmente ocupado, será o de uma nova ciência do discurso humano, da “vida” humana, para além do “discurso mestre” (Wynter, 1990, p. 366).

Estudos de intelectuais caribenhas na contemporaneidade, por exemplo, num movimento de “recusar os conjuntos de estratégias [códigos, significados, linguagem] de todos os nossos atuais modelos teóricos hegemônicos nas suas formas ‘puras’, fizeram uso de uma nomenclatura e gramática sexual caribenha própria - mati, zami, buller-man, man-royal, macocotte - para chamar a atenção para a simultaneidade de quadros locais e transnacionais de referência na compreensão da subjetividade sexual (Wekker, 2006; Silvera, 1992). As etnografias de Gloria Wekker, que examina o mati no Suriname, e de Makeda Silvera, que relata sobre a invisibilidade das sexualidades de mulheres negras, colocam em debate as identidades sexuais, práticas e categorizações homo, hetero e bissexuais a partir de uma nova ordem de códigos e significados. Mais recentemente, Tonya Haynes (2016, 2023) e Alissa Trotz (2015) definem que o trabalho de Wynter influenciou esses estudos e que eles sugerem uma recuperação do potencial emancipatório da ruptura epistêmica assinalada pela emergência dos Estudos da Mulher, uma vez que a sua argumentação sobre as *terras demoníacas* parece proferir o potencial libertador da “sexualidade negra” e incentivar as feministas a irem além do liberalismo e do feminismo marxista.

Esse tópico teve o objetivo de ampliar a nossa compreensão do conceito de *terras demoníacas* através dos estudos de gênero e sexualidade, realizando um sobrevoo pelas contribuições de coletâneas publicadas de 1990 até a sua ressonância nos estudos caribenhos contemporâneos.

5. Conclusão

Sylvia Wynter, com seu conceito de *terras demoníacas*, não escolhe um sistema de pensamento que privilegia raça em detrimento de gênero, mas, em vez disso, denuncia a ausência de modelos interpretativos e teóricos que deem conta das dimensões geográficas,

ontológicas e históricas do caráter racial-sexual nos estudos, quando se defrontam com as vidas e experiências de mulheres negras. Também analisa como o estabelecimento das premissas da genealogia da “teoria de gênero”, colocadas pelas clássicas obras de Simone de Beauvoir e Judith Butler sobre a “situação branca” do final do século XX e início do século XXI, foi forjada através de uma gramática da anti-negritude. Wynter está mais interessada em convocar-nos a criar uma gramática, uma contra-afirmação, uma autoafirmação, uma ordem de códigos e significados, isto é, um modelo demoníaco - porque sempre é incerto, passível de contestação, nunca fixo nem determinado - que seja capaz de alterar infinitamente o humano para além do Homem/Branco/Cis/Hetero/Ocidental.

Ela está envolvida em desvendar uma estrutura pluriconceitual que envolva as múltiplas lógicas de dominação e coerção. Wynter se envolve não somente com o projeto crítico da Teoria do Humano, mas também vislumbra que as concepções do que significa Ser humano na teoria feminista branca, baseada no gênero como um par sexual binário (homem/mulher), silencia o que forja a Nova Ordem Colonial: a criação de “diferentes gêneros do humano”, que coloca o Homem/branco/cis/hetero como modelo ideal de Humano e des-humaniza os negros e as negras, deixando-os sem gênero e sexo.

São muitos os desafios recentes às genealogias estabelecidas da teoria feminista caribenha, dos estudos sobre mulheres e dos movimentos de mulheres do/no e sobre o Caribe. Argumentei neste artigo que a proposição de Wynter “de que é o gênero do Homem que causa todos os -ismos”, além de colocar no centro do debate os desafios de um pensamento feminista, exige também uma reorientação dos currículos e da pedagogia dos estudos femininos/de gênero/feministas.

Referências

- Allen, Jafari S. (2011). *Venceremos? The Erotics of Black Self-Making In Cuba*. Durham: Duke University Press.
- Alexander, M. Jacqui (1991). Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago. In C. T. Mohanty; A. Russo & L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 133-152). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- ____ (2005). *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.
- ____ (2007). Danger and Desire: Crossings are Never Undertaken All at Once or Once and for All. *Small Axe*, 11(3), pp. 154-166.
- Alexander, M. Jacqui; Mohanty, Chandra (orgs.) (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York & London: Routledge.

Andayie (2002). *The Angle You Look from Determines What You See: Towards a Critique of Feminist Politics in the Caribbean*, The Lucille Mathurin Mair Lecture. Kingston: Centre for Gender and Development Studies.

Bateson, Gregory (1969). Conscious Purpose vs. Nature. In D. Cooper (ed.), *The Dialects of Nature* (pp. 34-49). London: Penguin.

____ (1979). *Mind and nature: a necessary unit*. New York: Dulton.

Boyce Davies, Carole; Fido & Elaine Savory (orgs.) (1990). *Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature*. Trenton; New Jersey: Africa World Press.

Cepal (2015). *Relatório regional sobre o exame e avaliação da Declaração e Plataforma de Ação*. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/11df0f91-8ea1-40d9-b808-953d31c34a9f/content>

Comfort, Alexander. 1979. *The Cartesian Observer Revisited*. New York: Crown Publishers.

Fanon, Frantz (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

____ (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA.

Gagné, Karen M. (2018). Sobre a obsolescência das disciplinas: Frantz Fanon e Sylvia Winter propõem um novo modo de ser humano. *Revista Epistemologias do Sul*, 2(1), pp. 44-65.

Gonzalez, Lélia & Hasenbalg, Carlos (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada.

Goveia, Elsa (1970). The Social Framework. *Savacou*, 2, pp. 7-15.

Gumbs, Alexis Pauline (2020). *Dub: Finding Ceremony*, Durham: Duke University Press.

Haynes, Tonya (2016). Sylvia Wynter's Theory of the Human and the Crisis School of Caribbean Heteromascularity Studies. *Small Axe*, 20(1(49)), pp. 92-112.

Haynes, Tonya & Shong, Halimah A. F. de (2017). Queering Feminist Approaches to Gender-based Violence in the Anglophone Caribbean. *Social and economic studies*, 66(1/2), pp. 105-131.

Haynes, Tonya & Baldwin, Andrea N. (eds.) (2023). *Global Black Feminisms: Cross Border Collaboration through an Ethics of Care*. New York: Routledge.

Mckittrick, Katherine (2006). *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kempadoo, Kamala (ed.) (1999). *Sun, sex, and gold: tourism and sex work in the Caribbean*. New York: Rowman & Littlefield.

King, Rosamond S. (2014). *Island Bodies: Transgressive Sexualities In The Caribbean Imagination*. Miami: University Press of Florida.

Lucarelli, Rita (2011). Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 11, pp. 109-125.

- MacKinnon, Catharine. 1981. *Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory*. Unpublished MS. April.
- Mhlahlo, Ayabulela (2022). Maps and mazes: Pathways to the folkloric imagination. *Agenda*, 36(4), pp. 49-60.
- Murray, David A. B (2009). *Bajan Queens, Nebulous Scenes: Sexual Diversity in Barbados*. *Caribbean Review of Gender Studies*, 3, pp. 1-20.
- Oyěwùmí, Oyèrónké (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Padilla, Mark (2008). *Caribbean Pleasure Industry: Tourism, Sexuality and AIDS in the Dominican Republic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Paterniani, Stella Zagatto; Belisário, Gustavo & Nakel, Laura (2022). O humanismo radical de Sylvia Wynter: uma apresentação, *Mana*, 28 (3), pp. 1-28.
- Paquette, Elisabeth (2020). On Sylvia Wynter and feminist theory. *Philosophy Compass*, 15 (12):e12711, pp. 1-15.
- Shakespeare, William (2009). *A tempestade*. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM.
- Silvera, Makeda (1992). Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians. *Feminist Studies*, 18 (3), pp. 521- 532.
- Smith, Faith (2011). *Sex and the citizen: interrogating the Caribbean*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Spillers, Hortense J. (1987). Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book, *Diacritics*, 17 (2), pp. 64-81.
- Trotz, Alissa (2011). Bustling across the Canada-US Border: Gender and the Remapping of the Caribbean across Place. *Small Axe*, 15(2(35)), pp. 59-77.
- ____ (2015). Gender, Generation and Memory: Remembering a Future Caribbean. *Caribbean Review of Gender Studies*, 9, pp. 327- 372.
- Wekker, Gloria (1997). One Finger Does not Drink Okra Soup: Afro Surinamese Women and Critical Agency. In M. J. Alexander & C. Mohanty (eds.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, (pp. 330-352). London: Routledge.
- ____(2006). *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. New York: Columbia University Press.
- Weheliye, A. G. (2014). *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Duke University Pres.

Wynter, Sylvia (1982). Beyond Liberal and Marxist Leninist Feminisms: Towards an Autonomous Frame of Reference. In *Feminist Theory at the Crossroads*. Annual Conference of the American Sociological Association. San Francisco.

____ (1990). Afterword: “Beyond Miranda’s Meanings: Un/silencing the ‘Demonic Ground’ of Caliban’s ‘Woman’”. In C. B. Davies & E. S. Fido (eds.). *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature* (pp. 354-372). Trenton: Africa World Press.

____ (2000). The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter (por David Scott). *Small Axe*, 8, pp. 119-207.

____ (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), pp. 257-337.

Recebido em 02 de setembro de 2023.

Aceito em 06 de junho de 2024.

Sylvia Wynter: as *terras demoníacas* (ainda) não lidas no Brasil**Resumo**

O objetivo deste artigo é apresentar a contribuição de Sylvia Wynter para os debates que orientam os estudos de mulheres, sexualidade e gênero no Caribe e a sua repercussão no universo do pensamento social caribenho. O texto enfatiza um dos temas mais caros para os estudos de gênero, sexualidade e mulheres a nível local (Caribe) e transnacional (América Latina, África e Europa): a subjetividade racial *ungendered*. Para isso, abordo o conceito de *terras demoníacas* discutido por Sylvia Wynter em “Beyond Miranda’s meanings”. Apresento, ainda, algumas temáticas em voga entre 1980 e 2023 e as proposições de intelectuais desse período que contribuíram e contribuem para o pensamento social caribenho. Por fim, concluo expondo o conceito de *terras demoníacas* como um conceito poético, metodológico e político capaz de veicular uma epistemologia “radical” negra transnacional.

Palavras-chave: Sylvia Wynter; *Terras demoníacas*; Epistemologia negra transnacional; Escritoras caribenhas.

Sylvia Wynter: the *demonic grounds* (yet) unread in Brazil**Abstract**

The aim of this article is to present Sylvia Wynter’s contribution to the debates that guide studies of women, sexuality and gender in the Caribbean and its repercussions in the universe of Caribbean social thought. The article emphasizes one of the most important themes for studies of gender, sexuality and women at the local (Caribbean) and transnational (Latin America, Africa and Europe) levels: ungendered racial subjectivity. For this, I address the concept of *demonic ground* discussed in the text “Beyond the meanings of Miranda” by Sylvia Wynter. I also present some themes in vogue between 1980 and 2023 and the propositions of intellectuals of this period that contributed and contribute to Caribbean social thought. Finally, I conclude by exposing the concept of Demonic Ground as a poetic, methodological and political concept capable of conveying a transnational black “radical” epistemology.

Keywords: Sylvia Wynter; *Demonic Ground*; Transnational black epistemology; Caribbean women writers.

Corpos, espíritos e história: perspectivas indo-caribenhas¹

Marcelo Moura Mello

Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia/
Universidade Federal da Bahia

<https://orcid.org/0000-0002-9460-2824>

mmmello@gmail.com

Preâmbulo

Entre um cigarro e outro, Arjune entabulava uma conversa sobre os ‘Dutch’² – espíritos de colonizadores de origem holandesa que coabitam a região costeira da Guiana (antiga Guiana Britânica) com humanos, em especial em áreas onde existiram plantações de cana-de-açúcar. Estimulado por meus comentários e minhas curiosidades, Arjune, com quem me reencontrava após seis anos, conduzia a conversa um tanto espontaneamente.

Anoitecia. Tínhamos passado a tarde juntos, falando sobre a vida, a família e conhecidos em comum. Relembramos acontecimentos de 2012, período no qual finalizei minha pesquisa de campo para o doutorado,³ ocasião em que Arjune e um conjunto de outras pessoas romperam relações com a ‘mandir’ (templo) onde ele era ‘marlo’ (receptáculo humano de divindades hindus que se ‘manifestam’ nos corpos de humanos). Após 2012, Arjune havia se tornado sacerdote do templo de Bath, onde conversávamos naquela cálida noite de 2018. Bath localizava-se no vilarejo homônimo, cuja formação histórica esteve diretamente atrelada às plantações de algodão e açúcar ali existentes (Rodney, 1979).

1 Este texto se beneficiou sobremaneira dos pareceres emitidos. Júlia Goyatá não só procedeu a uma leitura atenta, como também propôs caminhos para adensar conceitualmente este texto e tornar a escrita mais fluida. Meus agradecimentos pela generosidade intelectual. Omissões e imprecisões permanecem sob minha responsabilidade. Recursos da Universidade Federal de Bahia e de agências de fomento (Capes, CNPq e Faperj) tornaram minha pesquisa possível.

2 Neste texto, termos, palavras e expressões empregados por meus interlocutores e por minhas interlocutoras são grafados, quando de sua primeira ocorrência, entre aspas simples. Itálicos se referem a termos em língua estrangeira ou a ênfases minhas.

3 Entre 2010 e 2012, realizei, como requisito para a redação de tese de doutorado (Mello, 2014), dez meses de pesquisa de campo na zona costeira da Guiana, em especial na região de Berbice, com descendentes de indianos(as). Em 2018, regressei brevemente ao país, onde permaneci por pouco mais de 50 dias.

Nas décadas precedentes, segundo meus interlocutores, moradores do vilarejo vivenciaram uma série de infortúnios: o templo de Kali ali existente foi às chamas em três ocasiões, e nenhum sacerdote lograva estabelecer uma congregação de 'devotos(as)'. Assim como diversos outros vilarejos, Bath é palco das ações de espíritos holandeses, que reivindicam soberania territorial e domínio sobre corpos e casas. Estabelecidos na região costeira do país desde o período colonial, esses seres de existência centenária buscam reter e estender seu domínio sobre áreas perdidas para britânicos entre o final do século XVIII e início do XIX⁴. Quando não recebem ofertas rituais, os espíritos, cuja natureza é fundamentalmente violenta, egoísta e dissimulada, causam infortúnios e arruínam núcleos domésticos, atacando as pessoas humanas, 'afetando-as' [*affecting*] de diversas maneiras. Arjune tinha plena ciência disso. Aquele local era, de fato, 'repleto' [*full of*] de espíritos holandeses. Para o templo prosperar, era necessário 'lidar' e 'negociar' [*deal with*] com eles, a fim de evitar 'problemas' e 'interferências' danosas. Ou seja, ofertas rituais deveriam ser realizadas; os espíritos precisavam ser, vez ou outra, invocados para falar com humanos e apresentar suas demandas; cumpria respeitar, minimamente, seus direitos territoriais. Esses atos de reconhecimento têm, contudo, contrapartidas. Para membros de Kali, em áreas assomadas por espíritos, é preciso 'assentar' [*settle*] as divindades hindus, criando ambiências mais propícias – e adequadas – para se 'fazer devoção'. Em situações como essa, atos de devoção constituem atos de ocupação. Estabelecidas em espaços como templos e propiciadas com ofertas, divindades hindus são capazes de contrabalancear os efeitos das ações espirituais, presidindo sobre a vida de humanos e delimitando seu domínio, inclusive sobre entes espirituais. Sob condições adequadas, o poder divino subjugou outras potências espirituais.

Em 2018, quando reencontrei Arjune, diversas intervenções espaciais sinalizavam a prosperidade do templo de Bath. Todos os altares que abrigavam divindades hindus foram remodelados. Algumas 'murtis', formas esculpidas de divindades,⁵ eram novas. Mais importante: novas estruturas estavam sendo construídas, graças à coleta de doações, inclusive entre guianenses residentes no Canadá e nos Estados Unidos, e ao trabalho gratuito de membros do templo, como Arjune, sendo ele mesmo marceneiro. Novas estruturas facilitavam a congregação de mais pessoas, bem como a realização adequada de ações rituais. Por consequência, as divindades hindus estavam bem estabelecidas no local. O 'shakti' (poder divino) distribuía-se pela ambiência. Os efeitos negativos de um

4 Entre a segunda metade do século XVII e o final do século XVIII, holandeses colonizaram as regiões de Essequibo, Demerara e Berbice, três colônias que viriam a ser unificadas em 1831, já sob domínio britânico.

5 Tratei das 'murtis' e de outros artefatos rituais no culto à Kali em outros textos (Mello 2018a; 2022a).

conjunto de potências malévolas, como os espíritos holandeses, incidiam com menor frequência.

Arjune tinha relações viscerais com espíritos holandeses. Era capaz de incorporá-los para transmitir mensagens e falar com as pessoas. Por meio de seu corpo, espíritos apresentavam suas ‘demandas’ e exigências de ‘compensação’ da parte de humanos que viviam em espaços sob domínio de colonizadores europeus no passado. No fluxo da conversa, Arjune explicou-me como logrou ‘entrar em contato’ [*get in touch*] com esses seres, de modo a incorporá-los sem ser por eles ‘afetado’, afinal, manifestá-los é algo perigoso. Por uma semana, próximo ao mar, isolado e em contato com uma fase específica da lua, Arjune meditou profundamente, encarregou-se de procedimentos rituais, manipulou materiais, entoou cânticos e sintonizou seus estados corporais e mentais à *presença* desse tipo de espírito em seu corpo.⁶ ‘Você sabe, Marc [Marcelo], eles são terríveis, mas podem ajudar, se você souber como lidar com eles’, comentou.

Logo após uma série de considerações sobre como era capaz de manifestar divindades hindus e espíritos holandeses sem ser afetado, Arjune complementou: ‘para lidar com eles [os espíritos holandeses], Marc, você deve manifestar algumas deotas [divindades hindus] mais plenamente [*more fully*]. Não são todas as *formas* que lidam com esses problemas [aqueles causados por espíritos]. Você deve evitar certas coisas e permanecer ao lado da *Mother* [a deusa Mariamma]’.

Em comum com outras pessoas com as quais convivi e interagi, Arjune simultaneamente atuava como marlo de divindades hindus em templos de Kali, onde performava tratamentos terapêuticos, e incorporava espíritos em âmbito doméstico, tanto para auxiliar pessoas atacadas por aqueles como para receber ‘conselhos’ de seres da época colonial. Tal como outros membros do culto à Kali, Arjune avançava certas explicações sobre como se dava a manifestação de holandeses. Já o sacerdote Bayo e os marlos Romain, Speedy e Rick destacavam algo diferente: quem ‘trazia à tona’ os espíritos [*bring them*] era a própria divindade-Mãe, Mariamma, pois é Ela quem controla entes espirituais, tanto malignos quanto benignos.

As narrativas mobilizadas neste artigo não têm a intenção de fornecer explicações definitivas, tampouco apontar para concordância absoluta entre homens e mulheres do culto à Kali quanto a espíritos e, sobretudo, a relações entre espíritos e divindades hindus. Não obstante a variabilidade de pontos de vista, é possível dizer que nesse território divindades e espíritos concorrem, em graus diversos, para a produção de transformações de estados corporais e mentais de humanos. Dando continuidade a reflexões realizadas

6 Por questões éticas, apresento apenas um sumário dessa relação com o mundo dos espíritos, pois as formas de incorporação de espíritos são cercadas de interditos, mistérios, segredos e não-ditos.

nos últimos anos, busco historicizar discursos de humanos sobre o passado colonial e suas *heranças* no presente, assim como abordar os modos pelos quais meus interlocutores(as) e minhas interlocutoras pensam/sentem/incorporam as relações e permutações entre humanos, divindades e espíritos cujos predicados são diretamente atrelados a eventos passados.

Se espíritos constituem instâncias de produção de conhecimentos sobre o passado colonial e apontam para os modos como guianenses sentem que estão em contato direto com o passado (Palmié & Stewart, 2016, 2019), é indispensável salientar a dimensão tátil, corporal e visceral de modos de relação e comunicação com o passado, os quais não são redutíveis a dimensões representacionais e discursivas. Em paralelo, se a história é incorporada, vivida e transmitida por práticas corporificadas, não se pode perder de vista que descendentes de indianos(as) vinculados ao culto à Kali lançam mão, com frequência, de um *conceito* para *pensar* sobre seres embebidos de histórias passadas e sobre suas relações com os outros. Trata-se da noção de *forma*, conceito utilizado por meus interlocutores em suas considerações sobre divindades hindus e o hinduísmo como um todo, o qual é recorrentemente empregado para narrar e pensar as cadeias de transformação ontológicas desencadeadas por encontros entre divindades, espíritos e humanos em solo guianense.

Para atingir esse objetivo, o texto está estruturado da seguinte maneira: primeiramente, apresento elementos contextuais sobre o culto à Kali na Guiana e aponto para diversas possibilidades de historicizá-lo. A seguir, volto-me para uma apresentação dos espíritos da época colonial. As duas seções seguintes se debruçam sobre o conceito de forma. Os parágrafos finais apresentam sínteses e sugerem análises futuras.

Modos de historicização

O culto à deusa hindu Kali ('Kali worship' ou 'Kali Mai Puja') é uma vertente hindu heterodoxa (re)criada por homens e mulheres transplantados da Índia para a então colônia da Guiana Britânica na condição de trabalhadores sob contrato (*indentured labourers*). Durante a vigência do regime de trabalho sob contrato (*indentured labour*), entre 1838 e 1917, quase 240.000 pessoas deslocaram-se para a Guiana Britânica, onde trabalharam em lavouras monocultoras, em especial, de cana-de-açúcar.⁷ Embora os contratos de

7 A maior parte dos(as) imigrantes provinha da região norte da Índia, enquanto uma minoria (cerca de 10%) provinha do sul do subcontinente, sobretudo dos vastos distritos de Madras (hoje Tamil Nadu) e Andara Pradesh. Na Guiana, o culto à Kali é associado a sul-indianos, localmente conhecidos como 'Madrasis' - daí a denominação 'Madrasis religion', em referência ao culto à Kali. Na Guiana Britânica, entretanto, a formação do culto à Kali não se reduziu a suas origens sul-indianas (Mello, 2023; McNeal, 2011; Stephanides & Singh, 2000).

trabalho tivessem prazo predefinido – de cinco a dez anos –, na prática, a maior parte das pessoas de origem indiana se fixou no país.

As condições de vida, os modos de integração de indianos(as) à sociedade colonial, a reconfiguração de práticas culturais e religiosas no Caribe, suas relações com outros segmentos étnicos, em particular com afro-caribenhos, as formas de mobilização política e identitária e tópicos correlatos foram abordados por um conjunto relevante de estudos, e não é minha intenção revisá-los aqui em detalhe (ver, por exemplo, Bahadur, 2013; Jayawardena, 1966; Look Lai, 1993; Smith, 1959; Vertovec, 1991). É suficiente dizer que muitas dessas obras permanecem enredadas em debates acerca de como e em que medida a distintividade de indianos(as) perdurou na sociedade colonial e pós-colonial, notadamente no que diz respeito a práticas categorizadas como culturais e religiosas (Mello, 2018b).⁸

No domínio da religião, diversas obras abordaram, com um viés semelhante, as reconfigurações do hinduísmo na Guiana – e, em menor medida, do islamismo. Mesmo sem o pendor retencionista de publicações das décadas de 1960 e 1970, alguns estudos salientaram como práticas religiosas originárias da Índia se tornaram marcadores identitários e diacríticos em contextos coloniais em que o protestantismo cristão era dominante. Lideranças religiosas hindus e muçulmanas buscaram legitimar práticas consideradas primitivas e moralmente suspeitas, além de se engajarem na criação de congregações religiosas mais inclusivas e universalistas (Jayawardena, 1966). A bibliografia especializada também chamou a atenção para a existência de práticas religiosas populares, desviantes e heterodoxas, as quais foram estigmatizadas até mesmo por membros de vertentes hindus e muçulmanas que viriam a se tornar hegemônicas (Kloß, 2016a; McNeal, 2011; Vertovec, 1994; Younger, 2010).

Não obstante a relativa inexistência de investigações exaustivas, fundamentadas em fontes escritas primárias,⁹ a reconstituição das transformações históricas do culto à Kali na Guiana foi facilitada pelos estudos citados acima, bem como por monografias amparadas em narrativas orais (Bassier, 1977; Singh, 1978; Stephanides & Singh 2000). Por sua vez, autoras como Munasinghe (2001) tomaram as experiências históricas de indo-caribenhos para problematizar conceitos caros à bibliografia caribeanista, como o

8 Não por acaso, as primeiras monografias antropológicas sobre populações indo-caribenhas, assentadas em trabalho de campo de longa duração, preocuparam-se sobretudo em demonstrar como práticas e identidades religiosas foram, e continuavam a ser, fundamentais para a perpetuação da distintividade cultural, além de indicarem a relativa (falta de) integração de indo-caribenhos às sociedades acolhedoras. Em outras palavras, a religião era tomada, não raro, como metonímia de cultura (Khan, 2004).

9 Exceção feita a estudos monográficos que avançam uma espécie de história social do culto à Kali (Bassier, 1977; Kloß, 2016a; 2016b; McNeal, 2011; Singh, 1978; Stephanides & Singh, 2000).

de criouliização. Khan (2004), por seu turno, em sua monografia sobre Trinidad e Tobago, descreve como categorias nativas de religião se articulam a reivindicações de pureza, impureza, ortodoxia, heterodoxia e autenticidade, as quais são informadas por narrativas e discursos que apelam à tradição, à história e ao passado. Como sugere, ao invés de submeter tais termos ao crivo dos parâmetros dos modos profissionais de historicização, é mais interessante descrever etnograficamente as maneiras pelas quais nexos temporais são veiculados em situações específicas, em que circunstâncias são evocados e como podem vir a cumprir um papel de “marcadores de fronteiras grupais” (Khan, 2004).

De certa forma, meu próprio material de campo permite reverberar tais ênfases analíticas. Entre meus interlocutores e minhas interlocutoras, o pertencimento ao hinduísmo marca distintividade porque remete não apenas à Índia, mas também a um passado imemorial, o tempo mítico.¹⁰ Assim, o corpo doutrinário de escrituras hindus informa, em larga medida, o conhecimento expresso pelas pessoas acerca da ‘religião’. No culto à Kali, para além das idiosincrasias pessoais, há variabilidade de conhecimentos, que não se amparam em uma fonte única de doutrinas e modos autorizados de praticar religião (Asad, 1993). Por certo, espera-se familiaridade com livros sagrados hindus, além do estudo deles.

As fontes de informação, instrução, familiarização e difusão de mitos hindus, escrituras sagradas, ideais da vida religiosa, corpus doutrinários, ‘bhajans’ (cânticos devocionais), prescrições acerca de procedimentos rituais etc. provêm de vários meios, entre os quais:

- transmissão de narrativas orais desde o *indentured*;
- circulação (restrita) de escrituras trazidas da Índia nesse período, as quais são zelosamente guardadas no presente;
- relações com os templos estabelecidos em cidades como Nova Iorque (Estados Unidos) e Toronto (Canadá), com a troca de conhecimentos sobre o hinduísmo como um todo e a ‘religião Madras’ (ver nota 6), em particular;¹¹

10 As três principais vertentes hindus existentes na Guiana – Sanatan Dharma, Arya Samaj e o culto à Kali – têm nas suas práticas um marcador fundamental de diferenciação. Enquanto membros do Arya Samaj acentuam o fato de não ‘cultuarem imagens’ (como ‘murtis’), membros de Kali consideram os tratamentos terapêuticos performados por divindades, as práticas oraculares, a oferta de certos itens rituais e o sacrifício de animais como características distintivas de sua ‘religião’. Tais práticas são extremamente estigmatizadas, tanto na Guiana (Kloß, 2016b; 2016b) quanto em Trinidad (Khan, 2004; McNeal, 2011) e no Suriname (Strange, 2021).

11 Kloß (2016a) e George (2018) produziram estudos valiosos sobre as redes transnacionais de membros de culto à Kali. Guianenses (e trinidadianos) estabelecidos em Nova Iorque têm contato muito mais intenso com sul-indianos e cingaleses.

- visualização de vídeos sobre as ‘verdades hindus’, produzidos por gurus, muitos dos quais da Índia, e disponíveis em plataformas como o YouTube;
- consumo intensivo de filmes de Bollywood e de programas televisivos transmitidos diretamente da Índia;¹²
- acesso a obras impressas sobre o hinduísmo, comercializadas em toda a Guiana;
- circulação de livros importados da Índia e dos Estados Unidos, entre os quais, obras acadêmicas, inclusive em formato digital;
- contato com livros e vídeos etnográficos de autoria de antropólogos que realizaram pesquisa de campo em templos de Kali desde a década de 1960;
- realização de rodas de conversa com especialistas hindus, que incluem desde ‘pan-dits’ (sacerdotes) da vertente hindu dominante, o Sanatan Dharma, até pessoas nascidas na Índia e no Sri Lanka que visitam a Guiana e convivem com guianenses migrados.

Membros de Kali, e hindus em geral, marcam sua distintividade no presente orientando-se para o passado. Melhor dizendo, orientam-se para distintos períodos históricos, desde o *indentured* – um regime de trabalho forçado que, ainda assim, diferia da escravidão de modo determinante –¹³ até as épocas remotas do tempo mítico. As transformações históricas do hinduísmo em solo caribenho não são negadas pelas pessoas das quais me aproximei, mas muitas delas sugerem que se logrou manter ‘fidelidade às tradições’, mesmo em relação à própria Índia contemporânea, demasiadamente sujeita à ‘influência’ do islamismo e dos Estados Unidos. Isso atestaria a ‘autenticidade’ de indo-guianenses, comparativamente a afro-guianenses, que se converteram em massa ao cristianismo e, portanto, ‘submeteram-se’ aos britânicos, ‘perdendo’ ou ‘abandonando’ [*dropping*] suas tradições.

Eis, então, uma possibilidade de historicizar o culto à Kali, para além da reconstrução de sua história social: descendentes de trabalhadores sob contrato da Índia reivindicam

12 Formas de se relacionar com o passado são cada vez mais veiculadas por mídias digitais, globalizando ideias, valores e conhecimentos produzidos e difundidos por centros produtores de programas televisivos e filmes, como a Índia. Halstead (2005) analisou o consumo de filmes de Bollywood na Guiana.

13 Indianos não reivindicam autoctonia territorial em termos de anterioridade histórica, afinal, seu estabelecimento na região costeira do país foi *posterior* à chegada de africanos. No entanto, e isso marca um contraste importante para indianos, a travessia do ‘Kala Pani’ (as águas escuras) não foi totalmente forçada. As constantes referências ao logro de agentes recrutadores na Índia, que fizeram falsas promessas sobre as supostas riquezas da Guiana, dão uma medida disso (Stephanides & Singh, 2000). Para além disso, e nas palavras de interlocutores próximos, ‘eles [os africanos] vieram acorrentados [*in chains*]; nós, não’.

origens ancestrais, atestam a persistência de suas tradições e atribuem parte de suas especificidades às origens na Índia – não à toa, chamam a si mesmos(as) de indianos(as) [*Indian*], não *East Indians*, categoria de identificação oficial empregada largamente por acadêmicos. Em uma região com “excesso de história” (Wirtz, 2022), as reivindicações de continuidades ancestrais por um coletivo que se estabeleceu na região após os(as) africanos(as) e seus descendentes podem soar contraintuitivas. Nexos temporais entre o passado e o presente, no entanto, não se adéquam totalmente aos modos de historicização acadêmica profissional (Palmié, 2013) nem são veiculados, necessariamente, por meio de referentes cronológicos rígidos. Isso se torna evidente nas próprias narrativas acerca de espíritos de colonizadores holandeses.

Heranças coloniais

Na região costeira da Guiana, a origem de espíritos holandeses é diretamente atrelada ao período colonial, em particular à época em que os britânicos se apossaram de territórios antes sob domínio holandês, no início do século XIX. Segundo uma narrativa muito difundida, as disputas entre potências europeias foram essencialmente violentas. Na contramão das ênfases da historiografia profissional, que considera a transição da soberania holandesa para a britânica relativamente pacífica (Goslinga, 1985; Hoonhout, 2020; Kars, 2020), contemporaneamente, homens e mulheres guianenses sustentam que ao se apossarem de domínios holandeses, britânicos praticaram atos brutais e impiedosos, como assassinatos e estupros (Mello, 2021; 2022b; Williams, 2018 [1990]).

Despossuídos de riquezas e propriedades, colonizadores(as) holandeses foram submetidos ao arbítrio britânico não apenas nos momentos derradeiros de suas vidas, como também no seu imediato pós-morte: privados de ritos fúnebres, transformaram-se em espíritos vingativos, ciosos de atestar seu domínio territorial (Williams, 2018), em especial em áreas onde existiram ou existem plantações de cana-de-açúcar. Não por acaso, espíritos reivindicam ser os ‘donos da terra’ (*masters of the land*), clamando autoctonia. Com efeito, guianenses residentes na região costeira reconhecem tal condição e consideram os colonizadores holandeses como os ‘primeiros’ donos da terra.¹⁴

Quando rememoraram o período colonial holandês, guianenses como um todo enfatizam a natureza essencialmente perversa de colonizadores holandeses, tidos como os mais cruéis proprietários de escravizados(as) entre os europeus, e recontam histórias

14 Coletivos ameríndios, em sua maior parte residentes nas regiões de floresta do país (mas nem por isso alheios à economia de plantação e à região costeira do país), não partilham de tal concepção de autoctonia. Mentore (2018) analisou com vagar concepções ameríndias sobre o mundo espiritual à luz das ênfases correntes da bibliografia caribeanista.

de massacres e mortes massivas. O conhecimento sobre espíritos não se limita à difusão de *narrativas* sobre o passado colonial e os atributos, estereotipados, de espíritos – os quais são produto, também, de ideologias euro-coloniais (Williams, 1991; 2018 [1990]). As sobrevidas de colonizadores holandeses não são meramente alegóricas, mas empíricas, concretas (Khan, 2018; Kwon, 2008).¹⁵ Espíritos de colonizadores(as) holandeses têm traços particulares, atuam no presente, causando distúrbios no âmbito doméstico, afetando guianenses contemporâneos de modos diversos, seja por meio da possessão espiritual, seja por ataques sexuais no plano onírico. A compreensão das sobrevidas de colonizadores da Holanda exige, então, uma abordagem que não se circunscreva à análise representacional de memórias sociais ou à reconstituição de historiografias nativas.

Em artigos recentes (Mello, 2022b; 2021; 2020a) me debrucei sobre esses espíritos, dialogando com autores como Stephan Palmié e Charles Stewart, cujas perspectivas teóricas e metodológicas acerca da antropologia *da* história mostram-se rentáveis para pensar como as pessoas estabelecem relações com o passado, bem como sentem que estão em contato direto com ele (Palmié & Stewart, 2016, 2019; Stewart, 2016, 2017). Nessa produção, concebi entes espirituais como agentes, atores e narradores de processos históricos (Trouillot, 2016[1995]) que articulam conhecimentos sobre fatos e experiências associados, por espíritos e humanos, ao passado colonial da Guiana – e a seus legados no presente. Distribuídos pela paisagem costeira do país, indelevelmente estruturada e alterada pela monocultura (Rodney, 1981a; 1981b; Vaughn, 2022), espíritos coabitam vilarejos com humanos. Sua existência contemporânea atesta a tenacidade de seu enraizamento na terra, que incorpora acontecimentos saturados de histórias de violência, possessão e despossessão.

Em paralelo, não tratei de espíritos isoladamente. Por meio da descrição de casos concretos, enfoquei suas diversas ordens de relações com divindades hindus e pessoas humanas. As histórias sobre espíritos podem ser consideradas uma espécie de “historiografia nativa” (Stoller, 1995), desde que se destaque a natureza corporal – ou tátil e visceral, se quisermos – desse conhecimento. As formas de incorporação de espíritos no culto à Kali consistem, de um lado, em replicações, na esfera ritual, de imagens do passado (Williams, 2018). De outro, o corpo é tanto uma instância de incorporação do passado (Shaw, 2002) como lócus de transformações ontológicas. Como demonstrarei a seguir, as histórias veiculadas sobre espíritos são associadas a um *conceito* fundamental (e fundante) do culto à Kali e do hinduísmo como um todo na Guiana: forma.

15 Paul Younger (2002) atribui a incidência de “rituais de exorcismo” de espíritos no culto à Kali a “tensões sociais mal resolvidas” no país, notadamente a persistência de conflitos entre afro e indo-guianenses nas últimas décadas (Trotz, 2004; Smith, 1995; Williams, 1991). Para Younger, o conturbado processo de independência do país é tão insidioso a ponto de revigorar “fantasmas do passado”.

Formações da forma

Como já notei alhures (Mello, 2018a), consoante a estudos clássicos realizados na Índia (Eck, 1981), estudantes e pesquisadores(as) pouco familiarizados(as) com o hinduísmo caribenho podem se surpreender – e mesmo se sentir desorientados(as) – com o fato de o pensamento hindu conceber o divino como simultaneamente uno e múltiplo. Uma boa maneira de adentrar as sutilezas do conceito de forma tem a ver com a reação (e afirmação) de hindus na Guiana diante da reiterada (pre)concepção segundo a qual o hinduísmo seria uma religião politeísta. Para muitos homens e muitas mulheres hindus, essa visão é equivocada.

Como ouvi centenas de vezes durante minha pesquisa, existe apenas Uma Divindade Suprema, a qual se manifesta de diferentes formas. As formas assumidas pelo Divino são incontáveis e variam ao longo da história, até mesmo em virtude das necessidades humanas. Por exemplo, as narrativas sobre a origem da deusa Bhadra Kali, uma ‘forma sombria’ [*dark form*] da deusa Durga, remetem a uma batalha mítica, ocorrida há milhares de anos, na qual demônios dotados da capacidade de se multiplicar colocaram a existência do universo em xeque. De acordo com a narrativa mítica, o deus Shiva, de modo um tanto inconsequente e impensado (um dos atributos de Shiva é seu alheamento do mundo, aliás), concedeu ao demônio Raktabija o dom de multiplicar-se cada vez que uma gota de sangue sua atingisse o solo. Dotado dessa potência, o demônio quis se apoderar do universo, confrontando as divindades. Sucederam batalhas intensas e do corpo ferido dos demônios surgiram outros tantos Raktabija. Face a esse estado de coisas, o deus Vishnu invocou a deusa guerreira Durga, cujas qualidades bélicas tornaram a situação ainda pior. Com o decorrer dos embates, os ferimentos causados por Durga multiplicaram os demônios.

Durga, cuja iconografia a retrata repleta de armas e montada em um tigre (ou leão), é uma deusa guerreira, de ímpeto feroz. Nisso, ela difere significativamente de outras deusas, como Parvati, Sati e Sarawasti, formas divinas benévolas. O combate com os demônios produziu transformações na própria Durga, que, furiosa e cada vez mais sanguinária, gerou outra forma, Bhadra Kali. Com aspecto sombrio e feroz, Bhadra Kali – uma ‘forma sombria’ de Durga – logrou suplantar os demônios, evitando que gotas de sangue atingissem o solo.¹⁶ As propriedades de uma substância como o sangue transformam e são transformadas, estabelecem compatibilidades e incompatibilidades, produzem estados de equilíbrio e desequilíbrio (Daniel, 1984).

16 Há variações nas narrativas aqui. Enquanto algumas pessoas sustentam que Bhadra Kali sorveu o sangue dos demônios, intoxicando-se com essa substância, outras defendem que a divindade se utilizou de objetos como vasos para recolher as gotas de sangue. Para mais detalhes, ver Mello (2020b: 5-7).

Substâncias são vetores de transformação, mas a individuação de divindades não se limita, meramente, à transformação de uma divindade em outro ser semelhante e distinto de si mesma. Mesmo deuses e deusas singulares diferem entre si. Assim, Khal Bhairo, uma forma sombria de Shiva, nem sempre é o mesmo. Existem formas mais ou menos sombrias, ou mais ou menos amenas, dessa divindade, a depender da circunstância. Cada forma é, portanto, virtualmente igual e diferente de si mesma.

O modo de ser de cada divindade particular é indissociável de seu potencial de transformação. As cadeias de transformações das divindades são lógicas no sentido de que a geração de cada forma deriva de combinações determinadas, mas não de outras. Assim, Bhadra Kali só poderia ser gerada a partir da transformação de uma deusa como Durga, não de Lakshmi, que é benevolente e alheia a assuntos bélicos. Na medida em que Durga é essencialmente guerreira, ela é capaz e passível de agir de modo implacável, impiedoso e mesmo nefasto. A grande batalha mítica, em um crescendo atroz, é a paisagem onde Bhadra Kali, com feições, gestos e temperamentos ainda mais ferozes do que Durga, vem à existência.

O conceito de forma é matéria de pensamento e permeia narrativas míticas, sem ser dissociado da prática. Normalmente, em templos de Kali, 17 divindades contam com altares nos quais se depositam ofertas rituais. Cada divindade recebe, por exemplo, guirlandas de flores específicas, em conformidade às suas preferências e seus atributos. De maneira similar, enquanto alguns deuses recebem apenas ‘ofertas vegetarianas’, isto é, frutas e doces, outras precisam ser nutridas com ‘vida’, isto é, sacrifícios de animais, para ‘fazer seu trabalho’. Já divindades que ‘lidam’ com seres malignos receberão ofertas de limões (frutos que servem para expelir males e purificar a ambiência), cigarros e bebidas alcólicas. O próprio contato com seres impuros implica a ingestão, por meio dos corpos de especialistas religiosos, de substâncias e matérias intoxicantes.

Atividades oraculares revelam as causas do infortúnio das pessoas e prescrevem o modo como a ‘devoção’ será performada. Casais com problemas de fertilidade farão devoção, por um número estipulado de semanas, às deusas Ganga e Kateri, ambas associadas à fertilidade, às águas e a ciclos menstruais. Humanos(as) afligidos(as) por espíritos, ou alvos de feitiçaria, correrão à própria Kateri ou aos deuses Khal Bhairo, Sangani e Munispren, todos eles considerados ‘senhores das fronteiras’ [*master boundaries*], pois guardam e resguardam os limites e os confins de templos e unidades domésticas. Esses três deuses, associados entre si – todos são formas sombrias de Shiva – lidam com espíritos e outros seres malignos, a ponto de possuírem atributos em comum com estes últimos.

A heterogeneidade do panteão de divindades do culto à Kali foi notada por estudos monográficos (Bassier, 1977; Singh, 1978) ou abordada como expressão da reconfiguração histórica de práticas hindus no Caribe (McNeal, 2011). Pouco se refletiu, entretanto, sobre o conceito de forma (ver Guinee, 1992; Stephanides & Singh, 2000, para alguns apontamentos). Nesse tocante, os estudos realizados na Índia são ainda pouco incorporados à bibliografia caribeanista, mas eles fornecem pistas interessantes.¹⁷

Em seu longo estudo etnográfico, baseado em pesquisa no sul da Índia na década de 1950, Louis Dumont (1957) demonstrou que os Kallar se relacionavam, em seu cotidiano, com divindades e demônios, seres não vinculados a templos que vagavam por vilarejos e que atacavam, matavam e possuíam pessoas. Esses demônios, muitos dos quais espíritos de suicidas, contraíam relações amorosas com mulheres, tornando-se rivais de homens casados. De acordo com Dumont, as formas de diferenciação entre demônios e divindades não eram tão marcadas como se poderia supor, tampouco apontavam para uma oposição estanque entre sagrado e profano, pois deuses propiciados para apaziguar e dominar demônios, como Karappu, possuíam atributos semelhantes àqueles. Dito em outros termos, havia uma “identidade de natureza” entre demônios e divindades, em especial aquelas “carnívoras”, ou seja, consagradas com sacrifícios de animais. Para sobrepujar demônios, as divindades necessitavam assemelhar-se, em alguma medida, a eles.

Princípios de diferenciação e semelhança entre classes de seres decorrem, fundamentalmente, das próprias concepções hindus sobre o divino, as quais não deixam de postular diferenças das divindades entre si mesmas, como entre deuses vegetarianos e carnívoros, ou em relação a outros seres. Divindades são concebidas menos em termos de diferenças absolutas e mais à luz da coexistência de princípios de oposição. A concepção de divino reside na associação, em lógicas de extensão (Dumont, 1957: 370-371). Como demonstraram posteriormente Brubaker (1978) e Eck (1981), no que concerne às concepções hindus sobre o divino, está mais em jogo atentar para a permutação e as cadeias de transformação entre distintas formas divinas do que presumir a unicidade de cada uma delas.¹⁸

Com base nas pistas providenciadas por esses estudos, pode-se dizer, para o caso do culto à Kali na Guiana, que, embora sejam imanentes, pois existem em incontáveis formas, as divindades vêm a ser somente quando entram em relação com outros seres.

17 A relativa ausência de interlocução em monografias sobre populações indo-caribenhas com estudos realizados na própria Índia provavelmente tem a ver com o questionamento de vieses retencionistas, como se o *diálogo* com pesquisas realizadas no subcontinente necessariamente implicasse abordagens alheias às transformações históricas.

18 Se há monismo no pensamento hindu, aponta Marriott (1976a; 1976b) em sua crítica a Dumont, disso não decorrem dualismos.

Ao se transformarem, as divindades se tornam o outro do mesmo. A emergência das divindades, então, não é a de seres já constituídos, mas antes de entes que se transformam nas relações estabelecidas com outros seres.

Seres disformes

Em artigos publicados nos últimos anos, descrevi as circunstâncias em que entes espirituais se manifestam e, inspirado por Blanes e Espírito Santo (2013), reconstituí os modos pelos quais eventos e acontecimentos particulares são tomados como índices ou evidências válidas da agência espiritual. Discernir a presença de espíritos holandeses na vida das pessoas não é algo cristalino. Além de mimetizarem divindades hindus, fazendo-se passar por elas, espíritos holandeses são traiçoeiros e possuem natureza fugidia. Seus ataques, não raro, se dão em um espaço esquivo de experiência – o plano onírico.

Sonhos são espaços de experiência fundamentais para meus interlocutores e minhas interlocutoras, pois tanto anunciam fatos vindouros como são instâncias de comunicação com as divindades. Sucede algo semelhante com os espíritos de colonizadores. Consoante à sua natureza embusteira, eles podem assumir diversas formas no plano onírico, apresentando-se às pessoas sob distintas constituições físicas. Quando atacam humanos, espíritos contribuem para a reincidência de sonhos eróticos e sexualizados (algo, afinal, normal, desde que não tão recorrente). Nem sempre isso se passa assim, entretanto, o que pode gerar confusão e despertar dúvidas. Espíritos se passam por divindades também no plano onírico (Mello, 2022b: 378-379).

Para sacerdotes e demais especialistas religiosos do culto à Kali, os relatos e as informações repassadas por consulentes demandam cautela. Somente a atividade oracular permite discernir o que passa e quais são as ações rituais necessárias. De acordo com o sacerdote Jeff, um fator adicional é a própria propensão das pessoas de supor, até mesmo pela alta incidência de ataques espirituais no país, que estão sendo alvo da ação de espíritos. Para Jeff, muitas pessoas sonhavam com seres com compleições claras, o que as levava ao equívoco de assumir que espíritos de colonizadores as assediavam. Entretanto, continua o sacerdote, Munispren, deus de tez clara associado a ciclos lunares, também frequenta os sonhos dos humanos para transmitir suas mensagens e demandar ofertas rituais. Não raro, é Munispren quem povoa os sonhos das pessoas, mas certa pressuposição interpretativa poderia acarretar, justamente, no ‘esquecimento’ da divindade (isto é, a não realização de ofertas rituais), pois a ‘confundem’ com o espírito. O próprio deus, então, atacaria os humanos, causando infortúnios. Outra causa de tal propensão tem a ver com o elevado custo dos rituais dirigidos a espíritos. Sacerdotes mal-intencionados poderiam

convencer consulentes a despendere recursos monetários com ofertas rituais, encobrendo seu real objetivo: ‘lucrar’ com as ‘desgraças das pessoas’.

Instado por minhas indagações, Jeff atestou que existem similaridades entre o deus Munispren e os espíritos, mas se trata de seres diversos: enquanto o primeiro é puro, o outro não o é. O jovem Omar, assistente no templo de Blairmont e meu anfitrião, por sua vez, tendia a salientar comunalidades. Segundo Omar, ‘os Dutch [espíritos holandeses] são como deotas [divindades], são como os masters [isto é, os deuses Khal Bhairo, Munispren e Sangani]’. Didaticamente, Omar explicou-me que, tal como Munispren, aos espíritos sacrificavam-se galos brancos; adicionalmente, esses três deuses são ligados à terra, envolvem-se em disputas por soberania territorial. Trata-se, enfim, de uma tríade de ‘master boundaries’, deuses que guardam, resguardam e disputam espaços limítrofes, fronteiriços.

O princípio de associação e extensão opera de forma evidente aqui. Os espíritos são incorporados às possíveis manifestações de Munispren, a ponto de as aparições desse deus, seja em plano onírico, seja no corpo de um(a) devoto(a), darem margens a dúvidas e estabelecerem zonas de indistinção. Espíritos compartilham atributos típicos de Munispren: são de coloração clara e estão associados a ciclos lunares. Tal como a luminosidade da lua, que varia entre diferentes ciclos e, portanto, projeta zonas de sombra com maior ou menor intensidade, em seus contatos com divindades e espíritos, humanos se defrontam com aquilo que não tem forma totalmente discernível. As semelhanças entre Munispren e os espíritos parecem operar segundo o princípio da forma, em um duplo sentido: de um lado, uma manifestação de Munispren pode se afigurar como um espírito; de outro, os espíritos têm atributos muito semelhantes a tal divindade, como se fosse uma ‘deota’, de acordo com Omar. Essa indistinção entre divindades e espíritos decorre, também, dos equívocos perceptivos de humanos.

O relato de Arjune, que serve de preâmbulo a este texto, torna-se mais cristalino à luz das páginas precedentes. Se espíritos podem, eventualmente, servir como ‘conselheiros’ (*advisers*) e mesmo auxiliar as pessoas que lhes ofertam algo, disso não decorre que marlos possam manifestá-los impunemente. Para Arjune, cuja reputação como marlo era bastante reconhecida até mesmo por seus rivais, é a capacidade de manifestar, de modo pleno, mais de uma divindade que impede qualquer ‘interferência’, ou afetação, dos espíritos na sua vida. A manifestação é diretamente tributária da constância da devoção. As cadeias de reciprocidade entre humanos e divindades possibilitam o estabelecimento de relações de trocas não nocivas entre (alguns) humanos e espíritos.

Por fim, os aspectos das formas divinas não se reduzem a atributos (por nós chamados de) antropomórficos. Em templos de Kali, as interações entre divindades e consulentes envolvem atividades oraculares e trocas de mensagens, as quais são sempre precedidas pelo ‘jharay’. Jharay refere-se à purificação ritualizada de corpos de consulentes por meio de um ramo de folhas da árvore sagrada neem (ou margosa, em tâmil), o qual é ‘esfregado’ (*brush* ou *sweep*) nos corpos de consulentes após ser mergulhado na ‘dye water’ (água misturada com folhas de neem, pétalas de oleandros e dois pós utilizados para a cura, o açafraão da terra e o ‘sindoor’, pó de coloração vermelha). A neem não é um mero instrumento de cura utilizado pelas divindades (McNeal, Mahabir & Younger, 2013); ela é a própria deusa Mariamma. Isto é, e como postulam meus interlocutores e minhas interlocutoras, a Deusa (ou ‘Mother’) ‘toma (ou assume) a forma [*take the form*] de neem para curar’.

O ramo de folhas neem é esfregado dos pés às cabeças de consulentes com certo vigor, mas, quando espíritos tomam de assalto seus corpos – algo bastante corriqueiro –, as divindades manifestadas em marlos golpeiam as pessoas violentamente.¹⁹ Atuando no plano terreno por meio dos corpos de humanos, deusas como Mariamma afugentam seres malignos com uma de suas extensões: sua própria forma-planta. Em outras palavras: durante a manifestação, o corpo das divindades não é apenas humano, é também planta.²⁰ Os espíritos vêm a ser, portanto, em um universo no qual uma multitude de seres assume diversas formas, transformando-se em outros-semelhantes de si mesmos.

Considerações finais

Produções literárias, filosóficas e das ciências humanas como um todo não raro salientaram o fato de que o Caribe é um espaço onde a morte – principalmente os genocídios e massacres de populações inteiras por regimes coloniais – lançou as fundações sociais, políticas, históricas, econômicas e morais da região (para um balanço, ver Forde & Hume, 2018). A morte funda experiências, além de inspirar criações artísticas e poéticas. A temporalidade do colonialismo não remete apenas ao passado ou ao presente, ou mesmo ao futuro (Pires, 2017), articula simultaneamente o que “foi” e aquilo que “virá a ser” (Khan, 2018: 247).

19 Além de carregar o ramo de folhas neem, as divindades que realizam tratamentos terapêuticos portam consigo um ramo de cana brava, que fustiga corpos assaltados por espíritos e outras forças malignas. Em texto em preparação, exploro as relações entre duas plantas fundamentais na *história* de membros de Kali: a cana-de-açúcar e a neem (Mello, em preparação).

20 O plantio de árvores como a neem é um modo de estabelecer domínio territorial sobre espaços sob disputa, nos quais seres como espíritos da época colonial reivindicam soberania e controle territorial (Mello, 2022a). Em diversos templos de Kali, o estabelecimento de altares e construções se fez em paralelo ao desalojamento, por assim dizer, de seres que coabitavam dado espaço.

No decorrer deste artigo, aponte para diversas possibilidades analíticas de se historicizar o culto à Kali na Guiana, dando ênfase às vivências corporificadas da história por meio da mutualidade de relações entre pessoas e espíritos. Central no universo norte-atlântico (Trouillot, 2002), a categoria de história é empregada com frequência para abordar (e destacar) a historicidade e heterogeneidade da região do Caribe (Trouillot, 2018[1992]). No âmbito da bibliografia caribeanista, empreendimentos críticos destacaram o fato de que o uso da categoria não ser sempre acompanhado de um escrutínio mais profundo sobre seus pressupostos epistêmicos (Bulamah, 2024; Palmié 2013, 2022; Scott, 2018 [1991]; Stewart & Palmié, 2016, 2019), o que exige uma avaliação crítica de nossas perguntas e respostas no presente – e não meramente a reconstrução do passado (Scott, 2004). Igualmente, cumpre dar relevo a conceitos, categorias e formas de engajamento cosmológicos dos próprios coletivos com os quais se estabelecem relações de conhecimento (Cunha, 2018).

Na Guiana contemporânea, espíritos de colonizadores figuram entre os vivos de modo proeminente, transgridem fronteiras entre domínios domésticos e religiosos, portam consigo histórias embebidas de violência. Espíritos não são apenas objetos de discursos, narrativas ou expressões de imagens do passado. Em relação com outros seres, suas formas também são matéria de pensamento.

Referências

- Asad, Talal (1993). *Genealogies of religion. Discipline, and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Bahadur, Gaiutra (2013). *Coolie woman. The odyssey of indenture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bassier, Dennis (1977). *Kali Mai Worship in Guyana: an overview*. Georgetown: University of Guyana.
- Blanes, Ruy & Espírito Santo, Diana (2013). Introduction. In R. Blanes & D. Espírito Santo (eds.), *The Social Life of Spirits (pp. 1-31)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bulamah, Rodrigo (2024). *Ruínas circulares: uma antropologia da história no norte do Haiti*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Brubaker, Richard L. (1978). *The ambivalent mistress: a study of South Indian village goddesses and their religious meaning*. Ph.D. Dissertation, Faculty of the Divinity School, University of Chicago.
- Cunha, Olívia Maria G. (2018). Introduction: exploring Maroon worlds in the move. In O. M. G. da Cunha (ed.), *Maroon cosmopolitics: Personhood, creativity, and incorporation (pp. 1-32)*. Leiden: Brill.

- Daniel, Valentine (1984). *Fluid sings: Being a person in the Tamil way*. Princeton: Princeton University Press.
- Dumont, Louis (1957). *Une sous-caste de l'Inde du Sud : Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris: Mouton.
- Eck, Diana L. (1981). *Darsan: seeing the divine image in India*. New York: Columbia University Press.
- Forde, Maarit & Hume, Yanique. (eds.) (2018). *Passages and afterworlds: anthropological perspectives on death in the Caribbean*. Durham: Duke University Press.
- George, Stephanie Lou (2018). Invoking the supernatural and the supranational: *Tappu*, trance and Tamil recordings in Indo-Guyanese 'Madras Religion' and the politics of sonic presence. *Civilizatio ns. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 67, pp. 41-56.
- Guinee, William (1992). *Suffering and healing in Trinidadian Kali worship*. PhD Dissertation. Bloomington: Indiana University.
- Goslinga, Cornelis Ch. (1985). *The Dutch in the Caribbean and in the Guianas, 1680-1791*. Dover: Van Gorcum.
- Halstead, Narmala (2005). Belonging and respect notions vis-à-vis modern East Indians: Hindi movies in the Guyanese East Indian diaspora. In R. Kaur & A. Sinha (eds.), *Bollyworld: popular. Indian cinema through a transnational lens* (pp. 261-283). New Delhi: Sage Publications.
- Hoonhout, Bram (2020). *Borderless empire: Dutch Guiana in the Atlantic world, 1750-1800*. Athens: The University of Georgia Press.
- Jayawardena, Chandra (1966). Religious belief and social change: aspects of the development of Hinduism in British Guiana. *Comparative Studies in Society and History*, 8, pp. 211-240.
- Kars, Marjoleine (2020). *Blood on the river: a chronicle of mutiny and freedom on the Wild Coast*. New York: The New Press.
- Khan, Aisha (2004). *Calallo nation: metaphors of race and religious identity among South Asians in Trinidad*. Durham: Duke University Press.
- ____ (2018). Life and postlife in Caribbean religious traditions. In M. Forde & Y. Hume (eds.). *Passages and afterworlds. Anthropological perspectives on death in the Caribbean* (pp. 243-260). Durham: Duke University Press.
- Kloß, Sinah (2016a). *Fabric of Indianness: the exchange and consumption of clothing in transnational Guyanese Hindu communities*. Nova York: Palgrave McMillan.
- ____ (2016b). Manifesting Kali's power: Guyanese Hinduism and the revitalization of the 'Madras tradition'. *Journal of Eastern Caribbean Studies* 41(1), pp. 83-110.
- Kwon, Heonik (2008). *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Look Lai, Walter (1993). *Indentured Labor, Caribbean Sugar: Chinese and Indian Migrants to the British West Indies, 1838-1918*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Marriott, McKim (1976a). Hindu transactions: diversity without dualism. In B. Kapferer (ed.), *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchanging and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.

____ (1976b). Interpreting Indian society: a monistic alternative to Dumont's dualism. *Journal of Asian Studies*, xxxvi (1), pp. 189-195.

McNeal, Keith (2011). Pantheons as mythistorical archives: pantheonization and remodeled iconographies in two Southern Caribbean possession religions. In A. Apter & L. Derby (eds.), *Activating the Past: History and Memory in the Black Atlantic (pp 185-244)*. Cambridge: Cambridge Scholars Press.

McNeal, Keith; Mahabir, Kumar & Younger, Paul (2013). Hindu healing traditions in the Southern Caribbean: history and praxis. In P. Sutherland; R. Noodley & B. Chevannes (ed.), *Caribbean healing traditions: implications for health and mental health (pp. 176-187)*. London: Routledge.

Mello, Marcelo Moura (2014). *Devoções manifestas: religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali (Berbice, Guiana)*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

____ (2018a). *Murtis em movimento: relações entre pessoas, coisas e divindades em um templo hindu na Guiana*. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 24(1), pp. 103-133.

____ (2018b). Leituras sobre o hinduísmo caribenho: etnografia e história. *Cultures-Kairós*, 8, pp. 1-12.

____ (2020a). Mimesis, dúvida e poder: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guian". *Horizontes Antropológicos*, 26, pp. 57-86.

____ (2020b). Materiality, affection, and personhood: on sacrifice in the worship of the goddess Kali in Guyana. *Vibrant*, 71, pp. 1-20.

____ (2021). Espíritos, história e colonialismo na Guiana. *Revista de Antropologia*, 64(2), pp. 1-21.

____ (2022a). Dançando com os karagam: corpo, materialidade e possessão espiritual em uma tradição hindu na Guiana. In O. Cunha & C. Gomes de Castro (eds.), *Espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação (pp. 53-79)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

____ (2022b). Dutch spirits, East Indians, and Hindu deities in Guyana: contests over land. *American Anthropologist*, 124(2), pp. 370-382.

Mentore, George (2018). Of vital spirits and precarious bodies in Amerindian socialities. In M. Forde & Y. Hume (ed.), *Passages and afterworlds. Anthropological perspectives on death in the Caribbean (pp. 54-79)*. Durham: Duke University Press.

Munasinghe, Viranjini (2001). *Callaloo or tossed salad? East Indians and the cultural politics of identity in Trinidad*. Ithaca: Cornell University Press.

Palmié, Stephan (2013). Historicist knowledge and its conditions of impossibility. In R. Blanes & D. Espírito Santo (eds.). *The social life of spirits* (pp. 218-239). Chicago: The University of Chicago Press.

____ (2022). Caribbeanist Anthropology and Minerva's owl: lessons forgotten, lessons learned. *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology* 27(3), pp. 289-308.

Palmié, Stephan & Stewart, Charles (2016). Introduction: for an anthropology of history. *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), pp. 206-227.

____ (2019). Introduction: the varieties of historical experience. In S. Palmié & C. Stewart (eds.). *The varieties of historical experience* (pp. 1-29). London: Routledge.

Pires, Rogério Brittes W. (2017). Futuros que seguem: multiplicidade espaço temporal Businenge no Suriname pós-colonial. *Ilha – Revista de Antropologia*, 19(2), pp. 143-174.

Rodney, Walter (ed.) (1979). *Guyanese sugar plantations in the late nineteenth century. A contemporary description from the Argossy*. Georgetown: Release Publishers.

____ (1981a). *A history of the Guyanese working-class people, 1881-1905*. Baltimore: John Hopkins University Press.

____ (1981b). Plantation society in Guyana. *Review (Fernand Braudel Center)*, 4(4), pp. 643-666.

Scott, David (2004). *Conscripts of modernity: the tragedy of colonial enlightenment*. Durham: Duke University Press.

____ (2018 [1991]). Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. *Ilha – Revista de Antropologia*, 19(2), pp. 277-312.

Singh, Karna (1978). *Kali Mai Puja: a study of a Guyanese East Indian folk cult in its sociocultural context*. Georgetown: University of Guyana.

Shaw, Rosalind (2002). *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: The University of Chicago Press.

Smith, Raymond (1959). Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana. *Population Studies*, 13, pp. 34-39.

____ (1995). In the gun mouth': race, class, and political violence in Guyana. *New West Indian Guide*, 69(3-4), pp. 223-252.

Stephanides, Stephanos & Singer, Karna (2000). *Translating Kali's feast: the goddess in Indo-Caribbean ritual and fiction*. Amsterdam: Rodopi.

Stewart, Charles (2016). Historicity and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 45, pp. 79-94.

____ (2017). *Dreaming and historical consciousness in Island Greece*. Chicago: The University of Chicago Press.

Stoller, Paul (1995). *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. London: Routledge.

Strange, Stuart (2021). *Suspect others: spirit mediums, self-knowledge, and race in multiethnic Suriname*. Toronto: Toronto University Press.

Trotz, Alissa (2004). Between despair and hope: women and violence in contemporary Guyana. *Small Axe*, 15, pp. 1-20.

Trouillot, Michel-Rolph (2002). North Atlantic universals: analytical fictions, 1492-1945. *Southern Atlantic Quarterly*, 101(4), pp. 839-858.

____ (2016 [1995]). *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya.

____ (2018 [1992]). A região do Caribe: uma fronteira aberta na antropologia. *Afro-Ásia*, 58, pp. 189-232.

Vaughn, Sarah (2022). *Engineering vulnerability. In pursuit of climate adaptation*. Durham: Duke University Press.

Vertovec, Steven (1991). East Indians and anthropologists: a critical review. *Social and Economic Studies*, 40(1), pp. 133-169.

____ (1994). Official' and 'popular' Hinduism in the Caribbean: historical and contemporary trends in Surinam, Trinidad, and Guyana. *Contributions to Indian Sociology*, 28(1), pp. 123-147.

Williams, Brackette (1991). *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.

____ (2018 [1990]). Fantasmas holandeses e o mistério da história: ritual e interpretações de colonizadores e colonizados sobre a rebelião de escravos em Berbice. *Ilha – Revista de Antropologia*, 22(1), pp. 187-223.

Wirtz, Kristina (2022). Voices in a sea of history: why study language in the Caribbean. *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology*, 27(3), pp. 255-288.

Younger, Paul (2002). Dance and trance in a New World: a Mariyamman festival in Guyana. In P. Younger, *Playing host to the deity: estival religion in the South Indian tradition* (pp. 133-143). Oxford: Oxford University Press.

Recebido em 03 de julho de 2023.

Aceito em 06 de junho de 2024.

Corpos, espíritos e história: perspectivas indo-caribenhas

Resumo

Este texto se debruça sobre formas de conhecimento histórico mediadas pela presença de espíritos de colonizadores na vida cotidiana e ritual de residentes da região costeira da Guiana, antiga Guiana Britânica. Por meio da descrição de diversas ordens de relações entre membros de uma vertente hindu heterodoxa – o culto à deusa Kali, divindades hindus e espíritos –, demonstro que espíritos de colonizadores têm o potencial de desestabilizar e transformar os corpos de humanos continuamente, precisamente por conta de seus atributos, constituídos de forma violenta no passado. Apresento, ainda, distintas possibilidades de historicizar o culto à Kali, na medida em que concebo o corpo como instância fundamental de incorporação da história e lócus de transformações. Por fim, abordo o conceito de *forma*, que aponta para a construção *relacional* de divindades, espíritos e pessoas humanas.

Palavras-chave: Espíritos; História; Corpo; Guiana; Culto à Kali.

Bodies, spirits and history: Indo-Caribbean perspectives

Abstract

This text deals with forms of historical knowledge mediated by the presence of spirits of colonizers in the daily and ritual life of residents of the coastal region of Guiana, formerly British Guiana. Through a description of several orders of relationships between members of a heterodox Hindu sect –the worship of the goddess Kali, Hindu deities, and spirits–, I demonstrate that the spirits of colonizers have the power to continuously destabilize and transform human bodies precisely because of its attributes, which are related to a violent past. I also present different possibilities for historicizing Kali worship, conceiving the body as a fundamental instance of incorporation of history and the locus of transformations. In addition, I approach the concept of *form*, which points to the relational construction of deities, spirits, and human persons.

Keywords: Spirits; History; Body; Guyana; Kali worship.

O *gwoup a po Voukoum*: *mas*, carnaval, política e modos de existir em Guadalupe, Caribe

Mariana Vitor Renou

Professora efetiva do Ensino Básico Técnico e Tecnológico/Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

<https://orcid.org/0000-0003-1198-0094>

marirenou@yahoo.com.br

O presente artigo é uma etnografia realizada com o movimento cultural de carnaval de Guadalupe (departamento ultramarino francês no Caribe) *Voukoum*, com especial atenção ao *dékatman mas*. Entre os anos 2013 e 2015, realizei trabalho de campo com várias associações políticas e culturais de Guadalupe, compostas por *afro-guadalupenses*, com o objetivo de refletir sobre seus discursos e práticas ligados às relações raciais, à história e à memória da escravidão em Guadalupe. Distribuída em momentos diversos, totalizei um pouco mais de um ano de pesquisa. Conheci o grupo *Voukoum* já na primeira viagem, sendo apresentada a alguns de seus fundadores e lideranças assim que expus meus objetivos de pesquisa. Durante a maior parte do campo, fiquei na ilha de Grand Terre do arquipélago, acompanhando outras associações. Contudo, em maio dos anos 2013, 2014 e 2015, e na temporada de carnaval 2014 (que começa no primeiro dia do ano e termina na Quarta-Feira de Cinzas, e é retomada no meio da Quaresma) estive mais constantemente com membros e seguindo atividades do *Voukoum* na ilha de Basse-Terre. Com frequência, o *Voukoum* se somava às outras organizações que eu acompanhava em atividades em Grand Terre. Também estabeleci contato com meus interlocutores do grupo ao longo de todo o campo por telefone e em visitas a Basse-Terre. Mantenho interlocução com membros do grupo via redes sociais desde o fim do trabalho de campo, ainda que esporadicamente, e continuo observando o trabalho que realizam através da internet, pelo site do grupo e demais redes. Aqui, portanto, exponho reflexões não só feitas em meu trabalho de campo presencial, mas também em contatos, conversas, observações e análises que continuo a fazer ao longo dos últimos anos, à distância.

Neste espaço, proponho conferir centralidade ao grupo, a seus discursos e a suas práticas por meio de um ritual específico de carnaval, que pode ser compreendido, por um lado, como um “fato social total” (Mauss, 1988), na medida em que abarca, movimenta, interfere e se inscreve em todas as esferas da vida e na totalidade da sociedade de cada um de seus membros, que nele acontecem plena, completa e inteiramente. Por outro, o *dékatman* permite questionar as definições e divisões entre político, econômico, cultural, religioso, social, entre outros. Em meus trabalhos, tenho me beneficiado das contribuições de Bruno Latour (1994, 2005) para pôr em suspenso essas separações e definições, bem como para *não tomar a priori* o que compõe o social, e, assim, incluir humanos e não-humanos, seguindo o fluxo das associações. Latour também utiliza o conceito de “cosmopolítica” de Isabelle Stengers, que o desenvolveu em seus estudos sobre história da ciência. A perspectiva deles é demonstrar a diferença entre conceber o mundo como cultura, visão global, em que o cosmos e a natureza estão dados e a diversidade está no que é comum a todos e concerne apenas aos humanos, e partir da “cosmopolítica”, em que

[a] presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano. A presença do político nas cosmopolíticas resiste à tendência do cosmos em conceber uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos previne o encerramento prematuro do político, assim como o político em relação ao cosmos (Latour, 2018, p. 432).

Partindo dessa chave de construções de mundos, de pluralidade de seres e “coisas”, o objetivo aqui é demonstrar que, para os membros de *Voukoum*, *não é necessariamente imperativo que Guadalupe se torne* um estado nacional independente, que eles sejam tratados como cidadãos franceses legítimos ou tenham uma religião de matriz africana ou afro-indígena reconhecida, pautas de reivindicação de outras associações com as quais o grupo se relaciona, dialoga e trabalha em conjunto. Isso porque, em seus discursos e falas, criticam essa ordem eurocêntrica, desafiam seus paradigmas epistemológicos, e, na realização das *mas*, recontam e reencenam a história do arquipélago, apresentam seu projeto de existência e de futuro, reúnem, associam, compõem na construção de um mundo completo. Na conexão com os espíritos das *mas*, se curam, se constroem e se refazem espiritual e ontologicamente, muito além de suas identidades, e passam a re-existir de maneira plena, o que se sobrepõe às reivindicações comumente enunciadas, mesmo que não deixem de fazê-las.

Desordem

‘Que barulheira é essa?’ (*‘Ki voukoum yé sa?’*¹) – as pessoas perguntavam ao ouvirem um barulho ao longe, sons novos, estranhos, ainda que familiares. Que bagunça, algazarra, confusão seria aquela em que se escutavam tambores – de ritmos e sons parecidos com o *gwoka*, tambor tradicional guadalupense –, cantos, gritos e falatórios, ritmados pelo *chacha* (chocalhos de cabaça), o apito do *lambi* e o estalado dos *fwèt*². A pergunta deu nome ao grupo que surgia em 1988, “uma desordem na ordem cultural estabelecida pelas instâncias políticas, administrativas e culturais”³. “Desordem organizada” para, conforme dizem seus membros e que consta em vários de seus materiais de divulgação,

Promover uma NOVA ORDEM CULTURAL, cuja fonte são nossas raízes fundamentais, ancestrais, natais. É também o reconhecimento do verdadeiro valor DA CULTURA DAS PESSOAS DA RUA, dos VYE NEG e, de fato, a valorização dos aspectos populares do PATRIMONIO CULTURAL GUADALUPENSE (Grifos no original).⁴

Segundo meus amigos, *Voukoum* é um dos primeiros *gwoup a po* ou *mas a po* contemporâneos de Guadalupe. Essa denominação se deve ao fato de que os grupos utilizam como principal instrumento pequenos tambores de pele de cabrito — de cinco tipos, tamanhos e funções diferentes —, os *tanbou a po*. Os ritmos tocados se originaram da transposição de ritmos do *gwoka* para esses tambores. Além disso, não há fantasias, há a *mas*, máscara em *créole*, que, na verdade, define todo o conjunto. ‘A *mas* é dos pés à cabeça, não apenas o rosto, é todo o corpo’, por diversas vezes me explicaram. Além disso, as *mas* não são vestidas, os adeptos dos grupos transformam-se nas *mas*, mudam e

- 1 Utilizo aspas simples para as falas dos meus interlocutores, a maior parte dita em *créole* e, eventualmente, em francês. Aspas duplas uso para conceitos e sequências retirados de documentos escritos, sejam teóricos, acadêmicos ou redigidos pelo grupo com o qual interajo. Com exceção dos termos mais centrais para o grupo e a discussão feita, cujas traduções, além de complexas são abertamente desaconselhadas por meus interlocutores, apresento os trechos já traduzidos para o português. Aqueles que têm registro fonográfico ou escrito serão acompanhados da versão original em nota. Em itálico, tudo que for em língua estrangeira e expressões centrais para as reflexões.
- 2 *Lambi* é um grande molusco (cientificamente conhecido como *Aliger gigas*, no Brasil sendo chamado de concha-rainha) muito consumido na culinária guadalupense, cujo casco tem sido usado como instrumento de sopro, de comunicação, instrumento de resistências e até armamento, desde os escravizados até hoje. Os *fwèt*, imensos chicotes de cordas trançadas, performados por crianças e jovens que as balançam no ar e jogam contra o chão, produzindo um estalado estridente marcante. Criados para rememorar os castigos corporais impostos aos escravizados, trazem as reivindicações e vivências contemporâneas. Artefatos polissêmicos, ele têm presença significativa no carnaval guadalupense.
- 3 “*Un désordre dans l’ordre culturel établi par les instances politiques, administratives et culturelles*”. Disponível em: <http://www.voukoum.com/about>. Acesso em: 1º jun. 2023.
- 4 “*La mise en place d’un NOUVEL ORDRE CULTUREL prenant sa source dans nos racines fondales natales ancestrales .C’est aussi la reconnaissance de la vraie valeur de la CULTURE DES GENS DE LA RUE, des VYE NEG et en fait la valorisation des aspects populaires du PATRIMOINE CULTUREL GWADLOUPEYEN*”. Disponível em: <http://www.voukoum.com/about>. Acesso em: 1º jun. 2023.

tornam-se *mas*. Nas palavras de Fred, um dos fundadores do grupo:

Nós não nos fantasiamos, não chamamos isso de fantasia, chamamos de *mas*, [...] é todo o corpo, mudamos, dizemos que estamos *mofwazé*, a morte, mudar, o morto-vivo, como o vampiro, nós somos isso...⁵

Como Fred fazia questão de enfatizar, chamamos de *mofwazé*, mantendo o *créole*, sem traduzir para o francês em que conversávamos, na tentativa de me fazer entender que se tratava de um processo mais profundo que os termos metamorfose e transformação poderiam sugerir. 'É a morte', dizia, a morte do eu e o nascimento de algo novo, converter-se em algo que não é mais você, ainda que esteja lá, o 'morto-vivo'. À medida que a pessoa veste a *mas*, ocorre a alomorfia, e ela reencontra seu eu quando a tira. O termo possessão também é bastante utilizado, no sentido de estar possuído pelo espírito da *mas* (*lèspwi mas*), ser seu 'veículo'.

Apesar de haver *mas* que utilizam roupas já confeccionadas, geralmente elas são feitas, incluindo as mais emblemáticas do *Voukoun*, com produtos naturais, como folhas, palhas, flores, madeira, cabaças, sementes, plantas em geral, ossos, areia, barro, urucum, melão e outros pigmentos para pinturas corporais, além de materiais reciclados ou de baixo custo. Segundo Demetrius, um dos dirigentes e também fundador do *Voukoun*, isso tem por objetivo representar uma tradição, um costume ou contar uma história. E continua: 'As *mas* podem ser tudo e qualquer coisa, representar objetos, indivíduos, culturas e povos, animais, espíritos, divindades'. Podem ser a personificação de ideias, símbolos, práticas e costumes, podem ser um conceito, uma crítica, uma reflexão, entre outros, onde muita coisa é dita. Deixando-se de lado o 'eu' para tornar-se a *mas*, transfigura-se em algo que terá vários múltiplos e que irá compor uma força coletiva.

Eric comentava que era interessante ver como mulheres que no dia a dia são recatadas e tímidas se tornam livres no carnaval, nos *gwoupapo*, assumem comportamentos totalmente atípicos, divergentes de suas personalidades. Para ele, por um lado, elas sabem que estão protegidas pela *mas*, pois muitas vezes nem mesmo é possível reconhecê-las; por outro, o ponto é que elas não são mais elas. Ninguém tem vergonha ou pudor de estar praticamente nu, pois uma vez que as pessoas se transformam nas *mas*, não são mais elas, passam a agir, sentir, se comportar de acordo com a *mas*, estão em transe, possuídas pelo espírito da *mas*. 'Elas mudam totalmente de personalidade', dizia, e outro comentava: 'não reconheço mais ninguém'.

5 "Nous on fais pas du déguisement, on appelle pas ça déguisement, on appelle ça MAS, (...) c'est tout le corp, on change, on dit que on est mofwazé, la mort, changer, le mort- vivant, comme le vampire, nous c'est ça..."

Ser e estar nas *mas* era permanecer ali, porém, sem estar mais no comando de seu corpo. ‘Como é possível andar tantos quilômetros, sem sentir fome, sede ou cansaço? São as *mas* que estão no comando. Paramos, porque sabemos que o corpo precisa comer, beber e descansar, mas verdadeiramente não sentimos’, dizia Fanny, uma das adeptas. No *dékatman*, a transmutação parecia ainda mais profunda e radical. Meus amigos muitas vezes diziam não se lembrar do que haviam feito ‘em cena’ e vivido no momento.

Segundo os membros do *Voukoum*, as *mas* eram a recuperação da religiosidade e da espiritualidade africanas cindidas com a escravização e colonização. Ao serem autorizados pelos senhores a participarem do carnaval, os escravizados criaram um espaço de resistência onde realizavam os rituais de iniciação, adoração de suas divindades, cerimônias e transes místicos para dar sentido a suas vidas diante do sofrimento e da destruição. “É aí que nasce a fonte das *mas* tradicionais do carnaval de Guadalupe”.⁶

Ainda que tivesse surgido nos anos 1980, o grupo buscava retomar os costumes antigos, rurais, das *habitations*⁷, as indumentárias tradicionais (*masques traditionnel*) do carnaval de Guadalupe, que guardavam a dimensão espiritual e de resistência que foi sendo perdida com o passar do tempo, com outras concepções e novas maneiras de brincar o carnaval. Para os fundadores e membros do *Voukoum*, tratava-se menos de reproduzir com precisão os rituais dos antepassados escravizados e mais de resgatar o costume, a prática, a comunicação com o mundo intangível, o diálogo com as divindades e os espíritos. A *mas* foi o meio, lugar, ligação, a ponte construída na vertical com o mundo imaterial: é o espírito que transcende o tempo e o espaço para o homem livre africano escravizado. E se torna herança, legado do espírito Universal, dom da Matriz primordial para a Humanidade. E, por isso, não pode ser vista como fantasia e simples divertimento. “O Espírito, a Vibração Cósmica está presente em nós e, mais particularmente, nos bisnetos dos iniciados que têm por dever, por obrigação, transmitir essa Herança para não interromper o curso das coisas”.⁸

Seria possível fazer um debate com toda uma literatura das Ciências Sociais sobre carnaval. Contudo, como os membros de *Voukoum* enfatizam, o que fazem não se trata

6 “*Et c’est là que prend naissance, la source du «Masque traditionnel du carnaval de Guadalupe»*. Disponível em: <https://www.voukoum.com/lespwi-a-mas-la>. Acesso em: 1º jun. 2023.

7 Propriedades de exploração agrícola escravista durante a colonização, *plantation*, que perduram no pós-abolição com superexploração da mão de obra e permanecem como principal atividade econômica do arquipélago. Em Guadalupe, houve uma reforma agrária, fruto de intensas lutas e mobilizações, nos anos 1960, porém, as condições de trabalho dos pequenos agricultores e proprietários continuaram difíceis.

8 “*L’Esprit, la Vibration Cosmique est présent en nous, et plus particulièrement chez les arrières-petits-fils d’initiés qui doivent par devoir, par obligation transmettre cet Héritage pour ne pas interrompre le fil des choses*”. Disponível em: <https://www.voukoum.com/lespwi-a-mas-la>. Acesso em: 1º jun. 2023.

de carnaval, ou pelo menos não o carnaval de brincadeiras, folguedos e festa profana. Diferenciam-se dos grupos chamados *caisses claires* (caixa de bateria), do carnaval de *satin-paillettes* (cetim e paetês), belo, divertido, da sedução, do espetáculo, do prazer e de temas genéricos. Fred me disse no nosso primeiro encontro que ‘o carnaval que tínhamos era belo, mas não nos representava como guadalupenses, não representava o que somos, não era para nós’. Assim, um grupo de pessoas que estava engajado politicamente e era militante ativo do movimento independentista parou de participar dos desfiles no final dos anos 1970 e início dos anos 1980. Foi quando viram surgir o grupo *Akiyo* em Point-à-Pitre, o primeiro dos *gwoup a po*, e, a partir daí, o projeto de *Voukoum*, pensado com as especificidades de Basse-Terre, surgia. A referência ‘do que se fazia antigamente’, o *gwoka*, a retomada e a valorização dos costumes e das coisas locais, as denúncias dos problemas contemporâneos, as críticas políticas e sociais, a busca pela e a construção de uma identidade *guadalupense* parecem comum a todos os *gwoup a po*; já recuperar o uso do carnaval, feito pelos escravizados, como espaço de conexão com os espíritos e de espiritualidade, aparece de modo mais específico no *Voukoum*.

Os *gwoup a po*, dessa forma, se autodenominam como ‘movimentos culturais’, ‘movimentos do povo’ de Guadalupe; têm o carnaval como ponto de partida, buscando fazê-lo e concebê-lo de outro modo, mas vão muito além. São grupos que funcionam o ano todo, apresentam-se, mobilizam-se, desenvolvem projetos, promovem eventos, participam das comemorações de marcos da história local e estão sempre engajados nas discussões políticas atuais. Desse modo, aproximam-se de maneira muito contundente de blocos afro ou movimentos culturais afro-brasileiros acompanhados por alguns autores (Agier, 2000; Goldman, 2006; Mello, 2003).

Sobre o carnaval em Guadalupe e os *gwoup a po*, algumas análises têm sido desenvolvidas nos últimos anos, como as da antropóloga Stéphanie Mulet (1998a, 1998b, 1998c, 2003). Para Mulet, o objetivo do *Voukoum* não é seduzir, mas chocar e atrapalhar a ordem estabelecida, provocar as consciências. O que pretendem é permitir a fusão do povo, da história, da terra, dos corpos dos indivíduos e da cultura, e fazer o corpo de uma identidade recomposta e unificada. Promovem uma política fundada na reabilitação da história da escravidão e das populações afrodescendentes, além de outros aportes, com exclusão dos brancos europeus, símbolo apenas da opressão e do colonialismo, e reabilitação das identidades subsumidas (Mulet, 1998c). Em relação às *mas*, feitas com produtos naturais, locais e de baixo orçamento, a autora afirma que se trata de um projeto de recontextualização e enraizamento do indivíduo. A partir do resgate das *mas* pelos membros do grupo, Mulet pontua que é possível observar processos de reconstrução

identitária, com novos discursos ou reinterpretação de significados adequados aos interesses militantes. A autora qualifica esses processos como tipicamente de creolização, de adaptação ao meio, reconstruções e reinterpretações, com geração de compósitos identitários novos e originais, em que as origens deixam de ser importantes e a ideia de tradição, apesar de evocada, é problematizada (Mulot, 2003, p. 115-118). Ademais, as *mas* são uma experiência sensorial e corporal e os sentidos expostos pelo grupo para o fenômeno mostram como os membros querem uma identidade comum. Toda a experiência vivida cria um sentimento de pertencimento e identidade coletiva (Mulot, 2003).

Para Mulot, a questão da construção ou reabilitação identitária de uma cultura guadalupense dita tradicional e ancestral está no centro dos *gwoup a po* e das *mas*, e a festa passa a ser lugar de reivindicação cultural; já Jérôme Pruneau, Stéphanie Melyon-Reinette e Danielle Agnès (2009) enfatizam ainda mais como nas *mas* o corpo está a serviço de contestações coletivas, que se fazem no corpo e pelo uso corporal. Flore Pavy (2021) trata as *mas* como dispositivos rituais de transformações de corpos e espíritos e sugere que o ritual das *mas* de *Voukoum* é a reiteração de rituais de escravizados que vivenciavam, anualmente, seus ritos de origem africana em segredo no carnaval no contexto colonial. O africanismo dos momentos “espirituais” para a autora vem menos como uma continuidade histórica e mais como um posicionamento político. As *mas* são apresentadas como práticas sagradas e de luta contra o carnaval festivo dos senhores.

Recentemente, Raphaëlle Rabanes e Djaël Chevry (2022) apontaram para a dimensão reparadora interna e coletiva das *mas*, como curam ao tornarem a história presente e se posicionarem politicamente. Ao longo da minha tese de doutorado (Renou, 2017), pensei as *mas* e as performances do *gwoup a po Voukoum* como um processo de “autorreparação”. O termo surgiu dos membros do CIPN (Comité International des Peuples Noir), associação que, ao se confrontar com o processo de violências e desagregações que viveram os escravizados e seus descendentes ao longo dos séculos, tem empreendido uma luta por reparações por parte do estado francês. Ao mesmo tempo, fazem movimentos de recuperação histórica, espiritual e valorização de pessoas, símbolos, elementos e traços da cultura *afro-guadalupense*, de maneira a se “autorrepararem”. Busquei demonstrar como procedimentos de (re)construção ontológica profunda, de diferentes tipos e maneiras, podiam ser observados em várias associações locais – essenciais para compreensão das existências e vivências contemporâneas de seus membros.

Ao refletir sobre essas associações em conjunto, percebo que os membros do *Voukoum*, além disso, problematizam os projetos de construção de uma nação independente e a necessidade de uma religião formalizada oficial e de serem reconhecidos enquanto

cidadãos plenos, pautas de luta de associações com as quais se relacionam e com que se mobilizam em conjunto. As *mas* e a vivência dentro do *mouvman kiltirèl* (movimento cultural) trazem não apenas uma alternativa de existência, mas aquela que parece recuperar e construir uma essência fundamental, africana, caribenha e guadalupense. Se a questão da identidade pode estar presente em certos níveis e aspectos, não a reduzir a isso é crucial para compreensão profunda dessas vivências, que politicamente escolhem criar.

Déboulé e Dékatman

Após o Ano-novo até a Quarta-feira de Cinzas, todos os finais de semana e a semana de carnaval são dedicados à festa. Os membros de *Voukoum* planejam cuidadosamente cada um desses dias escolhendo a *mas* que acontecerá. Centenas de adeptos acompanham os *tanbou a po*, os *fwét*, *chachas* e *lambis*, cantando pequenos refrãos, que, em geral, são compostos de frases ditas pelo cantor principal, com as respostas de todo o coro, intercaladas. Esse formato responsorial é a marca de todos os *gwoup a po*, que não desfilam durante o carnaval, fazem o *déboulé*. Bruscamente, precipitam-se pelas ruas numa marcha rápida e precisa, caracterizada por movimentos corporais de dança, sobretudo dos braços e quadris, e pela uniformidade entre os participantes, orientada pelos ritmos e canções executadas. Assim, os participantes marcham ao mesmo tempo que dançam, com rapidez e energia impressionantes, sob o ritmo dos tambores e das canções. Cada integrante do grupo executa a marcha/dança ritmada; os corpos performam movimentos precisos embalados pelo ritmo; mesmo que não necessariamente perfeitamente sincronizados, todos seguem o mesmo compasso e, juntos, parecem um só corpo pulsante que se movimenta rapidamente pelas ruas de Guadalupe. Alguns fazem analogia com locomotivas, todos funcionam juntos, coordenados, num mesmo compasso; outros comparam com o corpo, cujas várias partes têm que funcionar diferentemente, mas juntas e em harmonia.

Antes e durante cada *déboulé*, há um membro que fica responsável pelo defumador que queima uma goma retirada da árvore típica *Gomier*, que produz uma fumaça muito perfumada. O responsável segue defumando os participantes e o público, ‘para afastar as coisas ruins’, ‘afastar os maus espíritos’, ‘abençoar’, ‘dar força durante o *déboulé*’, ‘conduzir as pessoas’, ‘é o lado espiritual, mágico-religioso da coisa’ – diziam para mim quando perguntava sobre o procedimento. É pelo anúncio dos *fwét*, seguidos pelo perfume do incenso e pela música, o som e o ritmo inconfundíveis, que se percebe um *gwoup a po* se aproximar. Passam rápido. Em momentos precisos param, a música continua, dançam, brincam, bebem, comem açúcar e outros doces para dar energia, respiram; em seguida,

voltam a encarnar suas *mas* e a compor o *corpus* que se movimenta pelas ruas de Guadalupe, sobretudo as de Point-à-Pitre e Basse-Terre.

Os *gwoup a po* não saem nos horários típicos do carnaval, durante a tarde, saem ou muito cedo, antes de qualquer grupo comum, ou após o anoitecer, quando os outros grupos estão encerrando suas apresentações. Também não fazem o circuito preestabelecido nem fazem questão de passar, nos dias de concurso, na frente dos jurados. Traçam seus próprios percursos, diferentes em cada domingo de carnaval, e percorrem em ritmo acelerado de 10 a 25 quilômetros por *déboulé*. Concebem o percurso para passarem em frente tanto a locais associados ao poder, como tribunais, delegacias, prisões e prefeituras, quanto a locais simbólicos, como a casa de algum *tanbuyè* tradicional ou herói da história local e as regiões mais populares e afastadas, ausentes no percurso oficial. Não é incomum ver pessoas procurarem e se deslocarem diversas vezes numa noite pelas ruas para tentar ver determinado grupo passar, já que o trajeto não é conhecido publicamente — e pode ser alterado no decorrer do *déboulé* se os membros acharem conveniente. Em diversas ocasiões, quando *Voukoum* se anunciava ao longe com suas músicas e sons característicos, presenciei uma corrida impressionante de pessoas cujo intuito era somente ver o grupo passar.

Durante o carnaval, o grupo realizava alguns *dékatman*⁹ – ritual em que se apresenta as *mas* mais importantes do grupo e aquela que irá estrear no ano, se houver. As *mas* vão surgindo e contando uma história, a história do povo guadalupense. Se, para parte do público a que assisti, o *dékatman* era quase como um espetáculo teatral, para os membros de *Voukoum*, era uma cerimônia ‘mística’, ‘sobrenatural’. Como diziam meus interlocutores, era um meio de comunicar e partilhar com o público a vibração e o transe das *mas*, uma cerimônia dedicada aos ancestrais pelo legado que deixaram. Numa mistura de textos poéticos variados de autores consagrados e membros do grupo, com o canto, o *gwoka* e a dança, as *mas* se realizavam em sua plenitude.

Em 2014, acompanhei alguns *dékatmans*, o que segui fazendo à distância nos últimos anos, por meio de fotos, transmissões e vídeos diversos feitos por membros, espectadores e canais de mídias, disponibilizados on-line. Para essa análise, optei pelo ritual realizado no ano de 2023, quando o grupo festejou seus 35 anos¹⁰. Há alguns anos,

9 A palavra *dékatman* tem dois sentidos possíveis. No primeiro, significa gesticulação, modos extravagantes, exuberância. No segundo, quer dizer explicação, detalhamento, desenvolvimento, análise, dissecar e expor algo. Os dois sentidos parecem ser evocados por *Voukoum*.

10 Diversos vídeos de *dékatmans* de 2023 estão disponíveis em plataformas on-line. Para fins de análise, tomei como base o realizado no Memorial ACTe em 11 de fevereiro, gravado e transmitido ao vivo pelo Canal 10, onde o ritual está completo e com boa qualidade de áudio e vídeo. Disponível em <https://www.facebook.com/Canal10gp/videos/697853618787201>. Acesso em: 10 mai. 2023.

o grupo produz uma revista de orientação e divulgação do carnaval, com os *déboulés* e *dékatmans* que serão realizados, bem como explicações das *mas*, reflexões do carnaval do ano e regras para os adeptos.¹¹

Com algumas variações, o *dékatman* a cada ano segue a mesma ritualística. O ambiente é preparado seguindo um padrão, em cada local onde realizam o *dékatman*. A audiência é disposta em semicírculo; no fundo dessa arena, um pequeno palco é montado para os músicos, com uma estrutura de som e iluminação. Bandeiras do grupo, atrás dos músicos e na frente da cena, se destacam. Recobrindo o chão, folhas e serragem. O espaço é adornado com muito verde, grandes ramalhetes de plantas, arbustos variados, folhas de coqueiro e bananeira, troncos, madeira, flores e folhagens. Pode haver montes de frutas e utensílios (várias panelas, bules e copos de metal, tigelas de louça e alumínio), velas em vidros vermelhos, estátuas de madeira, cocos, fruta-pão, cabaças, cabaças pintadas, palha, panos, tochas de bambu verde, cartazes e outras placas espalhadas. Destaca-se uma grande bacia de alumínio, cheia de água e com flores e plantas locais, além de uma fogueira de lenha com uma grande panela em que se ferve água com folhagens. Garrafas d'água, leite, rum, vidros de perfume, loção e vários frascos variados e outras garrafas, que parecem serem de produtos de limpeza, estão próximos à bacia e a panela.

A goma específica e as ervas utilizadas nos *déboulés* para fazer a defumação queimam num defumador, uma lata de metal com uma pequena abertura lateral, que pode ser conduzido ou estar fixo em alguma base, defumando todo o ambiente e exalando o cheiro doce e perfumado característico. Destina-se a afastar os maus espíritos. O som do *lambi* e do *chacha* anuncia o início da cerimônia.

Amédée, um dos principais responsáveis pelo cerimonial do *dékatman*, faz a invocação ao *Gran Mèt-Mas*, o espírito das *mas*, o grande mestre das *mas*, para que ele entre em seus corpos, abra seus olhos e engrandeça seus espíritos. Prossegue recitando o texto poético do ritual, integralmente em *créole*, e as *mas* vão surgindo, contando a história de Guadalupe. A primeira *mas* a ser vista é *Bab a Bwa*, o espírito da floresta, o rei da natureza. O corpo nu pintado de cinza e vermelho barro, coberto de folhas e palha dos pés à cabeça, evoca, segundo meus interlocutores, uma crença ameríndia associada a divindades e plantas epífitas da floresta. A narrativa continua e chama a *mas* feminina que faz referência aos oceanos. Com longos vestidos de panos azuis e brancos, pinturas corporais dessas cores e recobertas com um grande véu azul brilhante, as *mas* dançam fazendo os movimentos dos mares.

11 Atualmente estão disponíveis no site do grupo as publicações de 2013 a 2023, na aba *dékatman*. Disponível em: <https://www.voukoum.com/>. Acesso em: 1º jun. 2023.

Amédée entra com os músicos de *Voukoum*, com seus *gwokas*, *chachas* e *lambis*, cantando animadamente. Neste ano, os homens vêm vestidos para que remetam aos escravizados, com calças, bermudas e camisas brancas ou claras, com rasgos, manchas pretas, marrons e vermelhas, além de um pano branco amarrado à cabeça. As mulheres estão com as *mas matronne matwòn*, matronas parteiras, mulheres associadas ao cuidado e à cura tradicional. Vestem longos vestidos brancos com turbantes vermelhos, verdes e amarelos e estão ricamente adornadas. Ao longo de todo o *dékatman*, uma *matronne* está sempre no local, defumando o ambiente, os espectadores e os músicos, preparando a água da grande bacia com o que ferve na panela, com ervas e os demais produtos, fazendo libações na terra, dando boas vindas e conduzindo cada *mas* que entra. Música e narrativa se intercalam, as *mas* são apresentadas e se apresentam, com performances e danças. Por vezes, apenas a música e a narração têm lugar.

Mas-a-Kongo Déportasyon entra com o corpo coberto de melação de cana, xarope de bateria, óleo e fuligem; exhibe corpos de um preto vibrante, com saias e arranjos de cabeça, com base de palha e olhos contornados de pintura vermelha. São duas, uma atrás da outra, e seguram, cada uma delas em uma ponta dois bastões de madeira na horizontal, apoiados sobre os ombros. Fazem movimentos de ir e vir, de quase cair, tombar, simulando o movimento das ondas do mar, aos quais os navios estão sujeitos. A imagem é dos africanos nos porões dos navios negreiros, sendo transportados às Américas, e dos africanos que vieram no pós-abolição sob contrato de trabalho. A essa *mas*, sucederam-se as *mas-a-roukou* e *mas a glas*, que são, respectivamente, os ameríndios, povos originários, e os indianos, que chegaram em Guadalupe com contrato de trabalho para substituir a mão de obra de escravizados libertos na metade do século XIX.

Com essas três *mas*, o *dékatman* explicita uma visão crítica daquilo que é uma espécie de mito de origem do povo guadalupense. Os brancos europeus colonizadores fazem parte dessa equação apenas em certo aspecto, como agentes das violências, extermínios, opressões e submissões – os que se consideram brancos, não imigrantes, que vivem e/ou têm origem em Guadalupe, ainda hoje são franceses, e assim se definem. A formação dessa creolidade, para além do aspecto brutal, é cheia de tensões, desafios, conflitos e diversidades. A brilhante e ricamente adornada *mas a glas*, por exemplo, satiriza a visão dos negros em relação aos hindus, com suas roupas coloridas, chamativas e decoradas de pedras brilhantes. Ao mesmo tempo que prestam homenagem e reconhecem essas civilizações, os desafios do *vivre ensemble* ('viver junto'), os modos de creolização e essa relação são colocados em discussão. Aqui, os membros de *Voukoum*, a maioria se denominando *afro-guadalupense*, encarnam e tornam-se sua parte indiana e ameríndia e demonstram, como reflito mais adiante, como dessa relação não resulta numa fusão

homogênea e impassível, mas um compósito cheio de nuances, variações e modulações, no qual elementos diferentes podem se combinar em algum nível, mas também permanecem de algum modo distintos em outros níveis ou quando pensamos a existência em variação contínua (Goldman, 2017).

Em seguida, as *mas a zombi* surgem, vestidas de emaranhados de tecidos velhos, sujas, maltrapilhas, com manchas de tintas, rostos cobertos com máscaras e capuzes de tecido, arrastando correntes e com cordas amarradas ao corpo. São entidades, espíritos que se transformam como querem, envolvem, enganam e conduzem ao abismo, à perda e à destruição. Resgatando a concepção haitiana em que os zumbis são pessoas que passaram pela morte, porém não revivem como eram, esqueceram, estão entre o mundo dos vivos e dos mortos e servem como escravos, o grupo alerta para os vários zumbis da sociedade contemporânea e para os caminhos que levam eles próprios a tornarem-se zumbis. No meio das *mas*, surge um jovem com roupas rasgadas, uma bolsa de mercado, um colete rodoviário de sinalização amarelo, carregando uma grande cruz de madeira e bebendo em uma garrafa. Trata-se de uma personagem que muda a cada ano, na qual são sintetizadas questões do tempo presente. Nesse caso, a vida cara, a referência aos *gilets jaunes*¹² e a opressão religiosa.

Nesse ano, o *Voukoum* estabeleceu como lema: “Renraizar-nos nas crenças e nos costumes de nossos ancestrais!”¹³, e elegeu a espiritualidade como tema central. Na revista do *dékatman 2023*, o grupo começa apresentando trechos da Bíblia que defendem a escravidão e do Código Negro de 1685, que orienta a conversão ao catolicismo dos escravizados e o catolicismo como única religião permitida. Colocam o acento no papel da igreja católica na escravidão atlântica e na desqualificação e demonização de outras religiões e visões de mundo, destacando o processo de destruição, submissão e formatação das mentes, o qual permite que os descendentes de escravizados sigam, até os dias atuais, uma religião que foi um dos pilares centrais das violências cometidas contra seus ancestrais. Para meus interlocutores, se a juventude está perdida, ‘zumbificada’, isso se deve à perda de suas referências originais ancestrais. O trabalho do grupo tem sido reconstruir essas referências ao longo de todo esse tempo, tendo como projeto uma viagem ao Benin ao final do ano para, como explicam, o reencontro com o passado ancestral, com as memórias temporais, físicas e espirituais, de modo a se libertarem do sofrimento, dos estigmas e

12 Movimento espontâneo que surgiu em 2018 contra o aumento de combustíveis e foi crescendo, reivindicando melhores condições de vida para classes médias e pobres, taxaço de grandes fortunas, justiça social e fiscal, mudança no sistema democrático francês, entre outros. Sem liderança, articulação ou condução por parte de movimentos sociais, sindicais e associações, ele se iniciou nas redes sociais.

13 “*Wouchouké adan kwayandiz é mès a gran gangann na nou!*” (*Voukoum*, DÉKATMAN – MAS, 2023). Disponível em: <https://www.voukoum.com/dekatman-2016>. Acesso em: 1º jun. 2023.

retomar o fio condutor espiritual, refazendo-o a maneira guadalupense.

Assim, as *mas Chyen Garou* chegam junto ao jovem que anda perdido e desorientado até cair e permanecer no chão. As *mas* o atacam. São os cachorros dos colonizadores, usados como arma, instrumento de controle e defesa contra os escravizados. Símbolos da bestialidade do colonizador, permanecem no pós-abolição com a polícia e a guarda que utilizam os cães contra grevistas, manifestantes, trabalhadores mobilizados e até hoje guardando as grandes propriedades dos europeus e *blanc pays*¹⁴ do arquipélago. Essa *mas* dá lugar às *mas Bon é Mové Lèspri-la*, com os corpos cobertos de pintura preta, com uma cruz branca pintada nas costas e o espírito no topo da cabeça, todo branco, com franjas que caem sobre os ombros do adepto, com uma cruz nas mãos que impõem ao jovem. São os bons e maus espíritos. Por um lado, uma crítica à dualidade, ao sistema de valores, à visão racista em que o mal é associado ao negro e o bem ao branco, perspectiva imposta pelo cristianismo. Por outro, a *mas* reconhece a existência, a força e o poder dos espíritos e do mundo espiritual e questiona quem seriam e de onde viriam os bons e maus espíritos.

Em seguida, vem a *mas a man ibé*, uma velha senhora, adornada de plantas e utensílios. Traz a figura mítica de Dame Hubert, uma curandeira que percorria a floresta à noite, junto a seus cães, procurando plantas medicinais e mágicas. Criticada e julgada, ela sofria preconceitos durante o dia por parte daqueles que a consultavam à noite, pois não era de bom tom dizer que se consultavam com *gadèdzafè* — adivinhos, videntes. Mostra o poder escondido do povo excluído, desprezado e explorado, que problematiza as verdades estabelecidas, o poder infalível da ciência e do conhecimento ocidental; evidencia a hipocrisia e a falsidade presentes na sociedade, as hierarquias e as ordens inquestionáveis. É a valorização de tudo que se relaciona ao *vyé nèg*, aos conhecimentos, costumes, práticas e modos de vida não ocidentais, não assimilados, que resistiram e são, por isso, duramente condenados e reprimidos historicamente. Junto a *man ibé*, as *matwóns* iniciam o processo de despír o jovem que jaz no chão. Eles o despem e varrem com vassouras de palha, ao lado da *mas Boukliyé*, toda pintada de branco com respingos de tinta de cores variadas, com arranjos de cabeça em palha, folhas de bananeira e adornos dourados – são os guerreiros encarregados de proteger o templo atemporal do conhecimento sagrado, protegem o *Lespwi Virjilan*. Essa última *mas*, que conheci em 2014, embora não tenha estado nesse *dékatman*, é o espírito primordial que habita as *mas* e que foi transmitido aos ancestrais em cerimônias de iniciação, tendo vindo com os ancestrais da África. As *mas* banham o jovem na grande bacia e o purificam com o preparado de ervas, plantas e produtos.

14 Descendentes de europeus colonizadores, desde proprietários das plantations até colonos médios e pobres.

Enrolado em um pano vermelho, o jovem é encontrado pela *mas a Tè é Féyaj Gwadeloup*, que surgiu como uma homenagem aos guerreiros Azarro da Nova Guiné e tornou-se uma *mas* culto de *Voukoum*, e ‘interpela o espírito, o corpo é liberado, visto que os homens estão nus e todas as diferenças somem’, diziam-me meus amigos. Remete à essência, à *mãe terra*, à terra de Guadalupe, à natureza, fauna e flora; com ela se sente e se compreende a pulsação da matriz, segundo meus interlocutores. A essa *mas* coberta de barro, flores e folhagens, sucede outra *mas* tradicional do grupo, a *mas-a-Lous*, uma “Máscara culto, a *Mas-Lous* está aqui para confirmar que a tradição das *mas* é verdadeiramente uma herança dos templos religiosos africanos, pois nós encontramos essa divindade coberta de folhas de bananeira na África”.¹⁵

Se o ritual para invocar essa divindade ancestral foi perdido, os integrantes do *Voukoum* afirmam que seu transe é possível, desde que entrem na *mas* e ela os possua. É importante haver respeito com essa *mas*, e dizem que a vibração só chega com uma boa representação e com as condições para se *mofwazé*. Apenas vestir a *mas*, fingir, é um obstáculo ao transe e à comunicação com os ancestrais e o sobrenatural. O cuidado com essa *mas* é tal que há anos ela não acontece nos *déboulés*, porém, não pode faltar no *dékatman*, e aquele que a possui deve ser sempre um membro experiente e cuidadosamente preparado. Sua força é sentida pela plateia, que se impressiona ao ver a *mas a lous* se movimentar, tentando pegar nela, arrepiando-se e emocionando-se. Com o corpo todo recoberto de várias camadas de folhas de bananeira, chifres de boi na cabeça e o rosto pintado de preto e branco no contorno dos olhos, parece evocar um animal, as forças da natureza e do universo e, sobretudo, o espírito de resistência, como indica seu nome: *lous* significa urso ou grande resistência.

O *dékatman* termina tradicionalmente com a mais icônica das *mas* de *Voukoum*, *Mas-a-Kongo Guy POMMIER*.¹⁶ Assim como a *mas a lou*, as *mas a kongo*, segundo meus interlocutores, já eram vivenciadas em Basse-Terre pelo menos desde o início do século

15 “*Masque culte, le Mas-a-Lous est là pour confirmer que la tradition des Mas est vraiment un héritage des temples religieux africains, puisque nous retrouvons cette divinité recouverte de feuilles de bananier en Afrique*”. Disponível em: <https://www.voukoum.com/mas-a-lous>. Acesso em: 1º jun. 2023.

16 Guy Pommier idealizou uma *mas a kongo*, introduzindo mudanças nos ritmos tocados e nos instrumentos utilizados, com influência de tradições dominicanas e outras vivenciadas em Basse-Terre, para acompanhar a *mas*, e fez nascer a *mizik gwo-siwo*. Nos anos 1970, vários grupos de *mas* se reuniram sob a direção do músico *Nerplat* e introduziram aquele ritmo em suas *mas*. Com mudanças e adaptações ao longo dos anos, a *mas a Nerplat* passou a existir, dando ao ritmo *gwo siwo* sua dimensão musical e popular, sendo adotada por vários grupos. Em 1988, *Voukoum* adota o ritmo *gwo-siwo* do tipo *mas Nerplat*, adaptando-se aos novos pequenos tambores criados por *Akiyo* (Dahomay, 2010). Com o grupo, o ritmo se tornou o que é hoje, e a maneira de tocá-lo em todo o arquipélago está diretamente relacionada ao que o *Voukoum* fez com ele ao longo dos anos. O ritmo e essa *mas* estão na origem do grupo.

XX, estando presente em várias outras ilhas do Caribe em celebração à herança africana. Nas zonas rurais e nas comunas afastadas dos centros de poder desde o século XIX, observam-se as *mas*, a referência mais antiga é a *mas vyéfò*, da comuna de Vieux Fort, cuja origem seria africana, contudo, teria chegado a Guadalupe com as trocas e a circulação de trabalhadores da ilha de Dominica (Dahomay, 2010).

Com os corpos pintados de melão, *gwo-siwo*, reforçando o negro da pele, e apenas com pequenos shorts, bustiês e bandanas na cor vermelha, a *mas* faz referência aos congoleses que chegaram a Guadalupe no pós-abolição em regime de contrato de trabalho, “*les éngages*”, com um tipo de trabalho muito próximo ao da escravidão. Reforçar a tonalidade da pele negra, disse-me Demetrius, era uma maneira de marcar a diferença entre os recém-chegados dos descendentes que aqui estavam/estão: não são apenas africanos. Ela destaca as conexões do Caribe com a África, ironiza e olha de modo crítico a chegada desses africanos, que parece ter sido cheia de conflitos e tensões com a população recém-liberta, o mesmo que ocorreu com os indianos, quando vieram para trabalhar sob um regime similar. Demarca, sobretudo, a origem africana do povo antilhano, e o *Voukoum* evidencia isso, refazendo essa *mas* anualmente, o que era como um espelho para a população local, exprimindo o que de mais profundo há nas pessoas, *mas* que era negado e/ou escondido, suas origens e raízes; representa tudo o que era qualificado como negativo em Guadalupe: a negritude, a africanidade, a incivilidade, a rebeldia, portanto, os excluídos do sistema, aqueles que estão fora dos padrões europeus e não se adaptaram a ele ou assimilaram-no, os *vyé nèg*. os velhos negros, os que não se integram, os excluídos, aqueles que *são* a expressão da contradição entre os bons costumes principescos do carnaval dos colonos e *blancs pays* e as *mas* dos filhos da África. É a tradução dos *afro-guadalupenses*.

Após algumas danças e performances das *mas a kongo*, as *mas*, uma a uma, entram na grande bacia com a água preparada e se lavam. É o *bain démaré*, banho de desamarra, considerado um ‘banho de purificação, fortalecimento e proteção’, dizia-me Patrick. Frequentemente, ao final dos *déboulés*, os adeptos fazem o *bain démaré* na praia. Despense das *mas*, que ‘vão embora no mar, na natureza, juntam-se à energia primordial’, dizia Demetrius, e recarregados por essa energia, pelos espíritos das *mas*, os membros do *Voukoum* estão prontos, estão completos, não são mais os mesmos, existem plenamente.

As *mas* nos *déboulés*, os *gwoka*, *tanbou a po*, *chachas* e *lambis* podem ser compreendidos como “artefatos de história” (Strathern, 2013) que contêm, em si, os tempos passado e futuro, os quais não precisam ser colocados em um contexto ou explicados por eventos e sistemas de significados exteriores, pois encerram a história neles mesmos.

Acionam e contêm tempos passados, ao mesmo tempo que se constituem no presente, expõem e comunicam questões contemporâneas e anseios de futuro. Dessa forma, são ‘tradicionais’, como os *gwoup a po* o são; conectam tempos e sintetizam passado, presente e futuro: não apenas resgatam e recriam o que é propriamente guadalupense, mas fazem isso em uma conexão com o mundo espiritual, primordial, atemporal.

Na “cosmopolítica” do *dékatman*, *Voukoum* e seus integrantes empreendem suas críticas e apontam para as soluções ao criarem um mundo com humanos, *mas*, espíritos, artefatos, músicas, poesias, performances corporais, elementos da natureza, perfumes e cores. Nesse cosmos, constroem-se como guadalupenses, *afro-guadalupenses*, mais especificamente, e o fato de não serem reconhecidos como plenamente franceses, não serem uma nação independente ou terem uma religião reconhecida, parece pouco importante. As *mas* performam e exibem os problemas que vivenciam, e elas próprias são a solução. À denúncia do colonialismo e do etnocentrismo europeu ocidental, somam-se o rompimento com seus conceitos na prática das *mas* e a perspectiva da *mas* como meio de existência plena. Se, em alguns momentos e espaços, os membros do grupo não abrem mão de reivindicar essas pautas com outras organizações, a maior parte dos adeptos parece não se importar. Em um seminário do grupo que acompanhei em 2015, o que mais se enunciava era: ‘o que temos são as *mas*, o que queremos são as *mas*’.

Nasyon-mas, spiritualité, Vayan Pèp

Guadalupe tornou-se colônia francesa na primeira metade do século XVII. As Revoluções Haitiana e Francesa, em fins do século XVIII e início do século XIX, tiveram grande impacto no arquipélago, uma vez que conduziram à abolição da escravidão, em 1794, e à maior autonomia da região, que passou a ser chefiada por livres de cor. O ano de 1802 é emblemático, pois a tentativa napoleônica de restabelecer os vínculos coloniais e a escravidão desembocou em uma revolução, vitoriosa no Haiti e derrotada no arquipélago, que, além de colônia francesa, passou a contar novamente com o regime escravista até 1846. Somente após a Segunda Guerra Mundial, em meio aos processos de independências e de constituição de estados nacionais na África e na Ásia, com o protagonismo de Aimé Césaire, que, em 1946, Guadalupe, assim como outros territórios ultramarinos, deixaram de ser colônias e tornaram-se departamentos franceses, alçando os guadalupenses à categoria de cidadãos franceses, ao menos oficialmente. Desde esse momento, Guadalupe e os guadalupenses vivem numa situação complexa e contraditória. Se, por um lado, ser França e francês permite usufruir da nacionalidade e da estrutura estatal, como o estado de bem-estar social do país, por outro, as condições de vida no arquipélago são piores e

mais custosas que as do hexágono: o desemprego e falta de perspectivas obrigam muitos a deixarem o arquipélago, quando se deparam com um racismo ainda mais violento, além de não serem tratados como cidadãos plenos (Mota, 2014), especialmente em solo francês.

Tendo isso em vista, três categorias utilizadas por *Voukoum* no *dékatman* interpelam os guadalupenses, as associações com as quais o grupo se relaciona em suas reivindicações, e os projetos políticos e o próprio grupo: *Nasyon-mas* (Nação-mas), *Vayan Pèp* (Povo forte) e *spiritualité* (espiritualidade).

Na evocação realizada por Amédée em cada *dékatman*, o grupo pede ao *Gran Mèt-Mas* que ele ilumine todos os *Nèg-a-Mas* e traga força para todas as *Nasyon-Mas*. Os *gwoup a po* são qualificados, assim, como nações, conceito que aparece no título de alguns deles, inclusive. A vida associativa dentro dos grupos, o fato de considerarem-se como uma grande família ampliada, na qual se tratam com frequência por pai, mãe, tio, tia, irmão, irmã e filhos, a constituição de redes e espaço privilegiado de solidariedade (L'Etang Lanoir, 2005), o uso de uma língua própria, só falarem *créole*, a vivência muito além do carnaval e de seus preparativos – ao longo de todo o ano têm um compromisso em torno das *mas*, do *gwoka* e de diversos momentos de *bokantaj* (trocas) –, a prontidão para as lutas, mobilizações e reivindicações que estão nas pautas do grupo, todos esses elementos demonstram como organizam conjuntamente um modo de existência autônomo.

A antropóloga Yarimar Bonilla (2015), a partir de uma etnografia com os movimentos trabalhistas de Guadalupe e o LKP¹⁷, explora os imaginários políticos e históricos das comunidades ativistas, examinando suas tentativas de forjar novas visões para o futuro, reconfigurando narrativas do passado, especialmente as histórias do colonialismo e da escravidão. Ademais, a autora analisa o arsenal conceitual e como seus interlocutores lidam com o projeto moderno de soberania pós-colonial, problematizando noções contemporâneas de liberdade, soberania, nacionalismo e revolução. Bonilla tenta demonstrar como os ativistas de Guadalupe têm conduzido reivindicações de melhorias das condições de vida individual e coletivas, a fim de refletir de que maneira a política pós-colonial pode ser feita fora da busca por um Estado Nacional soberano. Se os modelos de modernidade política estão em crise e as promessas da soberania pós colonial não se cumpriram, a autora mostra alternativas práticas de um “futuro não soberano”, ainda

17 *Lyannaj Kont Pwofitasyon* (Solidários contra à Exploração) surgiu em 2008 reunindo uma série de organizações sindicais, trabalhistas, políticas e culturais. As intensas mobilizações da ocasião, que aparentemente haviam começado com a crise da economia insular, de setores da agricultura e turismo, do desemprego, subemprego, dos preços gerais em alta e muito superiores aqueles da Metrópole (Desse, 2010), na verdade, tornaram-se um amplo movimento de reivindicações de todo tipo, reunidas em uma lista de 140 ações. Como síntese, a expressão *arété pwofitasyon*, ou seja, acabar com a exploração, qualquer tipo de abuso ou qualquer maneira de tirar proveito e vantagem sobre a população guadalupense.

que seus interlocutores continuem a reivindicar a independência. Para autora, liberdade, soberania, nação, revolução, entre outros, são os referentes pelos quais a política contemporânea ainda é pensada e a “não soberania” seria um projeto positivo e um espaço para construção de algo que está por vir. O que evidencia são possibilidades políticas, não sobre implementação de políticas ou mudanças de regime, mas sobre o que pode ser pensado, imaginado e desejado (Bonilla, 2015).

Nesse sentido, assim como Bonilla vê os *Lyannaj* do LKP, o *Voukoum* pode ser encarado como uma comunidade política fora das fórmulas do estado-nação. Meus interlocutores de *Voukoum* não apenas criticavam e rechaçavam o Estado francês, mas também a ideia de Estado parecia estar ali incluída, ‘coisa de branco’, ‘besteira’. O que remete à maneira como Ailton Krenak, retomando Pierre Clastres, afirma que as sociedades ameríndias são contra o Estado naturalmente. (Krenak *apud* Lima & Goldman, 2008). Como esclarecem Márcio Goldman e Tânia Lima, naturalmente significa no sentido de que suas organizações, filosofias e modos de ser se dão de maneira a serem avessos ao Estado, ao poder coercitivo fora da sociedade. A divisão ou separação do poder é a constituição política do Estado, enquanto em sociedades ameríndias a indivisão é a tônica, a prática política, o desejo coletivo e o modo de funcionamento. Para os autores, Clastres propôs uma antropologia política específica, centrada no poder (Lima & Goldman, 2008). Evidentemente, os membros do grupo vivem sob o Estado francês e continuam a fazer exigências para melhorarem suas condições de vida, porém, a maneira pela qual o *Voukoum* se define como *nasyon-mas* se fortalece como comunidade autônoma e autossuficiente, rechaçando o Estado; no discurso e em sua prática cotidiana faz pensar na direção de uma política fora do Estado e, ainda mais, na direção de uma “cosmopolítica”, como visto na descrição da realização das *mas*.

O grupo afirma que para seus 35 anos de existência “entrariam diretamente no coração de suas existências e forças para retornarem a ser grandes homens e um povo forte de olhos abertos”.¹⁸ Ser um povo forte – algo que se relaciona à autonomia que constituem como grupo – tem a ver também com a maneira pela qual ainda hoje são tratados no interior da nação francesa: como cidadãos de segunda classe. A cosmologia republicana francesa é universalista, avessa a qualquer expressão de particularismos, o que promove uma invisibilidade do que pode ser encarado como diferença e multiplicidade (Mota, 2014; Chivallon, 2012). Para Fábio Reis Mota (2014), o processo histórico e os valores que deram origem e fundamentaram a república francesa resultaram na imposição de uma estrutura de valores e comportamentos comuns a todos os sujeitos da nação.

18 Disponível em <https://www.voukoum.com/>. Acesso em: 1º jun. 2023.

Contudo, o universalismo criou um paradoxo, pois a igualdade nos princípios não se revelou uma igualdade de condições (Udino, 2011), o que para os antilhanos na metrópole, por exemplo, cria um sentimento de serem “inteiramente franceses e franceses completamente *à parte*” (Mota, 2014, p. 69). A França dos últimos anos parece viver uma crise desse modelo universalista. Os mecanismos de integração mostraram seus limites, e não podem mais esconder o que o discurso do igualitarismo tornava invisível, a correlação entre desigualdade social e “minorias étnicas e raciais” (Chivallon, 2012). Uma visão racializada se impôs, como afirma Christine Chivallon (2012) – o discurso republicano cria espaços paradoxais: quanto mais se diz que raça não existe, menos ela some da estruturação das relações sociais. Quando esse mecanismo é explicitado, se tornam aparentes os dispositivos e discursos que produzem a exclusão, e que somente a raça pode justificar. (Chivallon, 2012, p. 52-53)

O Estado francês com seus ideais republicanos e os próprios cidadãos em busca de melhores condições de vida, reconhecimento, inclusão, em nome da integração, operaram o apagamento de toda e qualquer diferença – étnica, cultural, de costumes, crenças, perspectivas, posição social e poder econômico –, em vista de tratamento igualitário, reconhecimento, concessão de direitos, justiça e cidadania universal. Processo violento de homogeneização que não se converteu numa situação de igualdade na prática, nem mesmo em igualdade no sentido jurídico, perante as diferenças. No *dékatman*, meus interlocutores apresentam a crítica a essa cidadania excludente, denunciam-na e rejeitam-na, ao reencenam todo o processo de assimilação e violência, ao mesmo tempo em que exibem e vivenciam uma nova maneira de ser e reconhecer-se ao se ‘curarem dos sofrimentos’, tornando-se um povo forte, de homens e mulheres de pé, por meio das *mas*.

“As *mas* somos nós mesmos dentro da linha que conduz à nossa origem fundamental”¹⁹, Amedée narrava no *dékatman*. Como demonstra a *mas a kongo*, esse povo se constrói em relação à África e define-se como *afro-guadalupense*. Ainda que as *mas* fossem, para meus amigos do *Voukoum*, práticas sagradas africanas, eram também herdeiras das crenças mitológicas e práticas espirituais ameríndias, do encontro e das trocas com os *kalinás* do sentido sagrado ligado aos elementos da natureza. *Karukéra*, ilha das belas águas em língua indígena Caríba, é o nome reivindicado por meus interlocutores para Guadalupe. Não há comunidades em Guadalupe que se denominem indígenas. A narrativa consensual é a de que nenhum indígena sobreviveu ao extermínio perpetrado pelos colonizadores europeus. Porém, como observado no *dékatman*, nas *mas a roukou*, nos textos, falas e práticas do grupo, eles são uma presença importante no complexo

19 “*Mas-la sé nou-menm adan larèl fondal natal annou*”. Disponível em: <https://www.voukoum.com/lespwi-a-mas-la>. Acesso em: 1º jun. 2023.

processo da creolização.

Várias são as teorias e ‘escolas’ que surgiram no âmbito do Caribe francês para explicar o fenômeno da diferença e as diversas manifestações multifacetadas da creolidade ou creolização, notadamente as teorias da *negritude*, *antilhanité* e *créolité* (Burton, 1995, p. 140). Enquanto modelos explicativos fabricados localmente para explicar a situação antilhana em relação à metrópole – tanto *antilhanité* quanto *créolité*, apesar de diferentes –, elas parecem partir dos efeitos do programa partilhado por autores que participaram dos manifestos em torno da *negritude* nos anos 1930 (Toledo, 2014, p. 73). Se a ideia de *negritude* de Aimé Césaire e Léopold Senghor tinha uma preocupação com as origens e as raízes africanas, a *antilhanité*, ideia formulada pelo martinicano Édouard Glissant (1981, 1990), colocou o acento na relação. A *créolité*, de autores guadalupenses, como Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphael Confiant (1993), por sua vez, aposta na ideia de síntese. Enquanto as lógicas de mestiçagem e sincretismo condensam e concentram, a creolização da *antilhanité* difrata – divide, fraciona, separa, multiplica – e redistribui (Glissant, 1990). A partir de uma releitura da obra de Deleuze, dos efeitos da relação e da constituição de rizomas, Glissant descreve um distinto processo de creolização, com ênfase na mudança e no movimento, que desagrega e recompõe, conforme uma lógica totalmente nova, proveniente dos grupos originais.

Assim como Glissant, meus interlocutores pareciam partir do paradigma da alienação (Glissant, 1981): o Caribe aparece como um cenário privado de todas as fontes necessárias para construção coletiva. Vazias, ausentes, incompletas, eram a cultura, a identidade, a memória. A história das Antilhas é uma sucessão de rupturas, descontinuidades, negação e despossessão. O percurso começa com o arrancamento violento da África, continua com a brutalidade da escravidão e termina com a dependência em relação à Metrópole. Nessa interpretação, o corpo social não atingirá nunca a completude, restará disperso. Em *Le Discours Antillais* (1981), Édouard Glissant já assinalava um universo inédito, cujo termo que o caracteriza é a “relação”. Seus escritos posteriores dão forma a essa identidade da Relação (Glissant, 1990, 1997, 2007). A *Poétique de la Relation* (1990) começa com a mesma imagem da ruptura, “*l’arrachement primordial*” (Glissant, 1990, p. 20), mas logo evoca a Relação com a imagem da barca aberta. Se a raiz é única, um toco ou cepa que toma tudo ao redor e mata o entorno, o rizoma, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), é o oposto, é uma raiz múltipla, multiplicada, estendida em redes na terra ou no ar, sem que a cepa intervenha e a interrompa. Embora o rizoma mantenha a ideia do enraizamento, ele recusa a de uma raiz primordial. E é a imagem do rizoma que sustenta a poética da Relação, segundo a qual toda a identidade se estende e multiplica-se em relação ao outro (Glissant, 1990, p. 23).

Para Glissant, as Antilhas são lugares de encontro e relações que produzem sempre novas relações, multiplicadas, estendidas, contínuas e constantes. A alienação dá lugar a uma mestiçagem sem limites, elementos multiplicados, resultados imprevisíveis, creolizações que são criações originais baseadas em novas lógicas (Glissant, 1990). A perspectiva arborescente que dominou o pensamento ocidental limitou a multiplicidade, rompeu com as relações, enfatizou o unívoco, o pensamento-raiz. A imagem do rizoma conecta pontos, que podem nem ser da mesma natureza, serem regimes de signos diferentes. Também não é uma estrutura, nem uma nem múltipla, com pontos e posições:

O rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. Não se deve confundir tais linhas ou lineamentos com linhagens de tipo arborescente, que são somente ligações localizáveis entre pontos e posições. Oposto à árvore, o rizoma não é objeto de reprodução: nem reprodução externa como árvore-imagem, nem reprodução interna como a estrutura-árvore. O rizoma é uma antigenealogia (Deleuze & Guattari, 1995, p. 32).

Nessa direção, ao pensar a relação “afro-indígena” como algo da ordem do devir, do tornar-se, ao mesmo tempo que se conserva o que se foi (Mello, 2003), alguns antropólogos brasileiros têm aberto a possibilidade de não a compreender como uma reação à dominação branca ou de simples oposição (Goldman, 2017). Nessa relação, para além de indígenas e africanos, há uma maneira específica de articular diferenças. Como aponta Márcio Goldman (2017), a relação afro-indígena tradicionalmente foi tratada a partir do branco europeu, da construção do Estado e da identidade nacional – apesar de abordagens distintas, todas tenderam à homogeneização e à síntese como resultado do encontro das diferenças. No entanto, os estudos etnográficos de vários grupos indicam o tratamento das diferenças como diferenças, evidenciando e pensando as variações contínuas, composições, conexões parciais. Daí serem contradiscursos da abordagem dominante da mestiçagem e do sincretismo (Goldman, 2017).

Os membros do *Voukoum* demarcam, recuperam e recriam sua origem afro, ao mesmo tempo que evidenciam os indígenas e indianos, que, mais do que uma narrativa de formação do povo guadalupense ou de herança de traços e costumes específicos, existem nas *mas* e os constroem e constituem de alguma maneira. Não numa síntese e fusão, mas nessa relação, nas composições, devires e modulações, que variam para cada indivíduo – suas histórias familiares, genealógicas e de contatos –, para cada uma das *mas*, para cada *nasyon-mas*, a cada mobilização política e associativa. Meus interlocutores, ao vivenciarem,

compreenderem e explicarem esses processos, deixavam claro que saber quem são não cabe em um esquema fixo e definido. Operavam a partir da poética da relação de Glissant, conectando e multiplicando diferentes teorias dos encontros e autores, recortando, redistribuindo, reconectando, difratando, criando continuamente aquilo que melhor dá conta dessa complexidade.

Finalmente, como descrito, meus interlocutores descrevem as *mas* como uma experiência espiritual profunda, “abertura ao invisível, sagrado”, momento de se “recarregar e reenraizar nas crenças ancestrais”.²⁰ Afirmam que se o lado sagrado se perdeu ao longo do tempo, as vibrações místicas das *mas* sempre estiveram presentes, daí condenarem aqueles que dizem que se trata de fantasias. Especialmente em 2023, o grupo quis destacar essa conexão com o sobrenatural, quando perdem suas identidades e por meio do transe dão lugar aos espíritos, à vibração cósmica tornada visível.²¹ Assim, rejeitam o cristianismo e, ainda mais, a demonização e a desqualificação que operam contra as práticas espirituais negras, ameríndias, hindus.

De fato, em todas as associações que acompanhei, as pessoas afirmavam que em Guadalupe não se formou religião de origem africana, como o candomblé no Brasil, o vodu no Haiti ou a santería em Cuba. Contudo, a ‘dimensão espiritual’ manteve-se presente como ato de resistência dos ancestrais, e que, com o passar do tempo, mesmo com as violências e imposições do catolicismo e da ordem estabelecida, continuou presente na vida cotidiana, ainda que considerada como coisa de *vye nég*. Práticas de cura, adivinhação, magia, bruxaria e conexões com o mundo sobrenatural nas relações, no cotidiano e no trato das plantas, das casas e outros espaços e do corpo podem ser constatadas. (Leiris, 1955; Bougerol, 1993, 1997, 2008; Benoît, 2000; Annezer & Bgot, 1980; Chanson, 2009; Poulet, 2013).

A *mas* os constrói e desnuda como povo, *afro-guadalupenses*, autônomos e soberanos, com suas práticas espirituais, presenças e conexões divinas libertas de religiões. Meus amigos diziam que, mesmo sendo obrigados a dar a volta na árvore do esquecimento antes de serem traficados pelo Atlântico, seus antepassados mantiveram no seu espírito a mística e a vibração cósmica. No encontro com outros povos, na relação, as *mas* vão se constituir e o *dékatman* explicita esse processo.

Estabelecendo com não humanos, artefatos, performances e temporalidades maneiras de ser originais, o *Voukoum* questiona a necessidade de tornar-se uma nação independente, ter uma religião estabelecida, definir-se e reconhecer-se como cidadãos

20 Disponível em: <https://www.voukoum.com/dekatman-2016>. Acesso em: 1º jun. 2023.

21 Disponível em: <https://www.voukoum.com/lespwi-a-mas-la>. Acesso em: 1º jun. 2023.

franceses para existir plenamente, ainda que, por vezes, façam reivindicações em conjunto com outras associações. Ao se *mofwazé* nas *mas* e performá-las, os membros tornam-se um conjunto, um corpo conectado ao invisível e espiritual, ao profundo e ancestral, trazendo à tona aquilo que devem, querem e podem se tornar.

Referências

Agier, Michel (2000). *Anthropologie du carnaval: la ville, la fête et l'Afrique à Bahia 2000*. Marseille: Éditions Parenthèse.

Annezer, Jean-Claude & Bgot, Danielle (1980). L'univers magico-religieux: l'exemple de la Guadeloupe. In Jean-Luc Bonniol (dir.), *Historial Antillais. Vol. 1, Guadeloupe et Martinique, des îles aux hommes*. Fort-de-France: Dajani-Graphicom.

Benoît, Catherine (2000). *Corps, jardins, mémoires: Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*. Paris: CNRS EDITIONS.

Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick & Confiant, Raphaël (1993). *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard.

Bonilla, Yarimar (2015). *Non-Sovereign Futures: French Caribbean Politics in the Wake of Disenchantment*. Chicago: University of Chicago Press.

Bougerol, Christiane (1993). Le cumul magico-religieux à la Guadeloupe. *Journal de la Société des Américanistes*, 79(1), pp. 91-103.

____ (1997). *Une ethnographie des conflits aux Antilles: Jalousie, commérages, sorcellerie*. Paris: PUF.

____ (2008). Actualité de la sorcellerie aux Antilles. *Cahiers D'études Africaines*, 1-2 (189-190), pp. 267-281.

Burton, Richard D. E. & Reno, Fred (orgs.) (1995). *French and West Indian: Martinique, Guadeloupe and French Guiana today*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Chanson, Philippe (2009). Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises. *Histoire et missions chrétiennes*, 4 (12), pp. 27-51.

Chivallon, Christine (2012). *L'esclavage, du souvenir à la mémoire: Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris: Karthala-CIRESC.

Dahomay, Marie-Line (2010). Le Gwosiwo, Une Musique Carnavalesque Du Sud Basse-Terre (Guadeloupe). Disponível em: <http://www.lameca.org/publications-numeriques/dossiers-et-articles/le-gwosiwo-une-musique-carnavalesque-du-sud-basse-terre-guadeloupe/>.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1995). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Desse, Michel (2010). Guadeloupe, Martinique, LKP, crise de 2009, crise économique, déclin économique: de crises en crises: la Guadeloupe et la Martinique. *Études caribéennes*, 17, pp. 2-12.

Glissant, Édouard (1981). *Le discours antillais*. Paris: Seuil.

____ (1990). *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.

____ (1997). *Traité du Tout-Monde*. (Poétique IV). Paris: Gallimard

____ (2007). *Mémoire des esclavages*. Paris: Gallimard.

Goldman, Marcio (2006). *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

____ (2017). Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem. Estudos Etnográficos. *R@U. Revista de Antropologia da UFSCar*, 9(2), pp. 11-28.

Latour, Bruno (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

____ (2005). *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.

____ (2018). Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, pp. 427-441.

Laumuno, Marie-Hélène (2011). *Gwoka et politique en Guadeloupe: 1960-2003, 40 ans de construction du 'pays'*. Paris: L'Harmattan.

____ (2012). *Et le Gwoka s'est enraciné en Guadeloupe...Chronologie d'un patrimoine culturel immatériel sensible*. Point-à-Pitre: Editions Nestor.

Leiris, Michel (1955). *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris: UNESCO-Gallimard.

L'étang Noir, Luciani (2005). *Réseaux de Solidarité dans la Guadeloupe d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan.

Lima, Tânia Stolze & Goldman, Marcio (2008). Prefácio do livro "A sociedade contra o Estado". In P. Clastres, *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

Mauss, Marcel (1988 [1925]) *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.

Mello, Cecília Campello do Amaral (2003). *Obras de Arte e Conceitos: Cultura e Antropologia do Ponto de Vista de um Grupo Afro-Indígena do Sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Mota, Fábio (2014). *Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Consequência.

Mulot, Stéphanie (1998a). Les masques de l'identité. Expressions culturelles et stratégies identitaires dans le carnaval guadeloupéen. *Tropiques métis, catalogue de l'exposition du Musée National des Arts et Traditions Populaires, Réunion des Musées Nationaux*, pp. 72-77.

____ (1998b). Histoire d'une éclipse, éclipse de l'Histoire. Esclavage et identité culturelle dans le carnaval basse-terrien. *Dérades, Revue caribéenne de recherches et d'échanges*, 2, pp. 81-86.

____ (1998c). Politiques identitaires et conscience historique dans le carnaval guadeloupéen. *Anthrøpotes*, 3(3), pp. 2-14.

____ (2003). La trace des masques: identité guadeloupéenne entre discours et pratiques. *Ethnologie française*, 33(1), pp. 111-122.

Pavy, Flore (2021). *Le mas de Voukoum et la genèse d'un rythme oublié: un dispositif rituel de transformation des corps et des esprits au cœur du carnaval guadeloupéen*. Tese de Doutorado, EHESS, Paris, França.

Pouillet, Hector (2013). *Kenbwa an Gwada: Les tout-monde magico-religieux créole*. Grand-Bourg : Caraïbéditions.

Rabanes, Raphaëlle & Chevy, Djaël (2022). Le mas comme espace de transformation. Regards croisés sur la dimension réparative du carnaval en Guadeloupe. *Esclavages & Post-esclavages*, 7. Disponível em: <https://journals.openedition.org/slaveries/7383>.

Pruneau, Jérôme; Melyon-Reinette, Stéphanie & Agnès, Danielle (2009). "Maché an Mas-La!" Ethnographie de l'usage symbolique du corps "charnel" dans le carnaval guadeloupéen. *Caribbean Studies*, 37(1), pp. 45-64.

Renou, Mariana (2017). *Associações políticas e culturais nas ilhas de Guadalupe: lembranças do passado, reparações e construção de si*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Seytor, Jacqueline Birman (2013). *Mas a Senjan*. Goubeyre: Editions Nestor.

Strathern, Marilyn (2013 [1990]). Artifacts of history: Events and the interpretation of images. In M. Strathern. *Learning to see in Melanesia*. Masterclass Series 2. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory.

Toledo, Magdalena (2014). *Marronismos, bricolagens e canibalismos: percursos de artistas e apropriações de Aimé Césaire na Martinica contemporânea*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Udino, Moïses (2011). *Corps noirs, têtes républicaines: Le paradoxe antillais*. Paris: Editions Présence Africaine.

Recebido em 20 de outubro de 2023.

Aceito em 06 de junho de 2024.

O *gwoup a po Voukoum: mas*, carnaval, política e modos de existir em Guadalupe, Caribe

Resumo

O presente artigo pretende refletir sobre práticas e perspectivas do grupo cultural guadalupense *Voukoum*, a partir do ritual anual *dékatman mas*. Neste, é possível depreender modos de existência que interpelam e questionam os conceitos de nação, religião, cidadania e indivíduo estabelecidos na sociedade ocidental moderna e utilizados e apropriados, de alguma forma, por diferentes grupos políticos de Guadalupe, território ultramarino francês, com os quais o *Voukoum* se relaciona e intersecciona em suas reivindicações e processos de construção. São observadas as críticas ao processo de formação até a situação atual de Guadalupe e de seus habitantes. As maneiras pelas quais o grupo propõe (re)existir, por meio da realização das *mas* e da criação de comunidade evidenciam uma “cosmopolítica” que problematiza e exhibe alternativas aos conceitos e discursos hegemônicos.

Palavras Chaves: Caribe francês; Movimento Cultural; *Mas*.

The *gwoup a po Voukoum: mas*, carnival, politics, and ways of being in Guadeloupe, Caribbean

Abstract

This article intends to reflect on practices and perspectives of the *Voukoum* cultural group from Guadalupe, based on the annual ritual *dékatman mas*. In this, it is possible to infer modes of existence that challenge and question the concepts of nation, religion, citizenship and individual, established in modern Western society and used and appropriated in some way by different political groups from Guadeloupe, French overseas territory, with which *Voukoum* relates and intersects, in its claims and construction processes. Criticisms of the formation process up to the current situation of Guadalupe and its inhabitants are observed and the ways in which the group proposes (re)exist through the realization of the *mas* and the community they create, highlight a “cosmopolitics”, which problematizes and displays alternatives to hegemonic concepts and discourses.

Keywords: French Caribbean; Cultural Movement; *Mas*.

Regeneração e toxicidade: notas etnográficas sobre a economia do carvão no norte do Haiti¹

Rodrigo Charafeddine Bulamah

Professor Adjunto do Departamento de Antropologia/
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

<https://orcid.org/0000-0002-4734-7672>

rodrigobulamah@gmail.com



Imagem 1. Forno de carvão.

Foto do autor. Milot, 2020.

¹ Sou grato a Juliana Miranda Soares Campos e ao segundo parecerista anônimo pelos comentários generosos e críticas precisas. Este texto foi possível devido aos diálogos que construí com Renzo Taddei durante meu estágio pós-doutoral na Unifesp. Pelos comentários a versões anteriores, agradeço a Alex Bellande, Omar Thomaz, Cristiana Bastos, Guillermo Navarro, Federico Neiburg, Marcelo Mello, Marta Macedo, às colegas do ResidualLab, particularmente Mariana Cavalcanti e Maria Raquel Passos Lima, e ao grupo Ecologias: Rosa Vieira, Guilherme Moura Fagundes, Alyne Costa e Caetano Sordi.

A primeira vez que me defrontei com um forno de carvão vegetal (*chabon*) no Haiti foi numa manhã de inverno em 2012. Eu morava em um povoado rural da região montanhosa de Milot, no norte do país, e havia acordado com um cheiro forte de fumaça que tomava conta de todo o vale. Diferentemente das outras vezes que presenciei o uso do fogo para limpar terrenos e reduzir o volume de acúmulos vegetais ou rejeitos diversos, aquela fumaça pervasiva era carregada de uma umidade que lhe conferia um aspecto bastante peculiar. Contaram-me, então, que um vizinho próximo havia acendido um forno de carvão (*fou chabon*). De fato, a fumaça resultante da produção do carvão vegetal é um processo de expansão ligado a formas de combustão rigidamente controladas que visam desidratar e contrair o volume de uma biomassa vegetal, em geral galhos e pedaços de madeira de diferentes tamanhos, a fim de transformá-la em quilojoules de fácil transporte.

Com uso relativamente restrito nos povoados rurais, os pedaços de madeira queimada de cor azul-petróleo servem para suprir parte da demanda energética da cidade. Nesse ponto, a contração bioquímica que resulta de uma queima lenta da madeira condensa também componentes tecnopolíticos e afetivos que ajudam a enxergar não só controvérsias e fricções entre campo e cidade, mas também elementos de uma ecologia da vida nas montanhas haitianas. É nesse movimento de expansão e contração próprio da produção do carvão vegetal que busco inspiração para a escrita deste ensaio. Para isso, parto do meu trabalho de campo no vilarejo de Milot para apresentar algumas notas etnográficas sobre a produção, circulação e comércio do carvão vegetal, mas sem perder de vista uma certa profundidade histórica e um jogo de escalas que configuram as paisagens no Caribe (Mintz, 2012).²

Desde 2012, venho conduzindo trabalho de campo etnográfico em Milot, um vilarejo do norte do Haiti formado por um centro administrativo e uma vasta região rural ao pé da cadeia de montanhas que constitui o Maciço do Norte. Foram três meses em 2012, seguidos de 11 meses entre 2015 e 2016, além de visitas periódicas de um mês ou mais a cada um ou dois anos. Nesse período, morei por algumas temporadas no centro do vilarejo e por outras em um povoado rural conhecido como Samson. Ali, conheci famílias e me tornei amigo de pessoas que me ensinaram sobre modos de habitar as montanhas, nos quais o carvão ocupava um lugar importante. Os dados que apresento são parte de uma pesquisa mais recente, realizada entre dezembro de 2019 e fevereiro de 2020 e, por mais um mês, em julho de 2022. Nesse ponto, evito generalizações sobre a produção de carvão vegetal em outras partes do país, apontando, contudo, para possíveis similaridades em outras regiões da ilha.

Para pensar esses temas, tenho empregado a noção de *técnica* na acepção clássica de Marcel Mauss (2003, p. 407), definida como um “ato tradicional eficaz” que confere

sentido a objetos e coisas por meio da transformação do mundo. Ao mesmo tempo, tal transformação modela também o corpo e a mente dos próprios sujeitos da ação (Sautchuk, 2017). Entendo *afetos* na linha de debates recentes que olham para as formas como materialidades humanas e não-humanas não somente se imbricam, mas também emergem a partir dessas interações (Weszkalnys, 2016; Jaramillo, 2020).

Cabe notar, de saída, que o norte do Haiti é uma paisagem conhecida na história do capitalismo ocidental. Não muito longe dali, Cristóvão Colombo montou o primeiro povoamento das Américas. Além disso, em razão de uma extensa região de planície circundada por uma cadeia de montanhas e de um regime de chuvas generoso atrelado aos ventos alísios, ali floresceram algumas das maiores plantations escravistas do século XVIII. A colônia francesa de São Domingos, hoje Haiti, ocupava um terço da ilha de Espanhola e era uma das colônias mais rentáveis da época, chegando a ser responsável por 60% dos produtos tropicais consumidos na Europa. A principal mercadoria de exportação era o açúcar, produzido por meio do trabalho de africanos desterrados e de seus descendentes.

Foi no norte do Haiti que também tiveram início as primeiras revoltas que viriam a redefinir toda a geografia econômica do Atlântico, culminando no que hoje se conhece como a Revolução Haitiana. O preço que haitianos e haitianas pagaram por esse feito foi elevado e representou anos de isolamento, além de diferentes formas de controle e intervenção imperiais que resultaram em uma imagem de um país marcado por ruínas e crises dos mais diversos tipos (Trouillot, 2020). Essa região teve um papel importante na gênese do capitalismo global (James, 2000; Williams, 2012). Porém, se esse lugar nos parece hoje relativamente marginal, talvez, como espero mostrar, ele ocupa um lugar central se levarmos em conta a economia política do humanitarismo e das formas de governo que passam pela imposição externa de projetos e lógicas de controle da natureza.



Imagem 2. Fronteira entre Haiti e República Dominicana.
Fonte: National Geographic, 1987.

Atualmente, entre os discursos e as estatísticas que continuamente posicionam o Haiti como um lugar excepcional, há um particularmente recorrente: a afirmação de que o país teria uma taxa inferior a 1% de mata nativa (Hedges *et al.*, 2018). Essa representação de uma nação desmatada se dá, muitas vezes, em termos comparativos, aproximando o Haiti do país vizinho, a República Dominicana. A imagem anterior ilustra bem esse tema. Publicada em uma edição de 1987 na revista *National Geographic*, ela já é um clássico. Mostra, numa perspectiva de sobrevoo, a fronteira entre os dois países. Quase como uma fantasmagoria, tal foto desvela, supostamente, um Haiti ecologicamente condenado e uma República Dominicana verdejante, sendo reproduzida por escritores como Jared Diamond (2010), autor do best-seller *Colapso*, e também por cientistas sociais que enunciam, sem muito cuidado, a ideia de uma crise ambiental no país.

Além de focar apenas um trecho curto da fronteira, a imagem ignora que, do lado dominicano, o verde não representa necessariamente matas nativas, mas campos de tabaco, cana-de-açúcar e outras monoculturas cultivadas em grandes plantações (Bellande, 2015). A estatística da existência de apenas 1% de mata nativa no Haiti desconsidera, também, a longa história colonial e neocolonial de exploração da natureza no Caribe, reproduzindo aquilo que Malcom Ferdinand (2022) identificou recentemente como uma “dupla fratura da modernidade”, separando a história da escravidão e do colonialismo e o debate ambientalista.

De fato, o carvão vegetal e a lenha ocupam a base do sistema energético no Haiti, chegando a suprir 70% da demanda do país (World Bank, 2007). Não por acaso, camponeses que vivem nos montes haitianos são, no mais das vezes, considerados os grandes agentes desse desmatamento. Isso revela uma complexa política de acusações morais que atravessa divisões de classe e tensões entre o rural e o urbano no país, reproduzindo uma forma histórica de relação entre Estado e nação marcada por expropriações de terra e sobretaxação da produção rural (Trouillot, 1990). Além disso, o carvão parece realizar um trabalho retórico importante para uma certa economia humanitária global ao transformar as vítimas sem agência do “país mais pobre do hemisfério ocidental” – epíteto repetido à exaustão por jornais e outros meios de comunicação – em agentes ativos de uma catástrofe ambiental sem precedentes.

Porém, como mencionei há pouco, o carvão vegetal é utilizado sobretudo em cozinhas urbanas e periurbanas. Os habitantes das áreas elevadas preferem valer-se de lenha e gravetos, pois com esses elementos se faz fogo muito mais rápido e de maneira muito mais intensa, cozinhando os alimentos sem demora. O carvão revela, com efeito, formas de governo da vida que passam pela gestão da energia, ou uma *energopolítica* (Boyer, 2019), combinada a uma gestão do fogo, ou uma *piropolítica* (Fagundes, 2019). Para os moradores rurais haitianos, o carvão é também uma unidade de troca e uma fonte rápida de liquidez.



Imagem 3. Saco de carvão.
Foto do autor. Milot, 2020.

Em poucas semanas, é possível produzir alguns sacos de carvão e sua venda é sempre algo seguro, servindo para pagar, por exemplo, despesas de taxas escolares (algo de um valor bastante elevado no país) e compromissos rituais como casamentos e velórios, que exigem uma série de gastos não necessariamente planejados. Por isso, é nas semanas anteriores ao começo das aulas, em agosto, e um pouco antes das festividades de fim de ano que se veem traços de fumaça nos vales e um aumento do cheiro úmido da queima nos vilarejos. Um aspecto importante sobre o carvão é que, diferentemente de outras economias agrárias, ele independe de sazonalidade específica, seja anual, como é o caso do café, ou bianual, como nos casos do cacau e da batata-doce – o que aponta para uma temporalidade específica.

Nesse sentido, a economia do carvão ocupa um lugar central naquilo que no Haiti e na diáspora as pessoas conhecem como *chache lavi* ou “buscar a vida” (Neiburg, 2021). É consenso entre moradores rurais mais velhos na região de Milot que a intensificação da produção de carvão ocorreu no final da década de 1970, a partir de uma transição sociotécnica imposta por meio do extermínio de toda a população de porcos da ilha. Esse massacre foi coordenado por especialistas estrangeiros e por agentes do próprio governo haitiano, que, na época, era controlado pelo clã Duvalier. O impacto desse evento foi sentido em todo o país e é até hoje tema de elaborações sobre as relações entre soberania e imperialismo, humanos e animais, saúde e doença (Bulamah, 2020).



Imagem 4. Montagem do forno.

Foto do autor. Milot, 2020.

Voltando ao carvão vegetal, todo o processo de produção desse combustível está longe de ser algo desordenado ou simplesmente predatório. Para se fazer carvão, é preciso seguir um conjunto de etapas, às quais correspondem técnicas específicas e divisões de gênero. Aos homens, cabe a parte de cortar as árvores, separar os troncos e galhos em montes para a secagem, montar e preparar os fornos e controlar o fogo, atividade que pode durar de alguns dias a semanas.



Imagem 5. Separação do carvão.

Foto do autor. Milot, 2020.

Às mulheres, cabe a tarefa de separar os pedaços maiores dos menores, atividade que se inicia ainda com o forno incandescente, evitando-se que a queima fuja do controle. O contato com o calor excessivo exige cuidados corporais, pois a relação entre quente e frio é sempre disruptiva – como ouvi repetidas vezes, “*cho pa mele ak frèt*” (“o quente não se mistura com o frio”). Esses polos, o *quente* e o *frio*, estruturam práticas e conhecimentos sobre saúde e doença no Haiti, como discutiram os antropólogos Paul Farmer (1992) e Paul Brodwin (1996), e, no caso do carvão, revelam também uma tensão constante entre vida e perigo.



Imagem 6. Crianças aprendendo a controlar o fogo.
Foto do autor. Milot, 2020.

Tanto as etapas masculinas quanto as femininas são muitas vezes feitas em mutirões (*konbit*), o que mostra uma economia da troca que passa pela circulação do trabalho e de formas de ajuda mútua. Crianças também podem participar de todo o processo, auxiliando em tarefas específicas ou fazendo seus próprios fornos em tamanhos reduzidos e vendendo o carvão que produziram, experimentando, assim, alguma forma de autonomia financeira, algo que é bastante valorizado localmente e em outras partes do país (Mézié, 2018).

Toda essa produção segue, também, um conjunto de regras que passam por regimes de propriedade e herança, além de cálculos econômicos e ecológicos. Dificilmente corta-se uma árvore de um terreno sem que ela esteja visivelmente condenada. Na maioria das vezes, é preferível realizar uma poda, pois um terreno coberto de plantas é mais propício à produção de cacau, café e inhame, três culturas bastante valorizadas nas trocas entre vizinhos e nas vendas em mercados locais ou regionais. Isso nos ajuda a pensar as árvores e matas como espécies e espaços integrados às roças e aos jardins (*jaden*), compondo uma economia doméstica centrada na terra e na diversidade de cultivares.

Para se fazer um bom carvão, deve-se respeitar as fases da lua, esperando o tempo de lua crescente ou cheia para iniciar a queima do forno e escolhendo também uma área que já tenha sido utilizada, pois, como contou um amigo mais velho e versado na

produção desse combustível, um chão *cru* (*kri*) faz o carvão esfarelar. No Haiti, as árvores são espaços de morada de espíritos conhecidos como *jany* ou *lwa*, seres atrelados a parentes ancestrais e que participam de trocas cotidianas e rituais. Cortar uma árvore que é a casa de um espírito pode ter consequências fatais para uma família, o que revela uma economia que passa não só pela vontade humana de domínio de uma natureza supostamente exterior, mas também por uma *cosmoeconomia*, tomando de empréstimo o termo proposto por Giovanni da Col (2012) e retrabalhado recentemente por Mette High (2017) em sua etnografia sobre mineração na Mongólia central. Vale notar que, durante a ocupação do Haiti pelos Estados Unidos (1915-1934), era comum que fuzileiros navais norte-americanos derrubassem árvores de grande porte por todo o país como forma de combater práticas religiosas tradicionais, destruindo, assim, os lugares de morada de espíritos e de outras entidades e impondo formas de controle social e religioso (Ramsey, 2011).

Porém, não é só a produção do carvão que envolve um conjunto de regras morais e princípios éticos, pois a venda do carvão é também uma atividade bastante regrada. Os mercados no Haiti são espaços majoritariamente femininos e as mercadoras haitianas foram personagens importantes em discussões sobre racionalidade econômica em contextos marginais, como mostraram os trabalhos clássicos de Sidney Mintz (1961) e de outros autores mais recentes (Neiburg & Joseph, 2021; Joos, 2017). Muito se escreveu sobre técnicas de venda e separação de mercadorias que funcionam como formas de garantir a fidelidade das clientes ou que servem para afastar possíveis agentes mágicos que porventura tragam má sorte nas vendas ou até mesmo perda de dinheiro (Silva, 2019). No caso das comerciantes de carvão, é notável o lugar de relativa marginalidade que ocupam em mercados locais e regionais.



Imagem 7. Mercado de carvão.
Foto do autor, Cabo Haiti, 2022.

Ali, a fuligem toma conta da paisagem e adere não só aos espaços e meios por onde transita, mas também aos corpos que a fazem transitar – a tal ponto que se torna difícil separar figura e fundo, corpo e matéria, pessoa e carvão. Mas manipular o carvão é considerado algo extremamente perigoso, já que seus resíduos tóxicos podem causar doenças diversas. Como me disse uma mercadora de Milot, “o carvão pode te dar a vida (*bay lavi*), mas ele também pode destruí-la (*detwi lavi*)”.

Essa toxicidade é algo que as mercadoras enfrentam cotidianamente nessa *busca pela vida*. Tal como o uso de clordecona em plantações de banana na Martinica e em Guadalupe, essas substâncias tóxicas são agentes de uma conexão intrínseca entre corpos e cadeias locais e globais de commodities (Agard-Jones, 2013). Mas o carvão também vai além disso. Bol, uma mercadora que conheci em Milot, vendia não só o carvão que ela comprava de camponeses nos montes, mas também pedaços menores e menos valorizados, conhecidos como *koukou*.



Imagem 8. Koukou chabon – pequenos pedaços de carvão – espalhados pela terra.
Foto do autor. Milot, 2020.

Essas sobras do carvão, por sua vez, possuem um outro destino importante. Aliás, falo de *sobras* mais do que *rejeitos*, seguindo a proposta de Jaramillo (2020), para destacar uma característica desse processo produtivo que é exatamente o excesso, aquilo que está para além do que se objetiva como produto final, no caso, o carvão inteiro. É interessante pensar aqui que falar em sobras em um contexto em que predominam imagens e discursos sobre falta e carência nos ajuda a olhar o que há de abundante. Similar ao que Gabrielly Merlo de Souza (2020) nomeia como “arte da compostagem”, esses pedaços menores são utilizados para fertilizar o solo ou, como dizem, “*grase latè*”, engordar a terra, criando uma circularidade na qual aquilo que é aparentemente destrutivo, como o corte de árvores, acaba contribuindo para uma agricultura complexa que combina diferentes espécies e estratos vegetais, ao lado de outros seres que compõem o solo, em um esforço de cuidado com a terra e com as plantas. À motivação aparentemente mais imediata de ter acesso a dinheiro para o pagamento de tarifas escolares ou compromissos rituais, soma-se uma temporalidade que mira um futuro no qual a terra volte a “engordar” (*grase*).

Em um artigo publicado recentemente, as antropólogas Fernanda Arêas Peixoto e Júlia Vilaça Goyatá (2021) exploram as relações e trânsitos entre a forma altar e a obra de dois artistas: o brasileiro Farnese Andrade e o haitiano Frantz Jacques, popularmente

conhecido como Guyodo. Particularmente sobre Guyodo, que vive e trabalha na *Grand Rue*, região central de Porto-Príncipe, outrora parte de um coletivo conhecido como *Atis Rezistans* (Artistas em Resistência), as autoras retomam uma fala do escultor na qual ele afirma que seu local de criação é “um jardim de artistas” (Peixoto & Goyatá, 2021, p. 69). Não só recuperação, mas também “arte de transformação”, suas obras operam uma ressignificação de resíduos e sobras a tal ponto que “[a] *Grand Rue* não é um local de escombros, mas um jardim repleto de ‘mágicos’, que, tal qual os sacerdotes vodu, são capazes de mudar o estado da matéria” (Peixoto & Goyatá, 2021, p. 77).



Imagem 9. Sem título, Guyodo.

Fonte: Exposição Pòtoprens: The urban artists of Port-au-Prince, Museum of Contemporary Art, North Miami, 2019. Disponível em: <https://mocanomi.org/2019/04/potoprens-the-urban-artists-of-port-au-prince/> (acesso: 13/04/2023).

A essa pertinente observação, que aproxima o fazer artístico e a dimensão técnica do sagrado, eu gostaria de acrescentar o componente ecológico na proposta de Guyodo que parece abarcar tanto seu jardim de artistas quanto os jardins e roças descritos neste ensaio. É desse trabalho de transformação e recriação que podemos vislumbrar formas de conceber a vida e o futuro, tanto no trabalho de um escultor quanto nas técnicas de produção e venda do carvão entre os habitantes das montanhas do Haiti. Um outro ponto que vale a pena destacar é que nos troncos das árvores cortadas para produzir carvão cresce um cogumelo endêmico do Caribe, conhecido no Haiti como *djondjon*, bastante apreciado pela culinária local. Cozido junto ao arroz, ele é utilizado nas trocas de comida entre vizinhos e amigos, definidos por sua vez como “as pessoas com quem comemos

juntos”. Com isso, mais do que apontar para formas de resiliência de sistemas agrícolas, tais práticas são um modo de regeneração pois tentam dar conta de distúrbios passados e presentes.



Imagem 10. Djondjon.
Foto do autor. Milot, 2016.

Regeneração é parte central do que Jean Casimir (1992) definiu como o sistema *contra-plantation* em seu trabalho sobre a gênese do campesinato haitiano. Para o autor, o *lakou* ou a casa popular está baseada em um esforço de recusa e resistência à plantation, mas que também se orienta “para a proteção e a regeneração da comunidade” (Casimir, 2018, p. 101). Nesse sentido, se dentro da economia do carvão, similar ao trabalho dos artistas da *Grand Rue*, toxicidade e regeneração são constitutivas de esforços individuais e coletivos na busca pela vida, esse par revela, também, as formas como a própria vida é produzida nas paisagens montanhosas do norte do Haiti, uma vida que se enfrenta constantemente com perigos diversos, entre os quais um possível retorno da plantation. Porém, essa vida se estabelece também como um constante esforço contra a plantation. Tal esforço nos mostra que a crise ecológica vivida em todo o globo encontra outras respostas, algumas delas pautadas em lutas históricas e em formas de cuidado e alianças mais-que-humanas.

Olhar para técnicas e afetos envolvidos em atividades de produção, circulação e troca pode, assim, nos ajudar a desfazer discursos que atribuem a responsabilidade por crises ambientais a populações tradicionais e reproduzem formas de dominação e racismo. A proposta deste texto foi apresentar etnograficamente como o carvão vegetal é produzido e comercializado em um povoado no norte do Haiti atento às sobras e aos excessos. Tais dimensões revelam uma ecologia historicamente pautada na oposição à plantation e uma temporalidade que recombina passado, presente e futuro (Bulamah, 2024). Isso pode nos inspirar a olhar também para formas de antecipar outros futuros agrários, mesmo em meio a um acúmulo histórico de ruínas e eventos disruptivos.

Referências

- Agard-Jones, Vanessa (2013). Bodies in the System. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, 17(3(42)), pp. 182-192. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/07990537-2378991>.
- Bellande, Alex (2015). *Haïti déforestée, paysages remodelés*. Montréal: Les éditions du CIDIHCA.
- Boyer, Dominic (2019). *Energopolitics: Wind and Power in the Anthropocene*. Durham: Duke University Press.
- Brodwin, Paul (1996). *Medicine and morality in Haiti: the contest for healing power*. Cambridge studies in medical anthropology 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulamah, Rodrigo Charafeddine (2020). Pode um porco falar? Doença, sistemas e sacrifício no Caribe. *Horizontes Antropológicos*, 26 (57), pp. 57-92.
- Bulamah, Rodrigo Charafeddine (2024). *Ruínas circulares: uma antropologia da história no norte do Haiti*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Casimir, Jean (1992). *The Caribbean: One and Divisible*. Santiago: United Nations, Economic Commission for Latin America and the Caribbean.
- ____ (2018). Une lecture décoloniale de l'histoire du peuple haïtien de 1697 à 1915. *Rencontre*, 34, pp. 95-105.
- Col, Giovanni da (2012). The Poisoner and the Parasite: Cosmoeconomics, Fear, and Hospitality among Dechen Tibetans. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, pp. S175-S195. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01771>.
- Diamond, Jared (2010). *Colapso: como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso*. Rio de Janeiro: Record.
- Fagundes, Guilherme Moura (2019). Fogos gerais: transformações tecnopolíticas na conservação do Cerrado (Jalapão, TO). Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/36037>.

Farmer, Paul (1992). *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*. Berkeley: University of California Press.

Ferdinand, Malcom (2022). *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Traduzido por Letícia Mei. São Paulo: Ubu.

Hedges, S. Blair; Cohen, Warren B.; Timyan, Joel & Yang, Zhiqiang (2018). Haiti's biodiversity threatened by nearly complete loss of primary forest. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115 (46), pp. 11850-11855. Disponível em: <https://doi.org/10.1073/pnas.1809753115>.

High, Mette M. (2017). *Fear and Fortune: Spirit Worlds and Emerging Economies in the Mongolian Gold Rush*. Ithaca: Cornell University Press.

James, Cyril Lionel Robert (2000). *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo.

Jaramillo, Pablo (2020). Mining Leftovers: Making Futures on the Margins of Capitalism. *Cultural Anthropology*, 35 (1), pp. 48-73.

Joos, Vincent (2017). Space, Female Economies, and Autonomy in the Shotgun Neighborhoods of Port-Au-Prince, Haiti Space and Female Economies in Port-Au-Prince. *Economic Anthropology Economic Anthropology*, 4 (1), pp. 37-49.

Mauss, Marcel (2003). As técnicas do corpo. In M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp. 399-422). São Paulo: Cosac & Naify.

Merlo de Souza, Gabrielly (2020). Políticas de composto. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, 8 (2), pp. 130-152.

Mézié, Nadège (2018). Da areia ao gado: meninos empreendedores rurais no Haiti. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 18, pp. 431-453. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.2.29601>.

Mintz, Sidney W. (1961). Pratik: Haitian personal economic relationships. In V. E Garfield (ed.), *Proceedings of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press.

____ (2012). *Three Ancient Colonies: Caribbean Themes and Variations*. Cambridge: Harvard University Press.

Neiburg, Federico (2021). Multiscale Home: Shifting Landscapes and Living-in-Movement in Haiti. *Cultural Anthropology*, 36 (4), pp. 548-555. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca36.4.02>.

Neiburg, Federico & Handerson, Joseph (2021). Searching for life in times of pandemic. In D. Fassin & M. Fourcade (eds.), *Pandemic Exposures: Economy and Society in the Time of Coronavirus* (pp. 321-342). Chicago: Hau Books/Chicago University Press.

- Peixoto, Fernanda & Goyatá, Júlia Vilaça (2021). Circulações e aparecimentos da forma altar entre arte e religião. In E. Giumbelli & F. A. Peixoto (orgs.), *Arte e Religião: passagens, cruzamentos, embates* (pp. 55-86). Brasília: ABA Publicações. Disponível em: <https://doi.org/10.48006/978-65-5973-031-5-1>.
- Ramsey, Kate (2011). *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sautchuk, Carlos (2017). *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: ABA Publicações.
- Silva, Felipe Evangelista (2019). Comércio. In F. Neiburg (org.), *Conversas etnográficas haitianas* (pp. 101-130). Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Tàpies, Cristián & Carles, Hernandez (dirs.) (2012). *Los huesos de la tierra*. Documentário. Disponível em: <https://youtu.be/ns0Y9wqnMVo>.
- Trouillot, Michel-Rolph (1990). *Haiti, State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press.
- ____ (2020). O estranho e o ordinário: o Haiti, o Caribe e o mundo. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 17, pp. 1-8. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17i553>.
- Weszkalnys, Gisa (2016). A Doubtful Hope: Resource Affect in a Future Oil Economy. *Environmental Futures*, 22(51), pp. 127-146.
- Williams, Eric (2012). *Capitalismo e Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- World Bank (2007). *Haiti: Strategy to Alleviate the Pressure of Fuel Demand on National Woodfuel Resources*. 112/07. Washington: Energy Sector Management Assistance Program.

Recebido em 18 de outubro de 2023.

Aceito em 06 de junho de 2024.

Regeneração e toxicidade: notas etnográficas sobre a economia do carvão no norte do Haiti

Resumo

A lenha e o carvão vegetal representam a base do sistema energético haitiano. Calcula-se que 70% da demanda por energia no país é suprida por esses combustíveis. Sobre esse tema, predominam discussões que retratam a produção de carvão como irracional e responsável por um desmatamento supostamente descontrolado no país. A cadeia do carvão é, contudo, mediada por técnicas e afetos que envolvem processos vitais, diferentes regimes de propriedade e herança, cálculos econômicos e ecológicos além da agência de espíritos que habitam a paisagem. A proposta deste ensaio é deslocar o nosso olhar sobre o carvão com o objetivo de trazer à tona outras dimensões da vida nos montes haitianos, particularmente o par regeneração e toxicidade. Para tanto, discutirei alguns elementos dessa cadeia produtiva, enfatizando a economia de sobras e excessos que resultam dessa atividade.

Palavras-chave: Haiti; Energia; Carvão vegetal; Contra-plantation.

Regeneration and toxicity: ethnographic notes on wood charcoal economy in northern Haiti

Abstract

Fuelwood and charcoal represent the base of the Haitian energy system. It is estimated that 70% of the demand for energy in the country is supplied by these fuels. On this topic, most of the discussions portray coal production as irrational and responsible for a supposedly uncontrolled deforestation in the country. The charcoal chain is, however, mediated by techniques and affections involving vital processes, different property and inheritance regimes, economic and ecological calculations besides the agency of spirits that inhabit the landscape. The purpose of this essay is to displace our gaze on coal to bring out other dimensions of life in Haitian mountains, particularly the pair regeneration and toxicity. To this end, I will discuss some elements of this production chain, emphasizing the economy of leftovers and excesses that result from this activity.

Keywords: Haiti; Energy; Wood charcoal; Counterplantation.

O inaudito e o 'experimental': o Caribe e seus efeitos em Zora Neale Hurston

Victor Miguel Castillo de Macedo¹

Pós-doutorando em Antropologia Social/Universidade de São Paulo

<https://orcid.org/0000-0001-6923-0734>

victormcmacedo2@gmail.com

Introdução

Zora Neale Hurston vem sendo relida e reposicionada no debate sobre teoria antropológica e métodos de pesquisa em trabalhos desenvolvidos tanto nos Estados Unidos como no Brasil. A indiscutível contribuição de seu olhar e sua presença como autora negra dos Estados Unidos ultrapassam a recuperação anterior que a colocou no cânone da literatura afro-americana, conforme empreendido por Alice Walker. A retomada da trajetória biográfica de seu trabalho também ocorreu na antropologia brasileira, com excelentes contribuições e traduções (Basques, 2019; Böschemeier *et al.*, 2020; Bemerguy, 2021; Böschemeier & Erickson, 2021)². Nesta reflexão, pretendo acentuar algumas das contribuições de Zora Hurston em um campo particular da pesquisa antropológica e de sua obra: seu trabalho no Caribe, publicado em 1938 no livro *Tell my horse: voodoo and life in Haiti and Jamaica* (doravante, *Tell my horse*).

De modo a explicitar quais são os efeitos sobre a região caribenha, e em particular o Haiti na abordagem oferecida por Hurston, me atento ao aparentemente inaudito relato de um evento e uma personagem que definiram as relações haitianas com a vizinha República Dominicana. Trata-se do massacre de mais de trinta mil haitianos na fronteira, comandado e orquestrado pelo então ditador dominicano Rafael Leónidas Trujillo. A atenção às reações e impressões de haitianos na capital faz desse relato uma peça valiosa não só para questões antropológicas, mas também para uma história possível, ainda que

1 Esta discussão foi desenvolvida com apoio da bolsa FAPESP de pós-doutorado, processo 2021/05444-0, com supervisão do professor João Felipe Gonçalves.

2 Por esse motivo, não pretendo fazer uma retomada da trajetória de vida de Zora Hurston, a não ser pontuar uma ou outra situação de sua vida que informe ou oriente uma leitura mais completa.

breve, desse evento e de seu principal operador. Ressalto que o espaço legado por Hurston a esse acontecimento de caráter bélico, além de outras tergiversações sobre a ocupação norte-americana no Haiti, parece fora de lugar em um livro voltado fundamentalmente para as práticas do *voodoo* e para as relações entre humanos e não-humanos nesse país e na vizinha Jamaica. Mas o vodu (como traduzirei daqui em diante) é, segundo a autora, “vida e criação” (Hurston, 2009 [1938])! E esses atravessamentos cosmopolíticos (entre política e religiosidade) fazem sentido à medida que se olha com cuidado o material.

As experimentações etnográficas de Zora Hurston no Caribe parecem ter efeitos na forma como ela se expressa literariamente. Para evidenciar tal relação, retorno a algumas das situações que ela vivenciou em campo, paralelamente com cenas do livro *Their eyes were watching God* (1937), seu romance mais famoso. Escrito durante seu trabalho de campo no Haiti, ele traz uma narrativa que, entre outras coisas, acompanha as perambulações de uma mulher negra por algumas cidades do sul dos Estados Unidos. Esse livro não só ressoa sua atividade de pesquisa para *Tell my horse*, mas também reproduz as caminhadas de outra obra antropológica da autora pela mesma região, *Mules and men* (1935).

Com esse movimento, exploro outras possibilidades da perspectiva trazida por Jennifer Freeman Marshall em “*Ain’t I an anthropologist: Zora Neale Hurston beyond the literary icon*” (2023), que se distancia das louvações que lhe parecem vazias à obra de Hurston. Não basta identificá-la como parte do cânone literário ou como rara presença negra na segunda geração da antropologia norte-americana. É importante também olhar para a forma e o conteúdo de suas pesquisas e escritos. Aprender com elas e notar a relevância do Caribe em sua trajetória. Quem sabe, dessa forma, Zora Hurston possa figurar junto a personagens do cânone dos estudos caribenhos em antropologia, como Jean Price-Mars, Melville Herskovits, Sidney Mintz, Alfred Métraux, entre outros. Antes de entrar propriamente na obra de Hurston, quero recuperar parte do debate que recria um espaço para seu trabalho, seguindo aqui os argumentos de Freeman Marshall (2023).

“E não sou eu uma antropóloga?”

As diversas descrições e discussões sobre o lugar de Zora Hurston na antropologia contemplam, muitas vezes, a irreverência e a sagacidade da autora. Sua capacidade de assumir múltiplos papéis, de se deslocar por distintos locais e de evidenciar as negociações do trabalho de campo fazem dela uma autora contemporânea. Aliás, Jennifer Freeman Marshall (2023) demonstra, especialmente no quarto capítulo de seu livro, que muitas das abordagens positivas com relação ao que ela fez na antropologia situaram-na como uma espécie de pós-moderna/pós-estruturalista *avant la lettre*.

Freeman Marshall oferece uma leitura definitiva e exaustiva das diversas críticas e defesas feitas à obra de Zora Hurston, tanto da perspectiva de seus aportes literários quanto de seu papel como antropóloga ou folclorista. Para isso, a autora desloca o que chama de “efeito Walker”, referindo-se à forma como Alice Walker recuperou a contribuição de Hurston, que não só havia caído no anonimato, mas também beirou o apagamento.³ Ao contrário da maioria dos comentadores e comentadoras em antropologia, Freeman Marshall aponta para uma espécie de uso estratégico da obra de Hurston por Walker (2021[1975]). De certa forma, aquilo que se destaca no artigo de recuperação da história de Zora Hurston acaba permeando e definindo a maior parte das abordagens sobre ela, de modo que os comentários tendem a se direcionar mais para a versão de Walker do que para a multiplicidade de papéis e posições que Hurston assumiu ao longo de sua vida (escritora, antropóloga, bibliotecária, atriz, diretora de teatro, cantora, empregada doméstica, entre outros ofícios possivelmente não registrados). E, nessas leituras, há pouco dos usos que ela fez da antropologia ou como pensou e realizou suas pesquisas (para intérpretes brasileiros que são um exemplo contrário dessa tendência, ver Basques, 2019; Bemerguy, 2021).

Em contraste com essas abordagens, Freeman Marshall opera duas leituras distintas sobre Hurston: primeiramente, recupera o debate da antropologia feminista nos anos 1980 e 1990, quando sua autoridade literária se consolida como parte de um cânone de autoras negras; e, em segundo lugar, oferece uma tentativa de aproximá-la dos interlocutores da época em que desenvolveu suas pesquisas e elaborou seus questionamentos (dos anos 1920 aos 1940). O título que dei a esta seção reproduz a apropriação irônica que Freeman Marshall propõe, como especialista na obra de Zora Hurston, para intitular seu livro, inspirada no clássico questionamento de Sojourner Truth de 1851 (“e eu não sou uma mulher?”). E talvez a maior injustiça feita com a autora de *Tell my horse* seja justamente negar-lhe os predicados do seu exercício de pesquisadora hábil e versátil em seu tempo (por isso, a pertinência do questionamento). Vejamos, então, como as leituras de Freeman Marshall contribuem para uma resposta a essa pungente questão.

O primeiro ponto levantado com relação ao quase esquecimento em que caiu a obra de Zora Hurston tem a ver com a separação disciplinar entre estudos de folclore e antropologia na primeira metade do século XX (Freeman Marshall, 2023, p. 95). Mesmo décadas depois do seu estabelecimento no cânone literário nos anos 1990, havia alguma resistência entre antropólogos norte-americanos em reconhecer Hurston como algo mais

3 Sepultada em um túmulo sem referências ao seu nome, a recuperação de Hurston no trabalho feito por Alice Walker, a despeito das críticas possíveis e existentes, restaurou a dignidade da antropóloga norte-americana.

que uma folclorista, literata ou, ainda, autora de narrativas de viagem. No entanto, lê-la como uma autora pós-estruturalista não resolve esse problema. Como afirma Freeman Marshall:

[...] ao invés de leituras sustentadas, próximas e contextuais do trabalho de Hurston como uma antropóloga folclorista, ela é lida em termos pós-estruturais. Essas leituras ocasionam sua entrada no cânone antropológico feminista como uma inovadora textual. Como tal, ela é considerada ou como uma etnógrafa altamente experimental e problemática, ou como extraordinária em sua abordagem experimental da etnografia. No entanto, um foco estreito aos trabalhos de Hurston como “textos” elide uma consideração das contribuições conceituais de sua antropologia e da pesquisa que ela avançou como acadêmica que estudou perspectivas teóricas e metodológicas que informaram a antropologia folclórica (Marshall, 2023, p. 96, tradução livre).

A pesquisadora lembra ainda que os próprios debates e os interlocutores de Zora Hurston são ignorados nessa retomada – por exemplo, autores como Charles Johnson e Hortense Powdermaker, que estavam interessados em populações semelhantes às retratadas por Hurston em *Mules and Men*. Eles mesmos lançaram mão de combinações metodológicas experimentais para a época (Powdermaker, com uma perspectiva malinowskiana para estudar contextos de *plantation*; e, Johnson, combinando achados ecológicos da escola de Chicago com material quantitativo). Outras leituras reforçam as pressões que Hurston sofreu de indivíduos ligados direta ou indiretamente a seus trabalhos – o professor Franz Boas, a patrocinadora de seus projetos, Charlotte Osgood Mason, e Alain Locke, intelectual negro e um dos fundadores do *Harlem Renaissance*. Esse aspecto é especialmente visível na análise comparativa entre Hurston e Margaret Mead feita por Deborah Gordon (1990).

Gordon (1990) retira toda a autoridade possível da escrita de Hurston e de suas escolhas como pesquisadora, sobretudo pela forma como reitera a autoridade de Mead pela sua popularidade em comparação à Hurston. Gwendolyn Mikell (1982 *apud* Freeman Marshall, 2023), anos antes, já havia oferecido uma perspectiva menos apoiada na questão da autoridade ou das pressões de mentores, estando mais atenta aos contextos culturais e históricos com os quais Hurston lidou. Ela indicou, inclusive, a influência do psicologismo de Ruth Benedict e da proeminência dos fatos ante um construto teórico, próprio da análise boasiana, como pontos que explicam algumas das escolhas de *Tell my horse*. Jennifer Freeman Marshall (2023: 108) se apoia em outros textos de Mikell sobre Hurston e sua recepção para evidenciar que os públicos brancos e negros de leitores tinham diferentes expectativas e projetos em suas leituras da autora: os primeiros procuravam uma forma

de representar a realidade e as técnicas de trabalho de campo que pudessem aprimorar o entendimento de outras culturas (não brancas); intelectuais negros, por sua vez, estavam preocupados em superar a questão racial e comprovar a dignidade e originalidade da cultura afro-americana. Apesar de evidenciar esses pontos quanto à perspectiva teórica e à recepção da obra de Hurston, a contribuição de Mikell não ressoa em outras abordagens (nem naquilo que ela traz de novo).

Em 1995 é publicado o texto de Graciela Hernández “Multiple subjectivities and strategic positionality” sobre Hurston, na coletânea *Women writing culture*.⁴ Ela reitera o caráter situado e experimental da autora no que concerne a sua capacidade de estender convenções etnográficas que até meados dos anos 1980 seriam vistas como estratégias literárias. Hernández (1995: 151 – tradução livre) salienta que

[o]s relatos subjetivos encontrados em *Mules and Men* e *Tell my horse* (1938), duas das etnografias de Hurston, antecipam dilemas e trajetórias acadêmicas correntes. O uso do subjetivo desestabiliza a autoridade etnográfica de Hurston e, no entanto, fornece uma posição estratégica da qual se veem suas alianças cambiantes.

O aspecto corporificado dessas etnografias é destacado por Hernández. Nelas, Zora Hurston se coloca e é colocada por seus interlocutores como mulher negra (racializada) e em função de sua classe social, a qual varia conforme o contexto em ambos os casos. No entanto, Hernández termina por criticar alguns tropos de escrita e autoridade etnográfica, já levantados por Deborah Gordon (1990). Freeman Marshall contrapõe essas investidas. Ela assinala que o estilo de escrita, que inscreve a presença nas diversas situações trazidas, recupera claramente um modelo comum entre pesquisadoras e pesquisadores que reproduzem o modo de autoridade do trabalho de campo moderno, o conhecido “você está lá porque eu estive lá” (Clifford, 1983). E atenta para a pouca atenção aos sujeitos estudados. Afinal, como ela os representa? Qual a sua intenção em pesquisar essas comunidades e o que ela traz de novo diante das produções da época?

Ainda dentro do argumento de Freeman Marshall, se vê a necessidade de reconstruir os embates entre antropólogas feministas e autores pós-modernos/pós-estruturalistas. Não me interessa refazer todo o debate aqui, mas apontar para o movimento em direção aos argumentos de Kamala Visweswaran (1988), que defende a obra literária de Zora Hurston como exemplo experimental de etnografia feminista. Voltarei a isso mais adiante. Antes, cabe considerar as questões anteriores de um ponto específico na obra de Hurston: o propósito da sua antropologia.

4 Importante trabalho de feministas em resposta à ausência de antropólogas no famoso/mal-afamado *Writing Culture* (Clifford & Marcus, 1986).

A educação da percepção em *Tell my horse*

Tratar do comprometimento de Zora Hurston com seus interlocutores, sua principal contribuição em relação a uma ética de pesquisa, é fundamental. O título do livro em questão já indica a leitoras e leitores que, apesar de abordar diversas questões relacionadas ao Haiti e à Jamaica, com uma economia textual pouco comum pelo caráter das suas seções, o texto tem um enfoque central: as práticas culturais, os costumes e as visões de mundo de camponeses haitianos. A expressão *tell my horse* é uma tradução para o inglês de *parlay cheval ou*, em *creole* haitiano –, que se escutava quando alguém incorporava o *loa* ou *mystère* Papa Guede. Tido como um dos *loas* dos mortos, ele também é, segundo a interpretação de Hurston, a única entidade (entre as que descreve) que não tem origens/influências europeias ou africanas.

Essa informação só será fornecida na terceira e última parte do livro, voltada completamente para as “variações” do vodu que Hurston pôde descrever. Isso se deve a dois fatores: a inefável quantidade de deidades que compõem o panteão do vodu e que variam regionalmente e, ao mesmo tempo, o fato de que a autora se iniciou como praticante, faltando somente uma última etapa para que se tornasse sacerdotisa ou *mambo* (logo, havia coisas que não poderiam ser ditas, como observou Dutton (1993)). Ao contrário de *Life in a Haitian Valley* (1937), de Melville Herskovits, publicado um ano antes, Hurston não opera no registro da aculturação ou da tendência ao desaparecimento dos “traços africanos” na cultura haitiana. Procura, isso sim, responder a visões deturpadas e estereotipadas dos rituais do vodu haitiano e seus simbolismos. Esses modos de ver se disseminaram em decorrência de obras publicadas durante a ocupação norte-americana (1915-1934) no país, o que foi fundamental para o desdém público das oligarquias haitianas em relação à cosmologia do vodu, além de causar o sentido de assombro e exotismo nos leitores estadunidenses.⁵

Colocando esse ponto à parte, quero retornar à economia textual e a algumas das escolhas temáticas de Zora Hurston como elementos que indicam um propósito de educar a percepção dos leitores e das leitoras. Isso porque o livro começa com a descrição do cotidiano colonial jamaicano – os modos britânicos da Jamaica como colônia. As intenções das pessoas em parecer e agir como inglesas chamam a atenção da autora, tanto em contextos de mistura racial quanto no caso de pessoas com a pele retinta (dilemas semelhantes aos elaborados posteriormente por Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952). “A situação apresenta um curioso espetáculo para os olhos de um negro americano” (2009 [1938], p. 7), descreve Hurston. O desejo por ser “oficialmente branco”,

5 Não pretendo citar tais obras, uma vez que concordo com o propósito do trabalho de Hurston.

ainda que somente no censo ou nas disputas entre conhecidos, quando o pai é branco e a mãe é negra, leva a descendência materna a ser escondida, segundo a autora. Daí vem a ideia do ninho do galo ou “Rooster’s nest”, conforme o título do capítulo inicial: filhos somente dos “galos”, que iam para a Jamaica para pôr seus ovos e criar “pessoas cor de rosa”. Ainda assim, de acordo com a antropóloga, os negros jamaicanos estavam, então, começando a se respeitar (argumento que ela exemplifica com provérbios populares).

Nos capítulos seguintes, a autora destaca a ocasião em que experimentou bode ao curry na paróquia de St. Mary e os rituais que compunham um casamento, durante pelo menos dois dias. Ela também descreve a interação contenciosa que teve com um homem que criticava a disposição de mulheres “ocidentais” (leia-se, “americanas”) a trabalhar – como algo que atrapalhava as relações amorosas. Dessa ocasião, Hurston aproveita para explicar como se dava o ritual de preparação de mulheres virgens para as primeiras experiências sexuais, que envolviam o *ganga*⁶ – segredos cujos detalhes somente as mulheres mais velhas sabiam explicar.

De tais descrições – tratadas por seus comentaristas como relatos de viagem –, ela passa, no terceiro capítulo, à história da caçada ao porco selvagem entre os quilombolas (maroons) da comunidade de Accompong (então, sob a tutela de um coronel inglês), “[...] mais antigo assentamento de homens libertos no mundo ocidental” (2009 [1938], p. 22). No mesmo trecho, conta, ainda, como o dito coronel sondou suas intenções ao relatar que Melville Herskovits também havia passado por ali e o quanto outro pesquisador (não citado) havia pagado para ver as danças locais. Explica que foi evasiva e escondeu suas intenções ao dito administrador colonial como pôde, e que respondeu à oferta de uma apresentação ensaiada dizendo ser demasiado experiente na coleta de dados para se colocar em tais situações. Como relata:

O que eu realmente estava fazendo eram observações gerais. Eu queria ver como os Maroons eram, de fato; como eles eram um corpo autogovernado. Queria ver como eles se sentiam em relação à educação, ao transporte, à saúde pública e à democracia. Queria ver sua cultura e expressões artísticas e sabia que se perguntasse por alguma coisa específica, teria algo fora de contexto. Escutei bastante e queria saber sobre seus remédios primitivos. Estava interessada em venenos vegetais e seus antídotos. Então, só me sentei e esperei (Hurston, 2009 [1938], p. 23).

Mas ela não só se sentou e esperou. Como o percurso da obra demonstra, interagiu com o administrador colonial e sua família, bem como com uma liderança tradicional que tinha uma relação conflituosa com o coronel. Acompanhou a caçada de um porco selvagem

6 O *ganga* ou *ganja* se refere à erva da maconha, trazida por trabalhadores servis de origem indiana. O nome alude ao rio Ganges, em cujas margens nascia esse tipo de planta, segundo Hurston.

(central para a vida ritual dos maroons de Accompong) e ainda participou das cerimônias funerárias conhecidas como *nain nait* (nove noites).⁷ Assim, apesar de encerrar a parte dedicada à Jamaica no quinto capítulo, ao qual retornarei adiante, Hurston oferece ao leitor ou leitora, pinceladas diversas e amplas da composição de modos de relação que atravessam cotidianos caribenhos.

Essas pinceladas são amplas porque contêm histórias e microprocessos na forma de enredos. Elas encontram ligações parciais entre si e são apresentadas de modo quase serial, criando um efeito impressionista ao olhar distanciado. No entanto, cada situação trazida por Zora Hurston carrega indícios de processos históricos complexos, tais como: o domínio colonial, o tráfico de escravizados, as complexas relações raciais caribenhas e o lugar “estranho” do Caribe no imaginário ocidental. A esse respeito, compreendo que Hurston faz algo próximo daquilo que Tim Ingold (2015, p. 338) indica como uma forma de superação entre a diferença de modos teóricos e descritivos ou entre trabalhos nomotéticos ou idiográficos (presente em Radcliffe-Brown). O próprio Ingold, nessa reflexão, explicita seu entendimento do que deva ser a tarefa da antropologia: um estudo “com” as pessoas, no qual se pretende explicitamente educar a nossa percepção do mundo (de antropólogas e antropólogos). Um exercício de abertura do mundo (Ingold, 2015, p. 340-341).

Ora, se não há filiação teórica única para definir o que é a antropologia, é possível considerar, então, o propósito pragmático que Ingold define para esse modo de conhecimento: aprender “com” para educar, em última instância, percepções ocidentais do mundo. Tarefa essa que é explicitamente efetuada por Zora Hurston em *Tell my horse*. Ela se senta para ver, mas, do mesmo modo, interage para alcançar entendimentos mais amplos. Dirige-se ao *méconnaisance* estabelecido em sua sociedade (estadunidense) sobre as práticas do vodu. Assim, acaba acessando não só as perspectivas locais, mas a presença perniciosa de entendimentos imperialistas que habitam os contextos caribenhos. É a partir dessa combinação complexa e ambígua que se pode localizar sua menção ao massacre de 1937 e ao ditador Rafael Trujillo.

7 Descritas no capítulo seguinte da referida obra de Hurston. A tese de doutorado de Claudia Fioretti Bongianino descreve com profundidade cerimônias homônimas em Old Bank, Bocas del Toro, Panamá (2018). Esses encontros fúnebres (Bongianino, 2018, p. 4) são importantes para diversas comunidades no Caribe e não são exclusivos do contexto jamaicano, entre tantas outras práticas disseminadas entre as ilhas e a parte continental da região.

O inaudito Trujillo, por Zora Hurston

É notável que um trabalho tão perscrutado e criticado não tenha essa passagem considerada entre seus comentaristas. Se, por um lado, observa-se que a autora não reserva muitas páginas para tratar de Trujillo ou do massacre de haitianos na fronteira. Por outro, o tom de gravidade que ela dá para o acontecimento e a descrição da ampla disseminação do nome do ditador dominicano entre haitianos são dignos de atenção.

Hurston descreve e inclui, além dessas questões, elementos de geopolítica nos primeiros capítulos da segunda parte, intitulada “Politics and personalities of Haiti”. É como se ela convidasse o leitor a entender um pouco mais da história haitiana, ainda que com limitações historiográficas e alguns comprometimentos com seus leitores estadunidenses (o que a faz elogiar a ocupação de 1915 a 1934). Por isso, o capítulo que inaugura esse conjunto se intitula “O renascimento de uma nação”, em tradução livre para o português, seguido de “Os próximos cem anos”, “A Joana Darc preta” e “A morte de Leconte”. Em outras palavras, é uma parte dedicada a acontecimentos históricos e à geopolítica que precede as explicações sobre o vodu no Haiti, uma espécie de condutor de leitura.

O tom que define o início do primeiro capítulo dessa parte é de uma descrição romanceada dos acontecimentos de 1915, que antecederam a ocupação do país. Passa pelos desmandos do presidente Jean Vilbrun Guillaume-Sam⁸ (com a milícia dos Cacos sob seu controle), que mandou executar em torno de 150 opositores políticos já encarcerados. A execução levou a uma revolta coletiva que viria a servir de justificativa para a ocupação pelo exército estadunidense (mas que não foi capaz de evitar o assassinato do próprio Sam). Sabe-se que a desestabilização política foi financiada por bancos estadunidenses, e, uma vez que o exército dos EUA começou a controlar o governo, a lei marcial foi aplicada. A versão em romance desses eventos, descrita por Hurston (2009 [1938], p. 72) como a chegada da “esperança branca”, remete aos modos como a luta contra os inimigos internos (nesse caso, a milícia dos Cacos) seria vencida.

É no capítulo que segue, “Os próximos cem anos”, que Hurston propõe uma teoria para representar, de modo bifurcado, a história haitiana: primeiro, era o país dos senhores e dos escravizados; depois, se tornou o país da educada elite “mulata” e dos negros (camponeses).⁹ Ela apresenta os eventos da revolução haitiana, a partir de

8 Guillaume-Sam era primo de ninguém menos que Jean Price-Mars (O “tio” da antropologia haitiana). Para detalhes sobre a importância desse parentesco na trajetória do grande antropólogo haitiano, ver o recente artigo de João Felipe Gonçalves (2022).

9 O problemático termo “mulato” entra aqui por seu uso histórico e contextual no próprio Haiti, bem como por seu uso no trabalho de Hurston. No entanto, reitero que não se trata do uso corrente e essencialmente pejorativo/racista que temos no português. Refere-se, originalmente, a um marcador de classe que indicava pessoas de cor da elite que não tinham a pele retinta, chamados *mulâtres*, em

algumas personalidades, mantendo exposta a complexidade e a ambiguidade de cada situação política. O então presidente daquele período, Stenio Vincent, se apresenta como um segundo libertador haitiano (ou, segundo Toussaint Louverture, líder da revolução haitiana), uma vez que estava conduzindo o país no rescaldo da ocupação. O corte seccional da sociedade haitiana se explica, para ela, na distância que separa a camada dominante (com personalidades, às vezes, bem-intencionadas, em outras, descaradamente mentirosas) das condições paupérrimas das camadas baixas. Argumenta, ainda, que a habilidade de mentir é, de certa maneira, o que os une – o que é problemático, para dizer o mínimo.

Esses pontos são ilustrados com pequenas anedotas e apontamentos que demonstram a circulação de Hurston em círculos da elite educada haitiana. Por sua vez, a caracterização das mentiras de camponeses e populares é descrita como uma disposição pícara ou *trickster*, diante das opressões cotidianas. Sua leitura sobre as camadas altas é, em geral, despectiva, sobretudo por negarem publicamente a existência do vodu, mesmo que estivessem “sob o som de tambores” (2009 [1938], p. 83). Preocupados com a forma pela qual são vistos, não se atentam aos evidentes problemas de seus concidadãos, que seguiam passando fome, apesar da intervenção americana e da “libertação” de Vincent.

É nessa passagem que o massacre de 1937 é retratado por Hurston. Ela localiza tal acontecimento como exemplo de um condicionamento prévio que atravessa o período da dominação estadunidense (isto é, da própria indiferença entre as camadas da população). Ela começa se referindo, com surpresa, às declarações de Stenio Vincent sobre a incapacidade de defesa das forças haitianas frente ao ataque dominicano. Adiciona o fato de que havia grupos de insurretos entre os camponeses, preparados para uma revolta no sul do país, quando ocorre o massacre na região fronteiriça. Por isso, estão entre os questionamentos de Hurston (2009 [1938], p. 88, tradução livre): “O presidente Vincent pensa que é melhor permitir que os dominicanos matem alguns milhares de camponeses haitianos do que armá-los e arriscar ele próprio ser morto? [...] Será que teme mais seu povo do que Trujillo?”. Segundo a autora, a preocupação do então presidente era com outras figuras do cenário político haitiano, como o coronel Calixte – chefe da guarda do Haiti que tinha sido treinado por americanos e vinha de uma família do norte do país. Por esse motivo, era respeitado pela população e tomado como uma liderança até mais forte que Vincent.

Além dele, outro nome circulava entre os populares haitianos: Rafael Trujillo. Ela o introduz da seguinte maneira:

francês, e *milat*, em *creole* haitiano. A respeito das diferenças e filigranas da racialização no Haiti, ver Firmin (2013 [1885]), James (2010 [1963]), Trouillot (1990), Thomaz (2005) e Gonçalves (2022).

Há outra pessoa no Haiti que as pessoas não esquecem. Ele não está lá em pessoa, mas sua sombra caminha como um homem. Essa é a sombra de Trujillo, presidente da vizinha Santo Domingo (República Dominicana). Trujillo não está no Haiti; ele tampouco é haitiano, mas tem conexões que alcançam todo lugar. Ele tem parentes lá, numerosos amigos e admiradores. O dia inteiro os haitianos apontam para o homem de Santo Domingo. Alguns deles com medo, o resto com admiração. Alguns haitianos ainda falam dele com esperança. [...] Eles lembram da resplandecente visita ao Haiti em 1936 e posteriormente seus presentes de comida e provisões para os camponeses haitianos (Hurston, 2009 [1938], p. 90, tradução livre).¹⁰

A aparente presença ubíqua de Trujillo, pelas palavras de Zora Hurston, aponta para um aspecto que só será retomado posteriormente na literatura a respeito da relação entre os dois países que dividem a ilha de Hispaniola. Em artigo de 2002, “A world destroyed, a Nation imposed: 1937 Haitian massacre in the Dominican Republic”, o historiador Richard Turits reconstrói o mundo da fronteira, que muito diferia das dinâmicas entre oligarcas e camponeses destacado por analistas do Haiti até então, com exceção de Derby (1994). O massacre de haitianos (que provavelmente também tirou a vida de dominicanos que ali viviam) significou a destruição de um mundo de trocas e convivências. A crueldade de Trujillo tinha o objetivo claro de fabricar uma diferença à força. Afinal, ele estava ciente da influência que tinha no Haiti e de como era visto com admiração pela paupérrima população camponesa. Havia a esperança de que sua aproximação em 1936 fosse o preâmbulo para a cooperação, de que impulsionasse ambos os países – mesmo entre os novos intelectuais da elite haitiana, com os quais Hurston conviveu, a expectativa era de que os avanços dominicanos pudessem gerar melhoras para seu país.

Essa passagem segue como uma reflexão da autora sobre os caminhos possíveis para o Haiti e sobre o que projetavam os jovens intelectuais. A divisão quase estamental entre as classes era marcada também por práticas linguísticas – a oligarquia, falante de francês, e o campesinato, do *creole* –, bem como pela questão religiosa, um país oficialmente católico, mas popularmente praticante de vodu (e o encorajamento das diferenças de tom de pele por padres católicos) (Hurston, 2009 [1938], p. 91). A autora descreve que o “vodu (como o whisky nos Estados Unidos) tem mais inimigos públicos e mais amigos no privado do que qualquer outra coisa no Haiti” (Hurston, 2009 [1938], p. 92, tradução livre). Sem embargo, na percepção da antropóloga norte-americana, havia um sentimento

10 É digno de nota que Zora Hurston confunda o nome do país, República Dominicana, com a capital Santo Domingo, que nesse período, mais exatamente a partir de 1936, passou a ser chamada de Ciudad Trujillo (Derby, 2009). Em parte, isso se relaciona com a personalidade egocêntrica do facínora, bem como com o fato de ele haver reconstruído a capital dominicana após o furacão San Zenon que devastou a cidade em 1930.

cada vez mais antifrancês entre os jovens (algo que ela via com bons olhos por significar um possível orgulho nacional). Eles notavam que o problema do país não era o vodu, e sim a política (e os padres católicos estrangeiros). Questionando as possibilidades para o futuro do Haiti, ela considera que se estaria entre a vanguarda jovem e o “sempre pronto” Trujillo, do outro lado da fronteira. Como ela própria coloca, esse era o país que encontrou.

A despeito das críticas possíveis diante de um tratamento generalista sobre o massacre (acerca do qual se levaram anos para reunir informações), é importante reconhecer que o legado de terror do ditador ainda não havia sido completamente compreendido nem concretizado (ele se manteve até 1960 no poder). Como norte-americana, Hurston conservava uma leitura relativamente positiva de um político que havia sido formado por academias militares estadunidenses. Aqui parece ser necessário reconhecer, mais uma vez, os possíveis cálculos elaborados pela autora para conduzir a perspectiva de leitores dos Estados Unidos.

Importa observar mais o “inaudito” Trujillo e sua ubiquidade na ilha de Hispaniola (onde estão Haiti e República Dominicana). A atenção de Zora Hurston para o ponto de vista de seus interlocutores a impede de descartar ou criticar o ditador (que, diga-se de passagem, era então somente mais um presidente latino-americano). A forma como ela o traz para o panorama político do Haiti, como uma sombra pernicioso, ressoa a perspectiva que a historiadora Lauren (Robin) Derby irá desenvolver em sua obra (2009) a respeito da sedução de Trujillo. A presença do ditador que se espraia nas conversas de haitianos revela uma espécie de presságio da autora. Ainda assim, trata-se de uma abordagem sucinta e preocupada com uma leitura mais ampla, atenta ao modo como os camponeses e os intelectuais da elite haitiana estão situando o ditador dominicano.

Em termos de localização da sua escuta antropológica, aquilo que fez Hurston orientar a perspectiva de seus leitores para esse binômio social haitiano, há certamente uma ressonância com o clássico *Ainsi parla L'oncle. Essais d'Ethnographie*, de Jean Price-Mars, que antecipou muitas dessas questões dez anos antes na edição francesa de 1928 (o livro foi publicado em inglês somente em 1954). João Felipe Gonçalves (2022, p. 104) aponta para o fato de que nesse mesmo ano Margaret Mead lançara *Coming of age in Samoa*, no qual somente no terceiro apêndice são contemplados os efeitos da presença colonial e missionária estadunidense. O chamado “Tio da antropologia haitiana”, por sua vez, havia produzido uma obra em que cultura, poder e história se entrelaçam. Mesmo que Hurston não o tenha citado (como muitos o fizeram), é possível dizer que seu enquadramento refaz alguns dos passos trilhados por Price-Mars, cujas ideias circulavam entre a mesma elite com a qual ela conviveu durante sua estadia.

Seu contínuo modo anedótico de articular cultura, poder e história acaba permitindo, em outras passagens, que a descrição da ocupação e da invasão norte-americana no Haiti ganhe contornos mais sombrios: como a parte em que compara a atuação dos soldados com as atividades terroristas da racista Ku Klux Klan no sul dos Estados Unidos; e/ou quando descreve a conversa com um haitiano que foi treinado pelo exército estadunidense e se oferecera para “matar” qualquer coisa que estivesse em seu caminho. Assim, se não é possível afirmar que Zora Hurston “funda” uma nova perspectiva sobre o Haiti, tampouco é possível deixar de lado seu gênio criativo e inovador. Uma clara tentativa de abordar problemas histórico-políticos e questões da política contemporânea ao seu tempo, sem que a obra se tornasse uma tragédia – caminho seguido por outro livro publicado em 1938.¹¹

Zora Hurston tinha o compromisso antropológico de apresentar outro Haiti que não o das histórias fantasiosas produzidas ao longo da ocupação, tanto para o público norte-americano quanto para seus colegas e companheiros literatos negros dos Estados Unidos. Sua experiência foi fortemente marcada por seu corpo, ou pelas formas como sua presença enquanto mulher negra, norte-americana, desacompanhada em diversas situações, era compreendida por seus interlocutores. Essa é, certamente, outra forma de abordar cultura, poder e história em tal contexto. É nesse ponto que ainda há algo a se explorar no fator ‘experimental’ de seu trabalho: a maneira com que se deixou afetar pelo Caribe em sua literatura, em livro escrito durante a estada no Haiti.

O ‘experimental’ através de um corpo no Caribe

Zora Hurston é capaz de articular uma série de situações em *Tell my horse*, as quais expõem as formas pelas quais é compreendida por seus interlocutores. A homologia de algumas dessas situações com trechos em que descreve os percursos da personagem principal em *Their eyes were watching God* (doravante, TEWG) indica os efeitos do Caribe em sua perspectiva. No prefácio da última edição desse livro, Edwidge Danticat (importante romancista haitiana) explica que a obra foi escrita em sete semanas da estada de Hurston no Haiti. Ainda assim, é evidente, para quem conhece o trabalho anterior da antropóloga, que seu romance recria alguns de seus passos durante a pesquisa para *Mules and men*.

A despeito da descrição de lugares semelhantes àqueles em que esteve na pesquisa anterior, quero argumentar que algumas questões trazidas pela autora na experiência de *Tell my horse* são replicadas e/ou reformuladas na personagem principal de TEWG, Janie Crawford. De modo a organizar esses diálogos possíveis entre a obra antropológica e o

11 Nomeadamente, *Os jacobinos negros*, de CLR James – transformado de romance a tragédia em sua segunda edição de 1963.

romance, proponho três aproximações para evidenciar esses efeitos do Caribe no modo de pensar a trajetória de sua protagonista. A primeira é a localização de gênero e raça, constantemente refeita e reiterada nos itinerários de Zora/Janie; a segunda, a descrição de comunidades negras (afro-americanas/caribenhas) e a ambiguidade de suas lideranças; e, por último, o lugar do meio ambiente como actante que afeta corpos vulneráveis. Com esses três temas, é possível observar como Zora Hurston estava fabricando diversas camadas entre seus escritos. Vejamos como isso opera em detalhe.

No último capítulo da primeira parte do seu trabalho sobre Jamaica e Haiti, intitulado “Mulheres no Caribe”, a autora aborda a ausência de espaço para a mulher na região. Apesar de ser um pequeno capítulo, ela introduz dois pontos que servirão de pano de fundo para o entendimento da trajetória de outras mulheres descritas nas partes dedicadas ao Haiti. E, da forma como vejo, também serve para informar as condições sob as quais fez sua pesquisa. O primeiro trata daquilo que hoje se entende por interseccionalidade da discriminação de gênero e raça, quando comenta: “A superioridade sexual é ainda mais complicada pela classificação de classe e cor.” (Hurstun, 2009 [1938], p. 58). Em outras palavras, a divisão entre oligarcas e classes populares era bem demarcada e reforçava outras formas estruturais de desigualdade.

O segundo ponto diz respeito a questão da honra, descrito por meio da história de uma bela jovem negra que havia iniciado sua vida sexual com um homem de outra classe hierarquicamente superior. Um ano após o casamento dele com uma mulher de sua classe, ele a impede de casar-se ao interpelar seu então futuro marido sobre querer ou não “bens de segunda mão” (Hurstun, 2009 [1938], p. 61). No mesmo trecho Hurstun, explica a situação: “A honra de dois homens foi salva, e a honra de homens é importante no Caribe”. Essa anedota é exemplar de uma série de discussões que viriam décadas depois sobre respeitabilidade e reputação, desde pelo menos a etnografia de Peter Wilson na ilha de Providência, então pertencente à Colômbia (1973).

O apontamento acompanha outras personagens do trabalho de Zora Hurston no Caribe, mas é também uma das características mais marcantes do itinerário da protagonista de TEWG, Janie Crawford. Uma mulher que se casa três vezes: a primeira, com 16 anos por obrigação de sua avó; a segunda, depois de fugir, por conveniência, com o homem que a leva para uma cidade só de pessoas negras no sul dos Estados Unidos; e, após a morte dele, com um homem mais jovem com o qual teve uma relação mais explicitamente afetiva, mas marcada por situações de violência. A protagonista conta suas histórias, revelando que ser triplamente viúva a fez passar a ignorar ou relevar, depois de muito sofrimento e violência, as convenções sociais que a marcavam como mulher negra. Janie tem sua respeitabilidade

e reputação constantemente questionadas. Apesar disso, segue seu caminho, em cada experiência aprende sobre si e sua posição como mulher negra da classe trabalhadora, navegando entre as frestas possíveis da existência.

O quanto a persona de Janie ressoa os processos de Zora Hurston não é algo passível de mensuração. No entanto, a forma como a autora os utiliza para costurar os acontecimentos narrados em *TEWG* demonstra um controle da história. A atenção à comunidade em que Janie passa a viver depois de fugir do primeiro marido é o ponto mais claro da relação entre a autora e a protagonista (segunda temática em comum entre as obras), isto porque Eatonville era a própria cidade da autora (o nome no livro é o mesmo). Localizada no sul dos Estados Unidos, foi uma das primeiras cidades formada e governada somente por pessoas negras. A ela, Hurston dedica um espaço importante como cronotopo de desenvolvimento da sua protagonista e de complexificação de sua perspectiva.

Aquele que se tornaria seu segundo marido, então companheiro de fuga, leva-a para esse lugar. E, aos poucos, através de empreendimentos como a compra de lotes de terra, a instalação de um poste de luz e a responsabilização pelo serviço postal, esse homem, Joe Starks, se torna a primeira figura pública e prefeito da pequena cidade. Janie assiste a essa transformação do balcão da mercearia montada por ele e da qual é obrigada a cuidar. No entanto, é da varanda da própria mercearia que ela escuta as histórias e percepções de concidadãos a respeito da forma de governar de seu marido.¹² Antes tido como uma liderança importante e respeitado por todos, ele se torna cada vez mais um estranho. Na perspectiva de Janie:

Já era ruim o suficiente pelos brancos, mas quando um de sua própria cor podia ser tão diferente te faz questionar. Era como ver sua irmã se transformar em um jacaré. Um estranhamento familiar. Você continua vendo sua irmã no jacaré e o jacaré na sua irmã, e você preferia não ver. Não havia dúvidas que a cidade o respeitava e até o admirava em certo sentido. Mas qualquer homem que caminha na via do poder e da propriedade tende a encontrar ódio (Hurston, 2006 [1937], p. 48).

Assim, apesar dessa crítica emergir das conversas de varanda, também encontradas nas descrições de *Mules and men*, há uma certa homologia na preocupação dos rumos políticos de comunidades negras autônomas – entre Eatonville e Haiti. A problemática dinâmica de poder que Hurston narra em seu romance também era uma realidade no Haiti em que escrevia essas mesmas linhas. Ao localizar a gênese desses problemas nas

12 Na pesquisa de *Mules and men*, a autora também escuta diversas histórias *folk* de conhecidos e mais velhos, na varanda em Eatonville. É interessante pensar, ainda, como a varanda aparece como um limiar ou meio caminho entre a pesquisa de campo de observação participante e as reflexões de gabinete (ou poltrona), no que se entende pela história da antropologia.

relações de propriedade e distribuição de poder, fica evidente que não se trata de uma dinâmica somente pessoal ou resultante de diferenças aleatórias. É um “estranhamento familiar” (Hurston, 2006 [1937], p. 48), do qual a familiaridade habita a costumeira posição até então percebida como dos brancos. Independentemente do quanto isso tenha ocorrido de fato na verdadeira Eatonville, o tema é privilegiado por Hurston tanto na obra antropológica como na obra literária: a manutenção de relações de poder vinculadas à propriedade, fundamento que compõe também as relações advindas da *plantation*.

Se, por um lado, esse modo de produção não é abordado diretamente por Zora Hurston em sua análise sobre o Haiti, por outro, ele permeia as dinâmicas sociais descritas, sobretudo pelo marcador dos camponeses. Ao tratar dessa população, a autora ressalta as condições de opressão em que eles se encontram, ainda que não as analise como efeito da *plantation* (condições que já não existiam no modelo colonial/capitalista tal como antes da independência). Em contraposição, o vodu aparece como espaço comunitário onde essa opressão (a combinação do imperialismo americano e das oligarquias) era respondida e reformulada a partir de outras possibilidades de vida e conexão.

Além das descrições detalhadas de rituais e da composição de Hounfort (um tipo de terreiro do vodu haitiano), ela se atenta para algumas entidades, como o próprio Papa Guede, e para o uso das imagens de santos católicos como referenciais aos *loas*, mas sem que estes se confundam.¹³ Ganha destaque o modo como as relações com o meio ambiente são trazidas como parte da cosmologia (como agentes nas anedotas, terceiro tema em comum entre as obras), sobretudo como os *loas* habitam determinadas paisagens, objetos e atuam em seres inanimados e/ou inorgânicos. A descrição ao final do livro da cerimônia aos Cabeças da Água (*Tete L'eau*), na cachoeira de Saut D'eau, parece ter uma interessante sugestão sobre a água. A começar, a autora retrata o ritual exaltando as diferenças entre camponeses e membros da elite haitiana (recomendando, inclusive, que se frequente a celebração feita por estes, devido à abundância das comidas e oferendas). Enquanto explicita sua participação, os caminhos que fez, comenta sobre os vendedores de velas e santinhos dominicanos e haitianos. Do mesmo modo, traz junto desse retrato aspectos da história da cerimônia.

A devoção ao local surge depois da aparição da imagem de uma virgem sobre uma palmeira, em 1884, onde estava sendo construída uma igreja. A virgem luminosa surgiu nas folhas da palmeira próxima à queda d'água; imediatamente as pessoas se encantaram pela aparição, que desvaneceu após cantar-se uma canção. Muitas pessoas passaram a

13 Para ver mais a respeito da relação entre vodu e catolicismo no Haiti, recomendo o trabalho de Joan Dayan (1995). Sobre essa mesma relação na vizinha República Dominicana, ver Castillo de Macedo (2019).

frequentar aquelas águas e relataram ser curadas de doenças e enfermidades. O padre da futura paróquia tentou cortar a árvore, mas, no primeiro golpe de facão sobre o tronco, a lâmina voltou para si e o feriu gravemente. Levado a Port-au-Prince, ele acabou falecendo. Posteriormente, a Igreja Católica derrubou a árvore e construiu uma igreja no mesmo lugar. No entanto, esse edifício e outras tentativas de reconstruí-lo foram destruídas uma a uma, por fogo ou raios. Segundo Zora Hurston, essa é a história da Virgem de *Ville Bonheur*. Os rituais da celebração feita nas ruínas da igreja envolviam orações católicas (como o Pai-Nosso e o Creio), mas também levavam os camponeses a se despirem para o banho nas águas sagradas. Mesmo as mulheres – e Hurston ilustra a cena com uma foto – se despriam para acessarem os poderes ali contidos. O salto d'água estava dividido em três platôs depois da enchente ocorrida em 1933, o que antes eram duas seções de rocha e água.

A própria autora explica que havia sido impedida de banhar-se, uma vez que seu processo de iniciação não estava completo. A interdição foi colocada pelo *houngan* (sacerdote) responsável pela sua iniciação, Louis Romain. Naquelas águas, habitava o espírito *Agoue' ta-Royo* – e, segundo a descrição trazida no décimo quinto capítulo, ele entrava na cabeça das pessoas que ali se banhavam, fazendo-as aparentar embriaguez ou falarem em línguas (Hurston, 2009 [1938], p. 231). Entende-se que *Agoue' ta-Royo* carregava pessoas para viverem, por anos, em uma terra abaixo das águas, de onde elas poderiam voltar (como uma senhora afirmou ter feito). Hurston comenta, também, como as pessoas receberam negativamente a presença policial no local, a pedido de um padre católico. Em oposição ao acoso da Igreja Católica, ela exalta a beleza que encontrou na cerimônia. Descreve que é melhor ver os camponeses subindo e escalando as cachoeiras com seus pés descalços para encontrar “Ele” (Deus) face a face, na sua busca pelo “belo e eterno”, do que escutar dentro de uma igreja um homem falar sobre a contemplação aos sofrimentos do “Senhor” (Hurston, 2009 [1938], p. 234-235).

O lugar da água, ambíguo em sua força e sacralidade, contendo poderes indescritíveis à compreensão humana, é, ainda, um cronotopo importante para o desfecho de TEWG. É após uma enorme tempestade, com uma enchente subsequente, que Tea Cake, o último companheiro da protagonista, perde sua vida (no rescaldo de transtornos gerados pelo evento climático). Mas a cena de toda violência e beleza que a água gera se passa na pantanosa região do Parque Nacional *Everglades* (ao sul da Flórida), onde a personagem e o companheiro estavam vivendo, trabalhando em plantações de feijão. Em meio à escuridão que a chuva gerou durante a violenta tempestade, eles contemplam, juntos, o divino que o título do livro anuncia (Hurston, 2006 [1937], p. 160). À medida que a narrativa segue,

Janie passa por uma nova série de intempéries e desventuras, que levam à morte de seu companheiro. Trocando em miúdos, ao conseguirem se afastar daqueles volumes de água, ela e Tea Cake caminham para sua derradeira despedida.

Quero sublinhar, numa aproximação possível com a reflexão de Olivia Gomes da Cunha (2022), a ideia de que os sentidos da água, nesse caso específico, corpos de água doce, podem agir, atuar sobre, movimentar percursos, enredos e itinerários de sujeitos específicos.¹⁴ Esse ponto não ficou evidente na primeira leitura que fiz de ambos os livros. Mas a água não pode ser ignorada na sua agência em ambas as obras. Parece haver uma composição em relação ao caráter inefável da água – ponto que pode ter tantos rendimentos que prefiro apenas indicá-lo aqui. Se, por um lado, pode-se concordar com a característica boasiana de seu trabalho antropológico, altamente descritivo – ainda que a narrativa tenha seu estilo de escrita; por outro, há uma combinação experimental na costura dos temas e caminhos traçados entre etnografia e romance.

O Caribe está presente em TEWG pelas temáticas que impõem formas e deixam implícitos diversos outros diálogos e conexões, o que pode ser abordado sob muitos aspectos. A perspectiva altamente corporificada dos temas do romance ressoa, a todo tempo, os sentidos da presença de Hurston entre seus interlocutores caribenhos. Mas essa costura reflexiva não se perde somente numa viagem sobre si. De novo, aqui se encontra a educação da percepção: as complexas questões geradas pelo domínio colonial, o tráfico de escravizados, as relações raciais (agora do sul dos Estados Unidos) e o lugar “estranho” da mulher negra no imaginário que atravessa o hemisfério. O corpo da mulher, o corpo político de coletivos de negros (afro-americanos/afro-caribenhos) e os corpos d’água doce que compõem os perigos divinos da experiência nessa região entre o sul da Flórida e o Caribe. Ainda que não se possa afirmar que exista uma pretensão ou cálculo da autora ao fazer as obras reverberarem em tantos níveis, a atenção que ela lega aos interlocutores no trabalho antropológico permite que sua imaginação flutue na construção do enredo no romance.

14 Apesar de se tratar de um contexto de racismo ambiental, uma vez que a autora relata os usos (controle e gerenciamento de hidrocomuns) da água por comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas, afetados pela agência estatal do governo federal brasileiro no período, encontro proximidades na atenção a “[f]ormas não modernas de ser/viver água através das quais humanos e não-humanos coabitam mundos temporalmente submersos, a morada de seres aquáticos e anfíbios, ontologias ‘aguadas’, ‘corpos de água’ condenados a desaparecimento no Antropoceno” (Cunha, 2022, n.p., tradução livre). Não parece ser uma coincidência que na mesma reflexão a autora se volte às consequências do furacão Katrina e de como as enchentes destruíram diversas comunidades negras no entorno do rio Mississippi, num movimento que se assemelha às marés (definindo quem e o que fica molhado ou seco, o quanto e como).

Conclusão: a difusão de “pontos queimantes”

Em meu percurso com a obra de Zora Neale Hurston, procurei explorar as questões trazidas a partir do que notei como o inaudito e o experimental no livro *Tell my horse*. Antes de demonstrá-los diretamente, conforme os conteúdos do livro, voltei ao debate reascendido por Jennifer Freeman Marshall (2023) a respeito das qualidades da produção antropológica de Hurston. O sobrevoo pelas diferentes leituras, feministas e pós-estruturalistas, que procuravam achar na obra da antropóloga uma vanguarda experimental pareciam estar longe do que ela pretendia com seus trabalhos. Freeman Marshall, ao recuperar de estudos de alguns interlocutores acadêmicos da antropóloga, demonstra como Zora Hurston não era a “única” a fazer experimentações.

Os questionamentos sobre sua autoridade etnográfica também pareciam descabidas, uma vez que ela se propôs a descrever diretamente aquilo que encontrou. Suas preocupações eram até pragmáticas: ela pretendia demonstrar que as imagens que circulavam nos Estados Unidos dos anos 1930 sobre o vodu e o Haiti eram mentirosas e carregadas de preconceitos, resultantes das muitas fábulas criadas durante a ocupação estadunidense do território haitiano. Conforme Freeman Marshall observa:

Com efeito, Hurston é mais capaz de educar uma audiência de 1930 sobre a especificidade e ordenação da experiência ritual, porque ela realisticamente narra momentos episódicos de suas próprias interpretações e reações como uma observadora não nativa e participante, respectivamente (Marshall, 2023, p. 173, tradução livre).

Não é por menos que recupero a ideia de Tim Ingold sobre a educação da percepção como um dos objetivos – senão o objetivo – do trabalho antropológico. O esforço de Zora Hurston é exemplar nesse sentido. Ela propõe um livro que combina relatos anedóticos com a exposição de “pontos queimantes” (*burning spots*) (Freeman Marshall, 2023: 174), conforme certa carta que ela envia para o secretário da *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* para pedir mais financiamento para a pesquisa. A carta, datada de 6 de janeiro de 1937, demonstra que, no processo da futura publicação de TEWG, ela já estava ciente da qualidade do material gerado e gestado durante a pesquisa de campo no Caribe. Havia algo que lhe demandava maior tempo de pesquisa, mas que já lhe havia prendido a atenção.

Entre esses pontos queimantes, poderia estar a presença ubíqua do ditador dominicano nas conversas entre haitianos e a reação inanimada do “segundo libertador”, Stenio Vincent, ao massacre de milhares de seus concidadãos na fronteira (elementos que, como apontei, passaram despercebidos, inauditos, por comentadores da obra). Junto disso, encontravam-se a acirrada divisão de classe que marca o Haiti independente

e a prática do vodu, que, mesmo negada publicamente, atravessava a vida cotidiana do país nos anos 1930. Sem constituir uma obra final sobre o vodu, Zora Hurston sabia que poderia voltar a tratar dos temas com maior detalhe. Infelizmente não o fez.

Por sua vez, foi a experiência no Caribe que afetou sua composição narrativa, na construção do enredo de seu livro mais conhecido. O fato de ter escrito o livro enquanto estava no Haiti não parece justificar a aproximação *Tell my horse* e TEWG, como proponho na última parte deste artigo. Há muitos outros elementos: a localização de gênero/raça pelos itinerários de Zora/Janie; a descrição de comunidades afro-americanas/caribenhas; a agência do meio ambiente no contexto de mundos afetados pela plantation. Assim, ao examinar temas como a construção das moralidades, as racializações e hierarquizações que delimitam o corpo feminino, os dilemas entre poder e propriedade que contaminam corpos de coletivos políticos de negros ou, ainda, as complexas e ambíguas relações com corpos d'água como indicadores da fragilidade humana e da divindade natural, encontrei homologias e inversões que exprimem uma ressonância entre as obras.

Nesse exercício, acredito ter oferecido chaves para outras abordagens da obra de Zora Hurston, particularmente para leituras que busquem dar o devido espaço que o Caribe ocupa no desenvolvimento de seu pensamento. O lugar *in-between* que tanto a autora quanto a região parecem ter nos imaginários brancos e ocidentais oferece mapas e caminhos para outras conversas. Nelas, possibilidades outras se apresentam para seguir difundindo os “pontos queimantes” de nossas pesquisas.

Referências

- Basques, Messias (2019). “Diários de Antropologia Griô: etnografia e literatura na obra de Zora Hurston”. *Revista Antropológicas* 23, 30(2): 316-326.
- Bemerguy, Telma de Souza (2021). “Lendo Zora Hurston: a obra *Mules and Men* e sua relação com a teoria e a história da antropologia”. *Cadernos de Campo* 30 (1): 1-25.
- Bongianino, Claudia Fioretti (2018). *Deus e outros parentes invisíveis em Old Bank (Bocas del Toro, Panamá)*. Tese de Doutorado. PPGAS – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Böschemeier, Ana Gretel & Erickson, Sandra (2021). “Fire!!! Zora Neale Hurston Textos Escolhidos e Traduzidos”. *Ayé: Revista de Antropologia*. Edição Especial 1(1).
- Böschemeier, Ana Gretel *et al.* (2020). A tradução de Zora Neale Hurston para o cânone antropológico: Práticas de extensão desde uma perspectiva feminista e interseccional. *Mutatis Mutandis*. *Revista Latinoamericana de Traducción*, 13 (2): 228-254.

- Castillo de Macedo, Victor Miguel (2019). "Velas e Velones: sobre estética e materialidade entre Catolicismo e Vodou na República Dominicana". *Campos - Revista de Antropologia*. 20(1): 55-79
- Clifford, James (1983). "On ethnographic Authority". *Representations* 2: 118-146.
- Clifford, James & Marcus, George (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles: University of California Press.
- Cunha, Olivia. M. Gomes da (2022). Two Ways of Being Water: from the view point of submerged worlds. *Diffrakt: Centre for Theoretical Periphery*, 01 fev. Disponível em: <https://aperfectstorm.net/two-ways-of-being-water/> Acesso em 18 de fev. 2023.
- Dayan, Joan (1995). *Haiti, History, and the Gods*. Los Angeles: University of California Press.
- Derby, Robin (Lauren) (2009). *The Dictator's Seduction. Politics and the Popular Imagination in the Era of Trujillo*. Durham: Duke University Press.
- ____ (1994). "Haitians, Magic and Money: Raza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937" *Comparative Studies in Society and History*, 36(3):487-526.
- Dutton, Wendy (1993). "The Problem of Invisibility: Voodoo and Zora Neale Hurston". *Frontiers: A Journal of Women Studies*. 13(2): 131-152.
- Fanon, Frantz (2020 [1952]). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora.
- Firmin. Anténor (2013 [1885]). *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Freeman Marshall, Jennifer (2023). *Ain't I an anthropologist. Zora Neale Hurston beyond the literary icon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Gonçalves, João Felipe (2022). "O tio haitiano da antropologia contemporânea: teoria, história e poder em Jean Price-Mars." *Horizontes Antropológicos*. 62: 79-113.
- Gordon, Deborah (1990). "The Politics of Ethnographic Authority: Race and Writing in the Ethnography of Margaret Mead and Zora Neale Hurston". In: Manganaro, Marc (ed.) *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Princeton: Princeton University Press, pp. 146-162.
- Hernández, Graciela (1995). "Multiple subjectivities and strategic positionality: Zora Neale Hurston's experimental ethnographies". In: Behar, Ruth & Gordon, Deborah (eds.) *Women Writing Culture*. San Francisco: University of California Press, pp.148-166.
- Herskovits, Melville (1937). *Life in a Haitian Valley*. New York: Alfred Knopf.
- Hurston, Zora Neale (2009[1938]). *Tell my horse. Voodoo and life in Haiti and Jamaica*. New York: Harper Collins Publishers.
- ____ (2006 [1937]). *Their eyes were watching God*. New York: Harper Collins Publishers.
- ____ (2008 [1935]). *Mules and men*. New York: Harper Collins Publishers.

- Ingold, Tim (2015). "Antropologia não é etnografia". In: *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 327-348.
- James, C.L.R (2010 [1938/1963]). *Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos* (Saint Domingue). São Paulo: Editora Boitempo.
- Mead, M. (1973 [1928]). *Coming of age in Samoa*. New York: American Museum of Natural History.
- Price-Mars, Jean (1973 [1928]). *Ainsi Parla L'Onlce*. Ottawa: Editions Leméac Inc.
- Thomaz, Omar Ribeiro (2005). "Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality". In: Reis, Elisa & Moore, Mick. *Elite perceptions of poverty and inequality*. London: Zed Books, pp.127-155.
- Trouillot, Michel-Rolph (1990). *Haiti: State against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press.
- Turits, Richard (2002). "A world destroyed, a nation imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic". *Hispanic American Historical Review* 82(3):589-635.
- Visweswaran, Kamala (2007 [1988]). "Defining Feminist Ethnography." *Inscriptions*, 3-4. Center for Cultural Studies, February 2007. Disponível em: <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-34/kamala-visweswaran/> Acesso em 30 de outubro de 2023.
- Walker, Alice (2021[1975]). À procura de Zora Neale Hurston. 2021. Fire!!! Zora Neale Hurston Textos Escolhidos e Traduzidos. Ayé: Revista de Antropologia. Edição Especial 1 (1): 109-134.
- Wilson, Peter J. (1973). *Crab Antics: The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven/London: Yale University Press.

Recebido em 02 de setembro de 2023.

Aceito em 06 de junho de 2024.

O inaudito e o 'experimental': o Caribe e seus efeitos em Zora Neale Hurston

Resumo

A partir do recente debate sobre o trabalho antropológico de Zora Hurston, proponho retomar neste artigo suas descrições da Jamaica e do Haiti no livro *Tell my horse*. Por um lado, para entender alguns de seus apontamentos como “educação de formas de perceber o mundo”, seguindo a reflexão de Tim Ingold sobre o que é antropologia, argumento que Zora Hurston desestabiliza olhares até então estabelecidos sobre o Caribe. Por outro, analiso como sua experiência em pesquisa caribenha gerou efeitos e paralelos com elementos presentes na sua principal obra literária, escrita quando estava no Haiti. Apesar de reconhecida como parte do cânone literário negro estadunidense, seu espaço na antropologia foi objeto de questionamentos e ainda parece carregar algum tipo de suspeição. Em oposição a essas dúvidas, demonstro não só que seu trabalho é pertinente à disciplina, como também que suas pesquisas no Caribe inovam em forma e conteúdo antropológico.

Palavras-chave: Zora Hurston; Caribe; Experimentações etnográficas.

The unheard and the 'experimental': the Caribbean and its effects on Zora Neale Hurston

Abstract

Departing from the recent debate on the anthropological work of Zora Hurston, this article proposes a retake of her descriptions of Jamaica and Haiti in the book *Tell my Horse*. To understand some of its points as “education of the ways of perceiving the world”, according to a Tim Ingold’s reflection about what anthropology is, I argue that Hurston destabilizes so far established views on the Caribbean. On the other hand, as I intend to show, the Caribbean research experience also seems to have effects and parallels with elements of her main literary work, written while she was in Haiti. Despite being recognized as part of the American black literary cannon, her space in anthropology has been object of discussions and still seems to carry some kind of suspicion. In opposition to these doubts, I point that not only her work is pertinent to the discipline, but also that her investigations in the Caribbean innovate in anthropological form and content.

Keywords: Zora Hurston; Caribbean; Ethnographic experimentations.



Artigos
Livres

A gramática das coisas significantes para imigrantes brasileiros na Irlanda

Igor José de Renó Machado¹

Doutor em Ciências Sociais/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0000-0001-7811-2641>

igor@ufscar.br

Introdução

Esse artigo trata de pensar sobre mercadorias vendidas para imigrantes brasileiros na Irlanda, tentando entendê-las como “coisas”, num sentido ingoldiano (Ingold, 2012), ou seja, como produtoras de relações, existências e ainda outras coisas, todas colocadas em uma teia de produção de sentido para os imigrantes. Os dados para essa empreitada derivam de trabalho de campo realizado entre imigrantes ao longo do primeiro semestre de 2022.²

Ao fazer meu trabalho de campo, na Irlanda, entre imigrantes brasileiros, me vi numa situação específica: meu principal meio de conhecer e entender a experiência dos imigrantes se deu com um amigo/informante/colaborador brasileiro que se dispôs a me ajudar. Romário³ tem uma Van. Nessa van há prateleiras com produtos de supermercados brasileiros (que ele compra de importadores brasileiros na Irlanda) e também um freezer, que ele abastece com carnes com cortes brasileiros e outros produtos que precisam de refrigeração (especialmente queijos). Toda semana, às terças-feiras, ele sai com a van pela Irlanda, em circuitos mais ou menos preestabelecidos. Essas viagens duram até sábado. Romário tem uma lista de clientes em cidades diferentes e, à medida que se aproxima

1 Agradeço à FAPESP, que financiou a pesquisa que deu origem a este artigo científico: processo 2020/03242-9.

2 Neste trabalho, dado o foco nos produtos consumidos pelos imigrantes, não apresento uma discussão geral sobre a imigração brasileira e brasileiros na Irlanda. Para uma discussão sobre a história da imigração brasileira na Irlanda, ver, entre outros, Maher e Cawley (2016); Marrow (2013); Maher e Cawley (2015); Sheringham (2009); McGrath e Murray (2009). Para um cenário mais recente, ver, entre outros Machado (2023c) e Silva (2016; 2018).

3 Todos os nomes citados são fictícios.

delas, dispara mensagens de whatsapp avisando que passará por lá. As respostas o levam a parar em várias casas ao longo da viagem.

A minha etnografia foi, assim, móvel, mas centrada nessa relação com Romário. Móvel por um lado, mas muito imóvel por outra: se pensarmos na Van como um escritório, é como se eu estivesse sempre no mesmo lugar, mesmo que o mundo ao redor se modificasse o tempo todo. Nesse artigo pretendo apresentar uma análise dos produtos que estavam à venda na Van, dando uma ideia do que o conjunto aparentemente heteróclito de coisas diz sobre a imigração brasileira na Irlanda.

1. Coisas e mercadorias

Ainda no final do século passado, Appadurai (1988) destacava a importância de entender o movimento das coisas (no caso, mercadorias) em seus contextos sociais e humanos. Os regimes de valores particulares de cada sociedade contariam histórias relativas aos seus objetos-coisas no circuito flutuante de uma mercadoria. Ao mesmo tempo, algumas mercadorias em específico podem, segundo regras culturais particulares, ganhar mais peso político e serem manipuladas em contextos determinados. Ele estava pensando em bens para os quais o Estado, ou classes dominantes, podem reservar o uso como sinal de exclusividade e distinção (como o caso de códigos de vestimenta medievais, que especificavam determinadas roupas e tecidos como exclusivos da realeza).

Mas nem só de poder se faz a vida social das mercadorias. Alguns itens específicos podem ganhar vida social em contextos muito particulares, como é o caso das migrações. O consumo do imigrante brasileiro na Irlanda seleciona alguns itens que ganham um valor que vai muito além de sua escala usual no mercado de consumo brasileiro. Como discutia Sahlins (2003), as mercadorias são um lugar importante para os sistemas culturais, e não seria diferente em processos migratórios. Nestes contextos, especificamente, o consumo assume também uma faceta de posicionamento cultural, uma espécie de narrativa de diferencialidade (Machado, 2011a) por meio das mercadorias.

Seguindo os *insights* de Ingold (Ingold, 2012), com sua teoria das “coisas”, essas mercadorias que chamamos de objetos são, na verdade, um fluxo de matéria que constitui uma malha de relações e fios vitais. Ou seja, pessoas e coisas materiais são processos, que estão em movimento e se transformam mutuamente. Seguir esse fluxo da matéria + relações é entender dimensões fundamentais da vida social, isto é, entender o entrelaçamento das linhas (Ingold, 2007) que constituem as experiências de vida de imigrantes brasileiros na Irlanda. A produção de algumas coisas-mercadoria (para ficar com o termo “coisas” de Ingold) no contexto migratório é evidência de formas específicas de viver e se relacionar com a própria memória cultural.

A reinvenção de alguns itens de consumo produz coisas em novas teias de entrelaçamento que nos dizem algo sobre a vida de imigrantes brasileiros na Irlanda, algo sobre como se veem, como se relacionam e como esses itens de consumo (coisas) ganham uma vida a partir desses entrelaçamentos. A diferença produzida por esses imigrantes encontra em alguns objetos uma expressão coletiva na Irlanda, para além das diferenças intensas que são produzidas *entre* os imigrantes, conforme sua posição de classe, gênero, raça e situação documental no contexto de migração.⁴ Mas neste artigo quero dizer que algumas coisas ultrapassam essas diferenças e constituem uma linguagem comum entre os diversos brasileiros na Irlanda.

Essa linguagem e experiência comum é construída com as coisas que compram por conta dessa memória cultural imigrante. Nesse sentido, a Van de Romário – que atravessa o país em busca de brasileiros que querem consumir itens “brasileiros” que não se encontram na Irlanda – é uma espécie de agulha a costurar alguma experiência comum entre os vários imigrantes brasileiros e suas intensas diferenças. Uma espécie de máquina de comutação das diferenças em coisas significantes que passam por cima dessas diferenças, constituindo uma linguagem comum, que se dá pelo uso e recurso a essas coisas quase mágicas, que assumem um ar de brasilidade que nunca tiveram quando no Brasil.

A Van é assim, também, um espaço de equalização de diferenças entre os imigrantes, onde pessoas em melhor e pior situação se encontram em um espaço comum de diálogo. Esse diálogo se dá *sobre* e *com* as coisas que são vendidas na Van: objetos (coisas) de consumo que modulam um tipo de experiência que atravessa diferenças de todas as ordens. Aqui vamos passar por algumas dessas mercadorias e aprender um pouco dessa linguagem das coisas, o que ela nos diz sobre a experiência de migração e sobre esse “mínimo comum” entre imigrantes brasileiros. Cada coisa constitui uma malha com outras e o conjunto delas é uma expressão dessa experiência. Assim, adentrar essa linguagem por partes é uma estratégia, desde que, ao fim, a pensemos como uma malha, onde um significante só faz sentido em relação a uma estrutura geral de significantes-coisas. Cabe aqui uma análise dessas coisas a partir de significados que são atribuídos (mesmo que não consensualmente).

Esses objetos não são um tipo de mercadoria que concentraria, a princípio, mensagens sociais críticas, como algumas outras parecem fazer (como é o caso das armas de fogo, por exemplo).⁵ Mas eles tornam-se críticos, no sentido de acumularem importância, destaque e centralidade na experiência migratória, o que nos permite explorá-los como

4 Sobre essas diferenças, ver Machado (2023b; 2023c).

5 Ver Machado (2023).

uma forma de pensar os deslocamentos, aproveitando a característica específica do meu trabalho de campo, viajando pela Irlanda com essa Van de mercadorias-coisas brasileiras (ou com valor por serem similares às coisas brasileiras).

Kopytoff (1986) afirma que, em suas biografias, as coisas podem adquirir várias funções e especificamente enquanto mercadorias elas podem entrar e sair de circulação, deixarem de ser mercadorias, voltarem a ser depois de muito tempo etc. Pretendo aqui acompanhar uma biografia das coisas a partir de um contexto muito específico, para pensar em ideias a uma antropologia dos brasileiros na Irlanda atualmente. Henare, Holbraad e Wastell (2007) pretendem oferecer um novo método etnográfico ao pensar sobre “coisas”. Seguindo um caminho que chamam de revolução silenciosa, produzem uma reflexão sobre os objetos que deriva de uma série de desenvolvimentos do pensamento antropológico nos últimos anos, reunidos no rótulo “ontológico.” Buscando fugir das práticas habituais analíticas, interpretativas, propõem o que chamam de “essencialismo radical” (2007: 2), onde as coisas significam em si mesmas. A ideia de que isso é também um método tem a ver com o fato de propor que tomemos as coisas como elas aparecem em campo, para daí tentar produzir análises inventivas no sentido wagneriano do termo (Wagner 1981). “Coisas (...) são conceitos tanto quanto aparecem para nós como entidades ‘materiais’ ou ‘físicas’” (Henare et al 2007, p.13, tradução livre).

Embora as questões de método e teoria possam ser debatidas, resta ainda, da perspectiva dos autores, uma forte possibilidade que pretendo aqui aproveitar, somando-se às perspectivas mais tradicionais de Appadurai e Kopytoff e a alternativa mais dinâmica de Ingold. Trata-se da ideia de que é possível, através das coisas, dizer algo de relevante sobre determinados contextos, na medida em que coisas são descritas, vividas e faladas nos termos nativos, ou em como existem nas gramáticas nativas de entendimento e conhecimento. Essas gramáticas muitas vezes são ignoradas pelos pesquisadores, incapazes de superar suas próprias categorias objetivas das coisas, digamos. E esse processo produz novas formas de entender coisas, criando novos conceitos nos nossos termos analíticos. Com isso quero dizer que as coisas que aparecem aqui como “relevantes” embora sejam absolutamente corriqueiras para brasileiros no Brasil, não são as mesmas coisas: na experiência migratória elas ganham outra dimensão e é preciso apreendê-las nesse outro sistema de linguagem. É preciso vê-las com os olhos dos imigrantes.

Quero demonstrar que na mesma trajetória de uma coisa-mercadoria ela pode ser coisas diferentes e também, ao mesmo tempo, produzir ao seu redor outras formas ainda de ser “coisa”. Nessas transformações temos uma mudança estrutural de ontologias locais, culturas de migração, identidades pessoais, diferencialidades específicas etc. Quaisquer

que sejam os nomes que utilizemos, quaisquer conceitos de diferença que articulemos, trata-se de pensar algumas similaridades num mar de microdiferenças migrantes, mas que significam analisar conjuntos diferentes de produção de símbolos (diferentes gramáticas culturais, culturas, ontologias, identidades, diferencialidades etc.).⁶

2. Coisas da Van

Para economia do texto, vou dividir a análise dos bens comprados e usados pelos imigrantes brasileiros na Irlanda em dois grupos, aqueles relativos ao que poderíamos chamar de “tecnologias”, ou seja, aparatos não comestíveis que adquirem um valor sentimental e denso para os imigrantes e os que podemos agrupar sob o nome “comestíveis”, que seriam todas aquelas coisas que podem ser comidas ou bebidas. Todas essas coisas constituem uma única tecitura de significados, não importando exatamente se são comestíveis ou não. Construo essa separação por conta de sua situação dentro da Van ser diferente: os produtos que destaco como tecnologias são mais valorizados, mesmo que alguns não estejam visíveis. Eles estão em suas caixas, mas os imigrantes sabem que eles estão lá. Os comestíveis, por sua vez, são o que poderíamos chamar de “itens comuns”. Assim, também poderíamos separar as coisas em comuns e especiais, eventualmente. Mas destaco a diferença entre tecnologias e comestíveis por considerar que os próprios imigrantes fazem essa separação e sabem que as coisas não comestíveis serão mais caras e, eventualmente, necessitarão de uma encomenda expressa.

A Van é um automóvel utilitário, com uma grande área de carga, que no caso de Romário é dividida em duas partes. Uma delas abre-se pela traseira e é preenchida por quatro estantes que seguem todo o perímetro do espaço, fazendo um “U”. Assim, quando um cliente entra na parte traseira da Van, ele encontra-se num pequeno corredor, rodeado pelas estantes, abarrotadas de produtos variados, embora dispostos numa lógica específica, da qual falaremos mais adiante. Abaixo das estantes há caixas com produtos ainda embalados, no que poderíamos chamar de “estoque”. Entre as estantes, há itens pendurados, para melhorar a visualização.

6 Antes de passarmos às coisas propriamente ditas, vale dizer que essas mercadorias poderiam ser analisadas nos termos do que convencionalmente se chama de “mercado étnico” (Schrover, Van der Leun, e Quispel 2007; Kloosterman e Rath 2001; Light et al. 1993; Portes e Jensen 1989; Machado 2011a, entre muitos outros). Entretanto, esses trabalhos em geral analisam uma perspectiva mais sociológica dos mercados étnicos (seu funcionamento, suas relações com as cidades, as condições para se poder pensar em “mercado étnico” etc.). Essas concepções poderiam ser o objeto de reflexão a partir dos dados da etnografia, entretanto, nesse texto nos afastamos dessa perspectiva para olhar exclusivamente para as mercadorias e seus potenciais de relação e produção de actantes (Woolgar e Latour 1997).

Essa personalização da Van foi realizada diretamente por Romário e alguns parentes, que compraram as madeiras, mediram, modelaram, construíram e instalaram as estantes. No meio da Van, entre a parte das estantes e a cabine de direção, há uma parte que tem uma porta lateral, onde se encontra o freezer para os produtos que necessitam de refrigeração (como carnes e queijos). Esse espaço serve também como depósito de mercadorias e dos objetos que adaptam a cabine de direção em uma cama. O freezer exigiu uma instalação especial do sistema elétrico, realizada numa loja especializada.

A Van torna-se, quando estacionada, num pequeno supermercado, abarrotado de coisas brasileiras. Para conseguir as coisas das quais falaremos a seguir, Romário as compra num esquema de crédito de uma distribuidora que importa os produtos em contêineres que chegam por navio. Essa empresa, não por acaso, encontra-se em Gort, pequena cidade da Irlanda famosa por ser a mais brasileira das pequenas cidades irlandesas (Healy, 2006; Sheringham, 2009, 2010). Essa empresa surgiu justamente dessa demanda da comunidade brasileira por bens brasileiros, configurando um tipo de “economia étnica” (Machado 2011b). Com o avanço e espalhamento da migração brasileira por toda a Irlanda – há brasileiros em todas as partes do país – essa empresa começou a operar como distribuidora de bens para revendedores, a maioria deles com lojas físicas instaladas onde há demanda.



Figura 1. Vista da parte traseira da Van.
Foto do autor.

2.1 Tecnologias não consumíveis

Filtros de barro

A primeira coisa que me chamou a atenção foi a importância que os filtros de barro têm para os imigrantes. É constante que haja a necessidade de limpar a água, ou ainda mais destacadamente, a necessidade de deixá-la *fresca*. Num lugar habitualmente frio, a água costuma ser fria quando sai das torneiras. Mas esse frio não é equivalente a essa categoria de “*frescor*”. A água fresca é uma necessidade imigrante, que precisa do filtro de barro para se concretizar.

O filtro é relativamente caro e exige um certo investimento, o que produz uma necessária relação com Romário: uma discussão sobre o preço e formas de pagamento, sobre disponibilidade e sobre a qualidade do filtro. Ele custava 100 euros e usava três velas que custavam 10 euros cada uma. Em geral, Romário tem sempre um filtro na Van, que fica numa estante (em geral a segunda de baixo para cima), bem na dobra entre a estante da direita e a do fundo (pela perspectiva de quem entra pelo fundo da Van). É um lugar privilegiado. Os cantos são lugares privilegiados e especialmente bons para as coisas não comestíveis, já que a visualização é mais difícil por conta da esquina, mas as embalagens um pouco maiores dessas coisas as destacam dos alimentos ao redor.

Presenciei a venda de alguns desses filtros e também vendas perdidas por que o filtro já havia sido negociado. Nesse caso, havia encomendas para a próxima passagem da Van. Mas ainda assim, Romário não carregava mais de um, pois não erra incomum que a trepidação da Van causasse trincos no Filtro, resultando em prejuízo. Apenas um estava sempre na Van, embalado com cuidado, numa tentativa de proteção. Esses filtros eram importados pela distribuidora em Gort e revendidos por todo o país. Além disso, as velas filtrantes eram também vendidas separadamente, e havia um tanto delas na Van. Era comum a compra da vela para renovar a capacidade de filtragem do filtro de barro.

O filtro de barro diz algo sobre a experiência brasileira na Irlanda e diz sobre a corporalidade sentida e narrada.⁷ Na Irlanda, a água potável encontra-se apenas na torneira da pia, passando por um dispositivo filtrante usual. Mas essa água tem um nível de calcário maior que o comum no Brasil e, segundo os imigrantes, é uma água ruim, à

7 Ao longo desse artigo usarei muitas vezes a palavra “corpo” e derivados. Um dos efeitos do consumo dos bens que são objeto do texto é a produção de um corpo imigrante. Entretanto, não avançarei numa discussão sobre esse corpo como um objeto de reflexão, já que essa perspectiva será desenvolvida em outro artigo e não haveria espaço aqui para uma análise eficiente sobre o tema. Para as intenções deste texto basta dizer que encaro o corpo etnograficamente, ou seja, não a partir de teorias gerais que o definem (como podemos ver na resenha de Vale de Almeida (2004) sobre o tema), mas a partir das teorias nativas de produção, reprodução e reconstrução do corpo, como em Turner (2011). Para uma discussão específica sobre corpos imigrantes, ver Ennes (2020).

qual o corpo dos brasileiros não está habituado. Ela traria problemas digestivos. Assim, o filtro de barro brasileiro transformaria a água irlandesa numa água adequada para o consumo dos corpos brasileiros. Essa água, que os próprios irlandeses chamam de “hard water”, não seria *adequada* ao corpo brasileiro. Assim, por trás do filtro há uma concepção de corpo que estabelece diferenças entre corpos brasileiros e irlandeses, delimitando contrastes marcantes.

O filtro é, nesse cenário, *um dispositivo de cura*, potencialmente mágico, que protege o corpo brasileiro da água não adaptada ao seu corpo. O contraste é importante, já que do ponto de vista Irlandês, a “hard water” traz mais benefícios à saúde que o contrário⁸. Assim, a mesma água causa benefícios a certos corpos e malefícios a outros. O filtro de barro é um operador, assim, de uma perspectiva sobre o corpo brasileiro, um adequador do inadequado (hard water) ao adequado (água fresca). Note-se que tecnicamente os filtros de barro não tem por função filtrar calcário da água, mesmo que um pouco desse mineral seja retido pelo sistema filtrante. Em geral a água que passa pela vela do filtro continua com altos graus de calcário. O filtro, portanto, entra mais como um operador mágico do que como uma tecnologia de transformação da hard water em água fresca. O filtro é um transformador simbólico dessa água, atendendo às concepções de corpo brasileiras.

Esses filtros são importantes em casas de imigrantes pobres, de classe média e ricos. Segundo Romário, todos preferem a água fresca, mesmo que no Brasil não fizessem recurso aos filtros de barro: para muitos, é apenas na experiência migratória que o filtro passa a fazer diferença e que uma ideia de “água fresca” ganha relevância.

Alicates de unha

Outra coisa de destaque na Van são os alicates de unha. Eles encontram-se na prateleira mais alta, no fundo da Van. Quem entra no estreito corredor terá, ao nível dos olhos, um encontro com os alicates de unha, pendurados atrás dos comestíveis à mostra. Eles são sempre cobiçados, especialmente pelas imigrantes mulheres. Era muito comum que elas passassem os olhos pelas coisas da Van e, quando paravam o olhar nos alicates, deixassem escapar suspiros. Seguidos de frases como “preciso de um deles”. Imediatamente perguntava-se o preço, que era caro: 15 euros.

Considerando que os alicates de unha irlandeses são exatamente iguais aos brasileiros e custam cerca de 5 euros, me intrigava o porquê da necessidade dos alicates brasileiros. Mas afinal, qual era a diferença? A resposta era sempre a mesma: os cortadores irlandeses não prestavam. Quebravam facilmente e não eram tão *afiados*. O alicate de unha

8 Conferir <https://www.water.ie/help/water-quality/hard-water/>

brasileiro era adequado às necessidades das imigrantes brasileiras de uma forma que o irlandês não era. Especialmente a ideia que era mais afiado levava a um imaginário de mais efetividade no corte. Uma espécie de relação usual com esse perigo representado pelas pontas mais afiadas era também uma narrativa sobre o corpo, especialmente o corpo feminino, como se a manutenção de uma beleza tipicamente brasileira exigisse um grau de risco que as irlandesas não estavam dispostas a correr (no que se refere às unhas, evidentemente).

Assim, o alicate de unhas trazia um desejo de um perigo natural e necessário para modelar aspectos importantes do corpo feminino imigrante. O alicate é também um discurso sobre diferenças corporais que atravessa as múltiplas experiências brasileiras na Irlanda, pois tanto imigrantes mais ricas como mais pobres exprimiam a mesma necessidade de possuir alicates de unha brasileiros. Trata-se de uma narrativa sobre o corpo brasileiro e um contraste em relação ao corpo feminino irlandês: cutícula brasileira precisa de um alicate brasileiro.

Enxada

Difícilmente imaginaríamos que uma Van com produtos cobiçados por imigrantes brasileiros carregaria uma enxada como objeto de desejo. Mas ela estava lá, colocada na segunda estante, à esquerda, na esquina com o fundo da Van. A parte de metal, a cabeça da enxada estava lá, à vista. O cabo ficava separado, atrás dos itens expostos na segunda estante da esquerda. Observei uma venda desse produto e me surpreendi.

Por que, afinal, compram-se enxadas numa Van? Romário me explicou que os brasileiros queriam as enxadas brasileiras porque não encontravam similares no mercado irlandês, já que, na opinião desses imigrantes, “os irlandeses mexem diferente na terra”. Assim, seus instrumentos seriam diferentes, mais talhados para movimentos laterais ou de empurrar a terra, e não o movimento típico de puxar a terra com a enxada (de frente para trás). Entretanto, se buscarmos por enxadas em lojas irlandesas, vamos encontrar exemplares muito equivalentes.

Na compra que assisti, o comprador dizia que precisava de uma enxada brasileira, que não havia similares na Irlanda, repetindo o que Romário me disse posteriormente. E esse imigrante já vivia na Irlanda havia mais de 10 anos e a ideia de que ele apenas não conhecia as enxadas irlandesas não era plausível. O mesmo argumento valia para Romário que, além de tudo, conhecia muito bem as lojas irlandesas em geral, como eu testemunhei várias vezes. Assim, a explicação deve estar em outro lugar. Esse comprador me dizia que os irlandeses tratavam a terra diferentemente e que não faziam os movimentos “certos”. Por

isso não tinham enxadas. A ideia geral é que para fazer os movimentos “certos” – aqueles que os brasileiros sabem fazer – era preciso uma enxada brasileira. Esse imigrante em particular vivia numa casa grande, longe do pequeno centro urbano mais próximo, onde administrava um posto de gasolina para um dono irlandês. O posto de trabalho gerava uma renda respeitável e a casa em que ele vivia era prova disso. Ela estava num enorme terreno, que para ser cultivado precisava de uma enxada brasileira.

Aparentemente, estamos aqui em mais uma configuração de distinções entre corpos brasileiros e irlandeses que se expressa por meio dessa coisa-ferramenta. O corpo brasileiro produz determinados movimentos, que o Irlandês não realiza, e para dar vazão a um jeito propriamente brasileiro de lidar com a terra, é preciso uma ferramenta brasileira, pensada para os movimentos específicos do corpo brasileiro. Não é possível afirmar se isso é efetivamente verdade, ou seja, se os movimentos são realmente distintos, mas o fato de existir essa ideia é suficiente para entendermos a necessidade da enxada como um discurso sobre o corpo brasileiro, supostamente mais adaptado a trabalhar a terra. É um discurso também sobre a capacidade de transformação do trabalho na terra em alimentos e, portanto, *de capacidade de nutrir e construir o corpo*. O tempo todo, nessa conversa, pairava a ideia de que o irlandês não era capaz de trabalhar a terra como o brasileiro.

Assim, a enxada é uma forma de transformação de terra em alimento propriamente brasileira, feita para o corpo brasileiro, que se movimenta adequadamente para produzir a própria comida e nutrição. É um índice, também, de ideias sobre o corpo irlandês, visto como incapaz do trabalho necessário, incapaz dos movimentos certos. Mas a enxada também atravessa outras fronteiras, pois parece indicar também uma distinção social, daqueles que tem uma moradia com área suficiente para fazer pequenas plantações. Marca-se uma diferença em relação aos brasileiros que dividem a casa com famílias diferentes em cada quarto e que, portanto, têm pouca ou nenhuma possibilidade de usar uma enxada no cotidiano. Curiosa inversão, na qual um instrumento de trabalho rural aparece como um sinal de distinção social.

Tecnologias para cozinhar

Uma das coisas mais valorizadas para os imigrantes é a panela de pressão, objeto que não encontram na Irlanda, essencial para fazer o feijão à moda brasileira. As panelas que Romário vende são de uma marca pouco conhecida e parecem ser leves demais, um tanto frágeis, mas são as que estão disponíveis. As panelas de pressão são um item incontornável nas cozinhas de imigrantes brasileiros na Irlanda. É provável que encontremos mais panelas que filtros de barro, já que esse último é muito caro. O feijão

cozido à brasileira é parte cotidiana da alimentação nas casas brasileiras e exige a panela de pressão, que acelera em muito o processo de cozimento.

Como uma coisa ingoldiana que vive suspensa numa teia de relações, a panela de pressão está enredada nas emoções relativas à memória da terra natal, à memória da própria família e à memória da alimentação mais familiar e confortável. Como o feijão é um nexos de memória incontornável nessas casas, o seu par estrutural, a panela de pressão, não pode faltar. A panela é um instrumento de constituição tanto do corpo como da memória, da imaginação e da definição de uma ontologia pessoal que é, estritamente, conectada a uma ontologia coletiva alimentar em grande parte do Brasil.

As tecnologias de produção de comida são mediadores da substância corporal e dos significados atrelados à ela, especialmente os constituídos como memória: memória de casa, memória de uma pessoa, memória de uma cidade, de um país. E também, na experiência irlandesa, memória da Van, onde se comprou aquele item tão fundamental para a produção de corpos e sentimentos ditos como propriamente brasileiros. A Van vai se tornando, assim, também memória, ela própria um grande artefato de coisas que ativam corpos e significados brasileiros, mesmo que esses corpos e significados sejam lidos e interpretados de formas muito diferentes pelos imigrantes e suas diferentes histórias de vida.

Como a panela de pressão, um item muito valorizado, mas talvez um tanto mais regionalizado é a cuzcuzeira. Ao se deparar com a cuzcuzeira na Van, sempre ouvimos o mesmo suspiro: “meu Deus, uma cuzcuzeira”. Esse item, efetivamente, não existe na Irlanda, onde o cuscuz vira um prato brasileiro. Como a panela de pressão, a cuzcuzeira é dispositivo de memória e de produção do corpo brasileiro (mesmo que a leitura desse corpo seja variada nas múltiplas diferenças da experiência migratória). Essas coisas operam a mesma potência de transformação e significado de especificidades que os variados brasileiros entendem e interpretam como indicadores coletivos de uma semelhança, que atravessa, por assim dizer, as diferenças de classe, raça, gênero e de situação documental na Irlanda.

Outro dispositivo desse tipo que, entretanto, Romário só colocava na Van mediante encomenda, pois era mais raro de vender, era um pequeno grill, uma mini-churrasqueira elétrica. Como um instrumento de churrasco para as casas e apartamentos pequenos, onde muitas pessoas moravam ao mesmo tempo, a mini-churrasqueira é um objeto importante, especialmente para homens imigrantes, mais ainda para aqueles que vêm de lugares com mais tradição churrasqueira que outros. Embora haja grelhadores elétricos no mercado irlandês, eles não satisfazem os brasileiros, ou por serem caros demais

ou por não serem pequenos o suficiente. Essa coisa têm a mesma função da panela de pressão e da cuscuzeira, como produtor de corpos, memória e significado. Mas há na churrasqueira também um discurso de gênero que acaba por contrastá-la com a panela de pressão e cuscuzeira: enquanto essas são mais femininas, aquela tem uma conotação mais marcadamente masculina. Especialmente importante para homens solteiros ou que estão desacompanhados na Irlanda, a mini-churrasqueira é um índice de um tipo de socialização associada a certos tipos de masculinidade performática (Costa, 2005).

Perfumes e cremes

Outro conjunto de itens que compõe essa gramática geral da Van é formado por perfumes, cremes, sabonetes variados, mas todos de uma mesma marca, tida como essencialmente brasileira. Esses itens ficam na terceira prateleira, à direita, bem próxima à porta traseira da Van. Estão numa caixa, à vista e sempre despertam interesse, especialmente de mulheres imigrantes. Eles correspondem a determinados cheiros e texturas que são tidos como únicos e faziam parte da vida de brasileiros no Brasil.

Testemunhei muitas pessoas se interessando vivamente pelos produtos de beleza e perfumes. Mas também observei muitas se decepcionando, já que o leque de produtos dessa empresa é muito grande, e o mostruário de vendas de Romário é limitado. Assim, muitos não achavam exatamente aquilo que costumavam usar no Brasil. Nesses casos, as vendas acabavam se restringindo aos sabonetes, que eram mais baratos e satisfaziam o desejo criado pela visão dos produtos. Em relação aos produtos de beleza, Romário enfrentava a concorrência de outras imigrantes que revendiam os produtos da marca, fazendo disso uma forma de vida. Mas essas revendedoras moravam onde os brasileiros se concentravam mais, lugares onde Romário não conseguia vender os produtos de beleza. Mas nos povoados onde o número de brasileiros era relativamente pequeno, ainda havia algum mercado. Cabe destacar aqui a identificação que esses produtos causavam entre imigrantes brasileiros, quase que como um conjunto de cheiros e texturas adequadas aos corpos, além do evidente caráter de dispositivo de memória que os cheiros possuem.

2.2 O que dizem as tecnologias não consumíveis presentes na Van

Esse conjunto heteróclito de dispositivos opera de forma muito similar, entretanto. Com suas especificidades desde o mais etéreo produtor de corpos corretos, como os perfumes e os seus cheiros certos, até o mais tectônico instrumento de produção alimentar adequado ao um corpo nacional, como as enxadas. Além disso, no meio, temos os instrumentos de transformação dos alimentos com base no vapor (panela de pressão

e cuscuzeira) e eletricidade (mini-churrasqueira) e, num espaço liminar, os alicates de unha, instrumento de correção do corpo e de produção de secreção, como o sangue e as próprias cutículas.

Como coisas sustentadas em redes de relações esses itens produzem no conjunto uma grande tecitura cujo teor é o próprio corpo brasileiro. Essas coisas (sempre no sentido ingoldiano) compõem um discurso sobre o que é e o que deve ser o corpo brasileiro e como ele deve ser reproduzido em uma condição adversa, que é a própria imigração. Ali, longe das coisas que no Brasil compunham um conjunto de tecnologias de produção do corpo, essas coisas dizem algo sobre como “sobreviver” ou “existir” numa experiência de vida onde tudo aquilo que compunha seu cotidiano não está mais à mão. Como um conjunto mínimo de coisas que são relevantes para manter a vida possível a partir de pressupostos relativos a imaginações de corpos, memórias e materialidades brasileiras, eles tratam de nutrir e produzir corpos, memórias e materialidades vistas como efetivamente brasileiras.

Como um conjunto de actantes, no sentido Latourniano do termo (Woolgar & Latour, 1997), essas coisas ganham uma dimensão simbólica que esbarra na magia, por um lado – pois são capazes de conversão, manutenção e proteção dos corpos brasileiros – e na agência, por outro – já que são atores efetivos desses processos de conversão e produção. Comutadores entre sistemas de coisas diferentes: numa vida onde as coisas não são aquelas que deveriam ser – todo o conjunto de coisas irlandesas nas quais os imigrantes estão imersos – alguns objetos/coisas ganham a capacidade de transformar esse conjunto estranho de coisas em outras mais familiares, efetuando uma passagem de um mundo de coisas hostis para um mundo de coisas domesticadas ao corpo brasileiro.

Numa outra forma de nomeação, poderíamos pensar nessas coisas como o que Povinelli (2016) chama de “existentes”. Do ponto de vista da autora – que questiona os limites entre vida e não vida, afirmando que o poder do capitalismo em determinar esses limites é uma forma de opressão para além do biopoder foucautiano – podemos ver organismos, substâncias e substâncias por outros ângulos e, certamente, sob uma economia simbólica brasileira, esses existentes estão agindo (como viventes) para a produção de uma realidade menos hostil aos imigrantes. Bennett (2010) defenderia que essas coisas, objetos, existentes formam uma “matéria vibrante”; que possuem vitalidade:

Por “vitalidade” entendo a capacidade das coisas - comestíveis, mercadorias, tempestades, metais - não só para impedir ou bloquear a vontade e os desígnios dos humanos, mas também para atuar como quase agentes ou forças com trajetórias, propensões ou tendências próprias (Bennett, 2010, p. VII, tradução livre).

Bennett pretende encarar esses actantes-coisas-existentes como detentores de agência num plano mais horizontal em relação aos humanos. Nesse sentido, podemos pensar esse conjunto de coisas como atores que operam, junto com os imigrantes, no sentido de produzir um ambiente de vida adequado para os brasileiros: eles comutam magicamente o diverso e muitas vezes hostil mundo irlandês num mundo adequado, mesmo que minimamente, à produção de vida dos brasileiros. São, assim, aliados na produção de uma situação não hostil, comutadores em forma de coisa.

E esses existentes seguem uma lógica específica, expressa na forma em que são expostos na Van.

Considere esse desenho como uma vista de cima de cada uma das prateleiras. Com a abertura da “ferradura” como sendo o lugar das portas traseiras da Van, por onde entram as pessoas e o lado contrário estaria próximo à cabine da Van. Assim, formalmente, pensando na configuração da Van, a entrada para os clientes estaria no fundo (e a cabine, na frente). Mas do ponto de vista do imigrante, tudo se inverte, afinal ele entra pelo fundo da Van, que passa a ser uma “frente”.

Assim, pra quem entra, o fundo é a frente da Van. Isso é importante, já que a prateleira do fundo para quem entra acaba tendo um estatuto ambíguo, enquanto a da direita ganha uma conotação de certa forma oposta à da esquerda. É como se, ao organizar as prateleiras com essas coisas que, como vimos, são muito mais que mercadorias-objeto, fosse necessário ordená-las conforme suas especificidades e potências como “existentes”. A disposição segue uma certa ordem simbólica relativa ao lugar e ao papel de cada um desses existentes/actantes/coisas. As malhas de relações tecidas em torno desses existentes geram uma necessidade de ordenação complexa, tomada a partir do que faz cada uma dessas coisas.

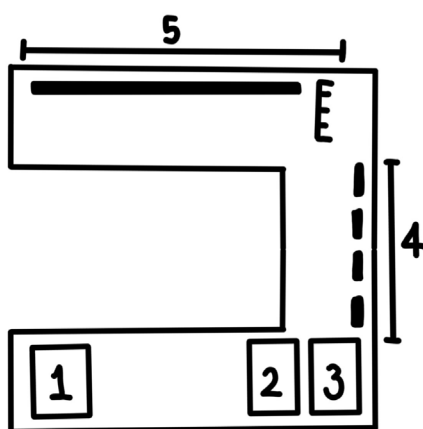


Figura 2. Vista superior da estante e distribuição dos itens.
Elaborado pelo autor.

No desenho acima, olhando para uma prateleira, vemos a disposição dos existentes (aqui não considerando a altura da prateleira, apenas a disposição em cada uma delas como um todo). O número (1) representa o lugar onde estão os produtos de beleza. O número (2) onde estão as panelas de transformação da comida por vapor (panela de pressão e cuscuzeira). O número (3) é onde fica o filtro de barro. Ao fundo, mas em geral embaixo das prateleiras, fica a mini-churrasqueira. Na prateleira dos fundos, por toda sua extensão, estão pendurados os alicates de unha (4). E, por fim, ao lado esquerdo (5) está a enxada, com o cabo atrás dos itens dessa prateleira e, na esquina entre o fundo e o lado esquerdo, encontra-se a cabeça da enxada, separada do cabo.

Assim, no movimento que vai da direita para a esquerda de quem entra na Van, temos uma transição dos elementos mais aéreos e etéreos (perfumes, cheiros) de transformação e produção dos corpos, seguidos dos transformadores à vapor (panelas), passando pelo elemento de transformação aquático (filtro). Eles estão à direita, nessa ordem. Indicam um movimento lógico nessa paisagem de comutação que os existentes representam. Do mais etéreo para o menos etéreo. Até uma passagem para o lado direito, onde o elemento mais tectônico, relacionado à terra e à transformação do solo se coloca (a enxada). Entre os dois lados, temos o fundo, num espaço liminar, no qual o comutador é aquele transformador do corpo que produz fragmentos e secreções (cutículas cortadas e sangue), um comutador potencialmente perigoso.

Se fôssemos produzir um quadro estrutural dessa disposição dos existentes em relação às potências de ação (pois é disso que se trata), teríamos uma transição de uma perspectiva positivada (a prateleira da direita para quem entra) para outra negativada (prateleira da esquerda para quem entra). Embora essa negatificação seja parte de uma ideia de produção do corpo e dos movimentos, é negativada tanto numa ideia de “sujo” (terra) x “limpo” (ar), com a água fazendo uma transição justamente entre a água “irlandesa” para a água “fresca” brasileira. Mas isso não faz dela menos importante nessa gramática dos existentes da Van, já que eles produzem sentidos que dependem dessas potências e qualidades. Entre esses dois lados temos uma passagem liminar que é perigosa e tensa, mas fundamental para produzir o corpo: aqui a ideia da Van como uma produtora de corpos adequados (para além da ideia de uma paisagem menos hostil, mediada por existentes auxiliares na experiência de vida) é mais evidente com os alicates: eles cortam o excesso, produzem sangue, mas também produzem beleza.

Ar	Vapor	Água	Sangue	Terra
++	+	+ -	-	- -

Leve/Pesado : Limpo/Sujo : Puro/Contaminado : Claro/Escuro : Direita/Esquerda

Assim, vamos de um movimento que vai dos existentes evanescentes (água e vapor) positivados, para os existentes tectônicos (sangue e terra), mediados por um neutro (água). Ou ainda, daqueles seguros aos perigosos (com o alicate e a enxada como existentes perigosos). Mas essas são classificações que tratam mais de organização lógica de um universo de seres aliados na produção de uma vida menos hostil na Irlanda. Essa organização lógica pressupõe, portanto, que elementos perigosos são parte da existência, dos quais não se pretende apartá-los, assim como pressupõe elementos não perigosos que também não são inertes (a panela de pressão carrega seus perigos, assim como as substâncias que produzem os cheiros também são perigosas para alguns, especialmente alérgicos).

O interessante a notar aqui é que, frente à demanda dos coletivos brasileiros por essas tecnologias não consumíveis, a estratégia de distribuição deles na Van não assume um caráter aleatório: mesmo sem pensar nisso, Romário os dispõe segundo uma apreensão intuitiva de suas qualidades e características. O que devemos destacar é que como uma comutadora de corpos, a Van obedece também às elucubrações simbólicas que sustentam esses existentes-actantes-coisas. E veremos a seguir, pensando nas coisas consumíveis que estão ali na Van, que é possível relacioná-los com uma lógica semelhante.

2.3 Tecnologias consumíveis

Há uma gramática da memória construída com o leque de objetos da indústria alimentar brasileira. Isso tem pouca relação com a qualidade da oferta dos produtos e mais a ver com um sequestro das lembranças e memórias afetivas pelos produtos ultraindustrializados (temperos químicos, bolachas ultraprocessadas etc.). Ainda assim, esses itens fazem parte de uma paisagem de conforto alimentar, operando como instrumentos de alívio frente as agruras passadas durante a imigração, como uma espécie de válvula de escape, da qual a Van é um ícone para os imigrantes. Mas além disso, há outras coisas, evidentemente. O que se come e como se representa e apresenta o que se come também nos diz algo sobre os imigrantes.

Estamos aqui, ainda, falando dos produtos que Romário trazia no freezer da Van, na parte intermediária. Além de carnes e dos queijos, a única mercadoria que víamos ali eram os pacotes de mandioca cortada e congelada que ele comprava do importador brasileiro de Gort. Assim, o freezer continha carnes bovinas, linguiças de frango, pernil e carne bovina, peixes, queijos e mandioca. De certa forma, todos esses itens se encontram em ressonância simbólica com os elementos perigosos não comestíveis. Talvez ainda mais tectônicos, relativos aos mortos (carne), secreções corporais (queijo) e alimentos em

natura que vêm do fundo da terra (mandioca). O fato deles estarem na parte intermediária da Van, compondo uma espécie de reino ainda mais relativo ao submundo (fisicamente atrás da prateleira do fundo) nos permite imaginar essa parte como uma extensão destas prateleiras do fundo da Van. Como uma continuação simbólica daquilo que vimos estar ligado com a enxada e alicate de unha.

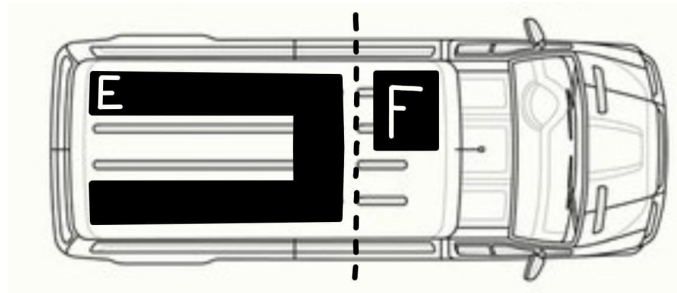


Figura 3. Visão superior da Van e suas divisões básicas.
Elaborado pelo autor.

Nesse desenho esquemático, temos uma visão superior da Van, com a linha tracejada marcando a separação entre a parte das estantes [E] (sendo a frente a traseira da Van). Vimos que a enxada fica na parte das estantes na esquina do fundo com a esquerda, indicando uma divisão direita/esquerda que acentua características aéreas (direita) e tectônicas (esquerda). A parte do freezer [F] seria, assim, uma continuidade ainda mais radical do universo tectônico, avançando a um submundo marcado pelo relacionamento com as carnes mortas, o leite extraído e a mandioca.

Os itens industrializados

Além do que já vimos, nas estantes estão os bens (coisas) industrializados que compõem essa paisagem de conforto alimentar aos imigrantes. Eles variam entre itens pouco ou nada processados até itens ultraprocessados. De uma forma esquemática temos os seguintes tipos de produtos:

- bens industrializados não processados em natura: feijão e farinhas, principalmente.
- bens industrializados semiprocessados: preparado para bolos, leite em pó, leite de coco, sucos concentrados, molhos de pimenta, paçoquinhas, café em pó, temperos não industriais.
- Bens industrializados ultraprocessados: batatas palha, temperos industriais, farinhas temperadas, bolachas variadas, doces variados, achocolatados.

Os bens não industrializados são encontráveis na Irlanda, mas não as variedades desejadas pelos brasileiros. Assim, o tipo de feijão não é o adequado para o tipo de cozimento brasileiro, por exemplo, assim como as farinhas não são semelhantes. No caso da farinha de mandioca, ela é praticamente inexistente, assim como a tapioca. As farinhas de milho em suas variações são vendidas na Irlanda, mas não tem o gosto que os brasileiros esperam. Já os demais bens mais processados são particulares do mercado brasileiro, com características específicas do paladar “brasileiro”.

O consumo de temperos industriais e os caldos de galinha é muito destacado, marcando uma forma brasileira contemporânea de cozinhar que passa pelos elementos dessa indústria alimentar. Produtos como os chocolates brasileiros (com pouco teor de cacau e muito açúcar) são muito valorizados, assim como as farinhas temperadas e ultraprocessadas. O café em pó brasileiro é um produto relevante, embora custe na Van mais caro que comprar grãos de café torrado em natura na Irlanda. Assim com um tipo específico de leite em pó é muito desejado, especialmente para fazer os doces que o levam na receita. Por outro lado, vendem-se também temperos em natura e temperos em natura mais processados (moídos e com conservantes).

E como esses bens estão distribuídos pelas estantes, se os relacionarmos com as tecnologias não comestíveis que examinamos anteriormente? Há uma relação atravessada por alguns deslocamentos. Na Van, os produtos em natura (farinhas e feijão) ficam nas prateleiras da direita, os produtos ultraprocessados ficam à esquerda. Na prateleira do fundo estão os produtos semiprocessados. De certa forma, eles perfazem um caminho que vai do mais natural ao menos natural (da direita para a esquerda), com cruzamentos que merecem nossa atenção.

Os temperos não ultraprocessados, aqueles que compramos em saquinhos no supermercado estão pendurados por trás dos produtos nas prateleiras à direita e à esquerda. Mas o que ficam à direita são os em natura (orégano em folhas, alecrim, louro em folha, por exemplo) e os que ficam à esquerda são os que estão em pó (cominho, pimenta do reino etc.). Ao mesmo tempo, os cafés estão na prateleira da esquerda, mais próximos à prateleira do fundo. Eles estão em pó e são muito escuros, parecidos com terra (assim como os achocolatados). De forma geral os atravessamentos da lógica dos mais naturais aos menos naturais são marcados por uma outra lógica que opera simultaneamente, que coloca os alimentos em pó mais escuros junto aos elementos tectônicos do lado esquerdo. Essa disposição dos itens comestíveis é simbolicamente equivalente aos itens não consumíveis e, de fato, seguem a mesma lógica:

Ar	Vapor	Água	Sangue	Terra
++	+	+ -	-	--
Feijão	Farinhas	Leite em pó e outros semi-industrializados	Café e temperos “terrosos”	ultraprocessados

Leve/Pesado : Limpo/Sujo : Puro/contaminado : Claro/Escuro

Os consumíveis seguem a mesma lógica que vai do “limpo ao sujo” (natural ao menos natural), do claro para o escuro (alimentos em pó mais escuros), do “puro ao mais contaminado” (não processado ao mais processado). Apenas um deslocamento é relevante, mas ainda dentro da lógica. As coisas que são transicionais ocupam toda a prateleira do fundo e aquelas que inauguram uma realidade mais afeita ao sangue e terra (como os alicates de unha na outra série) ficam na prateleira da esquerda. Eles são deslocados para a esquerda, em relação à série dos não comestíveis. Mas seguem a mesma sequência. Vejamos o desenho abaixo:

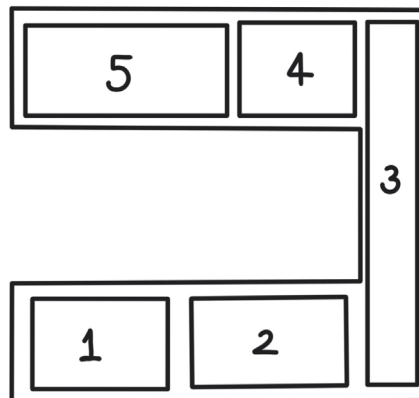


Figura 4 Disposição dos comestíveis na Van.
Elaborado pelo autor.

Considerando a prateleira à direita de quem entra na Van pela sua parte traseira, percebe-se que na série das coisas consumíveis temos em (1) e (2) farinhas e feijões, em (3) os alimentos semi-processados, em (4) semi-processados “terrosos” como os temperos em pó, café e achocolatados. Em (5) temos os ultraprocessados. Vemos que se percorre o mesmo caminho do mais puro ao menos puro, com um ligeiro deslocamento à esquerda para dar conta dos liminares “terrosos”, que guardam grande similaridade simbólica com a enxada (não é por menos que a cabela da enxada está atrás justamente dessas coisas).

3. O corpo e o mundo

Esses diferentes produtos ganham uma outra vida na experiência da migração e são coisas nesse sentido ingoldiano que as imagina como sustentadas por redes de relações e experiências variadas. Elas são existentes também, no sentido de Povinelli, pois são literalmente a expressão de uma forma de constituir vida para os imigrantes brasileiros. Na Van há determinadas injunções simbólicas que presidem a ordenação das coisas: como uma gramática de significantes, ela elabora um discurso simbólico sobre a vida em diáspora, indicando os instrumentos de conversão de uma experiência hostil no cenário da migração, na qual tudo é diferente e potencialmente perigoso ao corpo brasileiro. Esse simbolismo trata da constituição de um cenário/paisagem de comutação, de transformação e de proteção.

As coisas vendidas na Van são elementos para constituição do corpo brasileiro, constantemente ameaçado pela realidade estranha no espaço migratório. Elas constituem uma paisagem de conforto e de memória, por um lado, mas também de produção e defesa desse corpo ameaçado. Essa forma de produção expõe elementos que se distribuem em lugares diferentes, compondo um cenário complexo que atravessa o mundo, desde os aspectos mais aéreos e puros até os aspectos mais tectônicos e potencialmente perigosos. Lidar com a produção dessa paisagem de comutação exige lidar com todos esses potenciais que, juntos, concorrem para realizar a mágica de uma transformação constante entre o mundo hostil das coisas irlandesas (que muitas vezes não fazem sentido para os imigrantes) e o mundo reconstruído/remontado das vidas do imigrante brasileiro em suas casas na Irlanda.

Assim, a Van é uma espécie de agente transformador de uma realidade em outra, um instrumento relevante de proteção e comutação “correta”, de adaptação do corpo brasileiro à realidade diferente irlandesa. Da mesma forma que vemos no documentário de Bela Feldman-Bianco (1991), “Saudade”, sobre o qual Roberto DaMatta (DaMatta, 1992) teceu o seguinte comentário:

Com esse documentário, Bela Bianco mostra – e mostra magistralmente – vários processos que de um certo modo concorrem para que a imigração se transforme numa magnífica aventura. (...) Depois, porque descreve como a mudança de um sistema para outro implica uma multiplicidade de processos simultâneos, todos indicadores de ajustamentos recíprocos (DaMatta, 1992, p.227).

Como Feldman-Bianco demonstra em seu filme (e em vários textos), os imigrantes reconstroem em seus espaços íntimos, em suas casas, uma idealização meio romantizada

de sua terra natal. Na Irlanda, hoje em dia, um processo semelhante de criação de uma intimidade propriamente brasileira vem sendo construída com o auxílio da Van, como comutadores tanto práticos quanto simbólicos da realidade irlandesa para uma realidade brasileira possível na diáspora. Essa intimidade é construída com a preservação dos corpos brasileiros, defendidos das ameaças do mundo estrangeiro, com a reconstituição mágica e segura de corpos adequados ao que os brasileiros entendem como correto. A Van é um elemento vivo, uma coisa ingoldiana, que permite a constituição de um cenário de vida menos hostil: esse cenário é feito de muitas coisas-bens que auxiliam na travessia dessa “aventura magnífica”, retratada por Feldman-Bianco em seu filme.

Há outra coisa a se destacar, como forma de encerrar essa reflexão. A ordem que se estabelece entre as coisas aéreas e as coisas tectônicas e os correspondentes correlatos em outras divisões simbólicas (limpo x sujo etc.) tem algo de surpreendente. No conjunto geral da bibliografia os significados do lado esquerdo tendem sempre a ser relacionados com a mulher e com o lado relativo à natureza. A mulher sempre aparece mais próxima à natureza, o homem à cultura. Assim, o lado esquerdo, historicamente desvalorizado, em geral é atrelado às mulheres. Podemos lembrar do clássico texto de Hertz (2013), ou de leituras mais recentes destas oposições clássicas da história da antropologia (Brumana, 2014). O texto também clássico de Ortner avança numa reflexão crítica sobre essas oposições, por exemplo (Ortner, 2017). Há, inclusive, toda uma literatura feminista refletindo sobre esse tipo de oposição e suas distintas naturalizações opressivas.

Mas no nosso caso, nesse conjunto de coisas-actantes-existentes, temos justamente a lógica inversa: o lado direito, aéreo, limpo, é associado às mulheres e o lado tectônico (enxada, pós escuros, mini-churrasqueira) aos homens, numa inversão que deve nos fazer refletir. Essa lógica da práxis simbólica dos imigrantes na Van ganha uma conotação evidentemente feminina, como num discurso possível sobre a experiência migratória. Vimos em outros textos muito sobre a opressão das mulheres no conjunto das legislações de migração na Irlanda, indicando uma situação difícil e complicada para muitas imigrantes. Mas também que a própria migração pode ter ares de independência e mais igualdade para as mulheres.

O fato de que o conhecimento e a prática das compras ser um atributo muito mais feminino (em geral, mulheres fazem as compras, ou mandam as listas de compras para homens as realizarem) talvez explique a inversão simbólica que essa gramática das coisas da Van assumiu e como ela foi sendo construída. Ou seja, é pela ação das mulheres que essa lógica de distribuição das coisas se estabeleceu (não é uma ordem aleatória escolhida por Romário, mas é antes uma ordem intuída e seguida por ele). Essa gramática das coisas, essa paisagem de conforto que a Van produz com suas coisas, é também

um discurso que valoriza um olhar feminino sobre a migração e sobre as brasilidades atravessadas pela aventura migratória. Do jogo das opressões masculinas tradicionais no Brasil, onde a cozinha é um mundo de serviço não remunerado da mulher, nasce uma gramática corrosiva e crítica, nessa apropriação que as mulheres fazem de seu espaço na Irlanda, potencializando e valorizando os instrumentos mais manipulados pelas mulheres (panelas, filtros etc.) e desvalorizando os mais manipulados pelos homens. A gramática das coisas na Van apresenta uma lógica alternativa favorável a um olhar feminino.

Faz sentido que o trabalho masculino seja visto por uma ótica simbólica mais afeita ao profano, já que os homens têm em geral um trabalho manual e bruto, além do grande impacto do trabalho nos frigoríficos, que é francamente visto como sujo, perigoso e contaminador. Na Van, o trabalho e as atividades masculinas acabam sendo relacionados com o lado esquerdo e com o submundo do freezer. Mas as mulheres que trabalham fora de casa também operam trabalhos manuais, mas que ganham outra conotação, já que é esse trabalho principalmente o que limpa (faxinas) ou o que cuida (cuidadoras). De certo ponto de vista, o trabalho da mulher imigrante é mais valorizado e menos discriminado na própria lógica da coisas da Van.

Isso não quer dizer que a mulher imigrante trabalhe menos que os homens. Quando ela tem família, é justamente o contrário: ela trabalha mais, com a jornada dupla que vemos ser comum no Brasil (Hirata & Kergoat, 2007) se reproduzindo na Irlanda. Além de trabalharem, elas são em geral responsáveis pelo cuidado com a casa, filhos e marido. São responsáveis pela alimentação de todos. Mas no contexto da imigração, alguma transformação acontece, como vimos em outros contextos (Machado, 2009), e essas atividades antes simplesmente desprezadas no Brasil, como parte de uma obrigação natural das mulheres, no contexto irlandês ganham uma conotação diferente. Essa conotação está ligada, evidentemente, à ideia de paisagem de conforto e produção de corpos especificamente brasileiros. Assim, o que era apenas uma ação “natural” (cozinhar), na imigração ganha uma importância muito grande, já que é na alimentação principalmente que as paisagens de conforto e memória se constituem. Nesse sentido, a ordem simbólica da coisas na Van traduz essa importância do trabalho de cuidado das mulheres no papel de produzir uma brasilidade livre dos perigos e hostilidades de um ambiente estrangeiro. Não é por menos que os objetos mais caracteristicamente femininos ganham uma proeminência positiva na ordem da Van. Assim, ao menos simbolicamente, o trabalho das mulheres ganha uma outra conotação nessa experiência migratória.

Considerações finais

A Van é um artefato de conforto étnico, digamos. É um sinal de algo familiar e agradável em qualquer lugar que um brasileiro esteja. Como um negócio, compete com as várias lojas de produtos brasileiros que existem na Irlanda. O que vimos aqui é que a Van é mais que uma loja móvel, pois ela traz para onde estão os brasileiros essa espécie de “alívio do reconhecimento”, ou seja, um momento de descompressão da diferença, quando tudo o mais fora da Van é que é estranho e ali dentro reina a identificação.

As pessoas conhecem todos os produtos e coisas, que são, na verdade, códigos compartilhados nas mercadorias. A Van oferece, sem saber, um alívio psicológico para os imigrantes meio soterrados pela imensa diferença que têm que enfrentar cotidianamente. Assim, o negócio se sustenta numa cadeia de brasilidades que inclui os fornecedores dos bens, clientes, produtores em solo irlandês, redes de trabalhadores variadas e muito boca a boca. A Van é um dispositivo psicológico de alívio e de reconhecimento, compreensão e de afirmação de si. É por isso que funciona: as pessoas querem sentir algo, além de comprar. O que é comprado aparece mais como uma conexão com as histórias pessoais do que com iguarias únicas, vindas de muito longe.

A Van é também um dispositivo de memória de muitos brasileiros, reconectando coisas com suas histórias pessoais. Mas o negócio ultrapassa em muito a sua própria função inicial, de ser uma forma de sustento da família de Romário. O negócio vira uma gramática de similaridades e diferenças aos brasileiros que passam pela Van. A Van é o lugar das histórias e informações, é o lugar das diferenças sociais e é também o lugar das coisas que produzem atravessamentos entre as diferenças, num lampejo de similitude que se vê também apesar das diferenças evidentes entre os vários brasileiros clientes da Van: negros, brancos, ricos, pobres, homens, mulheres, LGBTQIAPN+, de regiões diferentes, com sotaques diferentes, com regimes de vistos diferentes, indocumentados, etc. A Van fornece, com suas coisas “vivas” a gramática para pensar essas diferenças e também esse universo de similaridades, a paisagem de comutação e defesa útil e importante para todos os tipos de brasileiros que por ali passam.

Referências

Appadurai, A. (1988). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press.

Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.

- Brumana, F. G. (2014). *El lado oscuro: La polaridad "sagrado/profano" y sus avatares* [Vol. 2043]. Buenos Aires: Katz Editores.
- Costa, E. (2005). A confraria da esquina. O que os homens de verdade falam em torno de uma carne queimando: Etnografia de um churrasco de esquina no subúrbio carioca-RJ. *Ciência & Saúde Coletiva*, 10, pp. 262–263.
- DaMatta, R. (1992). Resenha: Saudade (Nostalgia). Vídeo de Bela Feldman Bianco. *Revista de Antropologia*, 35, pp. 227–251.
- Ennes, M. A. (2020). Bourdieu and the 'migrant-body': Embodiment in the migratory context. *Revista Brasileira de Sociologia*, 8(19), pp. 26–58.
- Feldman-Bianco, B. (1991). *Saudade* [filme, 57 minutos]. Recuperado fevereiro 12, 2024, de <https://youtu.be/tNbqoZYmsoA>
- Healy, C. (2006). Carnaval do Galway: The Brazilian Community in Gort, 1999-2006. *Irish Migration Studies in Latin America*, 4(3), pp. 150–153.
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (2007). *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- Hertz, R. (2013). The pre-eminence of the right hand: A study in religious polarity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(2), pp. 335–357. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hirata, H., & Kergoat, D. (2007). Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de pesquisa*, 37, pp. 595–609.
- Ingold, T. (2007). *Lines: A brief history*. London: Routledge.
- ____ (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, 18, pp. 25–44.
- Kloosterman, R. & Rath, J. (2001). Immigrant entrepreneurs in advanced economies: Mixed embeddedness further explored. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(2), pp. 189-201.
- Kopytoff, I. (1986). The cultural biography of things: Commoditization as process. *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, 68, pp. 70–73. Cambridge.
- Light, I.; Bhachu, P. & S. Karageorgis, S. (1993). Immigrant Networks and Entrepreneurship. In I. Light & P. Bhachu (eds.), *Immigration and Entrepreneurship* (pp. 25-50). New Brunswick: Transaction Books.
- Machado, I. J. R. (2009). *Cárcere público: Processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. ICS.
- ____ (2011a). *Japonesidades Multiplicadas: Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar.

- ____ (2011b). Consumo, etnicidade e migração entre imigrantes brasileiros em Portugal. *Temas de Antropología y Migración*, 1(2), pp. 120–131.
- ____ (2023a). Sobre a imaterialidade dos corpos imigrantes na Irlanda: Esboço de uma teoria a partir do caso dos brasileiros. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 31(67), pp. 233–248. Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios.
- ____ (2023b). Políticas desviantes ou como precarizar o trabalho imigrante disfarçadamente: O caso dos brasileiros na Irlanda. In *XIV RAM (Reunião de Antropologia do Mercosul)*, Niterói [Apresentação oral]. Recuperado de <https://www.ram2023.sinteseeventos.com.br/site/capa>
- ____ (2023c). *A memória como campo etnográfico: Antropologia ex post facto*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Maher, G., & Cawley, M. (2015). Social Networks and Labour Market Access among Brazilian Migrants in Ireland. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41(14), pp. 2336–2356.
- ____ (2016). Short-Term Labour Migration: Brazilian Migrants in Ireland. *Population, Space and Place*, 22(1), pp. 23–35.
- Marrow, H. B. (2013). In Ireland “Latin Americans are kind of cool”: Evaluating a national context of reception with a transnational lens. *Ethnicities*, 13(5), pp. 645–666.
- McGrath, B., & Murray, F. (2009). Brazilian migrants in Ireland: Emergent themes from research and practice on the significance of social networks and social capital. *Translocations: Migration and Social Change*, pp. 1–20.
- Ortner, S. (2017). Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In I. Brandão; I. Cavalcanti; C. de Lima Costa & A. C. A. Lima (eds.), *Traduções da cultura: Perspectivas críticas feministas (1970-2010)* (pp. 91-123). Maceió: EDUFAL.
- Portes, A. & Jensen, L. (1989). The Enclave and the Entrants: Patterns of Ethnic Enterprise in Miami Before and After Mariel. *American Sociological Review*, 54, pp. 929-949.
- Povinelli, E. A. (2016). *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Sahlins, M. (2003). *Cultura e Razão Prática: Dois paradigmas da teoria antropológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Schrover, M.; Van der Leun, J. & Quispel, C. (2007). Niches, Labour Market Segregation, Ethnicity and Gender. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(4), pp. 529-540.
- Sheringham, O. (2009). Ethnic Identity and Integration among Brazilians in Gort, Ireland. *Irish Migration Studies in Latin America*, 7(1), pp. 93–105.
- ____ (2010). A transnational space? Transnational practices, place-based identity and the making of “home” among Brazilians in Gort, Ireland. *Portuguese Studies*, 26(1), pp. 60–78.
- Silva, R. (2016). Imigrantes Goianas na Irlanda: Agências e Interpretações. *Revista Latino-americana de Geografia e Genero*, 7(2), pp. 54–75.

____ (2018). “Deus me trouxe pra cá”: Goianos na Irlanda, projeto emigratório e religião. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, 25(1 e 2), pp.158–177.

Turner, T. (2011). The body beyond the body: Social, material and spiritual dimensions of bodiliness. *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, pp. 102–08. Wiley Online Library.

Vale de Almeida, M. (2004). O corpo na teoria antropológica. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 33, pp. 49–66.

Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.

Woolgar, S., & Latour, B. (1997). *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Recebido em 18 de junho de 2024.

Aceito em 05 de agosto de 2024.

A gramática das coisas significantes para imigrantes brasileiros na Irlanda

Resumo

O artigo propõe uma análise das mercadorias brasileiras compradas por imigrantes brasileiros na Irlanda, defendendo a perspectiva de que o conjunto desses itens revela uma gramática de significados importante para entender a experiência de imigração. Essa gramática elabora questões de memória, de construção do corpo e de domesticação simbólica do ambiente hostil da imigração. O artigo foi construído a partir de trabalho de campo realizado na Irlanda no primeiro semestre de 2022 e teve como principal característica o acompanhamento sistemático de um vendedor de mercadorias brasileiras para os imigrantes.

Palavras-chave: Imigração Brasileira; Irlanda; Antropologia das coisas; Mercado étnico.

The grammar of meaningful things for Brazilian immigrants in Ireland

Abstract

The article proposes a comprehensive analysis of Brazilian products purchased by Brazilian immigrants in Ireland. It posits that these items hold crucial meanings that aid in understanding the immigrant experience. This study delves into the intricacies of memory, bodybuilding, and symbolic domestication in the challenging environment of immigration. The research, conducted through immersive fieldwork in Ireland in the first half of 2022, provided unique insights, particularly through the close observation of a Brazilian goods seller who catered to immigrants.

Keywords: Brazilian immigration; Ireland; Anthropology of things; Ethnic market.

A Antropologia do Sertão de Pernambuco Pajeú e Navio

Jorge Mattar Villela¹

Professor Titular/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0000-0001-5240-4654>

villela@ufscar.br

Abertura

Eu fiz uma pesquisa em antropologia em que o único material usado foi o material de arquivo. Ela resultou em minha tese de doutorado e, posteriormente, no meu segundo livro, *O Povo em Armas. Violência e Política no Sertão de Pernambuco*. Isso se deu entre 1999 e 2003. Eu ignorava qualquer literatura que tratasse de pesquisa antropológica em arquivo. Nem Olivia Cunha, nem Annelise Riles, nem Hull, nem Giesler. Pois essa bibliografia (assim como Pellegram e o artigo de Adam Reed na coletânea de Daniel Miller) são da mesma data da minha tese². Não sabia que eu era um pioneiro – e a partir de 2020 eu me tornei o único a saber. Dei a esse tema um tratamento rápido e intuitivo. A minha inquietação de fundo era uma suspeita de superfície em torno do conceito de “coronelismo”. Como as instituições estatais chegavam nos *rincões*, segundo as explicações marcadas pelo conceito de coronelismo, circunscrito à Primeira República, nessas circunstâncias institucionais, econômicas, demográficas, viárias etc., a distribuição do poder das instituições naquelas regiões foi representada pela história política sudestina ou litorânea sob a forma do “mando exclusivista” que comandava todas as instituições, capaz de controlar o comportamento político dos súditos. E isso foi expresso por meio da figura

-
- 1 Jorge Mattar Villela é Professor Titular do DCSO e do PPGAS da UFSCar. É co-coordenador do grupo de pesquisa Hybris e do Metis - Projeto Temático FAPESP (proc. 2020/07886-8) “As Artes e Semânticas da Criação e da Memória”. Todas as pesquisas referidas neste texto foram financiadas pela FAPESP.
 - 2 Sendo este texto a reformulação de um trecho de meu memorial para o exame de Professor Titular da UFSCar, aqui e lá, eu pedi licença para me liberar das referências bibliográficas.

do coronel, do “soba”, do “chefete do baração e do cutelo”, do “mandão de campanário”. Os nomes são vários. E do ponto de vista eleitoral se expressava na forma do voto por meio das imagens do “curral eleitoral”, do “voto de cabresto”. E eu comecei a suspeitar dessas imagens. Eu falei: não é possível que seja, nem que tenha sido, assim. A vida não é assim. É sempre possível construir uma imagem da vida como era vivida durante a Primeira República no cenário político fundiário e construir um cenário do mando exclusivista, do controle intensivo das instituições numa relação que se dá com os governadores que são os grandes comandantes no período construído pelos historiadores. Mas aí eu disse, será?

E eu perguntei: sob as circunstâncias dessa região onde e quando nasceu e viveu o jovem Virgulino Ferreira, para onde parece ter migrado o seu avô a partir da grande briga no sertão dos Inhamuns no meado do século XIX, em que todo mundo estava armado, em que vivia um “povo em armas”, em que as vinganças de sangue abundavam, em que se dispunha de altos níveis de autonomia nos conflitos, como se poderia viver sob esse regime de submissão sem que houvesse um episódio de revolta?

Como se vê, achei necessário expressar a inquietação numa só frase, ainda que ela custe seis linhas. No lugar da figura do coronel, que foi criada pelos críticos coetâneos da política da Primeira República – a figura mais popular era Alberto Torres, que é dos que popularizam o uso acusador da palavra coronel, ligada ao mandonismo –, o tratamento que eu dei à documentação a que tive acesso desvendou outra figura que assumiu o protagonismo da administração pública no Brasil. E isso ao menos no sertão de Pernambuco, no período que eu circunscrevi, segundo uma documentação a que tive acesso sob determinadas circunstâncias.

Sabe-se bem, a noção de mando exclusivista foi alvo da crítica severa de Maria Isaura Pereira de Queiroz e acompanhada por Moacir Palmeira, a despeito das diferenças de um à outra. Mando exclusivista já foi objeto de uma crítica que se manteve e ganhou vulto, relevância e influência. Negligenciar essa passagem seria fazer o que se costuma chamar de arrombar portas abertas. No entanto, essa crítica não se livrou de uma imageria que ergue ainda obstáculos para que se formule problemas ao material de pesquisa. São montagens de conceitos-obstáculos. Uma delas faz-se pensando a política a partir de uma certa imagem Estado. Essa imagem funciona como um farol de carro que impede que se enxergue o modo como as pessoas se distribuem nos bancos, as conversas que entabulam, as estações de rádio que escolhem no *dial*, o modo como reagem às notícias e às músicas que tocam nas diversas programações. Impede, enfim, que se perceba o que se torna sensível por meio da intensificação do que ocorre lá dentro. Mas se se assume uma definição de Estado como “o conjunto de procedimentos extrínsecos uns aos outros, cujos

objetivos podem ou não ser congruentes uns em relação aos outros, que se conjugam ou globalizam por ligação circunstancial provocada por cálculos que objetivam soluções de problemas pontuais e muito concretos (...) por meio de estímulos diversos”, como o fiz noutro texto, já não se pode manter o farol do carro aceso. A partir daí se pode lidar com a pergunta “como isso funciona?”.

Ver “como funciona”: 1) retirar do plano extensivo a figura molar do Estado, seja imperfeitamente encarnado no coronel municipal, no coronel estadual ou em quaisquer de suas encarnações; 2) redistribuir os existentes no Ser reabilitando as deliberações libertas do coronel imaginado. Quase essa era a recomendação da tese em História, defendida na Unicamp no ano 2000 por Maria Fortunato, que tanto me impressionou na época. Abriu-se a possibilidade de minoração que só se pode efetuar por meio da aproximação com o real vivido, passando-se do mero extensivo ao plano das intensidades concretas. É na pele, apenas em presença, pois só a presença confere o que Bento Prato Jr. identificou na obra de Bergson como “adequação ‘dinâmica’ à duração do objeto”. Só por meio dessa exposição se pode conhecer os funcionamentos. E isso só se pode dar em pesquisa de campo de longa duração.

A minha pesquisa de campo foi e deixou de ser nesses moldes. Eu passava o dia inteiro dentro dos arquivos desde a hora em que me deixavam entrar até a hora em que eu era expulso. Mas foi uma pesquisa de arquivo com uma peculiaridade: ela só pôde se realizar lá onde as coisas registradas nos documentos ocorreram. E isso se deu nos arquivos dos fóruns das comarcas de três municípios do Sertão de Pernambuco. Para consultar os arquivos eu tive de morar lá onde os acontecimentos se deram e foram registrados segundo uma forma específica, regras discursivas rígidas e padronizadas que são as do ambiente do Direito e do registro processual.

Pesquisa, inquietação, formulação de um problema, constatação e seleção de um material que foi selecionado por conta da inquietação, um material de arquivo do qual parte importante dele se situava lá no lugar em que as coisas que estão registradas aconteceram. Essas foram as condições de base de minha tese de doutorado.

Arquivo e Método

O que foi registrado nos processos não foi o que aconteceu, mas se liga ao que aconteceu segundo exigências singulares e ambiências indissociáveis do lugar onde as coisas aconteceram. Eu não fui a um arquivo (embora tenha também ido, por outras razões) que estivesse situado em Recife procurar o registro do passado sob a forma de expressão documental. A forma de expressão documental constante nos arquivos dos fóruns que selecionei foi a do processo-crime, processos de crime contra a vida.

Em Recife, frequentei no Arquivo Estadual Jordão Emerenciano, que é o arquivo do Estado de Pernambuco. Todos os arquivos oferecem condições de pesquisa. O APEJE oferece certas possibilidades e certos obstáculos, assim como os arquivos das comarcas que estavam ainda nesta época nos lugares onde as coisas aconteceram. Há cerca de 10 anos tudo foi transferido para o Memorial da Justiça de Pernambuco, em Recife. E o que aconteceu é que os arquivos estavam numa condição que se poderia caracterizar como a de um não-arquivo. As pastas jogadas entre cupins, evidências de crimes recentes, mofo. Num dos municípios estiveram na iminência de serem destruídas e estavam ali até o momento porque destruí-las constituía um crime. Por outro lado, o acesso era irrestrito. A partir do momento em que eu obtive autorização para me sentar dentro dos arquivos, quando puseram uma mesa e uma cadeira em cada um deles, eu pude fazer todas as consultas, sem nenhuma demora porque eu mesmo ia até as pastas procurar o que eu queria. Eu tinha que ir procurar o que eu não sabia que existia nesse intervalo de 1880 a 1940. O intervalo, vale logo adiantar, foi o efeito do próprio circuito da forma de conteúdo dos processos, embora eu tivesse a intenção de demarcá-lo entre 1889 e 1930, obedecendo a periodização vigente na história da política no Brasil. Eu fui a primeira pessoa a tocá-los desde que foram condenados à morte lenta daquelas caixas.

No Jordão Emerenciano eu precisava e dispunha de um arquivista de enorme qualidade e interesse. Dos raros. A sua mediação mesma, ao passo que facilitava e acelerava o processo, permitia ver predominantemente o que ele conhecia e do que se lembrava e que, na medida que ia compreendendo mais os meus interesses, ao mesmo tempo em que os moldava, enriqueceria a minha pesquisa. Nada, até o momento em que estudava o tema da violência e do cangaço, havia sido escrito a respeito do material que o formidável Hildo Leal Rosa, o arquivista e depois diretor do APEJE, depositava em minha mesa a cada dia. Assim, também, salvo pelo arquivo da comarca de Floresta, examinado pouco antes pela historiadora Patricia Sampaio para a sua tese na EHESS, todo o material dos processos nunca havia sido estudado desde o dia em que fora afastado para os depósitos onde os encontrei. Ninguém os havia lido, porque os historiadores do cangaço não se interessaram por documentos dessa natureza. E porque os historiadores, cientistas políticos, sociólogos e antropólogos da capital nunca se interessaram pelo sertão. Um levantamento que fiz em 2008 nos programas de pós-graduação da UFPE mostrou não mais de uma dúzia de teses e dissertações a respeito do sertão, algumas a respeito da globalização em Petrolina, outras sobre índios do Nordeste. O Agreste tinha um destino mais esquecido. Apenas um trabalho. Portanto, o material que utilizei era inédito, quase todo ele, em sua enormidade.

Qual foi o liame que levou a essa seleção? Que relação preexistia entre a inquietação inicial e a escolha desse material como o privilegiado para dirimir a dúvida “será que foi assim mesmo?”.

Para esclarecer esse ponto, vou relatar brevemente a versão geral da primeira intriga dos filhos de José Ferreira, um sitiante que recebeu de presente um sítio de uma matriarca da família Nogueira, proprietária da fazenda Matinha, em Serra Talhada (à época, Vila Bela), na divisa com o município de Floresta, no antigo distrito de São João do Barro Vermelho. O sítio se chamava Passagem das Pedras e confinava com a de um parente de Maria Manuela de Barros Nogueira, a doadora do terreno. Esse vizinho se chamava José Alves de Barros, conhecido como Zé Saturnino, filho de Saturnino Alves de Barros, parentes dos Nogueira, de quem os filhos e filhas de José Ferreira, pai de Virgulino, eram afilhados de batismo. Esse rapaz é considerado na literatura e na tradição o primeiro inimigo dos jovens irmãos Ferreira. Foi uma dessas circunstâncias que, como etnografou pela primeira vez Ana Claudia Marques, se chama ali de uma *intriga*, uma *questão*, relacionada à acusação de roubo de bodes ou de danos a chocalhos de bode. É um fato impressionante que um caso modesto como esse tenha desencadeado um dos maiores fenômenos de banditismo das Américas, quando não do mundo. Seria preciso que houvesse um ambiente que criasse as condições para que um acontecimento discreto fosse alimentado até ganhar essas proporções. Um ambiente de vingança de família, o que em antropologia recebe o nome inglês de “feuding society”, acompanhado de uma enorme literatura.

Onde esse ambiente que é o da violência podia ser registrado o mais proximamente dele? Nos processos-crime. Onde se faz coleta e registro formalizado dos acontecimentos no momento em que as pessoas, sujeitas ao dispositivo jurídico-policial, mas ainda no calor das emoções, dos ódios e das alianças; esse foi o lugar que me pareceu ser o mais adequado para lidar com a inquietação que me assaltou após a realização do mestrado.

Desse material apareceu um novo protagonista da administração pública, eu dizia acima mantendo até agora o suspense e o retomo para dar andamento ao tema da família e do parentesco. Ele foi a base concreta do ordenamento dos conflitos no Brasil e de seu funcionamento. Não mais a figura molar do coronel da qual resultou o conceito político de coronelismo, mas a personagem molecular do Inspetor de Quarteirão que gerou o conceito de povo em armas.

Quem era o Inspetor de Quarteirão? Era o delegado nas regiões rurais em que não havia sequer uma vila. Onde não havia vila não havia subdelegacia e a ele, ao Inspetor, era delegada a manutenção da Ordem Pública e da Segurança Individual. O que os processos dão é o fato de que eles eram escolhidos por conta da sua *fama*, noção central

para se entender a administração pública até os dias atuais, ambiente privilegiado para a compreensão plena da sua abrangência.

De todos os inspetores de quarteirão, um entrou para a história do Brasil, passando das sombras à luz: Clementino José Furtado. Filho do município de Triunfo, brejeiro, portanto, nascido entre as canas e os engenhos de rapadura do então distrito de Santa Cruz da Baixa Verde. Inspetor de quarteirão responsabilizado criminalmente por uma morte, *desmantelou-se* e virou cangaceiro do bando de Lampião. Na década de 1930 reapareceu oficial da polícia paraibana de João Pessoa, na luta contra o “cangaceirismo político” sediado em Princesa, lugar central da resistência nordestina à Revolução de 30. Clementino José Furtado, o Clementino Quelé, foi o alvo privilegiado da denúncia dos Pereira de Queiroz, barões da imprensa pernambucana em sua vingança jornalística contra o primo, governador da Paraíba, por causa de problemas fiscais. *Intrigas*, portanto, de família, mesmo ali onde um dia a grande historiadora das oligarquias paraibanas entendeu que se deveria separar política e família. Quelé havia sido arregimentado pela sua *fama* na via das armas, comprovada em cada etapa de sua vida.

Método e Matéria

Um conceito como esse só se pode oferecer a partir de uma combinação do convívio com a matéria. Ele aparece nos processos e é vivido no cotidiano. Como se forma uma *fama*? Ela é formada não apenas do que alguém é. Entender a formação e a manutenção de uma *fama* exige que se aceite que só se é alguém quando formado desde uma trama de parentesco estrangida pela gravidade do chão em que se pisa. Ela pode ser dita com assombro, mas pode ser dita também com admiração. Ela desperta temor e evoca respeito. Mas *fama* tem um problema intrínseco. Ela pode deslizar para o *desmantelo*, de quem é comadre e vizinha. A *fama* aponta necessariamente para o problema da memória manifesta sob a égide do parentesco que no sertão assume a forma da genealogia e se expressa na imagem do *sangue*.

Esse é um signo. O outro é a quantidade enorme de processos crime que envolvem os inspetores de quarteirão e indicam uma gestão da violência nucleada em personagens sem os quais não haveria delegacia, prefeitura, governo estadual. Eles desempenharam a função e impediram que uma convivência de conflito iminente escapasse para o conflito permanente ou, ainda mais grave para a República, que elas fossem presididas pelas relações que imperavam no lugar, as relações terra-a-terra, mas sem, ao mesmo tempo, que elas fossem desfeitas, perdidas ou meramente substituídas.

Essas relações de conflito iminente que exigiam atenção e manutenção de alianças e vínculos, de solidariedades, de condutas, de afastamentos e aproximações, acordos e compromissos, acoplavam-se e conformavam-se a estruturas e regimentos, de normas e de leis, como, por exemplo, a ordenamentos político-jurídico e judicial. O inspetor de quartirão – traço de união, receptor sináptico nessa ligação instável e incerta – recebia a tarefa e a acolhia, numa determinada região em que ele era recrutado para reprimir um desmando. O que ele fazia? Ao que ele era requisitado? A expulsar ladrões, a extinguir ações violentas entre vizinhos, a trocar tiros contra bandos de cangaceiros instalados num mato em fuga das autoridades, a dar *retaguarda* às forças policiais provenientes da sede municipal. Como ele fazia? O que estava à sua disposição para responder a essas convocações? *Convidava* os parentes para formar um microgrupo de base familiar. A noção eu a criei, pois que essa formação móvel, sem determinação, instável, mas cujos contornos flexíveis aterrissavam no real por meio do argumento do *sangue*, desencadeavam, ou garantiam em certos casos, os grandes conflitos, as grandes *questões* dos grandes capitães de cangaço. Das que promoveram memória patrimonializada no sertão de Pernambuco, como museus e coleções. Porque todos os grandes capitães de cangaço, salvo Virgulino Ferreira, o Lampião, eram de grandes e antigas famílias do Sertão de Pernambuco, do Ceará e da Paraíba. Famílias prestigiadas, de poder, altas patentes na Guarda Nacional e honrarias desde o período monárquico. Era a essa formação, o microgrupo de base familiar, sem o qual não se entende a de povo em armas, que o inspetor de quartirão se dirigia para cumprir as duas diligências. E era a existência dela que conferia a ele o seu cargo.

Apelei aos capitães do cangaço para sublinhar que nas grandes brigas de família havia gente capaz de arregimentar, ou atrair, vários microgrupos de base familiar formando bandos instáveis de mais de cem homens armados voltados para um ataque a um inimigo, um alvo selecionado no conjunto dos seus inimigos. Homens de *fama* eram capazes de fazer aderirem às *questões* de sua *família* outros microgrupos arregimentados por outros homens de *fama*.

Onde esses ataques tornavam-se visíveis, ao ponto em que é visível o que foi e não é mais, mas que foi objeto de um registro apto a ser arquivável? Nos processos crime. Neles, por exemplo, estava claro que naqueles ataques os atos não visavam a propriedade de outra pessoa. Não se tratava de roubo da propriedade móvel nem da imóvel. Não se tratava de roubar bois, nem bodes, nem farinha. E para deixar claro que não se pretendia um ataque pecuniário, destruía-se. Matavam-se os bois, queimava-se a casa de farinha, destruía-se os objetos da morada. Maltratava-se os moradores. O objetivo também não

era confiscar. Os alvos não eram confiscáveis nesses termos. Era, porém, o enfraquecimento das condições objetivas de resposta.

O material de pesquisa que selecionei e que tive a sorte de encontrar me dava tudo isso. E tudo isso me dava uma imagem dos funcionamentos político-existenciais e da gestão pública muito distante da imagem do coronel e do conceito de coronelismo. A imagem resultante foi a dos microgrupos de base familiar, da qual resultou, repito, o conceito de povo em armas composto pelos microgrupos em suas intrigas e em suas *questões* tragadas para dentro da gestão do município por meio dos homens de *fama*, dos *homens valentes* e dos *valentões* e dos *homens brabos*. Mas não menos por meio dos *mansos*, desde que a mansidão diferisse claramente da frouxidão, assim como o *valente*, o *homem de vergonha*, que poderia também ser um *manso*, se distingue do *valentão*.

O silêncio dos processos deixava nas relações de uns com os outros, mais do que cada um deixa ver, a persistência dos grupos que entravam em conflitos. As *intrigas* se dão na convivência e na contiguidade. E a contiguidade, na zona rural, decerto, mas até mesmo as urbanas, era necessariamente a do parentesco como vetor de bando. A expressão do *Mille-Plateaux* caiu como uma luva para as minhas pretensões. Parentesco como ambiente de conflito que gera solidariedades derivadas do conflito. Por isso, a terra, a solidariedade, as ajudas, as amizades, os vínculos são objetos constantes de *atenção e cuidado*.³

Um conjunto de práticas, inclusive as discursivas, integram no parentesco aspectos da vida que eu não integraria antes da pesquisa para o doutorado. Essa integração e a gestão das circunstâncias se articulam com o procedimento normativo e legal, por meio do inspetor de quarteirão; de modo que tornam o sangue, neste sentido específico e muito empírico, um condutor ético. O instrumento que era a inspetoria de quarteirão dava contornos concretos aos procedimentos abstratos de segurança pública imaginados pelos juristas, muitos formados pela Faculdade de Direito de Recife, que assumiam cargos políticos. Eles eram obrigados a notar que ela, a segurança pública, não era apenas obrigada pelos procedimentos que criavam. E era gente familiarizada com o que havia de mais moderno na luta contra o crime e a desordem, e das discussões da criminologia, da filosofia e da sociologia no mundo daquela época. Esses grandes intelectuais idearam, por seu lado, depurando em seus escritos, o que era impossível de distinguir na vida comezinha: o sangue, o território e a vingança e a administração pública da violência. O efeito concreto e decisivo do esforço ideal em confronto com a mão de ferro da necessidade, isso é do

3 Essas duas palavras exigem gasto de páginas. Serei o mais breve possível: elas se oferecem à dupla sinonímia: no sentido de aliança é preciso ser atencioso, cuidar das pessoas sempre que elas necessitam, mesmo, e talvez acima de tudo, quando só mostram tacitamente a necessidade; no sentido do dissenso é preciso ser atento contra os inimigos e cuidar para não ser alvo fácil das emboscadas, não acumular *intrigados*.

mais interessante, é que as forças policiais foram assimiladas, como tais, às solidariedades passivas e ativas das vinganças, tanto na sensibilidade acadêmico-política e administrativa, quanto na dos sertanejos.

Daí foi exigida a passagem a outro arquivo (uma nova matéria, outro método). O arquivo que se dirige às autoridades estaduais. Relatórios de juízes de direito, de delegados de polícia, de chefes de polícia, secretários da ordem pública das câmaras e do senado. Portanto, um salto para o terceiro dos livros que publiquei, *Ordem Pública e Segurança Individual*. Nele, o segundo capítulo foi dedicado a esse material e a esse problema escandido e fusionado simultaneamente pelos ocupantes de cargos cuja definição poderia ser clara nos organogramas institucionais, mas que no cenário que encontrei eram lugares de passagem de textos que circulavam das cidades do *interior* para o governo de Pernambuco no curso de cinco décadas. Encadernadas as páginas impressas nas gráficas e não mais manuscritas, em textos cuidadosamente redigidos, cujo conteúdo aglomerava mensagens de vários municípios, não mais apenas os três circunscritos em *O Povo em Armas*. Seus autores ajuntavam às informações e aos gráficos, por vezes, teorias e planos de transformação do *interior*, lugar selvagem, *inculto*, onde viviam *tabaréus* de quem a malícia dos políticos se aproveitava. O sertão era exposto nesses escritos por autores que transitavam facilmente da sociologia à criminologia, à teoria jurídica, à psicologia coletiva, aos estudos do meio e à política propriamente dita.

Essa documentação alimentava os relatórios dos governadores. Esses, por sua vez, alimentavam o *interior* com mais policiais, mais regimentos, mais batalhões, a cada ano, a cada década. Até que se fez no sertão de Pernambuco, ao menos desde 1907 até 1940, sem interrupção, a zona da mais longa, mais desconhecida, mais ignorada, mais negligenciada ocupação militar da história do Brasil. Essa ocupação prolongada e agressiva formou seu corpo armado nas bases dos microgrupos de base familiar. Memória que se expressa no fluxo do sangue que escorre pelas vias genealógicas, que se firma, muda, aglutina, dissolve, em meio a um ambiente existencial cujos conflitos são iminentes.

Matéria Viva

Outro tema que permaneceu em meio às minhas preocupações e se transformou em publicações durante 15 anos foi o da política eleitoral e a democracia. E aqui a passagem exige muita nitidez porque ela foi feita por meio de três caminhos: 1) o da influência das pesquisas então em curso no NuAP e agora este relato se situa no ano 2000; 2) o do volume de conversas, projetos, planos, prospecções, estratégias e estratégias eleitorais em curso em 1999, quando morei em Triunfo, em torno das eleições que ocorreriam no

ano seguinte; 3) a intuição que me fez notar que as eleições desde a Primeira República até os dias atuais se faziam seguindo esquemas segmentares. Problemas concernentes à distribuição e à deliberação.

Começamos pelo último caminho: o tema da segmentaridade que me influenciou desde o final da década de 1980 por meio da leitura do *Mille Plateaux* e do artigo clássico de Jeanne Favret sobre a segmentaridade no Magreb, e ganhou firmeza etnográfica pela leitura que fiz do *Poetics of Manhood* de Michael Herzfeld, orientada por Marcio Goldman e Ana Claudia Marques. Apesar de ser um conceito antropológico cujos desvios de sua construção sociológica foram desenvolvidos pelos antropólogos africanistas da década de 1930 e 1940 e conduzido ao mundo islâmico por Frederik Barth no Paquistão em 1959 e Ernest Gellner no final dos anos de 1960, foi por aquele caminho a-disciplinar que ele me fez impressão. Pois apenas ele desfez o binarismo hierárquico sociedade centralizada/sociedade segmentar ratificada pela sociologia francesa. A dificuldade de encaixar esse tratamento mais antigo do conceito no sertão se deveu ao obstáculo de ele estar reservado a sociedades unilineares, descentralizadas; dificuldade superada nas reflexões antropológicas pelo tratamento dado a ele no esquema das vinganças e da luta anti-colonial no Norte da África, por Favret, e nos Estado Nacionais, por Michael Herzfeld. No ano 2000, durante uma disciplina ministrada por Marcio Goldman, a leitura do livro de Richard Graham, sobre política no Brasil do século XIX deu ensejo a pensar o Brasil como um Estado-Nação que se constituiu pela segmentaridade fornecida pela centralidade das eleições como modo de governo, tema a que retornarei quando falar de um dos últimos artigos que escrevi sobre esse tema, intitulado “Elecciones todos los días”, encomendado pela *Revista de la Facultad de Derecho de México*, num momento em que minha pesquisa já se havia transposto para o tema dos mortos, assunto que tratarei adiante.

Como venho de escrever, os microgrupos de base familiar eram abertos à formação de grandes bandos dada a oportunidade dos recursos fornecidos pelas grandes famílias às *questões* menores cujos integrantes haviam caído na clandestinidade, uma vez *desmantelados*, perseguidos pela justiça e pela polícia. Impedidos de trabalhar, os homens em armas procuravam refúgio nas grandes *questões*, de onde recebiam armas e proteção, podendo, assim, atacar seus desafetos imediatos que costumavam conjugar-se no bando inimigo. Bandos flutuantes, foi o nome que dei a eles, baseado no conceito de “fleet in being” que retirei, ainda no mestrado, do *Vitesse et Politique* de Paul Virilio.

Desde o pequeno volume que obtive das correspondências privadas dos políticos sertanejos e da observação direta das conversas a que fui exposto quando de minha primeira e mais longa permanência em pesquisa de campo, notei que o mesmo acontecia

na procura da obtenção de votos. Desse movimento, além de diversos artigos, publiquei o livro *Política e Eleições no Sertão de Pernambuco*. O subtítulo (O povo em armas) já dava a ver a estreita relação da política eleitoral com o esquema das vinganças, embora a expressão propriamente dita não fosse a da violência. Não há quase registros de violência armada durante a *época da política* que acompanhei em ato ao longo de 15 anos, ainda que os houvesse durante a Primeira República, constatada tanto nos processos crime, quanto em outros arquivos.

O essencial da ligação das vinganças às eleições situava-se noutra lugar. E esse lugar é a memória, a terra e o parentesco. A começar pelo fato de que o parentesco não funciona como base objetiva, material ou natural para as composições políticas. As famílias entram na política ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento que as compunham. As que se situaram a distância da política eleitoral e partidária são fracamente reconhecidas como famílias, não formaram memória genealógica e, por isso, não ganharam densidade, salvo de empréstimo das famílias políticas em que se prendem. O traço do sangue se prolonga no tempo e nas cadeias genealógicas, mas só não se apaga em meio às *questões* e à *política*.

Só mesmo na observação em ato esse aspecto pode ser detectado: testemunhei a formação de uma *família* em torno de uma candidatura a vereador. Era uma família da zona rural de um distrito afastado de sua sede municipal. Ela tinha um casal como ponto de partida e que se situava duas gerações acima do vereador, cujos primos haviam já se urbanizado desde a década de 1980. Mas foi a geração imediatamente abaixo desta que se educou no nível superior, criou celebrações da própria família, um calendário, canções e uma genealogia; fez uso das então recém chegadas e recém apelidadas “novas tecnologias” e apresentou ao município esta nova *família*. Várias técnicas, não apenas a da canção, foram tomadas de empréstimo às “famílias antigas” que dispunham do prestígio histórico, dos livros de genealogia, do acesso mnemônico a 5 ou 6 gerações ou mais pelos memoriosos e outros genealogistas que foram pesquisar nos arquivos paroquiais, municipais, estaduais e, em um caso no mínimo, na Torre do Tombo, em Lisboa. Eu não me havia percebido ainda, mas estava diante de mim um aspecto da política eleitoral e partidária que é a relevância das vidas dos mortos na política dos vivos, tema de um dos meus projetos de pesquisa. Estampados na minha cara, seus retratos pendurados nas paredes das casas, segundo a patri e a matrinhagem do casal residente, nos túmulos dos cemitérios, os mortos fazem política ao fazerem genealogia.

A feitura do parentesco se dava em aliança com a política de um jeito tão segmentar quanto o das vinganças porque havia também nas eleições microgrupos de base familiar capazes de arregimentar votos, num crescente semelhante ao que redundava nos grandes

bandos de cangaço. Sempre houve e há, para usar a expressão de Moacir Palmeira, “eleitores de votos múltiplos” que recrutam em sua sabedoria o que ele também chamou de “solidariedades fundamentais”, por conta do todo virtual e pré-nominal do parentesco (“aqui todo mundo é braiado”, “todo mundo é parente de todo mundo”, se diz no Sertão Central), que se realiza no convívio e nas ajudas, na pedagogia e na educação, nas inimizades e nas *questões*, mas também na *política* e no voto.

Enfim, uma breve incursão no parentesco, tal como o vimos funcionar, Ana Claudia Marques e eu, no sertão de Pernambuco. Ele guarda íntimas relações com um certo ambiente de pesquisa do parentesco na antropologia que resultou do momento Schneider, deve a ele, mas sofre as poluições dos estudos das sociedades camponesas, a diferença dos efeitos desse momento nos resultados provenientes da antropologia do Reino Unido e conseqüentemente do modo como eles aportaram no Brasil e, acima de tudo, do capítulo “Selvagens, Bárbaros e Civilizados” de *O Anti-Édipo*. Tornar essa apresentação nítida em apenas dois parágrafos é uma tarefa complexa e exigirá, como estratégia que elegi, deixar de lado muito do que foi dito pela (então) nova antropologia do parentesco para enfatizar o aspecto etnográfico das nossas pesquisas e dos nossos resultados.

A variação do uso da palavra *família* dificulta a identificação unívoca do sentido local da noção de casa aos conceitos antropológicos ligados a essa palavra, mas *casa* está no cerne da noção de microgrupos de base familiar. Diferentes aspectos remetem aos “grupos domésticos” e, portanto, à convivialidade, exigência que foi requerida tanto por Janet Carsten e, um ano depois, independentemente, por Louis Marcelin, a partir de suas respectivas renovações do conceito gerado por Lévi-Strauss. As *casas* no sertão se ligavam entre elas e constituíam formações mais amplas, atadas por um personagem ancestral chamado *tronco* e cuja localização nas genealogias é determinável (mas não necessariamente determinada) por meio da sua biografia. O tronco dá a essa formação, em certos casos chamada de *linhagem*, um nome geralmente caracterizado por um dos prenomes do *tronco*.

As *linhagens* comprimem-se nas segmentações ajustadas à noção de *família* e com elas se confundem por meio do reconhecimento de pertença que se costumava fazer simultaneamente pelo sangue, expresso na nomeação, e pela terra, transmitida para a geração seguinte de acordo com as leis brasileiras da herança, gerando as vizinhanças familiares das quais decorrem, entre primos, as *intrigas*, as *questões*, os casamentos e as solidariedades. As segmentaridades linhageira e territorial, de ramificação e entroncamento, são parcialmente coextensivas e podem ser observadas na sinalética das orelhas dos bodes. Chamadas “assinaturas”, elas são a expressão gráfica dessas

dinâmicas. Elas são a escrita da genealogia paralela à que aparece nos livros escritos pelos memorialistas. Cada criança nascida ganha seus cabritos no momento da primeira estação seca e, com eles, um arranjo dos sinais que é exclusivamente dela, criada pelo pai no momento mesmo do recorte das orelhas.

Constatamos, Ana Claudia Marques e eu, que a genealogia se divide em dois sentidos principais: primeiro, ela designa o já mencionado estoque virtual, intensivo, pré-nominal de parentes. Expressão que retirei do *Anti-Édipo*. Pura intensidade, ela prescinde do aspecto discursivo e descritivo do parentesco. Todo virtual, só se atualiza em fragmentos no cotidiano. A expressão “destrinchar o parentesco” permite compreender o processo que consiste em transformar o confuso em analisado, o intensivo em extensivo, a pura e inútil consanguinidade contínua e indiscernível na atividade política, o pré-individual, em pessoa. A assinatura das orelhas, a enunciação de “trancos”, as terras e as linhagens são formas de atualização, no sentido extensivo-atual da genealogia, que também redundam (ou manifestam-se) numa pedagogia do parentesco.

Essa segunda acepção ou uso da genealogia, atualidade em prática, exige a enunciação oral, escrita ou sinalética. Os livros de genealogia que proliferam em Jordânia são a expressão política e, conseqüentemente, extensiva de um estoque de filiação virtual-real. Melhor, são uma atualização política a funcionar segundo critérios seletivos que distinguem os parentes dos não parentes. Parentesco dito ou escrito, embora considerado como a genealogia em sua totalidade, recorta o contínuo genealógico virtual com o instrumento político da memória. Escrita, a genealogia confere prestígio e dignidade a quem se inclui e é incluído nela; e provoca o desgosto nos parentes que ela exclui. A política é o rizoma em meio à arborescência da genealogia. Ela, a genealogia, dá à política o aspecto radicular do sangue. A genealogia, em sua imagem arborescente, resulta da política, de suas coagulações no sangue.

Quando um relato genealógico pretende englobar a totalidade do estoque de parentesco ele é negligenciado e considerado uma tarefa inútil, pois contradiz as implicações políticas do memorialismo. O sertão de Pernambuco desmente o dito anglo-saxão: lá, o sangue não é mais denso que a água. Nem menos denso. Também desmente o trocadilho com o qual Peter Loïzos caracterizou a política entre os cipriotas: o sangue é mais denso que a política. No sertão, a política adensa, mas também fluidifica o sangue. Que lástima o grande sociólogo francês ter considerado esse um conjunto de práticas e de reflexões decorrente de um “discurso de ocasião”. Decerto ele era mais do que isso mesmo no Béarn.

No sertão *sangue* é prole, filiação, família, gente de alguém e de algum lugar, de alguma ascendência, *raça*. Ele faz perseverar, em continuidade, costumes, hábitos, comportamentos, *fama*. O sangue é condutor. Faz de alguém *manso*, *brabo*, *valente* ou *mole*. E conduz também a política, pois há quem a traga no sangue, como se dizia frequentemente. O sangue responde pelos traços de caráter, pela fisionomia, pelo andar, pelo humor de cada um. Cada um é, ao mesmo tempo, um indivíduo original e o resultado da mistura dos sangues materno e paterno; um feixe de relações; um adensamento por intensificação. Ele também é agente e paciente de seleção, pois não se herda as características transmitidas por ambos os pais na mesma proporção. O adensamento torna sensível, por intensificação, um conjunto de relações características, uma *fama*.

Política

Essa abordagem é o caminho imediato que percorri no estudo da política eleitoral no Sertão Central de Pernambuco. Se *O Povo em Armas* atacou o coronelismo, esse trecho da pesquisa refutou as explicações marcadas pelas noções gêmeas de patronagem-clientelismo. Dois artigos diretamente ligados ao tema da circulação de recursos foram publicados em 2002 e em 2005 e mostraram que um dos dois princípios que garantiam as teses da patronagem estavam ausentes nas eleições em Pernambuco: o monopólio dos recursos e, conseqüentemente, a formação de egos fixos no interior das redes de apoio. O monopólio era impossível porque os recursos eram variados demais e sua criação, virtualmente ilimitada. A criatividade das e dos candidatos para entabular vínculos eleitorais era inesgotável. Os recursos não seguiam uma linha filiforme cujos caminhos derivavam de um ou de alguns centros emissores e eram reunidos e distribuídos num esquema de *brokerage*. A maior e mais importante parte deles era criada nos laços já elaborados no interior das cadeias de parentesco e solidariedades existentes no lugar. E a fluidez do sangue bloqueava a cristalização de egos nas redes. Ao invés de centralizar, esse processo era de capilarização do poder de fazer votos. Isso, do lado das candidaturas. Do lado de quem dava os votos, esse panorama tornava a um tempo possíveis e indetermináveis as adesões eleitorais. Se havia eleitores e eleitoras de voto múltiplo, capacidades de dar a uma candidatura vários votos, um único eleitor já era, em si mesmo, muitos. Suas dívidas e seus créditos abriam-lhes as portas para ligações diversas, fazendo seus cálculos complexos e, em certos casos, suas escolhas finais delicadas.

A situação mais flagrante era a do município que Ana Claudia Marques chamou de Monte Verde que viveu, durante todos os anos em que fiz pesquisa lá, o que chamei de “eleições silenciosas”. Ao contrário das eleições ruidosas de todos os outros municípios

ao redor (ruidosas, incluídas aí, e com protagonismo, as sonoras), nas declarações firmes e explícitas dos e das eleitoras em seus candidatos, sendo essas declarações a própria esperança de vê-los eleitos), as e os monteverdenses preferiam omitir as suas adesões para não arriscarem futuras possibilidades de *pedidos* a vereadoras e vereadores eleitos e para, como insistiam em dizer, não “desgostar ninguém”.

Esse silêncio insondável era também entendido como o signo das *falsidades* e das *mentiras* do eleitorado, como o foi, no século XIX europeu, entendido o voto secreto – a cabine eleitoral como o lugar de todas as traições. Afinal, as e os candidatos não suspeitavam menos das promessas das e dos eleitores que estes das daqueles. Para quem vai aderir a uma candidatura, no entanto, não era conveniente queimar as pontes que foram cruzadas. Essa é uma das inúmeras “políticas de eleitor”, como chamei o conjunto de táticas e estratégias postas em movimento por todas as pessoas que dependiam mais ou menos da política e que não lançavam candidaturas – vale aí incluir tanto prefeitos e vereadores nas eleições para deputados, quanto deputados nas eleições municipais. Pois – e essa é uma descoberta de Marcio Goldman, ideia que se aplica completamente aos meus resultados de pesquisa – eleitor e político são apenas posições circunstanciais.

A indeterminação do voto, contudo, não se esgota nessa modalidade de cálculos, os do medo de perder apoio futuro, os da falsidade e a ganância de tentar obter recursos de diversos candidatos. Ela se complexifica na dificuldade insuperável da legislação brasileira nos obrigar a votar em apenas um candidato. Isso é muito claro para quem vota. Como escolher uma entre todas as pessoas a quem se deve uma ajuda eleitoral? Como se nega o voto a quem saiu de casa de madrugada para levar a mãe ao hospital em seu carro? A quem salvou uma família de uma dificuldade financeira? A quem cuidou com tanta atenção de um doente quando internado num hospital? A quem tirou da cadeia um irmão ou um filho? Como os recursos são criados *ad hoc*, os laços são sempre em multiplicidade, nunca duais, como imaginaram os fundadores das teorias da patronagem na América Latina, ao longo dos anos de 1960. Diante dessa dificuldade, os monteverdenses, para “não desgostar ninguém”, calavam-se quando interpelados quanto a suas adesões eleitorais. A quem iam dar uma ajuda? A quem podiam negá-la? Não era direito dizer em público.

Seria prudente que eu encaminhasse a discussão diretamente para o tema da crítica que constituí ao conceito de patronagem. Ela foi redigida várias vezes, mas nunca a considerei suficientemente fatal para publicá-la, ainda que o prof. Aaron Ansell e a profa. Ashley Lebnner me tenham estimulado a fazê-lo durante vários anos. A mais recente ocorreu ao longo do ano de 2022 quando, após ter participado como comentador de um artigo dela publicado na *Current Anthropology* sobre amizade, comecei a escrever um artigo sobre as

visitas eleitorais, um tema que sempre escapou de ser o núcleo de todas as etnografias que escrevi sobre eleições. O cerne do artigo seria uma apresentação que fiz num painel da AAA organizado por Aaron Ansell. O modelo comporta algum exagero, mas assim eu o enunciei na AAA: o Brasil é uma democracia eleitoral baseada em visitas. A frase acima é hiperbólica, etnograficamente hiperbólica, pois nem todas as candidaturas obtêm cargos por meio das visitas. Mas nenhuma abre mão das visitas. No sertão de Pernambuco as visitas são cruciais, não apenas, mas sobretudo, na zona rural. A importância desse ato é vasta para a compreensão da democracia no Brasil, como foi revelado em diversas etnografias resultantes do NuAP.

As visitas não se fazia sozinho. Elas eram feitas em grupo. Os grupos compunham-se de uma base fixa, a da candidatura mesma, o número variando segundo o *prestígio* da ou do candidato ou do cargo, já que os grupos que acompanhavam o prefeito eram sempre os das candidaturas à câmara mais próximas a ele; uma parte variável, segundo a localidade visitada. A escolha do lugar, da logística, a ordem, obedeciam a um cálculo geralmente muito difícil de sondar. Apenas os candidatos menos experientes precisavam de anotações para lembrar-se de onde ir antes, por quanto tempo e, uma vez lá, que casas visitar antes e depois, onde permanecer mais e menos tempo. Esse último cálculo era feito, na verdade, pela parte variável do grupo visitante. As visitas aos lugares não eram realizadas da porta para fora. O grupo entrava, sentava-se, comia e bebia, conversava, ouvia e falava. As negociações eram feitas em particular, fora das casas quando elas não tinham um cômodo apropriado para essas conversas quase-secretas. Segredo de polichinelo. Todo mundo sabia do que se tratava, mas a etiqueta das visitas impedia que a *política* manchasse a recepção que os anfitriões desejavam limpa⁴. Como se sabe, a hospitalidade sertaneja é tão famosa quanto a vasta literatura antropológica e filosófica a respeito desse belo assunto em sua diversidade histórica e geográfica, ao longo da qual se chega a dizer que a hospitalidade não faz parte do vocabulário político⁵. Já insisto nele, mas não vou abandonar ainda o tema da composição dos grupos visitantes para ligar nitidamente as duas manifestações dos microgrupos de base familiar e por ela reservar uma curiosa relação com uma tese importante defendida por um siberianista famoso. A parte variável do grupo é a local, composta por quem trabalha nas candidaturas, que presta consultoria

4 Insisti muito nesse termo, etiqueta, para as condutas eleitorais. Ele serve para candidaturas a prefeito, vereador, mas também para as de deputado. Já veremos. Essa mesma palavra foi empregada por Ana Claudia Marques ao descrever o modo como *intrigados* deviam seguir uma etiqueta de evitação de presenças se não queriam ver as *intrigas* transformarem-se em, ou voltarem a ser, *questões*.

5 Já vemos que a composição pesquisa de campo-etnografia tem duas funções importantes no mundo da escrita: suspeitar das teorias gerais e fornecer teorias insuspeitas.

aos candidatos que não são capazes de saber tudo, de todo mundo, em todos os lugares⁶. Essa parte normalmente compunha-se de duas ou três pessoas e funcionava como a memória circunstancial de quem visitava por votos. Essas pessoas dispunham de informações cruciais como, por exemplo, quem não tinha *compromisso* com outros políticos, quem era parente ou cujo parentesco podia ser *destrinchado* até que se encontrasse o elo ancestral do(a) candidato(a) com a casa visitada e se atribuísse a ele funções atuais.

As informações sobre o *compromisso* eram cruciais para as candidaturas e para as visitas. Não se batia à porta de alguém numa campanha sem que se soubesse se já havia algum vínculo dos moradores com alguma candidatura. Era grave, segundo a etiqueta, invadir a circunscrição de um concorrente, sobretudo, do ponto de vista dos eleitores. Do ponto de vista dos candidatos, podia chegar a ser considerado uma afronta, um *insulto*. O mesmo acontecia para os casos em que deputados estaduais e federais precisavam formar bases num município já “atendido” por algum concorrente. Uma das brigas com mais fortes consequências políticas que pude assistir deveu-se a esse problema. O então prefeito aderiu à candidatura de um deputado federal diferente do aliado do político que o ajudou a se eleger. As consequências foram, como sempre, partidárias e familiares. O prefeito foi totalmente excluído das próximas eleições municipais, mas também da família da qual fazia parte há muitas gerações.

Algumas formas de contornar esse problema, no entanto, sempre estavam disponíveis. As relações de parentesco eram uma delas e já retornarei a ela. Outra delas era a identificação do descuido do político com quem se tem *compromisso*. “A região tá esquecida” foi a frase usada pelos sobrinhos de um candidato a vereador, com diversos mandatos, quando em visita a uma ribeira do município de Serra Talhada, como réplica ao meu argumento: mas nós vamos em Martin Mendes? Lá não é Murilo quem tá cuidando? A refutação ao meu apelo não encontrou eco quando chegamos lá. Várias casas haviam afixado nas portas a *chapa* de Murilo, o que funciona não apenas como apoio visual a quem se dá o voto, mas é também um signo-obstáculo, um espanta-candidato. Essa visitação foi uma lição dupla: ela ensinou o que não se deve fazer durante uma visita por votos e confirmou o que eu havia aprendido e desenvolvido como expertise na política eleitoral. Tudo isso até que o sobrinho do candidato, já a meio do caminho, num sítio, disse as palavras mágicas: “eu sou filho do finado Leopoldo”. O que eu testemunhei foi uma mudança atmosférica. Não vou entrar nesse detalhe e quem se interessar por esse impressionante personagem deverá se dirigir ao *Intrigas e Questões*, de Ana Claudia Marques, onde encontrará uma

6 Um detalhe antes de prosseguir: não vai me custar dizer que fiz inúmeras visitas por votos, em seis eleições nacionais e municipais, com diversos políticos, embora as tenha repetido com alguns poucos, muito atentos à minha pesquisa, ao longo dos anos.

espantosa análise político-biográfica e jurídica das circunstâncias da vida dele. Mas preciso só mencionar que esse homem, além de várias outras coisas, foi um dos mais impactantes cabos eleitorais que a região conheceu. Ele, por si só, é um excelente elo de ligação das duas faces do povo em armas.

Os guias para as visitas são o traço de união entre o esquema segmentar dos bandos e o esquema segmentar dos votos. Essas pessoas, a despeito de trabalharem “os quatro anos” (do mandato) ou alguns meses antes do dia do pleito, garantiram a existência dos votos para a democracia eleitoral no Brasil. Esse estratagema do parentesco e dos laços de solidariedade são frequentes e difundidos no tempo e na geografia brasileiras, como mostram os exemplos de minha pesquisa e, bem mais longe, o trecho do romance *Vila dos Confins*, de Mario Palmério, que se passa em Minas Gerais, escrito na década de 1950.

Durante uma visita por votos já se nota que nem todas as casas, mesmo as abertas às negociações, recebiam a mesma atenção. Quanto mais votos uma casa era capaz de conchamar, quanto mais *prestígio* tivesse, mais tempo lá a visitação expendia. Os percursos eram feitos de modo a comitiva chegar na casa de maior *prestígio*, circular pela região, entrando em cada casa, aceitando o que foi oferecido para comer e beber, sentando-se nos lugares apontados pelos moradores, na hora do almoço. As horas de chegada eram importantes por causa dos horários de trabalho nas roças, sobretudo nos dias de semana. Não era conveniente chegar perto das 13 horas na casa de pessoas que dormiam depois do almoço, nem onde estivesse uma mulher sozinha. Só quem podia conhecer todos esses detalhes eram as pessoas que chamamos em nosso léxico político de “cabos eleitorais”, nome evitado, mesmo que usado em certos casos, entre as pessoas com quem andei. Essas pessoas são muito queridas em suas localidades e, por isso, capazes de angariar eleitores que votam neles, antes que nos candidatos. Dão a estes uma *ajuda em atenção* àqueles. E, no fim da escala eleitoral, dão aos deputados um voto por *confiarem* neste vizinho que pede a eles o voto pedido pelo vereador ao deputado que apoia nas eleições nacionais. As colunas políticas estaduais e federais, em retorno, sobem para o Alto Sertão de Pernambuco para emprestar o seu *prestígio* de estrangeiros às candidaturas municipais. Os vereadores ostentavam as visitas e apoios recebidos, fazendo crescer o seu *prestígio*, mas também o das pessoas que “trabalham para eles”, que faziam parte do seu *grupo*.

Ao longo das visitas expunha-se o mais claramente possível o que é ser recebido numa casa sertaneja, sob a hospitalidade sertaneja e como é possível, com o mínimo de danos, misturar essa noção pura com a poluição obrigatória da política. Pois a riqueza dos sertanejos é a sua capacidade de receber. Os sertanejos podem não receber um leproso e transformá-lo de estrangeiro em parente, como o relato que Meyer Fortes fez do mito

de origem do festival da sementeira entre os Tallensi. Mas a riqueza lá era expressa pela memória de um tempo em que se podia receber visitas à larga; pelo número de tornos de redes de uma casa; pelas panelas cheias de comida sempre no fogo à espera de um hóspede eventual, a qualquer hora do dia ou da noite. As casas “de portas sempre abertas”, em sentido próprio e figurado, eram as casas de *prestígio*. Uma grande amiga, a falecida D. Ernesta Trindade, lamentava-se para mim de todos os objetos, hoje dignos de um museu, garantia ela diante da minha crença inabalável em sua palavra *positiva*, dados a visitantes, apenas porque eles pediram. Não se dizia não a um hóspede, a menos que o pedido fosse insultuoso. Nesse ambiente pretérito e ideal a política precisa entrar sem *insultá-lo* pois, ao mesmo tempo que solícitos, seus anfitriões são suscetíveis aos *insultos*, sobretudo se cometidos por candidatos, fazendo da vontade eleitoral sertaneja uma vontade inconstante. A vontade que comanda o que eu chamei de “política dos eleitores” atende ao *prestígio*, mas apenas quando ela é uma vontade “de vergonha”. Pois a qualificação “um homem”, na afirmação “Roberto é um homem, Claudio é um político”, por exemplo, é uma abreviação da expressão completa “homem de vergonha”. A isso retornarei quando falar do último artigo que escrevi acerca dessa longa etapa de minha pesquisa, quer dizer, de minha vida.

Um “homem de vergonha” recebe, mas também repele. Lévi-Strauss lembrou, mas não antes, talvez, de Émile Benveniste, a escala que vai de um polo ao outro, do hostil ao parente, e que muito há entre uma coisa e outra. Para o caso de Benveniste, que nesse assunto lidou com a Grécia, o *xénos* era o intermediário. E em Platão o problema da hospitalidade era um problema político. Andrew Shryock levou esse tema à comparação entre os Beduínos Balga e os chefes de Estado europeus. Hospitalidade é um problema de afirmação de soberania. Um dos textos fundantes do *Ensaio Sobre o Dom*, a respeito de um contrato entre os Trácios, fala da entrega voluntária e obrigatória da soberania de um rei ao receber em seu palácio uma comitiva estrangeira que deu a ele presentes que só poderiam ser retribuídos se ele próprio se entregasse à servidão de seus hóspedes e, assim, deu-se a eles como escravo. A bibliografia é descomunal, mas confluenta. No sertão a *casa* e a *morada* são lugares de soberania ao ponto de muitas delas, “de primeiro”, serem construídas com *torneiras* nas paredes que faziam as vezes das ameias dos antigos castelos europeus. Através delas introduziam-se os canos dos rifles e dos fuzis para resistir a cercos dos inimigos. As casas, assim como os “homens de vergonha”, eram construídas para “qualquer eventualidade”. Nesse espaço repleto de suscetibilidades, simultaneamente abertos e murados, as candidaturas precisam entrar, precisam falar de política. E quanto mais *prestígio* tivessem os seus moradores, sobretudo o casal, mais delicado seria tocar diretamente no tema da política, por ser coisa de gente “sem vergonha”, *acanhada*, que “não gosta de trabalhar”.

Prestígio pode ser acionado de muito jeito e alocado em muito canto. Mas tem sempre o mesmo sentido: ser atendido, ouvido, poder pedir e receber. E é um modo de distribuir as pessoas, essa região de intensidade característica, indivíduo e a confluência de muita gente posta em cena por recrutamento modular e seletivo⁷. Tanto mais *prestígio* é reconhecido quanto menos se pode negar o pedido que se faz. E ainda mais, quando sequer é exigido que se façam pedidos. É uma riqueza que pode bem ser totalmente desmonetarizada, mas que não prescinde do adensamento das relações circulantes. Algumas das pessoas de mais *prestígio* que conheci dispunham apenas da riqueza de ser “um homem”, “um homem de vergonha”. Em política eleitoral, ser “um homem” opõe-se em absoluto a ser “um político”. E esse é o último aspecto que abordarei exclusivo a esse tema; ele me conduzirá aos resultados que obtive a partir do projeto sobre o impacto dos mortos na vida política dos vivos que fecha o ciclo de toda a pesquisa que realizei no sertão de Pernambuco.

Ser um político e visitar por votos implica, ainda, transformar-se circunstancialmente num não-não-político. A expressão foi roubada da tese de fundo dos trabalhos do siberianista Rane Willerslev a respeito da predação entre os caçadores Yukaguir e associada, em colaboração com Nils Busbant, a um fenômeno político na Indonésia. O “lado sombrio da empatia” foi a expressão que escolheram para mostrar um tipo de relação na qual uma parte engana intencionalmente a outra assimilando-se a ela. Um dos casos é o da caça, o outro, mais interessante para mim, mostra como um partido político iludiu parte da população distribuindo panfletos falsos supostamente redigidos por seu adversário. Nas duas situações, caçadores e caluniadores não se tornam idênticos às suas presas e alvos políticos. No caso dos caçadores, isso é o que Willerslev, baseado no conceito de mimesis, chama de não-não-animal e o que Busbandt emprega para dar sentido às tentativas de sedução, manipulação e interesse próprio: “a incorporação empática de uma perspectiva alheia”. Tanto o caçador é evidentemente um homem vestido de animal, quanto a carta que descrevia os planos cruéis dos cristãos contra os muçulmanos era facilmente identificável como uma carta não-cristã.

Alguma coisa parecida ocorria durante as visitas por votos no sertão de Pernambuco. Durante as visitas é obrigatório que um candidato se pareça a um eleitor (ou a um “homem de vergonha”); mas ele não pode ser igual. Se a aparência equivaler ou for muito diferente, os eleitores não o reconhecerão como parceiro confiável. Ser parecido demais evoca a ideia de votar em si mesmo, um tema bastante discutido no final do século XX no NuAP.

7 Não será dispensável agora declarar a minha completa inclinação ao modo como Gilbert Simondon, o mais radical, completo e novidadeiro relacionista, pensou o processo de individuação como campo de intensidades.

Se muito diferente, a temida distância que se realizará após a eleição se expressa já antes, formando uma barreira cavada pela desconfiança da incompreensão dos problemas locais e da inacessibilidade do político. É por esse motivo, por exemplo, que não se vota em deputados; vota-se no vereador que é apoiado pelo deputado.

A grande diferença entre o que vi no sertão e o que contam Willerslev e Busbandt, é que na *época da política* uns e outros são agentes e vítimas de ilusão e sedução. Promessas e *pantins* da circulação de recursos, provenientes das duas metades do jogo, estão no centro do roteiro de todas as eleições. Os *pantins* são as demonstrações do que não se pode fazer, como as palavras de valentia enunciadas pelo que se chamava “de primeiro” de *parradores*, de palrar, falar sem conteúdo e significação, como fazem os papagaios. Os políticos prometem empregos, obras, melhorias, recursos diversos. Os eleitores prometem votos. Todos desconfiam de todos, o que faz das eleições um *jogo*, uma *aposta*. Aposta no número de votos que se consegue por cada recurso dado, em cada promessa recebida. Mas também aposta mesmo, no número de votos que um candidato vai receber, em que posição vai se encontrar entre seus colegas, se vai eleito ou não. Nunca me dediquei a esse tema, embora o tenha mencionado em alguns textos, mas o prof. Moacir Palmeira escreveu um artigo a esse respeito. O jogo, a aposta, a inconstância da alma dos eleitores, todo esse conjunto de impressões são tão renitentes no “tempo da política” que espanta a manutenção do senso comum acadêmico na crença na imagem de um curral eleitoral e em votos de cabrestos. Essas noções são conhecidas por minhas amigas e meus amigos, assim como as atitudes correspondentes, distinguidas de outros modos de lidar com o problema eleitoral. A imagem do curral eleitoral e dos votos de cabresto são tema da irrisão e de algumas anedotas dos e das sertanejas.

Afinal, muitas das pessoas, as que não se entregavam à compra e venda de votos, prática muito claramente distinguida localmente das circulações de recursos, incluídos entre eles os votos, distinção também insistentemente discutida no ambiente do NuAP na virada do século, tinham uma *fama* a resguardar. Entregar-se à compra e venda de votos é coisa de gente *desmantelado* (assim mesmo, no masculino), de quem é *desacreditado*, de quem é “sem futuro”. E o “sem futuro” é necessariamente sem passado. É sem ser, sem seus mortos.

Vivos e Mortos Vitalizados

O projeto foi também financiado pela FAPESP, posterior ao que se propunha a oferecer uma crítica às noções de clientelismo e patronagem. Seus resultados seriam muito modestos não fosse um evento especial, já conhecido, renovado há vários anos, mas

que há menos tempo ganhou vulto inesperado. Uma missa em homenagem a um homem morto há mais de um século nas caatingas da fazenda Ema, uma das duas mais importantes para as pesquisas que Ana Claudia Marques e eu conduzimos no sertão de Pernambuco. Daquele projeto, dois artigos foram publicados, um na *Revista de História da USP* e outro na revista *Sociologia e Antropologia*.

O primeiro deles, quando eu havia feito apenas a primeira estadia de campo concentrada no tema dos mortos, expôs a situação da pesquisa e seus resultados parciais. Dois foram os objetivos daquele artigo: 1) isolar três modos de mobilização dos mortos e, com mais rigor etnográfico; 2) procurar demonstrar que a mnemotecnica familiar e a genealógica, os mortos, a política e a família são capazes de estabelecer história política e municipal e criar uma forma-Estado peculiar.

Naquela época me dei conta de que ao longo de 15 anos de pesquisa o material que eu havia recolhido falava vastamente dos mortos e de como eles intervinham nas táticas e estratégias político-eleitorais e nas vinganças por meio de dois dos mais importantes aspectos da vida das pessoas: a família e a memória, expressas pela prática da genealogia. Os mortos se expressavam de quatro formas diferentes, quatro aspectos que formam uma teia: 1) lembrados privadamente pelos que os perderam, uma memória das lembranças e do que já não pode mais ser; 2) lembrados por meio da vingança, o que faz dessa modalidade de recordação uma que é a das palavras e das promessas, voltada, portanto, para o futuro; 3) uma relação dos vivos com as almas dos mortos que é detectada pelas pessoas como extinta no cenário urbano, há cerca de uma década, a contar da época da pesquisa e, enfim, a mais relevante para o argumento daquele artigo; 4) a relação entre vivos e mortos na formação dos quadros políticos e candidaturas, em que os ancestrais tornam-se pontos fulcrais, os *troncos*, na capacitação de candidatos. Essa última relação era enunciada sob o nome de “política de família”. Na época de pesquisa (o artigo é de 2015), costumava a ser identificada como uma modalidade em vias de extinção; uma transformação detectada pelas gerações mais jovens e alvo da crítica das gerações mais antigas.

Essas ideias ganharam nitidez no artigo seguinte, publicado em 2020, mas que havia sido submetido à *Sociologia e Antropologia*, parece-me, em 2018. O argumento central do texto gerou a noção de thanasimologia, o dizer os mortos, e, para as circunstâncias singulares do tema da etnografia, a de thanatografia, o relato da morte, que substitui a biografia, o relato da vida de um personagem retirado do esquecimento para a posição de *tronco* de uma enorme *geração*. Uma construção tão inesperada quanto insuspeita, embora facilmente reconhecível, se formou para que isso acontecesse.

O objetivo geral do artigo era o de mostrar a necessidade, tão sincera quanto estratégica, de posicionamento no mundo por meio da constituição e manutenção da memória dos mortos para a fabricação e exaltação de uma *família*. O argumento foi sustentado pelo núcleo etnográfico do texto: o personagem de Totonho do Marmeleiro. Pretendi mostrar que a celebração recém-criada em sua homenagem funcionava como uma mnemotecnica capaz de monumentalizar a memória de um morto que, por sua vez, tornava-se o meio de enfatizar a unidade, a força e as dimensões de uma família há muitas décadas posicionada fora da administração municipal de Floresta, mas também de fazer comunidade e de reunir pessoas em torno de um ritual religioso. A exaltação de um indivíduo é o meio pelo qual uma *família* se faz e se dá a ver publicamente.

Retomando o que eu já havia dito, *família* no sertão de Pernambuco se faz por individualização de um ancestral, quer dizer, de um parente morto. Michel Foucault empregou a expressão “individualização descendente” para distingui-la da fabricada pela tecnologia disciplinar de poder. É um procedimento europeu de constituição de futuro por meio da refacção do passado. A arquitetura do artigo foi feita com a intenção de inseri-lo na discussão que pretende descrever analiticamente os modos pelos quais os vivos mobilizam os mortos em suas próprias vidas conferindo-lhes uma existência de que não disporiam não fossem certas incitações dos vivos uns em relação aos outros em suas vidas cotidianas. E se vou gastar muitas palavras recuperando aqui o detalhe dos argumentos é por acreditar que esse artigo dá o desfecho adequado a tudo o que eu disse até aqui a respeito do que tentei escrever da memória, da família e do parentesco e da política no sertão de Pernambuco. Ademais, essas palavras se prestam a mostrar que o interesse da temática não se circunscreve ao sertão de Pernambuco. Seguindo o que foi dito até aqui, o texto permite encarar de outro modo como se faz a democracia eleitoral no Brasil. Ele se encerra com uma reflexão bastante geral ligando política, família e Estados Nacionais inspirada pela construção de personagens que formam coletividade e circunscrevem pertenças.

Sabemos bem que o modo de individuação dos mortos se faz por meio de suas biografias. A seleção do que fizeram e do que disseram em momentos decisivos de suas existências. Esse é o cerne do caráter do herói no pensamento europeu: ele age e fala. Por suas palavras e ações, é eficaz. François Jullien emprega o pensamento chinês antigo para enfatizar esse traço da ação da imagem do governante. Lá, a ação política era cosmologicamente prejudicial, ao passo que nos Estados ocidentais governar é indissociável da ação. Para Jullien, a figura do herói é a inspiração do nosso modo de pensar e da nossa linguagem mesma (imagine-se viver e falar suprimindo o conceito de ação e se verá o exótico do pensamento chinês antigo em relação ao nosso).

A singularidade do tema de Totonho do Marmeleiro é que sua individualização dispensa o relato da vida dele, assim como as palavras que pode ter dito e as ações que pode ter executado. Antonio da Costa Araújo aparenta-se às figuras e às funções do ancestral fundador, do mártir e do herói, mas distingue-se deles fortemente. Em primeiro lugar, essas três figuras aliam as suas biografias às suas thanatografias, uma complementando o sentido da outra. A thanasimologia, o dizer os mortos, costuma esvaziar a sua eficácia se não está preenchida de atos e palavras realizadas em vida. Thanatografia e thanasimologia são duas palavras que tive de criar para dar conta da especificidade das circunstâncias de monumentalização de Totonho do Marmeleiro e do *Povo da Ema*, os descendentes dele. No caso mais geral de Floresta, o que chamei naquele artigo de “thanasimologia política”, título do artigo, necessariamente baseia-se na vida, mesmo quando a morte é o ponto nodal do relato e o mote da individualização de um morto e sua transformação em *tronco*. As circunstâncias de Totonho do Marmeleiro impedem a realização de uma biografia por nada se saber dele que o singularize, salvo o que gira em torno da sua morte. Daí o apelo posterior, já veremos, à condição mais geral e despersonalizada do vaqueiro como meio de individualização de um personagem nomeado, conquanto desconhecido.

Eu disse especificidade das circunstâncias de Totonho. Especificidade nos dois sentidos opostos da palavra: no de singularidade e no de assemelhável a outras situações. Há vários casos de feitura pública de famílias em Floresta pelo simples motivo, já conhecemos a natureza da relação, de não haver, até 2012, ambiente político-eleitoral fora do parentesco. A pesquisa genealógica e histórica municipal se enlaçam formando uma dupla exigência: 1) os mortos devem ser ditos e lembrados, forjando e temperando a envolvimento de certos descendentes em sua linhagem e estes últimos precisam, por sua vez, habilitados a concorrer a cargos eletivos, devolver aos mortos a possibilidade de entronização num ciclo de mútua transdução; 2) esquecer alguns dos descendentes dos mesmos mortos e de outros mortos, de modo a selecionar, por meio da genealogia, alguns dos pretendentes a cargos políticos. A fabricação da família, por meio da celebração dos e das ancestrais, faz-se, assim, numa tripla inclusão e exclusão, pelo sangue, pelo partido e pela facção. Uma “inclusão disjuntiva”. O conceito de Gilles Deleuze formado a partir de Gilbert Simondon se presta bem aqui.

Específica, vê-se, a situação é recorrente e reconhecível; singular porque difere de tudo o que eu testemunhei em todos os anos que andei por lá e isso por quatro motivos: 1) pela preexistência da família em questão como ramificação da família Ferraz, vastamente reconhecida e constatada pela pesquisa genealógica e, conseqüentemente, pela fixação prévia desse *ramo* sob a biografia de um *tronco* já determinado há várias décadas; 2) pela escolha de um novo *tronco* desvinculado da vida político-partidária e eleitoral; 3)

pelo fato de a base discursiva da constatação do *tronco* não ser a sua biografia, mas a sua thanatografia; 4) porque se esforça em abrir-se a toda a comunidade, esforço expresso pela ligação à figura geral do vaqueiro e não da excludente do político e por se realizar numa celebração católica.

Já retornarei a esses dois últimos temas, mas vale dizer que a missa em homenagem a Totonho do Marmeleiro se deu às vésperas das eleições municipais, o que assustava as e os organizadores: “pelo amor de Deus, sem campanha, sem chapa”, insistia uma delas. O esforço de despolarização do evento era uma exigência mesma da transferência de um tronco pelo outro. Totonho substituía o Major João Gregório de Souza Ferraz, seu genro falecido em 1933, cuja biografia é não menos celebrizada que sua relevância política. O Major estava a uma pessoa de distância de uma das maiores eminências políticas da época, dos que não viram arranhado o esmalte do seu prestígio na passagem da Monarquia à República, o Coronel Francisco de Assis Rosa e Silva. Contudo, o protagonismo político de João Gregório não fez herdeiros equivalentes porque, assim é entendido pelos descendentes, seu apoio aos Carvalho e depois aos Novaes (embora ele fosse *ramo* dos Ferraz por matrilinearidade) dividiu a *família*, fazendo-a perder prestígio em ambos os *lados* da política municipal. O que não quer dizer que o povo da Ema não tenha eleito vereadores em Floresta, em Serra Talhada e até em Paulo Afonso/BA. Mas nunca mais fez um vice-prefeito, como chegou a ser o Major João Gregório (sub-prefeito, na época dele). Desculpo-me já por entrar nesses detalhes, eu os considero essenciais para tornar nítido o meu argumento. A relevância do Major mede-se pelo número de descendentes batizados com o seu nome até hoje, mesmo quando se trata de meninas (Gregoriana, por exemplo), e pelo fato de a ribeira, o parentesco e a patronimização de seu segundo prenome identificarem-se ao território, a Ribeira da Ema. Sua biografia dá os traços pelos quais o povo da Ema se caracteriza e se reconhece.

O personagem que substituiu João Gregório, o pai da esposa dele, avô materno de seus filhos, em tudo se lhe opõe. É um defunto do qual não se tinha notícias nem do corpo, nem do sepultamento, nem dos restos, nem do *kolossós*, criado mais de um século após a sua morte. Um *kolossós*, veremos, heterodoxo, sem pedra e sem cal. Suas circunstâncias distinguem-se das dos mortos estudados por uma antropologia que se ateuve aos corpos como possibilidades mnemônicas de atribuição de sentido, de significado e fixação de identidade, como as feitas a respeito da Argentina e dos Balcãs, exigentes de mausoléus, exumação de restos mortais e recomposição da identidade bioquímica que visavam a reparação de danos causados por genocídios. A pesquisa dos traços da vida de Totonho são as menos exigentes e sua aceitação, mais generosa.

A construção desse personagem corresponde ao esquema da feitura do parentesco no sertão de Pernambuco. Ele existiu. Veio do brejo, do município de Triunfo, ligação matrimonial, como mostrou Ana Claudia Marques, recorrente no século XIX e ainda no XX. Veio casar-se, onde fixou residência, com uma das filhas do proprietário da antiga fazenda Algodões, da qual a Ema é um desmembramento por herança. Diz-se dele vaqueiro de profissão, o que é já de si um enigma; sendo brejeiro, não havia lá o que vaquejar. Terá morrido sozinho quando do retorno de uma comitiva, no pé de um pereiro, na exclusiva companhia de seu cavalo e de seu cão fiel, que lhe guardou do ataque dos carcarás. Não há confirmação nem exigência de confirmação dessa história que se tornou conhecida pela boca, pelos esforços e pelos escritos inéditos de meu amigo Napoleão Ferraz Nogueira, seu Napole, neto do Major, que a ouviu do vaqueiro Genésio de Nato (hoje quase um centenário) que a ouviu do avô dele: 'vaqueiro catingueiro como você eu só vi Totonho do Marmeleiro'. Ao ouvir essa recordação, me contou um dos filhos de Napole (tal como registrei em meu caderno de campo) acrescentada à referência "córrego de Totonho", Napole disse: como se chamava? Antonio da Costa Araújo, respondeu Genésio. Araújo era o sobrenome de vários parentes de Napole. "Aí ele foi pesquisar", disse-me o filho, ao contar a história da missa. Foi ao cartório, achou casamento, filhos e propriedades das quais Napole obteve uma indenização pela inundação de Paulo Afonso, na Bahia. Daí foi concebida uma homenagem ao homem esquecido nas caatingas, mas ancestral de uma enorme descendência. Não foi aí que Totonho pôde virar *tronco*. À primeira das missas assistiram 6 pessoas, o padre incluído. Ela tampouco era uma missa de vaqueiro. Era apenas a marcação de um lugar, um *kolossós* sem pedra, a entrada na memória familiar de um personagem até então perdido e esquecido. Era uma celebração contra o esquecimento, o mais triste destino para um sertanejo diante da morte.

Foi a morte de Napole, tornando-o também homenageado, o evento multiplicador da missa anual, cada vez maior, que posicionou Antonio da Costa Araújo como *tronco*. A única marca deixada por ele era a cartorial, vivente de um arquivo morto: registro de nascimento, de casamento, os de nascimento dos filhos e os títulos de propriedade de terras (também incompatíveis com as riquezas de um vaqueiro). A morte de Napole motivou o filho dele a dizer outro morto, bem conhecido, conquanto lateral mesmo em meio ao povo da Ema. A celebração doméstica tornou-se um evento público. Publicou-se um livro de genealogia com reedições anuais, a que se acrescentavam os novos descendentes descobertos, nos quais constavam, até 2016, 2.045 nomes, muitos já recolhidos do site Genealogia Pernambucana, na aba "Famílias Sertanejas" (sim, o sertão também tem o seu *Burke's Peerage*). A organização do evento e as edições do livro revelaram e levaram à missa bisnetos residentes em várias partes do estado que se somaram aos residentes

no sertão de Pernambuco, já conhecidos, os homenageados da edição 2016, além de revelarem descendentes que viviam fora do Brasil.

Eu me alongo demais, mas não posso deixar de efetuar a ligação dessa com toda a história de pesquisa que realizei. A de Totonho mostra uma das tendências da genealogia que a faz repousar nas bases do virtual-integral indiscernível, o todo completo, conquanto indizível, zona de indiscernibilidade anterior à declinação dos nomes e inextensivo do parentesco. Mas mostra também a outra, que faz da história municipal e genealógica um recorte extensivo do estoque virtual do parentesco concernente às pessoas que importam aos conjuntos dos que fazem a história deles e, sobretudo, às *linhagens* e às *casas* em que se inscrevem as e os historiadores. Nesse sentido, a história municipal e genealógica de Floresta é feita nas bases da atividade histórica como a caracterizou Max Weber; seus inventariantes interessam-se por algumas categorias de acontecimentos, mas, sobretudo, por certas pessoas que se poderiam chamar, tanto no vocabulário sertanejo quanto no de Weber, de *povos*. Assim o povo da Ema faz a história do povo da Ema, mas não deixa de ofender-se por ver-se omitido da história do povo de Floresta. História, não deixo perder de vista, quer dizer genealogia. E isso faz da história refém de uma verdade necessariamente territorial, porque a genealogia é sangue e terra.

A mistura e o trânsito constantes de um e outro aspecto da genealogia fazem membranas (como as casas rurais antigas, muradas e permeáveis). Esse esquema a história da missa de Totonho tende a contrariar. O processo de sua transformação em *tronco*, ao contrário dos demais, baseadas na biografia, é a thanasimologia. A morte forjou o seu caráter tomado de empréstimo à figura do vaqueiro, modo de vida que, inversamente, ocasionou a sua morte. Os poetas das toadas que o homenageiam o caracterizam pela sua profissão, fazem a vida dele aderir a qualidades que são as dos vaqueiros. Caracterizam-no também por sua vasta *geração*, pela *raça* que deixou atrás de si e cuja mera reunião já é a expressão da sua glória e da sua grandeza. Na impossibilidade de as demonstrar por sua vida individual, fez-se-o por meio do futuro que plantou e pela marca do vaqueiro. Não foi a vida de Totonho como vaqueiro que talhou a sua homenagem. A expressão cerimonial da consolidação da sua existência só após a morte de Napole foi transformada numa missa de vaqueiro. Houve certa deriva da posição de um ancestral de uma família específica à condição de um personagem a quem se acopla a celebração de um ideal sertanejo, a figura do vaqueiro; uma imagem do próprio sertão, ao mesmo tempo em que se afasta dele a representação de um boiadeiro rico. Totonho do Marmeleiro tem os traços de um ancestral epônimo.

A imagem do Vaqueiro tende à eternidade, conforme mostraram a dissertação de mestrado e a tese de doutorado de Renan Pereira. O vaqueiro é uma imagem, embora em movimento, descarnada dos acontecimentos cotidianos. O couro que lhe reveste a pele o libera dos juízos e das avaliações porque se situa acima delas e lhes fornece os parâmetros relembrados apenas, note-se, quando eles estão na presença pública, mas reservada, num canto não acionado da vontade das vidas dos e das sertanejas. Que lhes acione a imagem do vaqueiro, o ideal é arrastado com ela ao mesmo tempo que a compõe. Quem o vê, e via o desfile, já não observa a passagem de sertanejos, vê o sertão inteiro, indiviso, numa experiência em que o tempo, ao contrário dos animais e dos homens, já não se pode marcar. Na missa do vaqueiro, na liturgia cristã, essa figura conflui com o fundo que a inspira.

Missas de vaqueiros são memoriais sem os monumentos de pedra e cal que homenageiam os vaqueiros que morreram. As missas católicas são todas memoriais ao mais importante de seus mortos, encomendados pelo próprio homenageado, em que a forma da morte que lhe foi dada tornou-se central, mas que não teria alguma importância não fosse o modo como conduziu a sua vida, inclusive na preparação da morte, pois ela abriu-lhe as portas para a ressurreição⁸. Missas de vaqueiros fazem desses personagens, de suas vidas e suas agruras, da humildade e da modéstia, a aproximação do Cristo ao vaqueiro. Nem político nem homem de armas; para fazer família os Ferraz da Ema recrutaram a imagem do vaqueiro – figura humana⁹ mais relevante da ecologia mental do sertão. A modéstia, a mansidão, o comunitarismo dos Ferraz da Ema exigiram uma figura como essa: catingueiro, discreto até o momento de descoberta de sua morte, mas de imensa prole, grandeza de alma e riqueza de espírito.

A contribuição da thanasimologia sertaneja às discussões acerca das relações entre Estado e família é a inversão da fórmula cristalizada em antropologia segundo a qual os Estados Nacionais fazem-se empregando algumas táticas de manutenção. Afinal, duas figuras se desprendem quando o Estado-nação é reclamado numa etnografia que descreve as relações entre memória, homenagens e família: a dos já mencionados heróis e a dos mártires. Totonho, como foi recuperado pelo povo da Ema, é próximo, mas irreduzível a esses dois personagens. Totonho assemelha-se aos mártires no aspecto da deriva das personagens cuja face é virada e formada pelo coletivo, como mostram Souza e Ciccarone

8 É bem verdade que o Nietzsche do *Anticristo* constatou que em Paulo “a vida do redentor não podia ser-lhe de nenhuma utilidade, ele precisava da morte na cruz e de alguma coisa mais ainda...”

9 Metahumana, como Anastasia Piliavski emprega o conceito de Graeber e Sahlins na patronagem na Índia? Seria necessário apenas inverter o traço de submissão da figura política metahumana, conforme a etnografia de Piliavski para a Ásia do Sul. Não há submissão exigida na caracterização de Totonho. Sua figura, ao contrário da indiana, escandaliza a política ocidental por desmanchar hierarquias. A despeito disso, segundo a apresentação que ela faz do livro *Patronage as Politics in South Asia*, impressionam as ressonâncias entre lá e cá. Agradeço a Aaron Ansell por essa leitura.

a respeito das romarias no Mato Grosso. A Totonho, por conta de ser passível apenas de uma thanatografia, se lhe impõe a radicalização dessa tendência: o coletivo preenche todas as camadas do indivíduo, torna-o espesso, dá a ele uma biografia impossível de ser resgatada.

Totonho se assemelha aos heróis, sem ser redutível a eles, pois que congregam e formam comunidade. Suas vidas, atos e palavras, vulcanizam-se com certos objetivos de governo das pessoas e das coisas e são transliterados de modo a selecionar um conjunto de imagens e efetuar um feixe de relações de umas às outras. Vimos como Totonho funcionou para agregar, por meio do argumento do sangue, mais descendentes do que o *tronco* anterior do povo da Ema, o Major João Gregório.

Últimas Palavras desde o Pajeú e o Navio

Mas no sertão a nação não é o valor mais universalmente legítimo da vida política, ao contrário da formulação excessivamente geral de Benedict Anderson. Ali, a família e o parentesco não são elementos de um conjunto metafórico e metonímico acionado pelo Estado-nação, como preferiu até recentemente uma certa antropologia do Estado.

O que torna os estudos da família da política e dos mortos em Pernambuco relevantes para os debates concernentes para uma Antropologia do Estado (concluía eu no último artigo publicado a respeito do Sertão Central, em 2020) é sua evidente rearticulação, uns em relação aos outros, e a sua distribuição específica, mais uma vez, nos dois sentidos opostos dessa palavra. No sertão de Pernambuco, a família lança mão de práticas e símbolos do Estado-nação para fazer-se. Ali, o Estado-nação é metáfora e metonímia. As famílias dispõem de heróis capazes de fundar linhagens políticas, de emprestar coragem e competência a descendentes por meio de seu *sangue*, de seus enunciados e de suas batalhas. Estes últimos dedicam àqueles homenagens, canções e celebrações. Esse é o tema mais geral da veneração aos ancestrais. No sertão, veneram-se os que se ligam a si, de modo que a recordação se reverte num fluxo mútuo de lembranças e *prestígio*. Isso se fez com personagens públicos por conta de suas ações públicas, recordados em virtude de seu impacto público. Ao longo de duas décadas de pesquisa, eu só havia testemunhado esse esforço triunfar *braiado* com a atividade pública por excelência: a política.

Aqui se encontra a singularidade da celebração dos Ferraz da Ema. Um desvio não-político, simultaneamente religioso e ligado à mais profunda e impactante tradição sertaneja: o vaqueiro. Essas duas figuras inquestionáveis, o Cristo e o Vaqueiro, circunstancialmente de alcance geral e inclusivas, permitem a adesão completa de não importa que família precisamente porque a produção não se dá em meio à disputa

e à concorrência. A paz e a hospitalidade formam, para os Ferraz da Ema – fazendo a transposição funcional e terminológica que o artigo propõe – o seu caráter nacional, a sua cultura personificada. “O caso de um povo que gosta de atribuir-se qualidades e glórias ignoradas por outros povos não é totalmente novo na história”, escreveu James Joyce em 1907 a respeito dos irlandeses.

Aqui se fecha todo o argumento que se inicia no micro-grupo de base familiar, passa pelo inspetor de quarteirão, atinge as possibilidades de colecionar votos e de fazer eleitores, até à exposição nua de um modo original, mas absolutamente reconhecível (e a adesão a ele é de si mesmo o signo do reconhecimento) de se fazer família a partir do todo virtual, pré-nominal, pré-discursivo e imprevisível do parentesco.

Não haverá meios mais eficazes de combater o primado da patronagem do que a etnografia baseada na pesquisa prolongada de campo, de construir uma crítica nominalista, como a que Paul Veyne aconselha em *O Pão e o Circo*. Quer dizer, no engajamento mais próximo possível aos modos como se vive num determinado lugar e que presidem as distribuições dos existentes e as decorrentes deliberações.

Foi exatamente esse aspecto fulcral da política e do poder, sua distribuição e deliberação variáveis, que as teses marcadas pelos conceitos de patronagem e clientelismo perderam de vista.

Recebido em 20 de maio de 2024.

Aceito em 07 de junho de 2024.

A Antropologia do Sertão de Pernambuco Pajeú e Navio

Resumo

Este texto é a condensação de 20 anos de pesquisas nas regiões do Pajeú e do Navio, no Sertão de Pernambuco. Desde 1999 até 2018 efetuei diversos períodos de pesquisa de campo baseados em três municípios situados nas microrregiões do Pajeú e de Itaparica, macrorregião do Sertão. Publiquei 3 livros e inúmeros artigos a respeito da política eleitoral, da administração pública da violência e dos mortos, numa circunscrição cronológica de 120 anos. Aqui, pretendo expor os conceitos que se desprenderam ou que foram expostos por essa longa convivência e mostrar como eles, ao longo de duas décadas, se fecundaram e dilataram uns em contato com os outros. As páginas que se seguem são um fragmento reelaborado do Memorial que preparei para meu exame de Professor Titular da Universidade Federal de São Carlos.

Palavras-chave: Sertão; Pernambuco; Política; Família; Violência.

The Anthropology of Pernambuco's Sertão Pajeú and Navio

Abstract

This text is the culmination of 20 years of research in the regions of Pajeú and Navio, in the Sertão of Pernambuco. From 1999 to 2018, I carried out several periods of field research based on three municipalities located in the Pajeú and Itaparica micro-regions, the Sertão macro-region. I have published three books and numerous articles on electoral politics, public administration, violence and the dead, spanning 120 years. Here, I intend to represent the concepts that have emerged or been exposed by this long coexistence and show how, over the course of two decades, they have fecundated and expanded in contact with each other. The following pages are a reworked fragment of the Memorial I prepared for my exam as a Full Professor at the Federal University of São Carlos.

Keywords: Sertão; Pernambuco; Family; Politics; Violence.

Percursos político-jurídicos da delação premiada: uma análise do impulso expansionista de modelos de justiça penal

Ciméa B. Bevilaqua¹

Professora Titular/Universidade Federal do Paraná

<https://orcid.org/0000-0002-6886-0395>

cimea@ufpr.br

Ao refletir sobre as conjugações complexas entre direito e território no mundo contemporâneo, a geógrafa e criminologista canadense Shiri Pasternak observa:

Para onde quer que se olhe, o mundo é governado e moldado por negociações sobre jurisdição. Sua onipresença faz com que elas sejam facilmente despercebidas. Uma fronteira nacional parece ser o limite rígido em que a jurisdição de um Estado não pode ser exercida no território de outro. E, no entanto, há muitas maneiras pelas quais o direito de um Estado ultrapassa as fronteiras geográficas e políticas entre jurisdições (Pasternak, 2021, p. 178).²

O propósito deste artigo é abordar uma delas: a vertiginosa expansão global, nas últimas décadas, de formas negociadas de responsabilização criminal características do direito anglo-saxão, e alguns de seus efeitos no Brasil. Se o impulso expansionista de formas jurídicas, usualmente em condições políticas assimétricas, não é de modo algum um fenômeno novo, parece haver qualidades específicas no modo como a propagação de conceitos, normas legais e práticas processuais tem ocorrido no presente, em associação com diretrizes políticas de combate à criminalidade e à corrupção. Por volta de 1990,

1 Professora titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná (PPGAA/UFPR). Uma primeira versão deste texto foi apresentada como aula magna do curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em Política, Cultura e Ambiente (PoCAm) da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf), em abril de 2024. Agradeço a Adalton Marques e Natacha Simei Leal pelo convite, pela acolhida e pela oportunidade de diálogo com estudantes e docentes do PoCAm. Pelo incentivo para me aventurar neste tema, pelas sugestões generosas para a elaboração da versão final do artigo, pela amizade e parceria de sempre, agradeço especialmente a Piero C. Leiner.

2 A tradução não é literal, embora busque preservar o sentido da formulação de Pasternak.

cerca de dezenove países adotavam formalmente mecanismos negociais de justiça penal, a grande maioria vinculada à tradição da *common law* (Fair Trials, 2017).³ Em 2022 esse número já havia mais que quintuplicado, alcançando ao menos 101 países em todos os continentes (Paolini et al, 2023), a despeito das particularidades de seus sistemas jurídicos.⁴ Embora seja preciso não perder de vista que as características e o alcance dos procedimentos incorporados a cada jurisdição podem ser bastante distintos, o modelo anglo-saxão de *plea bargaining* (negociação da confissão) – e, mais especificamente, sua versão estadunidense – é, reconhecidamente, a referência fundamental do alastramento recente de mecanismos negociais de justiça criminal (Fair Trials, 2017, p. 9). Esse modelo também tem inspirado profundas mudanças no processo penal brasileiro, entre elas a institucionalização de acordos de delação premiada, em 2013, por meio da Lei das Organizações Criminosas.

Embora a disseminação global da *plea bargaining* tenha se tornado um tema recorrente na literatura jurídica, pouca atenção foi dedicada a examinar como, concretamente, esse movimento expansionista tem se efetivado. Esta é a contribuição que

3 A característica comumente utilizada para distinguir os sistemas jurídicos em duas grandes categorias – sistemas romano-germânicos (*civil law*) e sistemas anglo-saxões (*common law*) – é a primazia, nos primeiros, da legislação escrita, codificada e hierarquizada, enquanto nos segundos os precedentes judiciais têm maior importância na formação do direito, compondo um corpo de jurisprudência que serve como guia para a interpretação das leis e para decisões futuras (Almeida, 1998, pp. 146-148). A essa distinção básica também correspondem concepções diversas sobre como os casos criminais devem ser processados e julgados: “Uma das diferenças centrais desses sistemas consiste em que o anglo-saxão concebe o processo criminal como um instrumento para reger disputas entre duas partes (a acusação e a defesa), perante um juiz, cujo papel é eminentemente passivo, ao passo que o romano-germânico entende a ação penal como uma forma de apuração oficial dos fatos, a qual tem por finalidade lograr a apuração da verdade. Neste último, tradicionalmente, o responsável pela acusação também é visto como um guardião da lei e do interesse público, e não como mero agente estatal interessado na condenação” (Lewandowski, 2019, p. 2). Também é usual aludir a essas diferenças distinguindo os sistemas ditos acusatórios (anglo-saxões) e os sistemas inquisitivos (romano-germânicos), embora na prática a maior parte dos sistemas jurídicos contemporâneos apresente características mistas. Para uma discussão mais detalhada dos dois modelos, ver por exemplo Langer (2017).

4 Os dois estudos citados envolvem critérios distintos. O primeiro deles, coordenado pela organização internacional de direitos humanos Fair Trials, com sede em Londres, foi realizado entre 2015 e 2016 e envolveu noventa países. O objetivo era identificar a existência e o modo de funcionamento de “*trial waiver systems*”, definição que abrange diferentes mecanismos pelos quais pessoas acusadas de infrações penais aceitam se declarar culpadas e/ou cooperar com as autoridades em troca da concessão de algum benefício (por exemplo, a atenuação das acusações, a redução da pena ou a suspensão do processo). De acordo com esse estudo, a adoção formal desses mecanismos passou de 19 para 66 países entre 1990 e 2016 – incluindo o Brasil – e continuava a se expandir (Fair Trials, 2017, pp. 22-23). O segundo estudo coletou dados de 174 países em 2022 (Paolini et al, 2023). Embora a amostra seja mais abrangente, foram computados apenas os mecanismos de negociação da confissão que possibilitam uma condenação prescindindo da ação penal. Tendo em vista esse critério mais restritivo, que fez com que o Brasil não figurasse entre os 101 países listados, é possível supor que formas negociadas de justiça penal estejam atualmente presentes em um número ainda maior de jurisdições.

uma abordagem antropológica, atenta às práticas e às interseções entre diferentes cursos de ação, pode oferecer. Isso envolve considerar não apenas de que forma, por que vias e com que efeitos mecanismos de *plea bargaining* foram incorporados a sistemas jurídicos particulares, mas também, de modo concomitante, a trajetória desses procedimentos em seu universo de origem, as iniciativas que lhes conferiram mobilidade e que sustentam sua propagação, interpelando fronteiras geográficas e políticas entre Estados e a própria noção de jurisdição nacional. Ao descrever as condições em que os acordos de delação premiada passaram a ser formalmente reconhecidos no Brasil, busco explorar as interconexões entre tais processos e alguns de seus impactos.⁵

Com esse propósito, após caracterizar brevemente a *plea bargaining*, tomo como eixo da exposição os debates parlamentares que deram origem à Lei 12.850/2013, que introduziu os acordos de colaboração no ordenamento jurídico brasileiro. Descrevo em seguida o percurso inicial desse novo instituto no Supremo Tribunal Federal, em decisões que colocaram em questão a natureza, as condições e os efeitos da proliferação de acordos de delação no sistema de justiça penal e na própria estrutura do Estado. Entretanto, como o intuito é restituir conexões entre diferentes tempos, espaços e práticas, busco articular outras histórias ao fio principal do relato, sob a forma de parênteses que exploram processos concomitantes aos debates legislativos e judiciais sobre a delação premiada, a partir de elementos reconhecidos pelos próprios atores – parlamentares, magistrados e outros agentes públicos – como referência ou justificativa de suas ações. Como essas histórias não podem mais ser acompanhadas diretamente, tomo como âncoras da descrição documentos oficiais produzidos por diferentes instituições, brasileiras e estrangeiras, considerando-os não como simples repositórios de informações, mas como “artefatos” (Strathern 2013 [1990]) que condensam e impulsionam dinâmicas políticas, incidem sobre as ações de outrem e, assim, participam da constituição daquilo que parecem simplesmente registrar ou descrever (Riles, 2006; Hull, 2012; Bevilaqua, 2022).

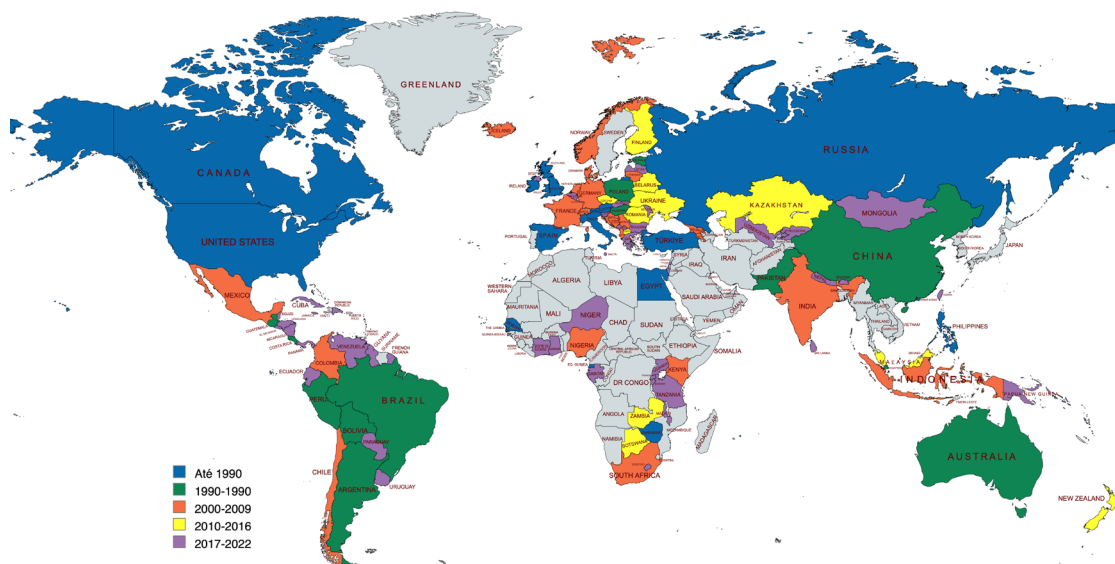
Situando a *plea bargaining*: expansão global e transformações domésticas

Nos Estados Unidos, onde todos os casos criminais são passíveis de acordos, inclusive os que envolvem adolescentes e crimes punidos com pena de morte, estima-se que atualmente 97% das condenações criminais na esfera federal não resultam do cumprimento das etapas processuais até a realização do julgamento, mas de negociações conduzidas pela promotoria (Fair Trials, 2017, p. 9). Em contraste, até as últimas décadas

5 Concebo esse esforço como o primeiro passo de um projeto mais amplo voltado à interrogação antropológica das transformações do direito penal brasileiro no período recente em conexão com dinâmicas transnacionais.

do século XX, a resolução negociada de casos penais – em especial a possibilidade de condenação sem julgamento, mediante um acordo de admissão de culpa – permaneceu residual, se não ilegal, na maior parte das jurisdições da chamada *civil law*, entre outras razões por entrar em conflito com um modelo processual orientado para a comprovação das circunstâncias e da autoria do crime, que se traduz na obrigatoriedade da ação penal.

No entanto, a princípio com a justificativa de imprimir maior rapidez e eficiência ao sistema de justiça, com a simplificação do processamento de delitos de menor gravidade e a adoção de penas alternativas à prisão, formas modificadas de *plea bargaining* – isto é, mecanismos para evitar ou abreviar o processo penal – gradualmente passaram a ser aceitas e, com o tempo, estenderam-se a crimes mais graves. O mapa abaixo sintetiza a abrangência e a velocidade desse movimento.



Mapa 1. Expansão global de mecanismos de *plea bargaining* (1990-2022).

Fonte: Adaptação a partir de dados de Fair Trials (2017) e Paolini et al. (2023).⁶

6 Países com mecanismos formais de justiça criminal negocial. Até 1990: Áustria, Canadá, Egito, Escócia, Espanha, Estados Unidos, Filipinas, Guiné Equatorial, Hong Kong, Ilhas Cayman, Ilhas Maurício, Inglaterra e País de Gales, Irlanda, Itália, Jersey, Rússia, Senegal, Turquia e Zimbábue. De 1990 a 1999: Argentina, Austrália (Nova Gales do Sul), Bolívia, Brasil, China, Costa Rica, Estônia, Guatemala, Hungria, Paquistão, Peru, Polônia e Singapura. De 2000 a 2009: África do Sul, Albânia, Alemanha, Armênia, Bósnia e Herzegovina, Chile, Colômbia, Croácia, Dinamarca, França, Geórgia, Holanda, Índia, Indonésia, Islândia, Lituânia, México, Nigéria, Noruega, Quênia, Sérvia e Suíça. De 2010 a 2016: Belarus, Botswana, Cazaquistão, Finlândia, Luxemburgo, Macedônia, Malásia, Nova Zelândia, República Tcheca, Romênia, Ucrânia e Zâmbia. Entre 2017 e 2022: Bahamas, Bélgica, Belize, Bulgária, Burundi, Butão, Costa do Marfim, Cuba, El Salvador, Equador, Eslováquia, Eslovênia, Fiji, Gabão, Gana, Grécia, Guiana, Guiana Francesa, Honduras, Ilhas Salomão, Irlanda do Norte, Israel, Jamaica, Kosovo, Lesoto, Letônia, Malawi, Maldivas, Malta, Moldávia, Mongólia, Montenegro, Nepal, Nicarágua, Níger, Panamá, Papua Nova Guiné, Paraguai, Quirguistão, República Dominicana, Ruanda, San Marino, Sri Lanka, Taiwan, Tanzânia, Tonga, Trinidad e Tobago, Uganda, Uruguai, Uzbequistão, Vanuatu e Venezuela (cf. Fair Trials, 2017 e Paolini et al., 2023).

Importa notar, contudo, que mesmo nos Estados Unidos a *plea bargaining* passou por transformações significativas a partir da segunda metade do século XX. Considerando que esse percurso doméstico ajuda a compreender o que o jurista alemão Bernd Schünemann descreveu como a “marcha triunfal do modelo processual norte-americano sobre o mundo” (Schünemann, 2013, p. 240),⁷ assim como características relevantes da trajetória da delação premiada no Brasil, abro aqui um primeiro parêntese.

PARÊNTESE 1: PERCURSOS DA *PLEA BARGAINING* NOS ESTADOS UNIDOS

O julgamento público por um júri é um direito constitucional nos Estados Unidos. Não obstante, é um acontecimento mais presente no cinema que no cotidiano do sistema de justiça: já na década de 1920, mais de 50% dos casos criminais federais eram concluídos por acordos, sem chegar a julgamento.⁸ Embora coexistam diferentes versões sobre as origens da *plea bargaining*, é comumente aceito que esse mecanismo se desenvolveu de modo informal em meados do século XIX e se intensificou nas décadas seguintes. No final da década de 1950, um estudo encomendado pelo Senado documentou a ampla disseminação de práticas discricionárias de investigação e condenação criminal, com a substituição do processo regular por acordos de confissão de culpa não previstos oficialmente (Fishman, 2021, pp. 31-36).

Apesar disso, a *plea bargaining* seria admitida pela Suprema Corte e formalizada nas normas federais de procedimento penal à medida em que o crime se tornava, conforme o sociólogo e criminologista Jonathan Simon, não apenas “um, mas talvez o principal problema de governo” nos Estados Unidos, como resultado tanto da percepção do aumento da criminalidade organizada quanto da criminalização de movimentos sociais, em especial dos movimentos negros (Simon, 2007, p. 13). Em uma conjuntura de “guerra ao crime” – uma das bandeiras do presidente Richard Nixon ao assumir o cargo em 1969 –, a prática até então ilegal de *plea bargaining* foi legitimada em uma série de decisões da Suprema Corte ao longo da década de 1970, sob o argumento de que os réus, ao renunciarem às garantias do procedimento penal regular, tomavam “decisões voluntárias e informadas para chegar a acordos mutuamente benéficos com o Estado” (Fishman, 2021, p. 37).

Em uma transposição da lógica contratual liberal para a justiça penal, a *plea bargaining* passou a ser compreendida como um livre acordo de vontades entre atores

7 Embora a referência a mecanismos negociados de responsabilização criminal sob a rubrica *plea bargaining* seja recorrente na literatura jurídica, tanto o emprego dessa denominação quanto a percepção de “americanização” do processo penal suscitam controvérsias. Para uma síntese desse debate, ver Vasconcellos (2020, pp. 159-161).

8 Para descrever o desenvolvimento da *plea bargaining* nos Estados Unidos me apoio na minuciosa pesquisa documental de Fishman (2021), sem assumir seu argumento teórico sobre a dialética entre procedimentos formais e informais (*decoupled*) como impulso de transformações da justiça criminal.

racionais, análogo aos contratos econômicos do direito civil, contribuindo para acelerar ainda mais o declínio do júri. Paralelamente, avançava nos Estados Unidos nas duas últimas décadas do século XX – e além – o que Simon definiu como o “governo através do crime” (*governance through crime*): o enquadramento de um amplo espectro de questões sociais como problemas de segurança pública, conduzindo à expansão da legislação criminal, à elevação das penas privativas de liberdade, à reorientação de recursos orçamentários e institucionais para o sistema de justiça e ao encarceramento em massa (Simon, 2007, p. 4).⁹

Com base nas considerações de Simon, a jurista Allegra MacLeod argumenta que a expansão global do modelo estadunidense de justiça penal a partir da década de 1990 – impulsionada ativamente por iniciativas oficiais, como se verá mais adiante – poderia ser compreendida como a extensão do modelo doméstico de “governo através do crime” para a “governança global através do crime” (*global governance through crime*) (MacLeod, 2010, p. 93). Um aspecto fundamental desse movimento é a propagação de normas e procedimentos penais que, tal como se desenvolveram nos Estados Unidos, reforçam as prerrogativas do órgão de acusação.

A característica mais elementar da *plea bargaining* estadunidense, como se viu, é a renúncia pelo acusado a direitos e garantias do procedimento penal regular – especialmente o direito ao silêncio e ao julgamento por um júri – mediante a admissão de culpa, em troca da atenuação das acusações e/ou da pena. Contudo, como tem sido documentado desde meados do século passado, a “negociação” frequentemente envolve artifícios que tornam o acordo, por assim dizer, unilateral.¹⁰ As condições coercitivas da *plea bargaining* se potencializam em acordos cujo objetivo principal não é a confissão do acusado, mas a obtenção de provas para o indiciamento de terceiros – um expediente cujo emprego se expandiu a partir das últimas décadas do século XX.

9 De acordo com Simon, a taxa de encarceramento nos Estados Unidos praticamente quintuplicou nas duas últimas décadas do século XX, saltando de uma média histórica de 100 presos por 100 mil habitantes para 470 presos por 100 mil habitantes em 2001 (Simon, 2007, p. 285, nota 5). Como resultado da profunda desproporção racial desse encarceramento, “pela primeira vez desde o fim da escravidão um grupo definível de americanos, do qual um percentual chocante descende de escravizados libertos, vive de forma mais ou menos permanente em um estado de não-liberdade legal, seja em virtude de uma única sentença de prisão perpétua, de encarceramentos repetidos ou de um longo período de privação de liberdade” (Simon, 2007, p. 6).

10 Dados recentes registram, por exemplo, a oferta de *plea deals* imediatamente após a prisão, antes que o acusado disponha de um defensor. Mesmo quando a defesa participa das negociações, nem sempre a promotoria apresenta as provas de que dispõe, o que impossibilita avaliar a probabilidade de condenação e o montante da pena caso o acusado vá a julgamento. Outro artifício são ofertas “explosivas” de *plea deals* cuja validade expira em um prazo de 24 horas, após o qual os benefícios ofertados são reduzidos – que impedem, na prática, qualquer iniciativa da defesa (Fair Trials, 2017, pp. 10-11).

De acordo com um consultor jurídico ligado ao Departamento de Justiça dos Estados Unidos, esses acordos são considerados sobretudo como ferramentas de investigação, alegadamente com o propósito de combater com maior eficácia formas complexas de crime organizado (Strang, 2014). O mesmo especialista descreve essa modalidade de acordo nos termos do “dilema do prisioneiro” da teoria dos jogos. Embora os acusados possam se beneficiar coletivamente se permanecerem em silêncio, se um deles aceitar cooperar com as investigações os demais perdem a possibilidade de fazer o mesmo e de obter uma pena reduzida. Isso aumenta a pressão para colaborar da forma mais rápida e abrangente possível, assim como aumenta os poderes dos agentes do sistema de justiça. Concretamente, o acusado precisa admitir a culpa e renunciar ao direito de não produzir provas contra si mesmo *antes* de saber se a cooperação será ou não aceita pela promotoria (Strang, 2014, pp. 32-34).

Nessas condições, críticas à *plea bargaining* têm se intensificado mesmo nos Estados Unidos, ecoando a percepção do sistema como “uma forma moderna de tortura”, conforme definiu o jurista John H. Langbein ainda no final da década de 1970 ao traçar um paralelo entre a *plea bargaining* e o sistema de tortura judicial vigente na Europa medieval.¹¹ Essa analogia também tem sido frequente no Brasil, a princípio em denúncias de advogados de defesa sobre o uso de prisões preventivas para forçar acordos de delação durante a operação Lava Jato (Zanin Martins et al., 2019, pp. 84-86). E, mais recentemente,

11 Escrevendo num momento em que a *plea bargaining* ainda não havia dominado o sistema penal estadunidense, e mal começava a ser empregada como ferramenta de investigação para a produção de provas contra terceiros, Langbein (1978) encontra notáveis ressonâncias entre esse mecanismo e o sistema de tortura judicial que vigorou na Europa entre os séculos XIII e XVIII de modo subsidiário às exigências legais de prova. Considerando a atualidade desse paralelo também para o desenvolvimento da delação premiada no Brasil, retenho parte do argumento. Conforme a exposição de Langbein, para a condenação de uma pessoa acusada de crimes graves, a lei europeia do século XII exigia os depoimentos de duas testemunhas oculares de boa reputação, que só poderiam ser dispensados diante da confissão voluntária do acusado. A enorme dificuldade de satisfazer a exigência de duas testemunhas oculares teria impulsionado o desenvolvimento de mecanismos coercitivos para a obtenção de confissões. A lei da tortura buscou então regular o processo de geração de confissões “voluntárias”, reconhecido como problemático desde seu estabelecimento. De modo análogo, segundo Langbein, no sistema de *plea bargaining* a promotoria induz um acusado a se confessar culpado e a renunciar ao direito constitucional a um julgamento em troca de uma pena supostamente mais branda: “a diferença é de grau, não de natureza” (Langbein, 1978, p. 13). Os dois sistemas, contudo, teriam mantido a preocupação em caracterizar como voluntária a renúncia a direitos e garantias processuais. Na Europa, a vítima de tortura era levada a repetir “voluntariamente” sua confissão diante do juiz, mas sob a ameaça de ser novamente torturada se voltasse atrás. A contraparte estadunidense seria a exigência de que o acusado afirme publicamente, no tribunal, que sua confissão “não resulta da força, de ameaças ou de promessas *para além do plea agreement*”. Para Langbein, no entanto, “o *plea agreement* é a fonte da coerção e já traz embutida a involuntariedade” (idem, p. 14). Não menos importante, se o procedimento inquisitorial europeu concentrava no juiz os poderes de acusação, investigação, tortura e condenação, a *plea bargaining* funde as fases de acusação, prova e sanção nas mãos do promotor, o que conduz Langbein a uma advertência: “Nunca é demais enfatizar quão perigosa pode ser essa concentração de poderes na promotoria” (idem, p. 18).

no próprio Supremo Tribunal Federal: em diversos julgamentos, o ministro Dias Toffoli tem afirmado que agentes da Lava Jato se valeram de “verdadeira tortura psicológica, um pau de arara do século 21, para obter ‘provas’ contra inocentes” (Satie, 2023).

Mas é preciso recuar um pouco. Antes de examinar as condições e efeitos dos acordos de delação premiada no país, interessa compreender como eles vieram a existir na legislação brasileira. Fecho então este primeiro parêntese para seguir o eixo principal da exposição.

A Lei 12.850/2013 e os acordos de delação premiada

Conforme descrevi acima, mecanismos de justiça penal negocial, muitas vezes apresentados como alternativa para ampliar a eficiência do sistema de justiça, disseminaram-se pelo mundo todo a partir da década de 1990. No Brasil, um dos primeiros juristas a abordar o tema foi o desembargador e professor da UERJ José Carlos Barbosa Moreira, em artigo intitulado “O processo penal norte-americano e sua influência” (Moreira, 2000). A marca mais fundamental dessa influência seria a atribuição de um papel menos ativo ao juiz e, correlativamente, de maior espaço às partes (acusação e defesa). Esta teria sido a diretriz fundamental da reforma do processo penal italiano de 1988, mesmo ano em que a nova Constituição, no Brasil, incorporou a possibilidade de transação nos casos de “infrações penais de menor potencial ofensivo” (art. 98, I).¹² Moreira salientava, porém, que “nem na Itália, nem no Brasil se chegou ao ponto de imitar o sistema norte-americano do *plea bargaining*” (Moreira, 2000, p. 8). Ou não por muito tempo.

Na verdade, diversas iniciativas legislativas ao longo da década de 1990 já vinham estabelecendo benefícios para réus colaboradores, como a Lei de Crimes Hediondos (Lei 8.072/1990) e a Lei de Lavagem de Dinheiro (Lei 9.613/1998). Esse movimento se acentuou com a Lei 9.807/1999, que instituiu o programa de proteção à testemunha. A possibilidade de perdão judicial ou redução de pena ao acusado que tivesse colaborado de forma “efetiva e voluntária” com a investigação e o processo criminal foi expressamente prevista nessa lei,¹³ “inspirada no cenário internacional de medidas voltadas à prevenção, detecção e repressão a ilícitos como a lavagem de dinheiro, a corrupção, o terrorismo e outros”.

12 Essa possibilidade se concretizou, ao longo da década seguinte, nos Juizados Especiais Criminais (Lei 9.099/95), no Código de Trânsito Brasileiro (Lei 9.503/97) e na Lei de Crimes Ambientais (Lei 9.605/98).

13 É importante notar, contudo, que embora tenha autorizado benefícios a acusados colaboradores, a Lei 9.807/1999 mantinha essa possibilidade como prerrogativa exclusiva do juiz e não previa a realização de acordos formais de delação.

A referência ao cenário internacional, no parágrafo anterior, provém do voto de Luiz Fux em um julgamento da primeira turma do Supremo Tribunal Federal, em novembro de 2022, no qual o ministro procura demonstrar a antiguidade e a abrangência de diferentes formas de colaboração premiada no direito brasileiro.¹⁴ E o que havia no cenário internacional, em fins da década de 1990, que também sustentava o alastramento global da *plea bargaining*? Fux enumera uma sucessão de documentos que, em nome do combate à corrupção, buscavam disseminar “técnicas especiais de investigação” e medidas para estimular a colaboração dos imputados: a Convenção Anticorrupção da Organização dos Estados Americanos (OEA, 1995); a Convenção de Combate à Corrupção da Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 1996); e as Convenções de Palermo e de Mérida, ambas das Nações Unidas (ONU, 2000 e 2003) (STF [1ª. turma], Acórdão HC-RHC 219193, pp. 3-4).¹⁵

Além da incorporação dessas diretrizes a diversas leis aprovadas (ou alteradas) no Brasil ainda nos anos 90, a constituição de um “sistema internacional de combate à corrupção” sustentou outras iniciativas que contribuiriam para transformar o processo penal brasileiro. Entre elas se destaca a criação, em 2003, da Estratégia Nacional de Combate à Corrupção e à Lavagem de Dinheiro (Enccla), que passou a orientar políticas públicas e propostas legislativas voltadas ao combate à corrupção e ao crime organizado, assim como a cooperação técnico-jurídica com outros países (notadamente os Estados Unidos), incluindo o treinamento de agentes públicos. Voltarei a isso.

Uma década depois da criação da Enccla, no rescaldo das chamadas “jornadas de junho” de 2013, e a pretexto de responder à expectativa popular de medidas de combate à corrupção,¹⁶ foram aprovadas duas novas leis, em dias subsequentes, que

14 Após discorrer sobre as leis aprovadas ao longo da década de 1990 prevendo benefícios a réus colaboradores, Fux argumenta: “Percebe-se deste histórico, que a Colaboração Premiada como meio de obtenção de prova tem uma longa história, de mais de 30 anos, e já existia em nosso ordenamento jurídico anteriormente à disciplina estabelecida pela Lei 12.850/2013, que o modernizou e reconfigurou o processo penal contemporâneo [...]” (STF [1ª. turma], Acórdão HC-RHC 219193, p. 11).

15 A Convenção de Palermo é a Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional, aprovada em 15/11/2000. Foi ratificada pelo Brasil em 28/01/2004 e promulgada pelo Decreto Presidencial 5.015, de 12/03/2004. A Convenção de Mérida é a Convenção das Nações Unidas contra a Corrupção, aprovada em 31/10/2003. Foi ratificada pelo Brasil em 15/06/2005 e promulgada pelo Decreto Presidencial 5.687, de 31/01/2006.

16 Em 21 de junho de 2013, um dia após o país ter registrado manifestações em 388 cidades, a presidenta Dilma Rousseff fez um pronunciamento de aproximadamente dez minutos em cadeia nacional de rádio e TV, no qual a associação entre os protestos e a pauta do combate à corrupção aparece em duas passagens. Logo no início, a presidenta afirma: “A mensagem direta das ruas é pacífica e democrática. Ela reivindica um combate sistemático à corrupção e ao desvio de recursos públicos”. Ao final do pronunciamento, o combate à corrupção voltou a ser mencionado: “Brasileiras e brasileiros, precisamos oxigenar o nosso sistema político. Encontrar mecanismos que tornem nossas instituições mais transparentes, mais resistentes aos malfeitos e, acima de tudo, mais permeáveis à influência da sociedade. [...] Precisamos muito, mas muito mesmo, de formas mais eficazes de combate à corrupção” (Rousseff, 2013). Entretanto,

recentemente também completaram uma década: a Lei 12.846, de 01/08/2013, que trata da responsabilização administrativa de pessoas jurídicas por atos contra a administração pública, nacional ou estrangeira, possibilitando “acordos de leniência” com empresas que colaborarem com as investigações e o processo administrativo (Brasil, 2013a); e a Lei 12.850, de 02/08/2013, que define “organização criminosa” e os mecanismos de investigação e obtenção de provas de suas atividades, entre eles a “colaboração premiada” (Brasil, 2013b).

Sem perder de vista as conexões entre essas duas leis,¹⁷ detenho-me no percurso que deu origem à Lei das Organizações Criminosas e, com ela, à introdução na legislação brasileira de acordos de colaboração premiada em condições próximas ao modelo estadunidense de *plea bargaining*, não de forma direta, mas a partir de duas referências citadas de modo recorrente no debate parlamentar: a Convenção de Palermo e a Encclá.

A discussão da lei das organizações criminosas no Senado

Embora tenha sido anunciada à época como resposta às manifestações de junho de 2013, a Lei das Organizações Criminosas tem um longo percurso anterior. O projeto que formalmente lhe deu origem é o PLS 150, protocolado em maio de 2006 pela senadora Serys Slhessarenko (PT-MT).¹⁸ Em 31 artigos, o projeto tratava da repressão ao crime organizado, definido como a associação de cinco ou mais pessoas, com estabilidade, estrutura organizacional hierárquica e divisão de tarefas para a prática de determinados crimes. No artigo que tratava da investigação criminal e da obtenção de provas, a “colaboração premiada do investigado ou acusado” constava como um dos procedimentos previstos (art. 3º, I), sem maior especificação.¹⁹

como demonstra Roberto Andrés (2022) ao analisar 6.183 cartazes registrados nas ruas de mais de quarenta cidades brasileiras durante os protestos de junho de 2013, o tema da corrupção em nenhum momento foi majoritário na multiplicidade de agendas que coexistiram nas manifestações. Contudo, embora quase ausentes na primeira semana de protestos, os cartazes aludindo à corrupção tiveram um salto significativo na semana de 17 a 23 de junho, caindo drasticamente nas semanas seguintes (Andrés, 2022, p. 472).

- 17 Sobre a confluência entre diversas leis aprovadas nesse período, dinâmicas em curso nas forças armadas e desdobramentos político-jurídicos nos anos seguintes, ver Leirner (2021).
- 18 Professora da Universidade Federal do Mato Grosso e deputada estadual por três mandatos, Serys Slhessarenko se elegeu para o Senado em 2002 com votação expressiva, derrotando os ex-governadores Carlos Bezerra e Dante de Oliveira. Ainda em 2006, seu nome constou na lista de 72 parlamentares cuja cassação foi recomendada no relatório da CPI dos Sanguessugas, que investigou fraudes em licitações para a compra de ambulâncias em diversos estados. Slhessarenko foi inocentada pelo Conselho de Ética do Senado (Brasil, Agência Senado, 2006), mas terminou em terceiro lugar na disputa pelo governo do Mato Grosso naquele ano. Deixou o PT em 2013 e se filiou ao PTB e, em seguida, ao PRB (atual Republicanos), mas não teve sucesso nas eleições que disputou a partir de então. Em 2022 ingressou no PSB.
- 19 Os demais procedimentos, todos dependentes de autorização judicial, eram: interceptação de comunicações; ação controlada (“retardar a intervenção policial relativa à ação praticada por associação

Para uma melhor compreensão do teor do projeto e da justificativa apresentada pela senadora é preciso levar em conta, além do cenário de disseminação internacional de diretrizes de combate à corrupção e ao crime organizado, dois elementos mais imediatos. O primeiro é o objetivo, explicitado no último artigo do projeto, de revogar e substituir uma lei anterior, cujo conteúdo abordo a seguir. O segundo, e mais importante, é a existência de outro projeto de lei no Senado com o mesmo propósito: o PLS 118, protocolado em 6 de maio de 2002, oriundo de uma Comissão Mista Especial instituída meses antes para “levantar e diagnosticar as causas e efeitos da violência que assola o País”.

As duas proposições pretendiam substituir a Lei 9.034/1995, que dispunha sobre a “repressão das ações de organizações criminosas”, mas não continha uma definição precisa de “organização criminosa”.²⁰ Um segundo aspecto relevante é que “a infiltração de agentes da polícia em quadrilhas ou bandos” para fins de investigação, presente no texto aprovado pelo Congresso em 1995, havia sido vetada pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso por autorizar agentes públicos a cometerem crimes (Brasil, Presidência da República, 1995). Não havia qualquer previsão de benefícios para acusados que colaborassem com as investigações.

O projeto da Comissão Mista Especial propunha definir organização criminosa como a associação de três ou mais pessoas, de forma estável e estruturada, para o cometimento de determinadas infrações.²¹ Ao tratar dos meios de investigação e obtenção de provas, estabelecia a colaboração premiada mediante acordo com o Ministério Público e reintroduzia a possibilidade, vetada em 1995, de infiltração de agentes de polícia (art. 2º, II). As condições previstas para os acordos de delação evocam o modelo estadunidense de *plea bargaining* descrito há pouco. De acordo com o projeto, a colaboração seria negociada pelo Ministério Público (ou pelo delegado de polícia) visando a não-propositura da ação penal²² ou a diminuição da pena em até dois terços (art. 3º). Embora fosse prevista a

criminosa ou a ela vinculada, para que a medida legal se concretize no momento mais eficaz”); acesso a registros de ligações telefônicas, dados cadastrais e documentos; e quebra dos sigilos financeiro, bancário e fiscal (PLS 150/2006, art. 3º, II a V).

20 A Lei 9.034/1995 teve origem no PL 3.516, apresentado em 1989 pelo então deputado Michel Temer (PMDB-SP).

21 A relação de dezesseis tipos penais incluía, entre outros: tráfico de drogas, terrorismo, crimes contra instituições financeiras, tráfico de armas, de mulheres e de órgãos, crimes contra a administração pública, lavagem de dinheiro, falsificação de medicamentos e crimes contra o patrimônio natural. Uma lista bastante semelhante foi adotada pelo PL da senadora Serys Slhessarenko. A principal diferença era o acréscimo de “outros crimes previstos em tratados ou convenções internacionais de que o Brasil seja parte” (PLS 150/2006, art. 1º).

22 Este ponto colocava diretamente em tensão modelos distintos de justiça penal. Embora exceções venham sendo paulatinamente introduzidas desde a década de 1990, prevalece no processo penal brasileiro o princípio da obrigatoriedade, que impõe ao Ministério Público a promoção da ação penal pública quando presentes indícios de autoria e materialidade de um crime. Em contraste, a ação penal

homologação judicial do acordo, o prazo era de apenas 24 horas e o juiz pouco poderia fazer caso discordasse das condições estabelecidas além de devolver os autos à administração superior do Ministério Público (art. 4º, § 1º). Em caso de prosseguimento da ação penal, a realização de acordo limitaria a acusação e a sentença aos termos negociados (art. 5º, § 1º).

O projeto da senadora Serys Slhessarenko e sua justificativa eram, claramente, uma reação a essas disposições. A própria noção de “organização criminosa” estava ausente no projeto da senadora, que propunha, em vez disso, definir “crime organizado” e os expedientes investigativos e judiciais correspondentes. Desde o início, a justificativa ressaltava que esses procedimentos deveriam ocorrer “sem desrespeito às garantias do devido processo legal, tampouco às atribuições constitucionais dos órgãos envolvidos na persecução criminal”. Desse modo, considerava inconstitucional atribuir ao Ministério Público (ou à polícia) a prerrogativa de conceder benefícios aos acusados, o que “implicaria verdadeiro esvaziamento de poder, função e atividade do órgão judicial”. Da mesma forma, seria inadmissível a infiltração policial, “que viola o patamar ético-legal do Estado Democrático de Direito” (PLS 150/2006, pp. 10-15).

Protocolado em 23 de maio de 2006, o projeto da senadora foi encaminhado à Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJC), tendo como relator o senador Demóstenes Torres (DEM-GO).²³ Nada mais aconteceu até o final daquele ano. Ou muito aconteceu: seguindo as regras do regimento interno, o projeto da Comissão Mista Especial foi arquivado em virtude do término da legislatura – mas não o da senadora, que permanecia no exercício do mandato.

Quando os trabalhos legislativos foram reiniciados, em 2007, a tramitação assumiu outro ritmo. O relator da proposta passou a ser o senador Aloizio Mercadante (PT-SP),²⁴ que

nos Estados Unidos obedece ao princípio da oportunidade, segundo o qual a promotoria tem a faculdade de não promover a ação penal mediante a realização de acordo com o investigado – o modelo da *plea bargaining*.

23 Procurador do Ministério Público de Goiás, Demóstenes Torres se elegeu senador pelo então DEM em 2002, vindo a ocupar a presidência da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania. Reeleito em 2010, foi relator da chamada Lei da Ficha Limpa (Lei Complementar 135/2010). Foi cassado pelo Senado em 11 de julho de 2012 por quebra de decoro, com base em supostas ligações com a “máfia dos caçaníqueis” em Goiás, investigada pela Operação Monte Carlo da Polícia Federal. Mais tarde, perícia do Ministério Público descartou enriquecimento ilícito. Demóstenes Torres é um dos autores da coletânea *Lawfare em Debate* (Martins Junior, 2020), com capítulo intitulado “Direito penal do inimigo, estado policial e lawfare”.

24 Aloizio Mercadante havia chegado ao Senado em 2003 com 10,5 milhões de votos, a maior votação da história. Ao longo do mandato, foi presidente da Comissão de Assuntos Econômicos, líder do bloco de apoio ao Governo Lula e líder da Bancada do PT. Economista, participou da fundação do PT em 1980 e foi deputado federal por São Paulo em dois mandatos (1991-1995 e 1999-2003). Ocupou diversos ministérios no segundo mandato presidencial de Luiz Inácio Lula da Silva e nos dois mandatos de

já no dia seguinte à indicação apresentou relatório favorável à aprovação do projeto, com 24 emendas. Para justificá-las, Mercadante apontava a necessidade de adequar o projeto à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Internacional – a Convenção de Palermo –, promulgada no Brasil em março de 2004. Com esse intuito, a definição anterior de “crime organizado” foi substituída pela expressão “organização criminosa”, definida como a associação de três ou mais pessoas (em vez de cinco, como constava até então) para a prática de determinados crimes. A lista anterior foi aumentada para dezenove tipos penais, incluindo “crimes praticados por particular contra a Administração Pública Estrangeira” (Parecer 264/2007, Diário do Senado Federal, 20/04/2007, pp. 10833-34).²⁵

Em relação à colaboração premiada, Mercadante manteve o entendimento de que caberia apenas ao juiz a prerrogativa de concessão de benefícios ao colaborador. Também endossou as considerações contrárias à infiltração policial presentes na justificativa do projeto. Essa possibilidade, entretanto, foi reintroduzida por uma emenda do senador Demóstenes Torres, desde que “mediante circunstanciada e sigilosa autorização judicial” (DSF, 20/04/2007, p. 10840).

Levado ao plenário após a aprovação do parecer pela Comissão de Constituição e Justiça, o projeto recebeu novas emendas, dentre elas a proposta do senador Pedro Simon (MDB-RS) de regulamentar a colaboração premiada, novamente atribuindo ao Ministério Público a prerrogativa de realizar acordos, cujos termos teriam efeito vinculante sobre a sentença judicial. Essa possibilidade foi rejeitada pela CCJC, que, em novembro de 2007, aprovou um novo parecer do senador Aloizio Mercadante reiterando sua inconstitucionalidade (Parecer 1.094/2007, DSF 21/11/2007, p. 41446).

Descrevo de modo detalhado esses momentos iniciais da tramitação do projeto para destacar dois aspectos: (a) as sucessivas propostas de introdução na legislação de acordos de delação premiada conduzidos pelo Ministério Público, com delineamento muito próximo ao modelo de *plea bargaining*; e (b) a percepção inicial quanto à inconstitucionalidade desse instituto, por incidir em prerrogativas da magistratura, assim como da infiltração policial como meio de investigação. Os dois mecanismos acabariam sendo incorporados ao texto da Lei 12.850/2013, com participação decisiva de parlamentares que, de início, a eles se opunham.

Dilma Rousseff até o impeachment em 2016. Em 2023 assumiu a presidência do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES).

25 A definição de organização criminosa adotada neste momento corresponde ao artigo 2 da Convenção de Palermo. Já a referência a crimes contra a administração pública estrangeira pode ser remontada a outra origem, igualmente internacional, como se verá mais adiante: o *Foreign Corrupt Practices Act* (FCPA), lei estadunidense para o combate ao suborno de agentes públicos estrangeiros, cujas disposições foram incorporadas a convenções internacionais.

*

Após essas primeiras discussões, o projeto referente a organizações criminosas permaneceu parado por mais de um ano. E embora em tese já estivesse pronto para ser votado em plenário, acabou retornando à Comissão de Constituição e Justiça, em março de 2009, por solicitação do senador Romeu Tuma (PTB-SP) (DSF, 01/04/2009, pp. 7616-7617). O retorno do projeto à Comissão ensejou a realização de uma audiência pública. A justificativa era discutir, com base em questões levantadas por Tuma, ex-diretor geral da Polícia Federal, os limites entre os poderes investigativos conferidos ao Ministério Público pela Constituição de 1988 e as atribuições da polícia judiciária para apurar infrações penais. Participaram da audiência, realizada em junho de 2009, representantes do Poder Judiciário, do Ministério Público, de associações de delegados de polícia e da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). A penúltima convidada a ser ouvida foi a presidente do Grupo Jurídico da Estratégia Nacional de Combate à Corrupção e à Lavagem de Dinheiro (a Enccla), a juíza federal gaúcha Salise Sanhotene.²⁶

Após essa audiência, complexas considerações regimentais possibilitaram que o senador Aloizio Mercadante elaborasse um novo relatório que, em suas próprias palavras, revia “integralmente” o projeto da senadora Serys Slhessarenko (Parecer 2221, DSF 3-4/12/2009, p. 644461).²⁷ De fato, pouco restou da proposta inicial no substitutivo por

26 Como se verifica nos registros da tramitação do PL 150/2006 no Portal do Senado, o nome da juíza não constava no requerimento apresentado por Mercadante para a realização da audiência pública, assim como nos requerimentos em que os senadores Romeu Tuma e Demóstenes Torres sugeriram acrescentar convidados à lista original (<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/77859>).

27 Essa circunstância também evidencia que propostas legislativas referentes a organizações criminosas foram sistematicamente reiteradas desde meados da década de 1990 e, a partir do início dos anos 2000, também passaram a dispor sobre acordos de delação premiada. Para elucidar as condições que permitiram a apresentação de um novo parecer sobre o projeto da senadora Serys Slhessarenko é preciso, portanto, recuar no tempo. Em abril de 1996, menos de um ano depois da aprovação da Lei 9.034/1995 (a primeira a dispor sobre organizações criminosas no Brasil, mas sem estabelecer uma definição precisa, conforme mencionei), adveio uma primeira iniciativa para substituí-la: o PLS 67/96, do então senador Gilvam Borges (PMDB-AP). Aprovado no Senado, o projeto foi enviado à Câmara dos Deputados, de onde retornou em 2003 sob a forma de um substitutivo (DSF 01/07/2003, pp. 16599-16608). Tanto o projeto original como o substitutivo definiam organização criminosa como a associação de três ou mais pessoas para o cometimento de determinados crimes. O substitutivo da Câmara, entretanto, acrescentava elementos que também viriam a constar no projeto elaborado em 2002 pela Comissão Mista Especial (PLS 118/2002), ao qual a proposição da senadora Serys Slhessarenko (PLS 150/2006) se opunha. Em especial, no substitutivo da Câmara passavam a figurar como meios de obtenção de provas, entre outros, a colaboração premiada mediante acordo com o Ministério Público e a infiltração de agentes de polícia. Há mais de cinco anos o substitutivo permanecia parado na Comissão de Constituição e Justiça do Senado. Mas agora as circunstâncias eram diferentes. O último relator designado na CCJC, o senador José Maranhão (PMDB-PB), renunciou no final de 2008 por ter sido eleito governador da Paraíba. Em março de 2009, coincidindo com o retorno do PLS 150/2006 à Comissão por requerimento do senador Romeu Tuma, o senador Aloizio Mercadante foi designado

ele apresentado em novembro de 2009, precedido de uma longa exposição de motivos justificando a proposta e sua própria mudança de posição em aspectos fundamentais.

Na nova formulação apresentada por Mercadante, que disse ter acatado o entendimento defendido pela representante da Enccla na audiência pública, as disposições relativas a organizações criminosas passavam a se aplicar a qualquer crime com pena máxima igual ou superior a quatro anos ou de caráter transnacional.²⁸ Outra mudança substantiva dizia respeito à infiltração policial. Embora tivesse sustentado anteriormente a inconstitucionalidade desse procedimento, agora o senador o comparava a uma “vacina produzida a partir de veneno para sanar um mal maior”. Nas disposições referentes à colaboração premiada, foi reintroduzida a realização de acordos de colaboração com o Ministério Público – “a *plea bargain*, essa interessante prática do direito anglo-saxão” (Parecer 2221, DSF 3-4/12/2009, p. 64466) – que, da mesma forma, era até então tida como inconstitucional tanto pela autora do projeto quanto pelo relator.

As disposições referentes à colaboração premiada na Lei das Organizações Criminosas, que só seria aprovada quatro anos depois, mantiveram quase integralmente o teor do substitutivo do senador Aloizio Mercadante. Aprovado na Comissão de Constituição e Justiça e, em seguida, no plenário do Senado, o texto foi remetido em 9 de dezembro de 2009 à Câmara dos Deputados, de onde só retornaria três anos depois – com um acréscimo decisivo para a futura concretização dos acordos de delação.

Conforme destaquei, duas referências sustentaram a alteração radical do PLS 150/2006 no Senado: a necessidade de adequar a legislação brasileira à Convenção de Palermo e o papel da Enccla no direcionamento desse processo. Isso demanda um parêntese duplo, a fim de explicitar antecedentes que contribuíram para que ambas viessem a existir e, com elas, numerosas alterações recentes na legislação penal brasileira.

PARÊNTESE 2: A CONVENÇÃO DE PALERMO

Para situar o advento da Convenção de Palermo e a influência que passaria a exercer, é preciso recuar um pouco. Do parêntese anterior, retomo o argumento de MacLeod (2010) sobre o alastramento do modelo estadunidense de justiça penal como a extensão do modelo doméstico de “governo através do crime” para a “governança global através do crime”. A

como novo relator do substitutivo da Câmara. A afinidade entre as duas matérias permitiu, conforme disposições regimentais, que Mercadante apresentasse um novo relatório ao projeto da senadora Serys Slhessarenko.

28 Essa última referência visava expressamente abarcar delitos focalizados pela Convenção de Palermo cuja pena máxima na legislação brasileira era inferior a quatro anos (Parecer 2221, DSF 3-4/12/2009, p. 64462). Entre estes, por exemplo, a “associação para o tráfico”, cuja pena na legislação brasileira era de três anos.

autora descreve como, a partir da década de 1990, os Estados Unidos se engajaram em um amplo projeto de promoção externa de seus procedimentos de persecução penal e de suas prioridades no combate ao crime, por meio de programas que fomentaram reformas legais e institucionais em numerosos países conforme padrões estadunidenses.²⁹ Outras iniciativas não mencionadas por MacLeod, entretanto, sustentaram simultaneamente esses programas de reforma e a emergência de um “novo direito penal transnacional”. Esses passos são descritos em diversos documentos oficiais que abordam estratégias políticas e jurídicas de combate à corrupção e ao crime organizado adotadas por sucessivos governos estadunidenses desde as últimas décadas do século XX.

Um deles é um minucioso *Congressional Report* sobre o “Combate à corrupção na América Latina” elaborado em 2019 (United States of America Congressional Research Service- U.S. CRS, 2019). De acordo com esse relatório, programas de combate à corrupção patrocinados pelos Estados Unidos e pelas principais instituições financeiras internacionais, em vigor na América Latina desde a década de 1970, teriam surgido como consequência da revelação de práticas sistemáticas de pagamento de propinas a agentes públicos estrangeiros, por parte de empresas estadunidenses, para a obtenção de contratos em países em desenvolvimento. Esta teria sido também a origem da primeira lei estadunidense destinada a coibir o suborno internacional, o *Foreign Corrupt Practices Act* (FCPA), aprovado em 1977.³⁰ A rigidez da nova lei, entretanto, teria gerado protestos por colocar as empresas estadunidenses em desvantagem diante de concorrentes não

29 MacLeod argumenta que a propagação de políticas e mecanismos de justiça penal estadunidenses em décadas recentes efetuou a síntese de dois modelos anteriores. Como recorda a autora, desde a segunda guerra mundial e ao longo da guerra fria, os Estados Unidos exerceram controle extraterritorial e promoveram seus interesses por meio de treinamentos de forças de segurança de países estrangeiros (inclusive o Brasil) promovidos pelo U.S. Office of Public Safety. Embora modificados em virtude de restrições estabelecidas pelo Congresso para o financiamento de atividades dessa natureza, programas subsequentes teriam continuado a se desenvolver sob a influência dessas primeiras iniciativas. Um segundo antecedente institucional teria sido o Law and Development Movement, que, entre as décadas de 1950 e 1970, fomentou reformas no ensino jurídico de países em desenvolvimento em consonância com modelos estadunidenses. Na década de 1980, um modelo similar de consultoria jurídica, conduzido pela U.S. Agency for International Development (USAID), foi aplicado para impulsionar reformas do sistema de justiça penal em diferentes países, especialmente na América Latina. A partir do fim da guerra fria, ainda segundo MacLeod, esses programas de reformas cresceram exponencialmente, modelados pela agenda de combate ao crime transnacional e conduzidos pelo Departamento de Justiça (MacLeod, 2010, pp. 84-105).

30 Uma publicação do Departamento de Justiça sobre as normas e mecanismos de aplicação do FCPA oferece uma versão mais detalhada. De acordo com esse guia, as investigações do caso Watergate trouxeram à tona outro escândalo de proporções comparáveis: mais de quatrocentas empresas estadunidenses haviam pago centenas de milhões de dólares em propinas a agentes públicos estrangeiros para a obtenção de contratos. Esses pagamentos eram viabilizados por fundos não registrados na contabilidade das empresas, utilizados também para contribuições ilegais a campanhas eleitorais. Nessas circunstâncias, o FCPA teria respondido aos objetivos de coibir a corrupção corporativa e reabilitar a reputação das empresas dos Estados Unidos interna e externamente (U.S. DoJ, 2020, p. 2).

submetidas às mesmas restrições na disputa por contratos no mercado internacional (U.S. CRS, 2019, p. 6).³¹

O que se observa a partir de então é um movimento ininterrupto de propagação de prioridades de governo, dispositivos legais e mecanismos processuais estadunidenses a outras jurisdições, seja pela afirmação da extraterritorialidade da legislação doméstica, seja pelo impulso à promulgação de convenções internacionais que, ao menos em parte, também podem ser consideradas expressões dessa extraterritorialidade. O caráter progressivo dessa trajetória é reconhecido pelos próprios documentos oficiais que a descrevem: imediatamente após abordar o surgimento do *Foreign Corrupt Practices Act*, o relatório do Congresso registra a promulgação da Convenção Interamericana contra a Corrupção (OEA, 1996), “o primeiro instrumento internacional sobre o tema”. Desde o preâmbulo, a convenção incorpora diretrizes análogas às do FCPA, assim como prioridades estadunidenses no combate ao “crime organizado transnacional”.³²

Vinte anos separam a aprovação do FCPA nos Estados Unidos e a Convenção da OEA. Nesse meio tempo, floresceram programas de assistência visando “aprimorar” a administração pública e o sistema de justiça na América Latina – aos quais retorno em breve. Por ora interessa reter o encadeamento das iniciativas descritas no relatório: do FCPA à Convenção Interamericana e, desta, à adoção pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico, em 1997, da Convenção sobre o Combate à Corrupção de Funcionários Públicos Estrangeiros em Transações Comerciais Internacionais (OCDE, 1997), “com forte apoio dos Estados Unidos” (U.S. CRS, 2019, p. 6).

A chamada Convenção Antissuborno da OCDE poderia ser descrita, em termos gerais, como a transposição das disposições do *Foreign Corrupt Practices Act* para o plano internacional e, a partir daí, às legislações nacionais.³³ Embora não seja membro da OCDE,

31 Um resultado disso teria sido a tolerância das autoridades na aplicação do FPCA: entre 1977 e 2001 o Departamento de Justiça sancionou apenas 21 empresas estadunidenses (Pierucci, 2021, p. 169).

32 O preâmbulo da Convenção da OEA destaca “os vínculos cada vez mais estreitos” entre corrupção e crime organizado, assim como sua “transcendência internacional”, com a consequente necessidade de ação coordenada dos Estados para seu combate. Essa associação estaria presente sobretudo no “tráfico ilícito de entorpecentes”. Com base nessa premissa, os países signatários se comprometem a adotar medidas para tipificar como delitos, no direito interno, a corrupção ativa e passiva de funcionários públicos (art. VII); o suborno transnacional de agentes públicos relacionado com transações econômicas ou comerciais (art. VIII); e o enquadramento do delito de enriquecimento ilícito como um ato de corrupção (art. IX). Também se comprometem a prestar “a mais ampla assistência recíproca [...] com vistas à obtenção de provas e à realização de outros atos necessários para facilitar os processos e as diligências ligadas à investigação ou processo penal por atos de corrupção” (art. XIV) (OEA, 1996).

33 Com o propósito declarado de corrigir “as distorções causadas pela corrupção nas condições internacionais de competitividade”, a Convenção da OCDE exige um amplo leque de mudanças legislativas e processuais que, na prática, significam a incorporação de normas do FCPA ao ordenamento jurídico dos países signatários. Entre elas, a tipificação do delito de “corrupção de funcionário público estrangeiro” (art. 1) e a responsabilização de pessoas jurídicas com “penas criminais efetivas,

o Brasil aderiu à Convenção,³⁴ que tem efeito vinculante e prevê avaliações periódicas de sua implementação pelos países signatários. Em paralelo, o próprio FCPA passava por alterações: a partir de emendas aprovadas em 1998, suas disposições passaram a se aplicar a condutas tanto dentro como fora do território dos Estados Unidos, caso seja utilizado qualquer meio de transporte, comunicação ou instrumento de comércio estadunidense para promover o pagamento de propina a um agente público estrangeiro (U.S. DoJ, 2020, pp. 24-25). Em síntese, as emendas ao FCPA estenderam unilateralmente a jurisdição dos Estados Unidos ao mundo inteiro.

Outro passo decisivo para a sedimentação da “governança global através do crime” foi a adoção, no ano 2000, da Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional – a chamada Convenção de Palermo.³⁵ Em vigor no Brasil desde 2004 (dois anos antes, portanto, da apresentação do projeto de lei da senadora Serys Slhessarenko), a Convenção somente passaria a ser invocada no debate parlamentar sobre organizações criminosas a partir dos pareceres do senador Aloizio Mercadante. Diversas disposições incorporadas por essa via à Lei 12.850/2013 – inclusive referentes à delação premiada – remontam a esse documento, que corrobora e dá impulso ao movimento de expansão de modelos e prioridades estadunidenses descrito nos parágrafos anteriores.

A Convenção de Palermo, como já mencionei, define “grupo criminoso organizado” como um “grupo estruturado de três ou mais pessoas, existente há algum tempo e atuando concertadamente com o propósito de cometer uma ou mais infrações graves [...], com a intenção de obter, direta ou indiretamente, um benefício econômico ou outro benefício material” (art. 2º).³⁶ Com base nessa definição, os Estados partes ficam obrigados a

proporcionais e dissuasivas”, inclusive sanções financeiras. No caso de pessoas físicas, as sanções deveriam “incluir a privação da liberdade por período suficiente a permitir a efetiva assistência jurídica recíproca e a extradição” (art. 2). A Convenção também obriga as partes à prestação de assistência jurídica recíproca, “respeitando, *tanto quanto possível*, suas leis, tratados e acordos relevantes” [...] (art. 9, ênfase acrescentada). Sobre as conexões entre o FCPA e a Convenção da OCDE, assim como alguns de seus efeitos jurídicos e econômicos, ver também Pierucci (2021, pp. 169-176) e Zanin et al. (2019, pp. 49-52).

34 A Convenção Antissuborno da OCDE foi ratificada pelo Brasil em 15 de junho de 2000 e promulgada pelo Decreto Presidencial 3678, de 30 de novembro de 2000 – ainda antes, portanto, da promulgação da Convenção da OEA, que só seria ratificada em 10 de julho de 2002 e promulgada pelo Decreto Presidencial 4410, de 7 de outubro de 2002.

35 O nome se justifica porque a Convenção foi aberta à assinatura dos Estados-partes primeiramente em Palermo (Itália), entre 12 e 15/12/2000 e, em seguida, na sede da ONU em Nova Iorque (EUA).

36 Essa definição se desdobra em duas outras. Nos termos da Convenção, constitui “infração grave” o ato punível com pena de privação de liberdade cujo máximo não seja inferior a quatro anos. “Grupo estruturado” é definido como o “grupo formado de maneira não fortuita para a prática imediata de uma infração, ainda que os seus membros não tenham funções formalmente definidas, que não haja continuidade na sua composição e que não disponha de uma estrutura elaborada”. Esses dois enunciados incidiriam na definição de “organização criminosa” da Lei 12.850/2013: o primeiro para substituir o rol de tipos penais que caracterizariam os atos praticados por organização criminosa constante no

adotar medidas legislativas para a criminalização da participação em um grupo criminoso organizado, da lavagem do produto do crime, da corrupção de agentes públicos e da obstrução à justiça.

Um artigo específico preconiza a adoção de medidas “para encorajar as pessoas que participem ou tenham participado em grupos criminosos organizados” a fornecerem informações úteis para a investigação e a produção de provas sobre suas atividades”. Entre elas, a possibilidade de redução de pena ou concessão de imunidade a uma pessoa que “coopere de forma substancial” na investigação ou no julgamento dos autores de infrações previstas na Convenção (art. 26) – em outras palavras, a delação premiada.

A Convenção também recomenda a cooperação entre os países no desenvolvimento de programas de formação específicos destinados a agentes do sistema de justiça, incluindo policiais, promotores públicos e juízes. Tais programas “poderão prever cessões e intercâmbio de pessoal” entre os Estados partes e incidirão, “na medida em que o direito interno o permita”, no emprego de métodos e recursos técnicos de investigação e coleta de provas, “incluindo a vigilância eletrônica, as entregas vigiadas e as operações de infiltração” (art. 29).

Com essas cláusulas, a Convenção de Palermo passou a respaldar a expansão de programas de assistência internacional que já vinham sendo desenvolvidos pelos Estados Unidos, inicialmente na América Latina e, em seguida, no leste europeu pós-soviético e outras regiões.³⁷ Duas iniciativas do Departamento de Justiça ganharam preeminência a partir do final do século XX: programas de repressão ao crime transnacional desenvolvidos pelo International Criminal Investigative Training Assistance Program (ICITAP); e programas de reformas penais desenvolvidos pelo Office of Overseas Prosecutorial Development, Assistance and Training (OPDAT). Uma terceira vertente de atuação são as International Law Enforcement Academies (ILEAs), centros de treinamento vinculados ao Departamento de Estado destinados a capacitar forças de segurança e outros agentes

projeto original; e o segundo para suprimir a exigência, também prevista no projeto, de hierarquia formal e continuidade temporal para caracterizar uma organização criminosa. Entretanto, por razões aparentemente fortuitas, como se verá, a lei aprovada alterou parcialmente essa definição.

37 Entre 1991 e 2006, com a participação da U.S. Agency for International Development (USAID), quatorze países latinoamericanos promulgaram novos códigos de processo criminal. Embora Langer (2007) argumente que elites jurídicas locais (“juristas ativistas do Sul”) protagonizaram essa onda de reformas com o intuito de democratizar a justiça penal, não deixa de reconhecer a acentuada influência de consultores jurídicos da USAID. Em meados da década de 1990, com a dissolução da União Soviética, o modelo de reformas processuais penais se estendeu ao Leste Europeu. Por meio de contratos com a USAID, organizações jurídicas dos Estados Unidos participaram da revisão dos códigos penais de ex-repúblicas soviéticas e ministraram treinamentos a promotores, juízes e policiais. Iniciativas similares alcançaram outras regiões nos anos seguintes, promovendo, entre outros aspectos, a expansão de mecanismos de *plea bargaining* sob a justificativa de promover a eficiência do sistema de justiça (MacLeod, 2010, pp. 119-122).

públicos estrangeiros para o combate à corrupção e ao crime organizado transnacional.³⁸

A relevância estratégica dessas iniciativas é sintetizada na afirmação do chefe do Departamento de Justiça Eric H. Holder em uma audiência no Senado em 2009: “o *rule of law* é um dos principais produtos de exportação dos Estados Unidos”.³⁹ Embora a expressão “*rule of law*” seja usualmente traduzida como “estado de direito”, a seguinte passagem de um relatório oficial sobre o financiamento desses programas de assistência ajuda a compreender melhor o sentido da declaração de Holder:

Utilizamos a expressão “*rule of law*” para nos referirmos aos esforços de assistência dos EUA para apoiar reformas legislativas, judiciais e de segurança pública empreendidas por governos estrangeiros. Este termo abrange assistência para a reforma de sistemas jurídicos (leis e regulamentos criminais, civis, administrativos e comerciais), bem como instituições judiciais e de segurança pública (ministérios da justiça, tribunais e polícias, incluindo suas organizações, procedimentos e pessoal). Essa assistência compreende desde esforços de reforma de longo prazo, com os países recebendo financiamento durante um período de vários anos, até cursos de formação específicos ministrados à polícia ou a outros órgãos de segurança (Government Accountability Office of the USA, *Foreign Assistance: Rule of Law Funding Worldwide for Fiscal Years 1993-98*, apud Fishman, 2021, p. 52).

38 Criado em 1986 com o objetivo de promover treinamentos em técnicas de investigação para forças policiais na América Latina, o International Criminal Investigative Training Assistance Program (ICITAP) está presente atualmente em 77 países, inclusive o Brasil. Entre suas prioridades atuais para o hemisfério ocidental estão “a reforma de sistemas de justiça penal, o crime transnacional e o desenvolvimento de habilidades investigativas avançadas” (<https://www.justice.gov/criminal/criminal-icitap/western-hemisphere-programs>). Por meio do Office of Overseas Prosecutorial Development, Assistance and Training (OPDAT), criado em 1991, promotores estadunidenses trabalham em mais de quarenta países como consultores residentes (Resident Legal Advisors, RLAs) ou temporários (Intermittent Legal Advisors, ILAs), atuando na reformulação de leis e procedimentos penais, no desenvolvimento de políticas de combate ao crime e no treinamento de promotores e juízes (<https://www.justice.gov/criminal/criminal-opdat>). Segundo MacLeod, a *plea bargaining* aparece com destaque entre os procedimentos difundidos internacionalmente pelos consultores jurídicos do OPDAT, sendo em muitos casos a reforma de maior impacto na prática processual penal resultante desses esforços, usualmente sob a justificativa de enfrentar o acúmulo de processos (MacLeod, 2010, pp.147-48). Ainda pode ser visto na página do Departamento de Justiça dos EUA um anúncio de meados de 2020 recrutando candidatos a uma vaga de consultor jurídico temporário (ILA) no Brasil. Segundo a descrição do cargo, o objetivo seria apoiar os esforços do país para o cumprimento de normas internacionais no combate ao crime, particularmente nas áreas de financiamento do contraterrorismo, crimes financeiros, lavagem de dinheiro e recuperação de ativos (<https://fbanc.org/job-postings/intermittent-legal-advisor-brazil-criminal-division>. Acesso em 26/01/2024). O programa de International Law Enforcement Academies (ILEAs), criado em 1995, atualmente conta com sedes nos Estados Unidos, El Salvador, Hungria, Gana, Botswana e Tailândia. Até o presente, mais de setenta mil agentes de cem países participaram desses treinamentos (<https://www.state.gov/international-law-enforcement-academy-ilea/>).

39 Depoimento na audiência *Oversight of the Department of Justice: Hearing Before the Senate Committee on the Judiciary* (apud MacLeod, 2010, p. 84).

Nesse uso nativo, a expressão “*rule of law*” sintetiza a confluência, nas últimas décadas, entre programas de assistência externa voltados à promoção de reformas penais e programas voltados ao combate ao crime, com foco em prioridades descritas como “globais”: terrorismo, crime organizado, lavagem de dinheiro, corrupção e tráfico de drogas, entre outras. Um modelo análogo de integração institucional, com prioridades similares, está presente na Estratégia Nacional de Combate à Corrupção e à Lavagem de Dinheiro (Enccla), outra referência recorrente no debate parlamentar que daria origem à lei das organizações criminosas e à formalização dos acordos de delação premiada no Brasil – motivo para mais um parêntese.

PARÊNTESE 3: A ENCCLA

A Enccla é apresentada oficialmente como “a principal rede de articulação institucional brasileira para o arranjo, discussões, formulação e concretização de políticas públicas e soluções de enfrentamento à corrupção e à lavagem de dinheiro”. Cerca de noventa instituições dos três poderes e o ministério público participam atualmente da iniciativa, cujo “grande diferencial” estaria em sua forma de atuação: “[t]udo na Enccla consiste em articulação institucional”.⁴⁰

Criada em 2003 por iniciativa do então ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos, o foco inicial da Encla era a repressão à lavagem de dinheiro. Em 2006, o combate à corrupção foi oficialmente incorporado à estratégia – assim como mais uma letra “c” na sigla que a identifica. Desde o início, três áreas de atuação foram identificadas como essenciais para a consecução de suas metas: alterações legislativas, programas de treinamento e cooperação internacional.⁴¹ Os órgãos envolvidos na estratégia – em número crescente desde então –

40 A coordenação de articulação institucional da Enccla está a cargo do Departamento de Recuperação de Ativos e Cooperação Jurídica Internacional da Secretaria Nacional de Justiça, de cuja página oficial provêm os trechos citados (<https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/sua-protecao/lavagem-de-dinheiro/enccla>). Atualizado em 16/11/2023. Acesso em 24/01/2024).

41 Participaram da primeira reunião da (então) Encla, realizada em dezembro de 2003 em Pirenópolis (GO), representantes dos seguintes órgãos, em ordem alfabética: Advocacia-Geral da União (AGU), Agência Brasileira de Inteligência (Abin), Banco Central (Bacen), Casa Civil da Presidência da República, Conselho de Controle de Atividades Financeiras (Coaf), Conselho da Justiça Federal (CJF), Controladoria-Geral da União (CGU), Departamento de Polícia Federal (DPF), Departamento de Polícia Rodoviária Federal (DPRF), Departamento de Recuperação de Ativos e Cooperação Jurídica Internacional (DRCI), Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República (GSI), Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS), Ministério da Justiça (MJ), Ministério da Previdência Social (MPS), Ministério das Relações Exteriores (MRE), Ministério Público Federal (MPF), Procuradoria-Geral da Fazenda Nacional (PGFN), Secretaria da Receita Federal (SRF), Secretaria de Direito Econômico (SDE), Secretaria de Previdência Complementar (SPC), Secretaria Nacional Antidrogas (Senad), Secretaria Nacional de Justiça (SNJ), Secretaria Nacional de Segurança Pública (Senasp) e Tribunal de Contas da União (TCU). Como convidados especiais participaram representantes do Banco do Brasil, da Caixa Econômica Federal, do Ministério Público do Estado de São Paulo e da Secretaria da Fazenda do Estado de São Paulo (Brasil, 2012, p. 17). Também esteve presente na ocasião (e nas reuniões subsequentes) o então ministro do

reúnem-se ao final de cada ano para discutir resultados alcançados e planejar as ações do ano seguinte.

Um livro comemorativo à primeira década da Enccla registra esse percurso em dez capítulos dedicados às plenárias anuais até 2012 – a última antes da aprovação da lei das organizações criminosas –, intercalados por depoimentos de personagens relevantes para o seu desenvolvimento (Brasil, 2012). Praticamente todos os testemunhos destacam a consolidação da Enccla como “política de Estado”. No texto que apresenta a publicação, por exemplo, o então ministro da Justiça José Eduardo Cardozo, após destacar avanços que teriam sido propiciados pela estratégia no enfrentamento da corrupção e da lavagem de dinheiro, conclui: “a Enccla nos fornece [...] não apenas um conjunto eficaz de resultados [...], como revela uma direção, um norte para a atuação do Estado brasileiro em temas de complexidade correlata [...]” (Brasil, 2012, pp. 9-10).

Para compreender como a Enccla se tornou “o mapa e a bússola” do Estado (conforme o título do texto de Cardozo), é útil remontar às iniciativas que sustentaram a sua criação. Em seu depoimento, a então Secretária Nacional de Justiça, Cláudia Chagas, relata que Márcio Thomaz Bastos, ao assumir o ministério, “elegeu como tema prioritário de sua gestão o combate ao crime”. Mais especificamente, nas primeiras reuniões da equipe, “concluiu-se pela necessidade de impedir, de forma direta e efetiva, a lavagem de dinheiro”.⁴² E isso levou à criação do Departamento de Recuperação de Ativos e Cooperação

Superior Tribunal de Justiça Gilson Dipp, a quem um texto de homenagem por ocasião de sua morte, em 2022, disponível no site do Coaf, atribui “a idealização da Enccla” (<https://www.gov.br/coaf/pt-br/assuntos/noticias/ultimas-noticias/coaf-lamenta-o-falecimento-do-ministro-gilson-dipp-e-exalta-seu-legado>).

- 42 Embora não seja possível determinar com maior precisão como essas prioridades vieram a se constituir, é pertinente registrar sua ressonância com a “guerra ao terror” desencadeada globalmente pelos Estados Unidos após os atentados de 11 de setembro de 2001 e a importância da fronteira Brasil-Argentina-Paraguai nessas iniciativas. Como aponta Leirner (2021), os atentados propiciaram a aglutinação de enredos que vinham se desdobrando ao longo da década de 1990. De um lado, antigas desconfianças norte-americanas e israelenses sobre o terrorismo islâmico na região recrudesceram após os atentados à Embaixada de Israel (1992) e, principalmente, à Asociación Mutual Israelita Argentina – AMIA (1994) em Buenos Aires. De outro, as investigações do “Caso Banestado”, desencadeadas pouco tempo depois pela identificação de remessas suspeitas efetuadas a partir de uma agência do Banco do Estado do Paraná em Foz do Iguaçu para a agência de Nova Iorque (e daí para outros bancos), trouxeram à tona um gigantesco esquema de lavagem de dinheiro e evasão de divisas. Os atentados de 11 de setembro teriam propiciado a “junção” dessas histórias e a alegação de que a Tríplice Fronteira seria um entreposto de lavagem de dinheiro de organizações criminosas para o financiamento do terrorismo. Conforme Leirner, “[n]o centro das preocupações da ENCCLA estava justamente – e coincidentemente – a região conhecida como ‘Tríplice Fronteira’ [...], que para eles [autoridades brasileiras] se constituía em um epicentro de tráfico de drogas, armas e remessas de ativos [...]; e para os EUA, por sua vez, se constituía numa filial avançada de organizações terroristas variadas [...]” (Leirner, 2021, p. 93). Sobre a percepção persistente da fronteira Brasil-Argentina-Paraguai desde a década de 1970 como foco de diferentes formas de criminalidade, ver Rabossi (2004, pp. 21-29). Para um breve resumo do Caso Banestado – cujas investigações nunca se completaram – e suas afinidades com a futura Operação Lava Jato, inclusive

Internacional (DRCI/SNJ/MJ) (Brasil, 2012, pp. 44-45).⁴³

O primeiro diretor do DRCI foi o advogado Antenor Madruga, que também contribuiu com um depoimento na mesma publicação. De acordo com ele, havia consciência de que apenas a criação de um novo departamento no âmbito do Ministério da Justiça seria insuficiente para que a luta contra a lavagem de dinheiro fosse eficaz: “com mais de trinta ministérios e outras dezenas de secretarias, departamentos e coordenações, o conflito de atribuições no âmbito do próprio governo federal era inevitável”. Desse modo, ainda segundo Madruga,

a informalidade na constituição do grupo que definiria a Estratégia Nacional de Combate à Lavagem de Dinheiro foi essencial para reunir numa mesma mesa órgãos e autoridades que tinham poder de fato nesse tema, mas representavam hierarquias distintas. Se seguissemos o modelo de cooperação administrativa tradicional, com grupos de trabalho formalmente constituídos, publicados no Diário Oficial, prazos rígidos e zelos hierárquicos, provavelmente a Enccla teria se perdido nos meandros da burocracia e não estaria próxima a completar uma década (Brasil, 2012, pp. 34-35).

É significativo que a estabilidade da Enccla como “política de Estado” tenha se originado da constituição, no âmbito do Estado, de um *locus* até certo ponto exterior ao funcionamento regular da burocracia estatal – mas que, talvez exatamente por isso, tornou-se capaz de impregná-la de modo duradouro. Embora os registros da trajetória da Enccla indiquem que a expansão da iniciativa conduziu a uma crescente institucionalização de suas próprias hierarquias,⁴⁴ sua relativa autonomia em relação à estruturação formal dos poderes e hierarquias estatais tornou possível (re)fazer o Estado: novas diretrizes conceituais, prioridades políticas e modos de ação foram sendo plasmados na administração pública, assim como no sistema de justiça, em grande parte mediante

a repetição dos mesmos personagens, ver discurso em plenário do então senador Roberto Requião, que governava o Paraná quando as investigações foram deflagradas (Requião, 2015).

43 De modo concomitante, foram instaladas em junho de 2003, nas três capitais da região sul, as primeiras varas federais especializadas em crimes contra o sistema financeiro e lavagem de dinheiro. A iniciativa resultou dos trabalhos de uma comissão presidida pelo ministro do STJ Gilson Dipp, criada em setembro de 2002 pelo Conselho da Justiça Federal para estudar mecanismos para aprimorar a aplicação da Lei da Lavagem de Dinheiro (Lei 9.613/1998). No Paraná, a atribuição para julgar crimes envolvendo lavagem de dinheiro foi assumida pela 2ª. Vara Federal Criminal de Curitiba, tendo como titular o juiz Sergio Moro (https://www.trf4.jus.br/trf4/controlador.php?acao=noticia_visualizar&id_noticia=3337). Moro já havia presidido a maior parte dos processos decorrentes do “Caso Banestado”, muitos dos quais prescreveram ou geraram absolvição por falta de provas (Requião, 2015).

44 A estrutura atual da Enccla compreende as seguintes instâncias, criadas em diferentes momentos: Reunião Plenária, Conselho de Governança, Gabinete de Gestão Integrada, Secretaria Executiva e três Grupos de Trabalho: o Grupo Operacional e Estratégico, o Grupo Jurídico e o Grupo de Tecnologia. Cf. Brasil (2012, p. 85) e informações em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/sua-protecao/lavagem-de-dinheiro/enccla/participantes-da-enccla>. Acesso em 24/01/2024.

reformas legislativas. Ao mesmo tempo, dinâmicas transversais às fronteiras do território e da jurisdição do Estado brasileiro conformaram desde o início as diretrizes e os modos de ação da Enccla.

O depoimento do ex-secretário executivo do Ministério da Justiça Luiz Paulo Barreto, por exemplo, situa a emergência da estratégia num contexto em que a “globalização econômica” teria facilitado o desenvolvimento de novas formas de “crime organizado transnacional”. Nessas circunstâncias, o advento da Convenção de Palermo teria sido um marco significativo para a articulação do combate a atividades criminosas executadas simultaneamente em diversos países. Contudo, “a organização de um sistema de combate ao crime na instância internacional não poderia deixar de estar acompanhada de um sólido sistema nacional, interno, de cooperação, em que a união de esforços promoveria agilidade de trabalho e evitaria multiplicação de iniciativas”. Assim teria surgido a Enccla, que “ajudou o Brasil a se modernizar quanto ao normativo criminal e às técnicas para a investigação de crimes que desafiavam o Direito Penal contemporâneo” (Brasil, 2012, pp. 56-57).

Outros depoimentos também destacam a importância da adequação da legislação brasileira a convenções internacionais – ONU, OEA e OCDE –, assim como a necessidade de treinamento de agentes públicos e de cooperação com outros países para o combate ao crime organizado transnacional.⁴⁵ Desse modo, a produção normativa se tornou um foco central e permanente da atuação da Enccla, envolvendo a elaboração de anteprojetos de leis, minutas de decretos, resoluções, instruções normativas, circulares e portarias, assim como o acompanhamento de proposições de interesse da Estratégia no Congresso Nacional. No que se refere mais diretamente ao tema deste artigo, os relatórios disponíveis no site da Enccla registram, já na reunião inaugural, a “sugestão para tipificação do crime de organização criminosa e melhor regulamentação de técnicas especiais de investigação” (Brasil, 2012, p. 20).⁴⁶

45 Sobre a estreita conexão entre as metas da Enccla e diretrizes de acordos e organismos de cooperação internacional, ver Rodrigues (2019) e Fernandes (2022). Sobre conexões internacionais do Ministério Público Federal e a participação de procuradores brasileiros em eventos sobre o combate à corrupção promovidos por órgãos das Nações Unidas e pela OCDE, assim como treinamentos e eventos de cooperação com o Departamento de Justiça dos Estados Unidos, ver Engelmann e Menuzzi (2020).

46 As metas dos anos subsequentes (até 2013, ano de aprovação da lei das organizações criminosas) incluem, por exemplo (os anos indicados entre parênteses correspondem a ações deliberadas nas reuniões plenárias para serem desenvolvidas no ano seguinte): acompanhamento especial de anteprojetos de lei de interesse da Enccla, dentre os quais a tipificação de organização criminosa (2007); análise dos projetos de lei sobre técnicas especiais de investigação (2009); elaboração de anteprojeto de lei para inserção, no ordenamento jurídico brasileiro, de tipos penais previstos em tratados e convenções internacionais contra a corrupção internalizados pelo Brasil (2010 e 2011); atuação junto ao Congresso para aprovação do projeto de lei referente a organizações criminosas (2011); mapeamento e análise do tratamento dado a testemunhas, noticiantes, informantes e colaboradores, no ordenamento

É hora, portanto, de fechar o parêntese e voltar ao Congresso e ao mês de dezembro de 2009, quando chegou à Câmara o projeto sobre organizações criminosas aprovado pelo Senado.

A tramitação final da Lei 12.850/2013

Também na Câmara dos Deputados, onde passou a ser identificado como PL 6578/2009, o projeto foi defendido como uma iniciativa para adequar a legislação brasileira “ao momento atual de globalização, de que a Convenção de Palermo é segura bússola, [e] acolher as teses mais modernas esposadas pela Enccla”. A afirmação provém do parecer apresentado em dezembro de 2010 pelo relator da proposta na Comissão de Segurança Pública, deputado João Campos (PSDB-GO), ex-delegado da polícia civil de Goiás, exatamente um ano após ter assumido essa atribuição.⁴⁷

Entretanto, o parecer não foi votado. O próprio relator o retirou de pauta e, em julho de 2011, apresentou novo parecer, justificado pelo “grande número de sugestões recebidas”. Em relação à delação premiada, João Campos propunha uma alteração particularmente significativa quando se considera o embate persistente sobre os limites da atuação do Ministério Público e da polícia: uma emenda permitindo ao delegado de carreira celebrar acordos de colaboração durante o inquérito policial. Com essa mudança o projeto seguiu para a Comissão de Constituição e Justiça, tendo como relator o deputado Vieira da Cunha (PDT-RS), ex-procurador de justiça do Rio Grande do Sul, cuja primeira providência foi propor a realização de uma audiência pública. Não há registro no portal da Câmara dos Deputados de que essa audiência tenha se realizado. Merece registro, entretanto, a lista de convidados, que incluía, além de diversas autoridades ligadas à Enccla, o adido do Federal Bureau of Investigation (FBI) no Brasil.⁴⁸

Vieira da Cunha apresentou seu primeiro parecer oito meses depois, em junho de 2012, recomendando a aprovação da proposta sob a forma de substitutivo, retirado de pauta pouco depois a pedido do próprio deputado.⁴⁹ Nos meses seguintes, três outras

jurídico brasileiro e pelo direito comparado, bem como nos projetos de lei em andamento, com vistas a identificar as lacunas na legislação para eventual elaboração de anteprojeto de lei (2012) (<https://enccla.camara.leg.br/acoes/historico-acoes-enccla>. Acesso em 24/01/2024).

47 Todas as referências citadas acerca da discussão do PL 6578/2009 na Câmara dos Deputados estão disponíveis em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=463455>. Último acesso em 14/01/2024.

48 Requerimento disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=931799&filename=Tramitacao-PL%206578/2009. Último acesso em 11/04/2024.

49 Quando o substitutivo foi apreciado na CCJ, o deputado João Campos apresentou voto separado em que chamava a atenção para divergências em relação a um acordo estabelecido em reunião realizada no Ministério da Justiça com a presença de representantes das polícias (federal e estaduais) e do presidente da Associação Nacional dos Membros do Ministério Público (Conamp). Diferentemente do

versões seriam apresentadas. Segundo Vieira da Cunha, as sucessivas mudanças visavam incorporar sugestões formuladas ou endossadas pelo Ministério da Justiça – e, como se depreende, pela Enccla. As disposições referentes à delação premiada, porém, não sofreram novas alterações. O parecer final foi aprovado pela CCJ em 30 de outubro de 2012. No início de dezembro o projeto foi levado ao plenário, em regime de urgência.

Os registros da sessão indicam que, já no momento da votação, o deputado Vieira da Cunha informou brevemente que “pequenas modificações” tinham sido feitas no texto distribuído às bancadas, “atendendo reivindicação da Rede Justiça Criminal, que esteve comigo ainda hoje dando contribuições ao projeto” (Diário da Câmara dos Deputados, 06/12/2012, pp. 41155-41164).⁵⁰ As “pequenas modificações” incidiam na própria definição de organização criminosa, instável desde o início da discussão do projeto no Senado. Como se recorda, na proposta original da senadora Serys Slhessarenko era necessário o concurso de cinco pessoas para caracterizar uma organização criminosa. Já no substitutivo do senador Aloizio Mercadante esse número foi reduzido para três, conforme a Convenção de Palermo. Agora, sem aviso prévio ou tempo para debates, passava a ser considerada como organização criminosa a associação de quatro ou mais pessoas. Essa definição se manteria até a aprovação final da lei.⁵¹ Não houve oradores inscritos e o projeto foi aprovado sem votos contrários.

De volta ao Senado, o projeto foi aprovado pelo plenário em 10 de julho de 2013, em regime de urgência e igualmente sem manifestações contrárias, como parte da então chamada “agenda positiva” em resposta à onda de manifestações desencadeada no mês de junho. Sancionado pela presidenta Dilma Rousseff, deu origem à Lei 12.850, de 2 de agosto de 2013.

que havia sido definido nessa reunião, o substitutivo de Vieira da Cunha reintroduzia em três pontos a possibilidade de o Ministério Público realizar investigação criminal, tema que já era objeto de uma ação junto ao Supremo Tribunal Federal.

50 Em seu site, a Rede Justiça Criminal se apresenta assim: “criada em 2010, é resultante da união de nove organizações que trabalham para reverter a lógica do encarceramento em massa. Em nossas ações, contribuimos para a qualificação do debate público e incidimos na tomada de decisões políticas para assegurar a existência de um sistema de justiça criminal que não viole os direitos e garantias dos cidadãos brasileiros” (<https://redejusticacriminal.org>).

51 Entretanto, essa definição de organização criminosa coexiste com outra, anterior e ainda vigente, que espelha a da Convenção de Palermo: a da Lei 12.694, de 24/06/2012, que trata do julgamento colegiado em primeira instância de crimes praticados por organizações criminosas. Essa lei teve origem em proposta da Associação dos Juízes Federais do Brasil (Ajufe) que visava o estabelecimento de medidas para garantir a segurança dos magistrados. Protocolada no Congresso em 14/11/2006, quando ainda não havia na legislação brasileira definição específica de organização criminosa, a proposta sugeria a adoção dos conceitos da Convenção de Palermo, já vigente no Brasil por meio do Decreto 5.105/2004 (<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=335919&ord=1>).

No texto aprovado depois de sete anos de tramitação, a colaboração premiada é objeto de uma seção específica que detalha as condições para a realização dos acordos de colaboração e os possíveis benefícios ao colaborador (art. 4º a 7º). Resumidamente, a lei permite a concessão de perdão judicial ou a atenuação da pena a quem tenha colaborado de forma “voluntária e efetiva” com a investigação e o processo criminal, propiciando, por exemplo, a identificação dos demais participantes da organização criminosa e das infrações por eles praticadas. O acordo de colaboração pode ser conduzido pelo delegado de polícia (na fase de inquérito) ou pelo Ministério Público, sempre com a presença do defensor do acusado. Impedido de participar das negociações, cabe ao juiz homologar (ou não) o acordo, avaliando sua “regularidade, legalidade e voluntariedade”. A partir de então, o colaborador renuncia ao direito ao silêncio e fica sujeito ao compromisso legal de dizer a verdade. Nos termos da lei, “a sentença apreciará os termos do acordo homologado e sua eficácia” (art. 4º, § 11). Entretanto, nenhuma sentença condenatória pode se basear apenas nas declarações do delator.

A aprovação da lei das organizações criminosas foi ressaltada no relatório de 2014 sobre a implementação da Convenção da OCDE no Brasil, em especial por “possibilitar acordos de colaboração premiada”. Assim como os discursos de parlamentares na votação final do projeto no Senado, o advento da lei foi atribuído pelo relatório à “onda de manifestações que [...] cobravam do governo ações mais severas no combate e condenação da corrupção” (OCDE, 2014, p. 9). O advento dos acordos de colaboração premiada também foi destacado positivamente no primeiro relatório sobre a implementação no Brasil da Convenção das Nações Unidas contra a Corrupção (Convenção de Mérida), finalizado em 2015. Esse documento sublinha que, embora a legislação brasileira estabeleça como princípio a obrigatoriedade da ação penal, o país teria começado a “flexibilizar essa exigência, introduzindo reformas inspiradas pela *plea bargaining*” (UNCAC, 2015, p. 6).⁵²

Já no plano interno, foi a deflagração da Operação Lava Jato, a partir de 2014, que deu ampla notoriedade aos acordos de colaboração premiada⁵³ – tanto à época, com a

52 A Lei 12.850/2013 é mencionada em outras seis passagens desse relatório, destacando a importância da definição de organização criminosa e a possibilidade de infiltração de policiais nessas organizações para fins de investigação (UNCAC, 2015, p. 69). Ambos os relatórios citados neste parágrafo também realçam a importância da Enccla como mecanismo de coordenação das medidas de combate à corrupção, à lavagem de dinheiro e ao financiamento do terrorismo no Brasil.

53 Segundo dados oficiais, ao longo dos sete anos da Lava Jato foram celebrados 399 acordos de delação (<https://www.mpf.mp.br/grandes-casos/casos-historicos/lava-jato/resultados>). Elaborado ainda no auge da Operação, o *Congressional Report* citado anteriormente destaca “a colaboração do Brasil com o Departamento de Justiça e outros parceiros internacionais para expandir investigações e utilizar mecanismos como a *plea bargaining* para assegurar condenações” (U.S. CRS, 2019, p. 42). Referindo-se à Lei 12.850, o relatório destaca a ampliação da autonomia do Ministério Público “para reduzir ou retirar acusações criminais contra réus coladores, possibilitando a realização de centenas de acordos de *plea bargaining* para levar adiante as investigações”. Esses esforços teriam se beneficiado da

divulgação de delações que incriminavam grandes empresários e dezenas de autoridades, quanto posteriormente, com a revelação de irregularidades que, em muitos casos, têm conduzido à anulação dos próprios acordos e/ou das provas deles decorrentes.⁵⁴

Com o intuito de indicar como a delação premiada passou a produzir efeitos no processo criminal brasileiro, abordo na próxima seção alguns debates sobre esse instituto no Supremo Tribunal Federal, nos quais se delinearam (e também foram colocadas em questão) as primeiras teses da corte referentes aos acordos de colaboração da Lei 12.850/2013.⁵⁵

A delação premiada no Supremo Tribunal Federal

A inspiração dos acordos de colaboração premiada da Lei das Organizações Criminosas no modelo estadunidense da *plea bargaining* é amplamente aceita na literatura jurídica.⁵⁶ Também amplas são as críticas de analistas à incorporação “pouco criteriosa” de um instituto alheio ao “catálogo jurídico-cultural” do país. Se essas condições conferiram à jurisprudência um papel decisivo no balizamento dos acordos de colaboração premiada, isso também ocorreu de modo incomum: no contexto da Operação Lava Jato, os muitos processos envolvendo autoridades com prerrogativa de foro fizeram com que o Supremo Tribunal Federal fosse o primeiro tribunal a se posicionar sobre questões inéditas relativas

cooperação com os Estados Unidos por meio de acordo bilateral de assistência jurídica, mas também de “ampla cooperação informal”. Segundo o relatório, “o Departamento de Justiça complementou o trabalho dos promotores brasileiros” (idem, pp. 24 e 32).

- 54 O caso paradigmático, evidentemente, são as delações que levaram à condenação e à prisão do presidente Lula, posteriormente anuladas por falta de provas e pelo reconhecimento, pelo Supremo Tribunal Federal, da parcialidade do juiz Sergio Moro na condução dos processos. Algumas das acusações a Lula se basearam na lei das organizações criminosas, qualificada por seu então advogado e atual ministro do STF Cristiano Zanin como “a maior arma da prática do lawfare no Brasil atualmente” (Zanin Martins et al., 2019, p. 52).
- 55 A Lei 13.964, de 24 de dezembro de 2019, conhecida como Pacote Anticrime, promoveu alterações em quase duas dezenas de leis, incluindo o Código Penal, o Código de Processo Penal e a Lei de Execuções Penais. Dentre essas mudanças, as disposições referentes à colaboração premiada da Lei 12.850/2013 foram revistas substancialmente. Entretanto, concentro-me por ora nas condições em que a delação premiada foi introduzida na legislação brasileira e em suas repercussões iniciais na jurisprudência do STF.
- 56 No voto citado no início deste artigo, por exemplo, o ministro Luiz Fux se refere à Lei 12.850/2013 como uma norma “inspirada no processo penal norte-americano” (STF [1ª. turma], Acórdão HC-RHC 219193, p. 3). Alguns doutrinadores, entretanto, sustentam que a *plea bargaining* e a colaboração premiada da Lei 12.850/2013 não se confundem porque, nesta, o acordo não envolve apenas a confissão do crime cometido, mas também a imputação a terceiros (Badaró, 2017, p. 140). Este argumento deixa de considerar que “o uso de depoimentos de cúmplices por meio de acordos se tornou (para o bem ou para o mal) uma marca registrada da persecução penal do crime organizado e da corrupção nos Estados Unidos”. O autor dessa constatação, ex-procurador federal estadunidense, acrescenta: “minha impressão é que parte do interesse em procedimentos de ‘estilo americano’ – no Brasil, por exemplo – vem do desejo de replicar as táticas dos EUA em tais casos” (Richman, 2017, pp. 56-57).

à colaboração premiada (Almeida, 2021, pp. 1-2).⁵⁷

E o que diz a mais alta corte do país? Em diferentes buscas de jurisprudência com o argumento “colaboração premiada” no portal do STF, no segundo semestre de 2023, o mesmo processo encabeçava a lista de resultados: o Habeas Corpus 142.205-PR, protocolado em março de 2017 e julgado pela segunda turma em 25 de agosto de 2020. Repetida na base Revista dos Tribunais, a pesquisa destacou o mesmo habeas corpus, em que terceiros delatados buscavam a impugnação de um acordo de colaboração. Embora o caso não envolva pessoas e situações de grande repercussão pública, não é difícil compreender por que os instrumentos de busca o apontam de modo recorrente: nele se explicitam impasses decorrentes da proliferação do uso de delações para embasar denúncias e promover ações penais – e, com eles, perspectivas divergentes entre os ministros do tribunal.⁵⁸

O Habeas Corpus 142.205-PR: impasses da delação premiada

Para situar o caso, sigo o resumo contido no voto do relator, o ministro Gilmar Mendes, apresentado em maio de 2019. A história começa quatro anos antes, em janeiro de 2015, quando um auditor da receita estadual paranaense foi preso em flagrante num motel por estupro de vulnerável. Ocorre que o servidor também estava sendo investigado no âmbito da Operação Publicano, do Ministério Público do Paraná, cujo alvo era um suposto esquema de propinas para redução de débitos tributários na região de Londrina. Ao ser preso, o auditor firmou acordo de colaboração premiada envolvendo todos os crimes a ele imputados. Diversos auditores da receita estadual foram presos com base em suas denúncias. Uma nova fase das investigações, porém, constatou que o delator teria mentido e cometido novos crimes depois da celebração do acordo, que foi rescindido em maio de 2016.

Enquanto isso o processo referente ao esquema de propinas teve prosseguimento e o ex-colaborador foi interrogado em fevereiro de 2017 pelo juiz da 3ª Vara Criminal de Londrina. Nessa oportunidade ele alegou que seu acordo de colaboração havia sido

57 Observação similar foi feita pelo ministro Dias Toffoli em julgamento no plenário do STF em 22/06/2017: “[...] nós estamos aplicando a Lei 12.850 [...] não em grau de recurso ou em grau de debates sobre algo já tratado em instâncias anteriores. Em razão do foro por prerrogativa de função, nós temos, [...] em primeira mão, [...] de enfrentar a aplicação da lei de uma maneira ainda não tão madura, porque, se a questão chegasse aqui apenas e tão somente em grau de recursos, nós teríamos as interpretações de milhares de juízes, de dezenas de tribunais, e o tema chegaria aqui já de uma maneira mais elaborada, com consequências práticas mais visíveis” (STF, Acórdão Pet. 7074/DF, p. 79).

58 Sobre a indissociabilidade entre o trabalho de analistas humanos e aplicativos computacionais na feitura da jurisprudência disponibilizada para consulta nos portais oficiais, ver Munhoz (2022). Sobre a produção de decisões no STF, as divergências entre ministros e os modos de expressá-las, ver Lewandowski (2017).

rescindido de forma arbitrária e acusou os promotores de terem manipulado suas declarações. Posteriormente o Ministério Público teria oferecido a ele a celebração de um “aditivo” ao acordo anterior, desde que ele se retratasse dessas acusações e ratificasse as declarações prestadas na fase de investigação preliminar. E assim foi feito.

Conforme destaca Gilmar Mendes, o primeiro acordo não envolveu apenas os crimes ligados à suposta organização criminosa, mas também os crimes de estupro e exploração sexual de vulnerável, sem base legal para isso. Também o aditivo firmado após a rescisão desse acordo continha benefícios não previstos em lei. No habeas corpus em julgamento, cinco pessoas atingidas pelas delações pleiteavam o reconhecimento da ilicitude do acordo e a nulidade da utilização das declarações do delator como meio de prova. Concluindo o relato do caso, o ministro Gilmar Mendes afirmava:

Diante da gravidade dos fatos narrados, em que houve a caracterização evidente de um cenário de abusos e desconfiança na atuação das partes envolvidas no acordo de colaboração premiada, penso que é chegado o momento adequado para que se repense a posição adotada pelo Supremo Tribunal Federal em relação à impossibilidade de impugnação dos acordos por terceiros delatados (STF, Acórdão HC 142.205-PR, pp. 16-17).

Essa posição tinha sido estabelecida por unanimidade pelo plenário do STF em agosto de 2015, no julgamento do que Gilmar Mendes caracteriza como o “*leading case*” sobre a matéria: um habeas corpus que buscava impugnar o acordo de colaboração celebrado pelo doleiro Alberto Youssef, um dos primeiros da Operação Lava Jato. Para compreender como esse entendimento se firmou na corte, deixo em suspenso por enquanto o caso do auditor fiscal e abro mais um parêntese – o último – para apresentar o chamado *leading case*.

PARÊNTESE 4: O *LEADING CASE* E A TESE DO “CONTRATO PERSONALÍSSIMO”

O HC 127.483-PR foi impetrado em abril de 2015 em favor do ex-diretor de uma empreiteira, preso desde novembro do ano anterior em consequência de informações prestadas pelo doleiro Alberto Youssef sobre o pagamento de propinas em licitações da Petrobras. A defesa do executivo pleiteava a nulidade do acordo de colaboração de Youssef alegando, entre outros aspectos, que o Ministério Público Federal teria concedido benefícios não previstos na Lei 12.850/2013.⁵⁹ Tendo como relator o ministro Dias

⁵⁹ Segundo a denúncia do MPF, baseada na delação de Youssef, a Galvão Engenharia faria parte de um cartel de empresas que, mediante pagamento de propinas, desde 2006 manipulava as licitações da Petrobras para a contratação de grandes obras. O ex-presidente e ex-diretores da empreiteira foram condenados em dezembro de 2015 pelo então juiz titular da 13ª Vara Federal de Curitiba, Sergio Moro, por corrupção ativa, lavagem de dinheiro e associação criminosa. O habeas corpus buscava reverter a decisão do ministro Teori Zavascki que havia homologado o termo de colaboração do doleiro Alberto

Toffoli, o caso entrou na pauta do plenário em 26 de agosto de 2015. Naquele momento, nas palavras do ministro Ricardo Lewandowski, então presidente do STF, a colaboração premiada era um instituto “muito debatido pela doutrina, [mas] ainda pouco estudado pelos tribunais; portanto, **não há jurisprudência** sobre a matéria” (STF, Acórdão HC 127483, p. 72).⁶⁰

O longo voto de Dias Toffoli buscava justamente balizar a jurisprudência por vir, assentando o entendimento do tribunal sobre a natureza jurídica da colaboração premiada. Segundo o ministro, além de qualificado expressamente pela Lei 12.850/2013 como “meio de obtenção de prova” (art. 3º, I),⁶¹ o acordo de colaboração premiada também constituiria “negócio jurídico processual” – um contrato cujo objeto é a cooperação do acusado para a investigação e para o processo criminal. Desse modo, seria possível considerar o acordo de colaboração premiada em analogia com os contratos privados do direito civil: um acordo de vontades estabelecido de forma livre e voluntária pelos contratantes (idem, pp. 22-30).⁶² A partir dessa premissa Toffoli desenvolve uma longa argumentação sobre as condições e efeitos dos acordos de colaboração premiada, da qual retenho três pontos complementares.

O primeiro deles, na ordem em que aparecem no voto, diz respeito ao papel do juiz nos acordos de colaboração. De acordo com o ministro, embora o acordo só adquira eficácia após a homologação judicial, nesse momento o juiz se limitaria a examinar as três condições expressamente mencionadas no texto da Lei 12.850/2013: a regularidade, a legalidade e a voluntariedade do acordo (idem, p. 36). O segundo ponto é a tese cujas consequências viriam a ser questionadas pelo ministro Gilmar Mendes no julgamento do HC 142.205-PR – o caso do auditor fiscal deixado em suspenso há pouco. Considerando sua relevância em julgamentos posteriores, reproduzo a formulação de Toffoli:

Youssef. Primeiro relator da operação Lava Jato no STF, coube a Zavascki apreciar o acordo porque a delação envolvia autoridades com prerrogativa de foro.

60 O destaque em negrito, um padrão recorrente na escrita jurídica, está presente no documento original, assim como nos demais trechos de acórdãos citados nesta seção.

61 Baseando-se na interpretação de doutrinadores sobre a tipologia adotada pelo Código de Processo Penal italiano, Toffoli enfatiza a diferença entre *meios de prova*, elementos diretamente utilizáveis pelo juiz na decisão (testemunhos, perícias, documentos), e *meios de obtenção de provas* (inspeções, buscas e apreensões, interceptações de conversas telefônicas), não dotados em si mesmos de força probatória. Assim, não se poderia confundir o acordo de colaboração, enquanto tal, e os depoimentos prestados pelo colaborador. Apenas estes últimos seriam meios de prova, a serem corroborados por outros elementos probatórios para sustentar a decisão judicial (STF, Acórdão HC 127483, pp. 18-21).

62 Sob esse aspecto, o ministro adverte que a liberdade requerida é a “liberdade psíquica do agente, não a sua liberdade de locomoção”, de modo que não haveria impedimento para a realização de acordo com colaborador preso. No entanto, Toffoli sublinha, com apoio de doutrinadores e da jurisprudência do próprio STF, a ilegitimidade da prisão temporária ou preventiva com o fim de “obter a colaboração ou a confissão do imputado, a pretexto de sua necessidade para a investigação ou a instrução criminal” (STF, Acórdão HC 127483, pp. 31-34).

Por se tratar de um negócio jurídico processual personalíssimo, o acordo de colaboração premiada não pode ser impugnado por coautores ou partícipes do colaborador na organização criminosa e nas infrações penais por ela praticadas, ainda que venham a ser expressamente nominados no respectivo instrumento [...]. [A] homologação do acordo de colaboração, **por si só**, não produz nenhum efeito na esfera jurídica do delatado, uma vez que **não é o acordo propriamente dito que poderá atingi-la** (STF, Acórdão HC 127483, pp. 39-40).⁶³

Consolida-se assim o entendimento da colaboração premiada como um contrato definidor de prestações e contraprestações entre as partes diretamente envolvidas, com a peculiaridade de que uma delas – “o Estado” – desdobra-se em instituições e agentes com atribuições distintas: o Ministério Público (ou a polícia), encarregado da negociação dos termos do acordo com o colaborador; e o Poder Judiciário, responsável pela imposição da pena. Dessa equação decorre uma terceira tese: o contrato produz obrigações também para o juiz. Segundo Toffoli, uma vez alcançados os efeitos da colaboração, os benefícios negociados passariam a constituir um direito do colaborador:

Caso a colaboração seja efetiva e produza os resultados almejados, há que se reconhecer o **direito subjetivo** do colaborador à aplicação das sanções premiais estabelecidas no acordo [...]. Assim, caso se configure, pelo integral cumprimento de sua obrigação, o direito subjetivo do colaborador à sanção premial, tem ele o direito de exigí-la judicialmente, inclusive recorrendo da sentença que deixar de reconhecê-la ou vier a aplicá-la em desconformidade com o acordo judicialmente homologado, sob pena de ofensa aos princípios da segurança jurídica e da proteção da confiança (STF, Acórdão HC 127483, p. 63).⁶⁴

O potencial esvaziamento de prerrogativas do Poder Judiciário decorrente da compreensão dos acordos de colaboração premiada em analogia com o regime contratual do direito civil seria objeto de discussões inflamadas entre os ministros em momentos posteriores. Nessa oportunidade, porém, o plenário foi unânime ao negar a impugnação do acordo de delação do doleiro Alberto Youssef, seguindo o voto do relator. Embora esse resultado não signifique que todas as teses de Dias Toffoli fossem endossadas pelos colegas, o entendimento do acordo de colaboração como um “contrato personalíssimo”

63 Segundo o ministro, negar ao delatado o direito de impugnar o acordo de colaboração não implicaria prejuízo aos seus interesses. De um lado, porque nenhuma sentença poderia se apoiar apenas nas declarações do colaborador, conforme dispõe a Lei 12.850/2013; de outro, porque a pessoa delatada manteria o direito de confrontar as declarações do colaborador, e as provas obtidas com base nelas, nos processos em que viesse a figurar como acusada (STF, Acórdão HC 127483, pp. 41-42).

64 Toffoli cita diversos doutrinadores para sustentar essa tese, dando destaque ao argumento de que “o momento para o juiz recusar ou adequar os termos do acordo e a dimensão do benefício previsto é no momento de sua homologação” (STF, Acórdão HC 127483, pp. 67-68). Como se viu acima, entretanto, o próprio ministro havia ressaltado que a homologação do acordo de colaboração premiada se limitava à avaliação formal de sua “regularidade, legalidade e voluntariedade”.

não encontrou restrições e seria seguidamente invocado em casos subsequentes. Isso permite retornar ao HC 142.205-PR e às considerações do ministro Gilmar Mendes sobre as consequências indesejáveis dessa tese, quatro anos depois.⁶⁵

*

Gilmar Mendes já havia criticado a tese do “contrato personalíssimo” em ocasiões anteriores,⁶⁶ mas foi ao apresentar seu voto no julgamento do habeas corpus que pleiteava a nulidade do acordo de delação do auditor fiscal paranaense, em 25 de maio de 2019, que propôs pela primeira vez a possibilidade de impugnação de acordos por pessoas atingidas pelas delações. Aludindo indiretamente à Operação Lava Jato, o ministro afirmava:

Por um lado, ainda que o Supremo tenha bem ressaltado que a homologação do acordo de colaboração premiada não assegura ou atesta a veracidade das declarações do delator, não se pode negar que **o uso midiático de tais informações acarreta gravíssimos prejuízos à imagem de terceiros**. Além disso, há julgados desta Corte que, de modo questionável, autorizam a decretação de prisões preventivas ou o recebimento de denúncias com base em declarações obtidas em colaborações premiadas. Ou seja, é **evidente e inquestionável que a esfera de terceiros delatados é afetada pela homologação de acordos ilegais e ilegítimos**. [...] Sem dúvidas, a tese adotada pelo Supremo [...] no sentido de não impugnabilidade do acordo por terceiros possuía, naquele momento, premissas pertinentes.⁶⁷ Contudo, isso ocasionou uma quase total incontabilidade dos acordos de delação [...]. Por efeito colateral, tornamos os acordos de colaboração premiada praticamente intocáveis. [...] Diante da complexidade das relações que se colocam em uma Justiça Criminal Negocial, precisamos avançar para traçar critérios adequados à limitação de abusos. [...] **Não se pode aceitar que o Estado “incentive” investigados criminalmente com benefícios ilegais ou ilegítimos** (STF, Acórdão HC 142.205, pp. 17-19).⁶⁸

65 Cabe lembrar a gravidade dos acontecimentos ocorridos nesse intervalo: o impeachment da presidenta Dilma Rousseff; as condenações do presidente Lula nos casos conhecidos como do Tríplice do Guarujá (que o levou à prisão e o afastou da eleição presidencial de 2018) e do sítio de Atibaia (em fevereiro 2019); a eleição de Jair Bolsonaro e a nomeação como ministro da Justiça do ex-juiz Sergio Moro, responsável pela condenação de Lula em primeira instância no caso do Tríplice.

66 Em março de 2018, no julgamento do HC 151605-PR, Gilmar Mendes manifestara sua “inconformidade com a tese do negócio personalíssimo e da consequente ilegitimidade do delatado para impugná-lo”, assim como “a necessidade de estrito cumprimento da lei quanto aos benefícios passíveis de negociação e quanto à competência jurisdicional para dosar a sanção premial” (STF, Acórdão HC 151605-PR, pp. 8-9). É difícil precisar quando essa divergência se estabeleceu, mas ao menos um ano antes (junho de 2017) o ministro já havia expressado discordâncias em relação a esse entendimento, assim como duras críticas à concessão de benefícios ilegais e ao embaralhamento de atribuições institucionais em acordos de delação no âmbito da operação Lava Jato (STF, Acórdão Petição 7.074/DF).

67 Embora não seja possível determinar a que premissas o ministro se refere, o entendimento inicial da Corte, além de contribuir para sustentar a Operação Lava Jato em seus primeiros anos, ao impedir o questionamento de acordos de delação, também evitava a proliferação de recursos ao STF.

68 Duas semanas depois do voto de Gilmar Mendes, em 9 de junho de 2019, veio a público a primeira

Imediatamente após a leitura do voto de Gilmar Mendes,⁶⁹ o ministro Edson Fachin pediu vista.⁷⁰ O julgamento só foi retomado cinco meses depois, no início de novembro de 2019. Resumidamente, o voto-vista de Fachin mantinha a tese da impossibilidade de impugnação de acordos de delação premiada por parte dos delatados e argumentava que, naquele caso específico, não se verificava qualquer ilegalidade, “até mesmo por força do poder negocial atípico” conferido ao Ministério Público (STF, Acórdão HC 142.205, p. 63). Votou em seguida o ministro Ricardo Lewandowski, acompanhando o relator e reiterando a preocupação com a “heterodoxia dos comportamentos de alguns agentes da lei” (idem, p. 75).⁷¹

Chegada sua vez, Cármen Lúcia pediu vista.⁷² O julgamento só seria retomado

publicação, pelo portal de notícias *The Intercept Brasil*, de conversas em que o juiz Sergio Moro e integrantes da força-tarefa do Ministério Público Federal planejavam conjuntamente novas fases da operação Lava Jato e discutiam estratégias processuais (<https://www.intercept.com.br/2019/06/09/chat-moro-deltan-telegram-lava-jato/>). O escândalo conhecido como Vaza Jato se prolongaria nos meses seguintes com a revelação, a conta-gotas, de ilegalidades envolvendo a atuação de Moro e de procuradores do MPF. O material divulgado seria proveniente da invasão de celulares de autoridades por um *hacker* identificado pela Polícia Federal como sendo Walter Delgatti. Sobre o caso do “*hacker* de Araraquara” – como Delgatti se tornaria conhecido na mídia – e seus efeitos na conformação de dinâmicas políticas, em particular o reposicionamento de atores-chave na sustentação da Operação Lava Jato, ver Leirner (2024).

- 69 Além da deflagração da chamada Vaza Jato (cf. nota anterior), outras ocorrências próximas à apresentação do voto de Gilmar Mendes merecem registro. Dez dias depois, a segunda turma do STF retomaria o julgamento do Habeas Corpus 164.493, protocolado pela defesa do presidente Lula (então preso) em novembro de 2018, logo após o anúncio de que o juiz Sergio Moro deixaria o cargo para assumir o Ministério da Justiça no governo de Jair Bolsonaro. O HC pleiteava a declaração de suspeição de Moro no chamado Caso Tríplice do Guarujá, em que Lula foi condenado por corrupção passiva e lavagem de dinheiro. Ainda em 2018, depois dos votos contrários ao processamento do pedido dos ministros Edson Fachin (relator da Lava Jato no STF após a morte do ministro Teori Zavascki) e Cármen Lúcia (que mais tarde retificaria o voto), Gilmar Mendes pediu vista. Os autos foram devolvidos para julgamento dois dias depois da eclosão da Vaza Jato, em 11 de junho de 2019, e o processo entrou em pauta no dia 25 de junho. Após a apresentação do voto-vista de Gilmar Mendes favorável à concessão de liminar, acompanhado por Ricardo Lewandowski, o julgamento foi novamente suspenso. Em 1º de agosto de 2019, diálogos divulgados pelo *Intercept* revelaram que ainda em 2016 o procurador Deltan Dallagnol havia incentivado colegas a investigar o ministro Dias Toffoli (<https://www.correiopovo.com.br/noticias/politica/deltan-incentivou-cerco-da-lava-jato-a-toffoli-revelam-mensagens-1.355548>). No início de setembro, soube-se que os procuradores da força-tarefa também planejavam investigar o ministro Gilmar Mendes (<https://exame.com/brasil/lava-jato-planejou-investigar-gilmar-mendes-revelam-novas-mensagens/#>).
- 70 Simplificadamente, o pedido de vista é a solicitação de um tempo maior para análise do processo, o que resulta na pausa do julgamento. Quando o processo retorna à pauta, o ministro que pediu vista apresenta seu voto, que então recebe o nome de voto-vista.
- 71 Em fevereiro de 2019, Ricardo Lewandowski havia publicado artigo crítico à proliferação de acordos de colaboração que “desbord[a]m os lindes da legalidade e da própria Constituição Federal” (Lewandowski, 2019, p. 2).
- 72 O pedido de vista ocorreu em 5 de novembro de 2019. Em 17 de outubro, tinha sido iniciado o julgamento em plenário das Ações Declaratórias de Constitucionalidade (ADC) 43, 44 e 54, referentes à regra do Código de Processo Penal (CPP) que prevê o esgotamento de todas as possibilidades de recurso para o início do cumprimento da pena (artigo 283). Naquele momento, a maioria dos votos reafirmava

no final de agosto de 2020. O voto da ministra acompanhou o entendimento de Fachin: as circunstâncias do caso não permitiam superar o precedente do tribunal pleno (STF, Acórdão HC 142.205, p. 111). Afastado em licença médica, o quinto integrante da segunda turma, ministro Celso de Mello, não participou de nenhuma das sessões. Com isso o julgamento, iniciado mais de um ano antes, terminou empatado. Por previsão do regimento do STF, prevaleceu então o voto do relator, mais favorável aos impetrantes.⁷³ O acordo de colaboração do auditor fiscal foi reconhecido como ilícito e o tribunal determinou que as declarações prestadas por ele não poderiam ser usadas como meio de prova. Era um resultado com potencial para modificar a jurisprudência da corte, mas duplamente frágil, já que a decisão se originou em uma das turmas, e não no tribunal pleno, e como efeito regimental de um empate.

Por conta de diversos recursos, a tramitação desse processo só foi concluída em dezembro de 2023. Nesse meio tempo o entendimento do STF sobre acordos de colaboração premiada se modificou, em grande medida como efeito da exposição das ilegalidades da Operação Lava Jato.⁷⁴ Seguir os movimentos mais recentes da jurisprudência ultrapassa o objetivo deste artigo, mas retenho trechos de outro julgamento da segunda turma, em maio de 2023, que explicitam o reconhecimento dos limites da compreensão da colaboração premiada como livre acordo de vontades, assim como o potencial desse instituto de

o entendimento estabelecido pelo STF em 2016 de que a execução da pena após a condenação em segunda instância não viola o princípio da presunção de inocência – decisão que havia possibilitado a prisão de Lula em abril de 2018, após condenação em segunda instância no caso do Tríplice do Guarujá. Dois dias depois, em 7 de novembro, o julgamento foi concluído com a inversão do placar: Marco Aurélio (relator), Rosa Weber, Ricardo Lewandowski, Gilmar Mendes, Celso de Mello e Dias Toffoli (presidente) votaram pela procedência das ações; a posição contrária foi defendida por Alexandre de Moraes, Edson Fachin, Luís Eduardo Barroso, Luiz Fux e Cármen Lúcia. Assim, por seis votos a cinco, a execução antecipada da pena foi afastada (<https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=429359&ori=1>). Em 8 de novembro de 2019, depois de 580 dias de prisão, Lula foi solto.

73 O regimento interno do STF (art. 146) estabelece que, em caso de empate no julgamento de habeas corpus, deve prevalecer a decisão mais favorável ao beneficiário do pedido (STF, 2023).

74 Por sua relevância, registro algumas repercussões nos processos envolvendo o presidente Lula. Em 8 de março de 2021, ao apreciar recurso no HC 193.726, o ministro Fachin anulou as condenações de Lula nos casos do Tríplice do Guarujá, do Sítio de Atibaia e do Instituto Lula, reconhecendo a incompetência da 13ª Vara Federal de Curitiba para julgar essas ações e remetendo-as à Justiça Federal de Brasília (<https://rb.gy/2qs7ng>). No dia seguinte, porém, a 2ª. turma do STF concluiria o julgamento do HC 164.493, que pleiteava a declaração de suspeição do então juiz Sergio Moro (ver nota 68). Por maioria (vencidos Fachin e Nunes Marques), a turma reconheceu a suspeição de Moro e determinou a anulação de todos os seus atos no caso do Tríplice do Guarujá desde a fase pré-processual. Em 24 de junho de 2021, o ministro Gilmar Mendes estendeu a decisão às ações penais conexas (Sítio de Atibaia e Instituto Lula) processadas por Moro (<https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5581966>). Em 6 de setembro de 2023, o ministro Dias Toffoli determinou a anulação de todas as provas obtidas pela Operação Lava Jato por meio de acordo de leniência celebrado pela força-tarefa do MPF com a Odebrecht e das delações dele decorrentes, utilizadas para embasar as denúncias contra Lula (STF, RCL-43007-DF).

desafiar princípios constitucionais e limites institucionais. O caso diz respeito a um engenheiro da Petrobras, condenado por corrupção e lavagem de dinheiro, que pleiteava a revogação de medidas decretadas pelo ex-juiz Sergio Moro em 2018.⁷⁵

Transcrevo uma passagem do voto do ministro Gilmar Mendes:

Percebe-se que a substituição da prisão cautelar pelas medidas cautelares não foi deferida, mas sim ofertada ao acusado desde que produzisse prova contra si mesmo. Se a função do juiz é incompatível com a participação e condução de negociações relacionadas à colaboração premiada, também é inválido o uso da prisão preventiva como moeda de troca da liberdade por meio da renúncia coercitiva do direito de não produzir prova contra si mesmo (STF [2ª. turma], Emb. Decl. no Agr. Reg. Acórdão HC 208.699, pp. 21-30).

E um trecho da intervenção do ministro Dias Toffoli, que oito anos antes propusera o entendimento dos acordos de colaboração como “contrato personalíssimo”, ao comentar o voto:

Para ficar bem claro, o Ministro Gilmar Mendes detectou que houve uma espécie de barganha. Olha: eu determino sua prisão preventiva, você pede a conversão em cautelar, mas para eu (juiz) converter em cautelar, você tem que fazer isso, mais isso e aquilo; e dou cinco dias para você refletir. Usou-se, sem dúvida nenhuma, do poder do Estado, do Estado-Juiz, que não é parte, para se instruir o processo, para se obter informações por via que a Constituição veda claramente: ninguém é obrigado a produzir prova contra si mesmo. É um pau de arara do século XXI (idem, p. 51).⁷⁶

Esse diálogo põe em relevo as reverberações entre algumas das histórias que compõem este texto. Assim como o entendimento inicial da colaboração premiada como “contrato personalíssimo” evocava a jurisprudência sedimentada pela Suprema Corte dos Estados Unidos acerca da *plea bargaining* durante a década de 1970, as atuais críticas no STF às ilegalidades envolvendo delações ecoam a analogia com práticas medievais

75 Embora seja desnecessário trazer outros detalhes do caso, é pertinente registrar a reviravolta ocorrida na sessão. De início os ministros Nunes Marques e André Mendonça acompanharam o voto do relator, Edson Fachin, contrário ao impetrante. Gilmar Mendes e Dias Toffoli divergiram, defendendo não só a revogação das medidas cautelares, mas também a concessão do habeas corpus, de ofício, para declarar a parcialidade do juiz e, em consequência, a nulidade da ação penal. Após a exposição das inúmeras ilegalidades na atuação de Sergio Moro, Fachin reajustou seu voto e foi seguido por Nunes Marques e André Mendonça. Assim, a turma decidiu por unanimidade revogar as medidas cautelares. Mendes e Toffoli ficaram vencidos quanto à nulidade da ação penal, que também envolvia outros seis réus. Nesta sessão, Toffoli estreava na segunda turma, para a qual se transferiu, a pedido, após a aposentadoria de Ricardo Lewandowski.

76 Encontra-se em tramitação na Câmara dos Deputados o PL 4699/2023, do deputado Luciano Amaral (PV-AL), que incide sobre duas das principais teses defendidas por Dias Toffoli em 2015: a voluntariedade do acordo de colaboração firmado com acusado em prisão cautelar e a impossibilidade de impugnação do acordo por terceiros implicados.

de tortura judicial proposta já naquela época pelo jurista John H. Langbein (1978). As reflexões de Langbein, por sua vez, antecipavam o modo como a *plea bargaining* passou a ser empregada e disseminada por agências governamentais dos Estados Unidos em décadas posteriores, movimentando outra analogia: o dilema do prisioneiro da teoria dos jogos, notória inspiração também do *modus operandi* da Lava Jato. E assim retornamos ao ponto de partida: a interrogação sobre as condições concretas que têm impulsionado o alastramento global de mecanismos análogos à *plea bargaining* estadunidense e seus percursos específicos nos sistemas jurídicos nos quais passaram a agir.

Considerações finais: “um processo, não uma conspiração”

Começando pelo debate parlamentar sobre o PLS 150/2006, busquei descrever como os acordos de colaboração premiada vieram a existir na legislação brasileira e em algumas decisões da mais alta instância do poder judiciário nos primeiros anos de sua vigência, como parte de um amplo movimento de disseminação de práticas negociais de justiça penal nas últimas décadas. Se o relato é entrecortado por longos parênteses e muitas notas de rodapé, o propósito foi restituir conexões entre cursos de ação que se desdobram em diferentes ritmos e escalas, dotados de capacidades diferenciais de propagação e incidência recíproca.

Conforme indiquei, a extensa literatura jurídica desenvolvida no Brasil a respeito de acordos de colaboração premiada tem ressaltado as dificuldades decorrentes do que é comumente descrito como “transplante” de instituto estrangeiro (por ex., Muniz Neto e Castro, 2017; Vieira, 2018; Lewandowski, 2019; Almeida, 2021).⁷⁷ O transplante, entretanto, é uma operação discreta, que não implica nem a existência anterior nem a continuidade das relações entre os organismos de origem e destino daquilo que é transplantado. Em vez disso, a incorporação dos acordos de delação premiada ao direito brasileiro, como procurei descrever, exprime e sustenta relações que se desdobram no tempo, envolvem múltiplos atores e conectam diferentes espaços geográficos, políticos e institucionais. Sob esse aspecto, outra imagem recorrente – a que associa o trânsito

77 A metáfora também é estrangeira. A expressão “*legal transplant*” foi cunhada pelo jurista escocês Alan Watson na década de 1970 para se referir à transposição de sistemas jurídicos ou normas específicas de um país a outro (Watson, 1993 [1974]). A partir de então, disseminou-se na literatura especializada, ao lado de imagens análogas como “corpo alienígena”, “enxerto” e outras (cf. Vasconcellos, 2020, pp. 163, 164). Máximo Langer é talvez o principal crítico da metáfora do transplante, propondo como alternativa a noção de “tradução jurídica” (*legal translation*) para sublinhar as transformações que acompanham a transferência de ideias e institutos entre sistemas jurídicos – em particular a *plea bargaining* (Langer, 2017, pp. 27-28). Em geral, porém, as análises tendem a se concentrar na relação entre o instituto “transplantado” ou “traduzido” e o sistema jurídico que o recebe, dando pouca atenção às condições que o colocaram em movimento, passaram a sustentar sua propagação e a modular sua tradução.

de formas jurídicas a práticas de comércio exterior, ao se referir à “importação” de conceitos, normas e procedimentos – parece mais capaz de evocar as condições concretas do alastramento global de mecanismos de *plea bargaining*: além de implicar a relação assimétrica entre posições e perspectivas distintas, está presente em diferentes teorias nativas (de enunciados acadêmicos a programas governamentais) e, ao menos em parte, parece ser empregada não apenas em sentido metafórico, mas também de modo mais literal.

Se a censura à “importação acrítica” de instituto estrangeiro tem sido reiterada em comentários de juristas brasileiros aos acordos de delação premiada, a descrição anterior permite sugerir que essa percepção não exprime simplesmente uma adesão irrefletida, mas salienta o próprio ímpeto do movimento que impulsiona a “importação”. De fato, sua contraparte é o esforço ativo sintetizado na afirmação do chefe do Departamento de Justiça Eric H. Holder citada acima: “o *rule of law* é um dos principais produtos de exportação dos Estados Unidos”. Neste uso específico, como se viu, a expressão abrange uma ampla gama de programas voltados à reforma de sistemas jurídicos, instituições judiciais e de segurança pública em países estrangeiros.

Não obstante, seria inadequado atribuir efeitos automáticos a essas iniciativas, assim como sustentar a ideia de uma transposição simples – ou “transplante” – de mecanismos e práticas de persecução penal de uma jurisdição a outra. Sob esse aspecto, a longa tramitação do projeto que deu origem à lei das organizações criminosas – e, com ela, aos acordos de delação premiada no Brasil – evidencia que foi necessário o concurso de diferentes atores e circunstâncias, dentro e fora do Congresso Nacional, para tornar possível a admissão de meios de produção de provas percebidos de início como manifestamente inconstitucionais, para sustentar regimentalmente a reabertura de debates já consolidados em pareceres e votações, para contornar conflitos de atribuições e interesses entre diferentes poderes e carreiras estatais e, finalmente, para que a aprovação da lei pudesse ser saudada ao mesmo tempo como resposta ágil e democrática a anseios populares de combate à corrupção e como mérito da senadora que, sete anos antes, pretendia justamente evitar que essas disposições fossem convertidas em lei.

O percurso concreto da Lei 12.850/2013 também chama atenção para a força propulsora de outro movimento, concomitante aos esforços de “exportação do *rule of law*” via programas de assistência: o empenho de sucessivos governos dos Estados Unidos para impulsionar convenções internacionais que não apenas disseminaram suas próprias prioridades políticas de combate a práticas tidas como corruptas e a determinadas formas de criminalidade, mas também – e este ponto é fundamental – tornaram obrigatória a

outros países a institucionalização de tipos penais correspondentes a tais prioridades, assim como a adoção de mecanismos de persecução penal análogos aos vigentes nos Estados Unidos.

A origem da Estratégia Nacional de Combate à Corrupção e à Lavagem de Dinheiro (Enccla), como se viu, é associada por alguns de seus principais artífices à necessidade de mecanismos legais e institucionais para o combate à corrupção e a novas formas de criminalidade transnacional, conforme os preceitos de convenções internacionais. Por essa via, a Convenção de Palermo teve impacto decisivo no debate parlamentar que deu origem à Lei 12.850/2013: possibilitou o reposicionamento de atores-chave e a aglutinação de forças políticas em apoio a disposições tidas até então como incompatíveis com o ordenamento jurídico brasileiro. Em confronto com princípios constitucionais elementares, os poderes geopolíticos e os interesses econômicos inscritos na Convenção de Palermo contribuíram para moldar a lei, tornando impossível traçar uma fronteira nítida entre direito doméstico, estrangeiro ou internacional.

Essas condições remetem a um campo interdisciplinar de debates em franca expansão desde o final da década de 1990, cujo foco é a centralidade do colonialismo no direito internacional (por ex., Anghie, 1996, 2004; Chimni, 2004, 2012; Miéville, 2005; Zaffaroni, 2015; Rajah, 2021).⁷⁸ Para além do reconhecimento da interdependência entre a expansão colonial europeia do século XVI e a emergência do direito internacional moderno, assim como da importância decisiva das relações entre ambos para o desenvolvimento posterior do capitalismo, essa literatura tem realçado o entranhamento contínuo e sistemático do colonialismo no direito internacional. Dito de outro modo, argumenta-se que “o direito internacional é colonialismo” (Miéville, 2005, p. 169).

Embora essa perspectiva seja relativamente incontroversa na literatura crítica recente, o sociólogo Mark Neocleous chama atenção para o que considera uma lacuna nessas contribuições. De acordo com Neocleous, a compreensão teórica do “presente colonial do direito internacional” exige recuperar o sentido originário da noção de acumulação primitiva como a base do capital, “não apenas historicamente, mas *permanentemente*” (Neocleous, 2012, pp. 946; 958). Assim como Marx identificou a colonização sistemática como o segredo da acumulação – argumenta Neocleous –, reconhecer o papel fundamental e permanente do direito internacional para que a acumulação capitalista se realize “ajuda

78 O reconhecimento de uma relação intrínseca e mutuamente generativa entre colonialismo e direito internacional, para além do rompimento formal de relações coloniais, até certo ponto explica o uso frequentemente intercambiável nessa literatura das noções de colonialismo e imperialismo para expressar relações formais ou informais de controle da soberania política de outrem (ver, por ex., Anghie 2004, pp. 12-13). Por esse motivo, não me detenho neste momento na distinção histórica e teórica entre as duas noções, atendo-me ao modo como aparecem nas referências citadas.

a compreender melhor a centralidade do direito internacional para a violência global do capital” (idem, p. 961).

A qualidade específica desse fenômeno, no percurso aqui descrito, parece residir na conjugação de duas vertentes complementares de “diplomacia coercitiva”. De um lado, a exportação direta do “*rule of law*” por meio de programas de reformas da legislação, das práticas de persecução penal e das instituições do sistema de justiça. De outro, a incidência indireta em jurisdições estrangeiras via convenções internacionais moldadas por essas diretrizes e às quais a adesão se torna imperiosa. As obrigações assumidas nesses documentos, por sua vez, contribuem para induzir os países signatários à aceitação de programas de assistência jurídica e de controle da corrupção, muitas vezes como condição para a obtenção de investimentos e financiamentos. O alastramento de mecanismos inspirados na *plea bargaining*, seja pela exportação direta do “*rule of law*”, seja pela incidência indireta via convenções internacionais, é parte dessa dinâmica.⁷⁹

A presença de um novo instituto na legislação, entretanto, é apenas o primeiro passo de uma nova trajetória relacional no universo jurídico específico que passou a habitar, igualmente sujeita à modulação por conjunturas e interesses cujos ingredientes “internos” e “externos” não são discerníveis de forma simples. O que o instituto “importado” irá se tornar e os efeitos que poderá produzir dependem tanto das instituições e agentes concretos que o colocam em movimento quanto do trabalho prático-conceitual de decisão efetuado pelos tribunais superiores no julgamento de conflitos decorrentes dessas ações.

Pelas circunstâncias da operação Lava Jato, coube ao STF homologar muitos dos primeiros e mais importantes acordos de delação premiada no Brasil, assim como decidir sobre suas consequências. Embora os movimentos iniciais do tribunal tenham produzido certa estabilização da jurisprudência nos primeiros anos de vigência do novo instituto, em analogia com as contratações regidas pelo direito civil, esse enquadramento não evitou inúmeros atritos com disposições legais e normas processuais anteriores, o embaralhamento de atribuições institucionais e o avanço descontrolado sobre princípios constitucionais e direitos fundamentais, atingindo tanto os alvos de delações como os

79 Empresto a expressão “diplomacia coercitiva” do bastante citado *Congressional Report* sobre o combate à corrupção na América Latina, do qual reproduzo mais um trecho: “O Congresso dos EUA dotou os programas de assistência estrangeira de mecanismos para que a liberação de novos recursos seja condicionada à conquista ou à manutenção de padrões anticorrupção. [...] As sanções, por outro lado, [...] são um exemplo de diplomacia coercitiva para modificar o comportamento dos governantes. [...] O Congresso deve considerar que, ao enfrentar os desafios comerciais e de segurança apresentados pela Rússia e pela China na América Latina, bem como a concorrência das empresas europeias e asiáticas, a redução da corrupção e o reforço do *rule of law* beneficiam significativamente investidores e empresas dos EUA que operam na região. O custo da assistência externa para “governança” também pode ser menor do que a assistência na área de segurança, que exige equipamentos dispendiosos ou outros componentes de alta tecnologia (U.S. CRS, 2019, pp. 34-36).

próprios delatores. Nas palavras do ministro Gilmar Mendes, ao se referir à Operação Lava Jato em entrevista recente, “é como se nós estivéssemos lidando não com um outro poder, mas com um outro Estado” (Romero, 2024).

As persistentes tensões constitucionais que caracterizam o percurso político-jurídico dos acordos de delação premiada no Brasil evocam as reflexões do jurista argentino Raúl Zaffaroni sobre o vínculo profundo entre a legislação penal e a constituição política. De acordo com Zaffaroni, a introdução de normas particulares ou reformas parciais que minam o caráter sistemático da legislação penal não tem como efeito simplesmente dificultar sua aplicação coerente e previsível. O enfraquecimento dos limites jurídicos para o exercício do poder punitivo estatal deveria ser entendido como um ataque indireto à própria Constituição, prenunciando o desmoronamento dos demais direitos. Contudo, não seria necessário creditar esse ataque a atores específicos, que seriam responsáveis por seu planejamento e execução. Como adverte Zaffaroni, “o colonialismo é um *processo* e não uma *conspiração*” (Zaffaroni, 2015, p. 239).

Ao abordar o impulso expansionista de modelos de justiça penal nas últimas décadas, busquei descrever uma pequena parte desse processo. Com o intuito justamente de afastar evocações “conspiratórias”, assumi como compromisso metodológico basear a análise em documentos e registros oficiais. A surpresa decorrente dessa opção foi constatar que os movimentos de um Estado para a “produção” de outros – suas leis, suas instituições e seus agentes – estão bem documentados em uma variedade de fontes de acesso público: diretrizes presidenciais, atas de audiências no Congresso, relatórios, publicações e sites oficiais. Mas se isso é surpreendente, só pode sê-lo porque incide em expectativas sustentadas pela própria reflexão antropológica acerca do funcionamento do Estado, em particular no que se refere a sua “poderosa capacidade de encobrir ou reformular seus próprios rastros históricos” (Herzfeld, 2008, p. 91). Parece chegada a hora, então, de abordar concomitantemente a capacidade não menos poderosa de controlar a revelação daquilo que estava ou poderia permanecer encoberto, interrogando as condições de eficácia dessas operações e os efeitos que engendram em circunstâncias específicas – pois também a revelação é capaz de encobrir e reformular rastros anteriores, como indicam os percursos político-jurídicos da delação premiada e outros eventos da experiência brasileira recente.

Referências

Almeida, Carlos Ferreira de (1998). *Introdução ao direito comparado*. 2.ed. Coimbra: Almedina.

Almeida, Mariana Ribeiro de (2021). Impugnação do acordo de colaboração premiada pelo terceiro delatado: limites e critérios. *RePro-Revista de Processo*, 315, pp. 25-53.

Andrés, Roberto (2022). A razão dos centavos: crise urbana, vida democrática e as revoltas de 2013. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, SP, Brasil.

Anghie, Anthony (1996). Francisco de Vitoria and the colonial origins of international law. *Social and Legal Studies*, 5(4), pp. 321-336.

____ (2004). *Imperialism, sovereignty, and the making of international law*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.

Badaró, Gustavo H. (2017). Meio de prova, meio de obtenção de prova ou um novo modelo de justiça penal não epistêmica? In P. C. Bottini & M. T. de Assis Moura (coord.), *Colaboração premiada* (pp. 127-150). São Paulo: Revista dos Tribunais.

Bevilaqua, Ciméa B. (2022). Confiança, desconfiança, quebra de confiança: uma abordagem etnográfica da improbidade na administração pública. *Etnográfica*, 26(2), pp. 327-350 (<https://doi.org/10.4000/etnografica.11665>).

Brasil (2012). *ENCCLA- Estratégia Nacional de Combate à Corrupção e à Lavagem de Dinheiro: 10 anos de organização do Estado brasileiro contra o crime organizado*. Edição Comemorativa. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Justiça, Departamento de Recuperação de Ativos e Cooperação Jurídica Internacional.

Brasil (2013a). Lei 12.846, de 1º de agosto de 2013. Dispõe sobre a responsabilização administrativa e civil de pessoas jurídicas pela prática de atos contra a administração pública, nacional ou estrangeira, e dá outras providências. Brasília, DF (https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12846.htm).

Brasil (2013b). Lei 12.850, de 2 de agosto de 2013. Define organização criminosa e dispõe sobre a investigação criminal, os meios de obtenção da prova, infrações penais correlatas e o procedimento criminal. Brasília, DF (https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12850.htm).

Brasil. Agência Senado (2006). Suassuna, Serys e Malta são inocentados da acusação de participação na máfia das ambulâncias. Portal do Senado Federal, 28/11/2006 (<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2006/11/28/suassuna-serys-e-malta-sao-inocentados-da-acusacao-de-participacao-na-mafia-das-ambulancias>).

Brasil. Câmara dos Deputados (2012). Diário da Câmara dos Deputados 06/12/2012, pp. 41155-41164 (<https://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD06DEZ2012Voll.pdf#page=115>).

Brasil. Presidência da República (1995). Mensagem de veto nº 483 de 3 de maio de 1995 (https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/Mensagem_Veto/antecedente_98/VEP-LEI-9034-1995.pdf).

Brasil. Senado Federal (2002). Projeto de Lei do Senado 118, de 6 de maio de 2002 (Comissão Mista Especial destinada a levantar e diagnosticar as causas e efeitos da violência que assola o País). Dispõe sobre as organizações criminosas, os meios de obtenção da prova, o procedimento criminal e o regime especial de cumprimento da pena de líderes de organizações criminosas (<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/50230>).

Brasil. Senado Federal (2006). Projeto de Lei do Senado 150, de 23 de maio de 2006 (Senadora Serys Slhessarenko). Dispõe sobre a repressão ao crime organizado e dá outras providências (<https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=4809852&ts=1630430507565&disposition=inline>).

Brasil. Senado Federal (2006-2013). Diário do Senado Federal (<https://legis.senado.leg.br/diarios/ver>).

Brasil. Supremo Tribunal Federal (2015). Acórdão Habeas Corpus 127.483-PR, relator Ministro Dias Toffoli. Brasília, DF, 27/08/2015.

Brasil. Supremo Tribunal Federal (2017). Acórdão Petição 7.074-DF, relator Ministro Edson Fachin. Brasília, DF, 29/06/2017.

Brasil. Supremo Tribunal Federal [1ª. turma] (2022). Acórdão Recurso Ordinário em Habeas Corpus 219.193-RJ, relator Ministro Luiz Fux. Brasília, DF, 08/11/2022.

Brasil. Supremo Tribunal Federal [2ª. turma] (2018). Acórdão HC 151.605-PR, relator Ministro Gilmar Mendes. Brasília, DF, 20/03/2018.

Brasil. Supremo Tribunal Federal [2ª. turma] (2020). Acórdão Habeas Corpus 142.205-PR, relator Ministro Gilmar Mendes. Brasília, DF, 25/08/2020.

Brasil. Supremo Tribunal Federal [2ª. turma] (2021). Acórdão Habeas Corpus 164.493-PR (relator Ministro Edson Fachin; redator do acórdão Ministro Gilmar Mendes). Brasília, DF, 09/03/2021.

Brasil. Supremo Tribunal Federal [2ª. turma] (2023). Acórdão Embargos de Declaração no Agravo Regimental no Acórdão HC 208.699, relator Ministro Edson Fachin. Brasília, DF, 09/05/2023.

Brasil. Supremo Tribunal Federal [Ministro Dias Toffoli] (2023). Reclamação 43.007-DF. Brasília, DF, 06/09/2023.

Brasil. Supremo Tribunal Federal (2023). *Regimento interno*. Brasília: STF (<https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/legislacaoRegimentoInterno/anexo/RISTF.pdf>).

Chimni, B. S. (2004). International institutions today: an imperial global state in the making. *European Journal of International Law* 15(1), pp. 1-37 (<http://www.ejil.org/pdfs/15/1/334.pdf>).

____ (2012). Capitalism, imperialism, and international law in the twenty-first century. *Oregon Review of International Law* 14(1), pp. 17-45 (<http://hdl.handle.net/1794/12601>).

Engelmann, Fabiano & Menuzzi, Eduardo de Moura (2020). The internationalization of the Brazilian Public Prosecutor's Office: anti-corruption and corporate investments in the 2000s. *Brazilian Political Science Review*, 14(1), e0008 (<https://doi.org/10.1590/1981-3821202000010006>).

Fair Trials (2017). *The disappearing trial: towards a rights-based approach to trial waiver systems*. London: Fair Trials.

Fernandes, Luís Eduardo da Rocha Maia (2022). *O imperialismo legal: os elos entre o imperialismo tardio e a Lava Jato no Brasil*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Serviço Social/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Fishman, Nic (2021). *Making (global) criminal procedure: empire, the end of justice, and the rise of efficiency* [preprint]. Stanford (CA): Stanford University, Department of Sociology (<https://njw.fish/static/papers/thesis.pdf?q=1630241015>).

Hull, Matthew. (2012). Documents and bureaucracy. *Annual Review of Anthropology*, 41, pp. 251-67 (<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104953>).

Langbein, John H. (1978). Torture and plea bargaining. *The University of Chicago Law Review* 46(1): 3-22.

Langer, Máximo (2007). *Revolución en el proceso penal latinoamericano: difusión de ideas legales desde la periferia*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de Justicia de las Américas (https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/3370/revolucionenprocesopenal_Langer.pdf).

____ (2017) [2004]. Dos transplantes jurídicos às traduções jurídicas: a globalização do *plea bargaining* e a tese da americanização do processo penal. *Delictae*, 2(3), pp. 19-115. (<https://doi.org/10.24861/2526-5180.v2i3.41>).

Leirner, Piero C. (2021). Muito além de um tuíte: a sinergia política dos militares e o processo de conquista do Estado. *Antropolítica*, 53, pp. 83-114 (<https://doi.org/10.22409/antropolitica2021.i53.a49832>).

____. (2024). Notas para uma teoria de uma conspiração: o caso do *hacker* de Araraquara [Palestra]. *Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia*, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 01/03/2024.

Lewandowski, Andressa (2017). *O direito em última instância: uma etnografia no Supremo Tribunal Federal*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

Lewandowski, Ricardo (2019). Limites da colaboração premiada em face dos princípios da reserva legal e de jurisdição. *Revista dos Tribunais*, 1000, pp. 385-394.

Martins Junior, Osmar Pires (org.) (2020). *Lawfare em debate*. Goiânia: Kelps.

- MacLeod, Allegra M. (2010). Exporting US criminal justice. *Yale Law & Policy Review*, 29, pp. 83-164.
- Miéville, China (2005). *Between equal rights: a Marxist theory of international law*. Leiden/Boston: Brill.
- Moreira, José Carlos Barbosa (2000). O processo penal norte-americano e sua influência. *Revista do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro*, 12, pp. 89-100.
- Munhoz, Sara R. (2022). *A paixão do acesso: uma etnografia das ferramentas digitais e da jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil (<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/16836>).
- Muniz Neto, José & Castro, Maíra Lopes de (2017). A natureza jurídica das palavras do delator no processo penal e suas consequências práticas. *Arquivo Jurídico*, 4(2), pp. 40-56.
- Neocleous, Mark (2012). International law as primitive accumulation; or, the secret of systematic colonization. *The European Journal of International Law*, 23(4), pp. 941-962.
- OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico) (1996). *Convenção sobre o Combate da Corrupção de Funcionários Públicos Estrangeiros em Transações Comerciais Internacionais* (<https://www.gov.br/cgu/pt-br/assuntos/articulacao-internacional-1/convencao-da-ocde/arquivos/convencao-ocde>).
- OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico) (2014). *Relatório sobre a implementação da Convenção sobre o Combate da Corrupção de Funcionários Públicos Estrangeiros em Transações Comerciais Internacionais no Brasil - Fase III* (https://www.gov.br/cgu/pt-br/assuntos/articulacao-internacional/convencoes-internacionais/convencao-da-ocde/arquivos/avaliacao3_portugues.pdf).
- OEA (Organização dos Estados Americanos) (1995). *Convenção Interamericana contra a Corrupção* (<https://www.gov.br/cgu/pt-br/assuntos/articulacao-internacional-1/convencao-da-oea/documentos-relevantes/arquivos/convencao-oea>).
- ONU (Organização das Nações Unidas) (2000). *Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional (Convenção de Palermo)* (https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5015.htm).
- ONU (Organização das Nações Unidas) (2003). *Convenção das Nações Unidas contra a Corrupção (Convenção de Mérida)* (https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5687.htm).
- Paolini, Gabriele; Kantorowicz-Reznichenko, Elena & Voigt, Stefan. 2023. Plea bargaining procedures worldwide: drivers of introduction and use. *ILE Working Paper Series n° 75*. Hamburg: University of Hamburg, Institute of Law and Economics (<https://hdl.handle.net/10419/279472>).
- Pasternak, Shiri (2021). Jurisdiction. In M. Valverde et al (ed.). *The Routledge Handbook of Law and Society* (pp. 178-181). London and New York: Routledge.

- Pierucci, Frédéric (2021) [2019]. *Arapuca estadunidense*. Curitiba: Kotter Editorial.
- Rabossi, Fernando (2004). *Nas ruas de Ciudad del Este: vidas e vendas num mercado de fronteira*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Rajah, Jothie (2021). Imperialism and Law. In M. Valverde et al (ed.). *The Routledge Handbook of Law and Society* (pp. 154-157). London and New York: Routledge.
- Requião, Roberto (2015). Discurso durante a 172ª Sessão Deliberativa Ordinária do Senado Federal, em 30/09/2015 (<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/417220>).
- Richman, Daniel C. (2017). Accounting for prosecutors. In M. Langer & D. A. Sklansky (ed.), *Prosecutors and democracy: a cross-national study* (pp. 40-75). Cambridge: Cambridge University Press.
- Riles, Annelise. (2006). Introduction: In response. In A. Riles (ed.), *Documents: artifacts of modern knowledge* (pp. 1-40). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rodrigues, Fabiana Alves (2019). *Operação Lava Jato: aprendizado institucional e ação estratégica na Justiça Criminal*. Dissertação de mestrado, PPG em Ciência Política/ Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Romero, Cristiano (2024). Exclusivo: Gilmar Mendes faz a autópsia da Lava Jato. *Brazil Journal* 21/02/2024 (<https://braziljournal.com/exclusivo-gilmar-mendes-faz-a-autopsia-da-lava-jato/>).
- Roussef, Dilma (2013). Discurso da Presidenta da República Dilma Rousseff em cadeia nacional de rádio e TV, 21 jun 2013 (<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/dilma-rousseff/audios/audio-do-pronunciamento-a-nacao-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-em-cadeia-nacional-de-radio-e-tv>).
- Satie, Anna (2023). Toffoli anula provas e diz que prisão de Lula foi erro histórico. UOL [online] 06 set 2023 (<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/09/06/toffoli-anula-provas-e-diz-que-prisao-de-lula-foi-erro-historico.htm>).
- Schünemann, Bernd (2013). *Estudos de direito penal, direito processual penal e filosofia do direito*. São Paulo: Marcial Pons.
- Simon, Jonathan (2007). *Governing through crime: how the war on crime transformed American democracy and created a culture of fear*. Oxford: Oxford University Press.
- Strang, Robert R. (2014). Plea bargaining, cooperation agreements, and immunity orders. *UNAFEI Resource Material Series* 92, pp. 30-37. Fuchu, Tokyo: UNAFEI (United Nations Asia and Far East Institute for the prevention of crime and treatment of the offenders) (https://www.unafei.or.jp/publications/pdf/RS_No92/No92_05VE_Strang1.pdf).
- Strathern, Marilyn. (2013 [1990]). Artifacts of history: events and the interpretation of images. In M. Strathern (ed.), *Learning to see in Melanesia*, Apêndice I (pp. 157-178). Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory.

UNCAC (United Nations Convention against Corruption) (2015). *Country Review Report of Brazil for the review cycle 2010-2015* (https://www.unodc.org/documents/treaties/UNCAC/CountryVisitFinalReports/2017_01_19_Brazil_Final_Country_Report.pdf).

United States of America Congressional Research Service (U.S. CRS) (2019). *Combating corruption in Latin America: Congressional considerations*. Washington, D.C.: Congressional Research Service, Report 45733 (<https://crsreports.congress.gov/product/pdf/R/R45733>).

United States of America Department of Justice (DoJ) (2020). *FCPA: A resource guide to the U.S. Foreign Corrupt Practices Act*. Washington, DC: DoJ, Criminal Division & Securities and Exchange Commission, Enforcement Division (<https://www.justice.gov/criminal/criminal-fraud/file/1292051/dl?inline>).

Vasconcellos, Vinicius G. (2020). As tendências de expansão da justiça criminal negocial em âmbito internacional: a barganha como instituto importado em convergências entre sistemas. *Revista de Estudos Criminais*, 19(76), pp. 153-173.

Vieira, Renato Stanziola (2018). O que vem depois dos “legal transplants”? Uma análise do processo penal brasileiro atual à luz de direito comparado. *Revista Brasileira de Direito Processual Penal*, 4(2), pp. 767-806 (<https://doi.org/10.22197/rbdpp.v4i2.133>).

Watson, Alan (1993) [1974]. *Legal transplants: an approach to comparative law*. 2nd ed. Athens (GA): University of Georgia Press.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2015). El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, 7(2), pp. 182-243. (DOI: 10.15175/1984-2503-20157201).

Zanin Martins, Cristiano; Zanin Martins, Valeska Teixeira & Valim, Rafael (2019). *Lawfare: uma introdução*. São Paulo: Contracorrente.

Recebido em 11 de junho de 2024.

Aceito em 05 de agosto de 2024.

Percursos político-jurídicos da delação premiada: uma análise do impulso expansionista de modelos de justiça penal

Resumo

Procedimentos de responsabilização criminal análogos ao modelo de *plea bargaining* (negociação da confissão) vigente nos Estados Unidos se alastraram vertiginosamente por todo o mundo a partir do final do século XX. Esse modelo também tem inspirado mudanças no processo penal brasileiro, entre elas a institucionalização de acordos de colaboração premiada, em 2013, por meio da Lei das Organizações Criminosas. Ao descrever como a chamada delação premiada veio a existir na legislação e em decisões do Supremo Tribunal Federal nos primeiros anos de sua vigência, este artigo propõe analisar as condições concretas em que o impulso expansionista de formas jurídicas tem se efetivado nas últimas décadas, em parte como expressão do entranhamento sistemático do colonialismo no direito internacional. Com esse propósito, busca explorar interconexões entre a trajetória da *plea bargaining* em seu universo de origem, as iniciativas que impulsionaram sua propagação e os percursos político-jurídicos que passou a trilhar no Brasil, gerando tensões constitucionais persistentes.

Palavras-chave: Justiça penal; Acordos de delação premiada; *Plea bargaining*; Colonialismo jurídico.

Political and legal paths of plea bargaining: An analysis of the expansionist impulse of criminal justice models

Abstract

Practices of criminal accountability analogous to U.S. plea bargaining have spread globally since the end of the 20th century. This model has also inspired changes in Brazilian criminal procedure, including the institutionalization of plea bargaining agreements in 2013 through the Criminal Organizations Act. By describing how plea bargaining agreements came to exist in legislation and Supreme Court decisions in the first years after it came into force, this article addresses the concrete conditions in which the expansionist impulse of legal forms has occurred in recent decades, partly as an expression of the systematic entrenchment of colonialism in international law. To this end, it explores the interconnections between the trajectory of plea bargaining in its universe of origin, the initiatives that drove its propagation and the political and legal paths it has taken in Brazil, generating persistent constitutional tensions.

Keywords: Criminal justice; Plea bargaining agreements; Legal colonialism.

Affirmative Actions for Indigenous Peoples in Higher Education: an appraisal of the last two decades

Danilo César Souza Pinto

Professor Titular/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

<https://orcid.org/0000-0001-8771-4708>

danilosouzap@uesb.edu.br

Francislene Cerqueira de Jesus

Professora Adjunta/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

<https://orcid.org/0000-0002-2156-3887>

franciscerqueira@uesb.edu.br

Background

In this century, there has been an increase in the Indigenous presence in higher education. Despite an adverse national context dominated by a macroeconomic policy with an emphasis on commodity exports, which creates pressure on Indigenous territories, and the frankly anti-Indigenous policies of the executive branch, especially under the recent Bolsonaro government (Bonilla & Capiberibe, 2021), in the last 15 years there has been a significant increase in Indigenous students enrolled in higher education. Until 2004, it was estimated, albeit imprecisely, that around 1,300 were enrolled, particularly in private institutions (Cunha, 2007 [2004], p. 99). By 2019, this number was 57,257, with 40,420 in the private sector, 11,992 in federal institutions, 3,500 in state institutions, and 279 in municipal institutions (INEP, 2019).

The literature informs us that there are two main demands regarding Indigenous peoples and their pursuit for higher education. First, there is a demand to train Indigenous teachers related to an entire constitutional change, aimed at intercultural education; and second, the training of professionals in diverse areas so that these peoples can work with

national institutions without the intermediation of non-Indigenous persons, as a means of further removing tutelary mechanisms, particularly with regard to the demarcation and administration of their territories and other rights.

Santos (2015) stated that the demand for regular higher education courses is related more to the “external” world, due to the possibility of overcoming a situation of inequalities and the appropriation of external codes, while intercultural degrees supply a demand more from “within,” in the construction of leadership and the strengthening of Indigenous knowledge in the villages. Kahn and Franchetto (1994) differentiate Indigenous school education from indigenous education, since the latter does not require the school as a central element. Our focus is on the former and on higher education. Historically, an initial phase of catechization by the Catholic Church can be identified, a second phase of “Indian civilization”, in which the state is more present, began in the twentieth century, and a third phase of differentiated rights began after the democratization of Brazil in 1988 (Souza Lima & Barroso, 2013; Ferreira, 2001).

Briefly, from the second phase onwards, with the creation of the *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI) [Indian Protection Service] in 1910, the Brazilian state tried to set up an education service for Indigenous populations with an assimilationist, tutelary and “civilization through work” bias, in order to teach literacy in Portuguese and teach trades like carpentry for men and sewing for women. In 1969, now under the *Fundação Nacional dos Povos Indígenas* (FUNAI)¹ [National Foundation for Indigenous Peoples], which was created in 1967 and is the current official indigenist organ, this network began to work with bilingual education, following the model of the missionary organization of the Summer Institute of Linguistics (SIL) (Collet, 2006), which has translated the Bible into Indigenous languages. In addition to this model, other missionary organizations, such as the Salesians in Mato Grosso do Sul, Mato Grosso and Amazonas, also composed this *modus operandi* of educating Indigenous people to convert them.

The 1988 Constitution² defined the specific and differentiated rights acquired

1 Until 2023, this institution was called the *Fundação Nacional do Índio* [National Indian Foundation]. With the start of the Lula administration in 2023, its name was changed to the *Fundação Nacional dos Povos Indígenas* [National Foundation for Indigenous Peoples], chaired for the first time by an Indigenous woman, Joenia Wapichana. These changes are in line with the Indigenous base of the new government, which now has a ministry (*Ministério dos Povos Indígenas* -MPI [Ministry of Indigenous Peoples]) also headed by an Indigenous woman, Sônia Guajajara.

2 Following the ratification of the 1988 Constitution, Brazilian legislation recognizes the right to use of the land, and to Indigenous customs, beliefs and languages, in addition to their legal civil capacity, allowing these peoples to represent themselves through their own organizations, formally ending the notion of relative capacity and tutelage – a formal change that ended the idea of incorporating Indigenous peoples into national society in favor of the idea of self-determination. It is important to highlight that the shift towards intercultural and bilingual education has strengthened Indigenous cultural practices.

by Indigenous peoples, especially in education and health, such that the category of “Indigenous teacher” was created and promoted. In the 1980s and 1990s, the previous tutelary, confessional model came into question as a result of the contestation of a series of associations, including the *Conselho Indigenista Missionário* [Indigenist Missionary Council], NGOs founded by anthropologists and, fundamentally, that of the Indigenous movement itself that had taken shape. In 1991, in an attempt to overcome this model and in dialogue with Indigenous populations, the Ministry of Education (MEC) became responsible for national policy in this sector (Decree no. 26/1991), working in partnership with the FUNAI (Fialho; Menezes & Ramos, 2013).

In 1996, this policy was incorporated into the *Lei de Diretrizes e Bases* [Law of Guidelines and Bases].³ However, there was a large hiatus between the creation of the category of Indigenous teacher, involving the teaching of Indigenous cultures and languages, as required by the constitutional proposal of a specific and differentiated school education (Matos, 2013), and the measures involved in training these professionals in intercultural degrees at university. Indeed, the first Indigenous intercultural degrees were only created in 2001, through a partnership between the FUNAI and the State University of Mato Grosso (UNEMAT), and in 2003, with the *Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena* [Insikiran Center for Indigenous Higher Education] at the Federal University of Roraima (UFRR). In this new context of higher education, the FUNAI acted on two fronts, fostering these partnerships and granting scholarships so that Indigenous persons could attend private institutions, which were often closer to Indigenous lands (Barroso, 2013).

Concomitantly with this process of training Indigenous teachers, the monopoly tutelary relationship of the FUNAI was dismantled and the demands of the Indigenous movement meant that the pursuit of other higher education courses began to take shape. Without ignoring all the impediments concerning the education of Indigenous peoples, beginning with primary education, but especially regarding the few high schools in Indigenous villages (Faustino; Novak & Menezes, 2020), this demand and these places in university were favored by the context of the promotion of affirmative action policies, which have disseminated in particular through Brazilian public universities over the last 20 years.

Given the context described, this article praises the outcome of the policy. The first section presents the initial affirmative actions for Indigenous persons in Brazilian universities and their impact based on official figures. The objective in the second section is to examine the discussion on the identification of Indigenous persons in Brazilian

3 The *Lei de Diretrizes e Bases* (LDB) on Brazilian education is the norm that deals with the organization of the national educational system.

society based on the forms and procedures used in public policies by the state. In the third section, we emphasize the ways in which different universities are performing the identification and recognition of these persons. To conclude, we present new demands for modifying the academic system towards greater interculturality, in particular we discuss the repressed demand of the creation of the Indigenous university.

A brief road map of the Indigenous presence in Brazilian universities

At the onset of the century, there was a relatively consolidated agenda by sectors of the Black movement for affirmative action in higher education, as an instrument for overcoming social and racial inequalities. The area of education was widely targeted and several changes were promoted, beginning timidly under the governments of Fernando Henrique Cardoso (1994-2002), and strongly embraced and implemented in the governments of Lula da Silva (2003-2010) and Dilma Rousseff (2011-2016). The restructuring of the MEC and the creation of the *Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão* (SECADI) [Secretariat for Continued Education, Literacy, Diversity and Inclusion] in 2004, the implementation of Law no. 10.639/2003, and the subsequent update of Law no. 11.645/2008,⁴ which aimed to change the form and content of how the educational process in Brazil is conceived with regard to African, Afro-Brazilian and Indigenous populations. The policies of quotas in universities (Law no. 12,711/2012) and, later, in the public service (Law no. 12,990/2014) are highlights of this political moment.

This text uses the definition of affirmative action established by Feres Júnior *et al.* (2018), in the sense of any policy that establishes positive discrimination for a given population, based on the understanding that this population is a victim of a system of inequality. Access to employment, education and political representation are the most common affirmative actions. These measures are aimed at underprivileged races, ethnicities, social classes, genders, and persons with disabilities, and can basically be implemented in two ways concerning specific access to Brazilian higher education, through the reservation or addition of places for candidates who compose the population considered subject to social and economic inequality.

From 2000 onward, the state universities of Rio de Janeiro and other higher education institutions like the Bahia State University (UNEB),⁵ the state universities of Rio Grande

4 Laws no. 10.639/2003 and no. 11.645/2008 amended the *Lei de Diretrizes e Bases* on Brazilian education in order to make the teaching of African, Afro-Brazilian and Indigenous histories and cultures mandatory in public and private school systems. The first incorporated African and Afro-Brazilian themes, while the second incorporated the Indigenous theme.

5 Bahia State University included the Indigenous population in its quota system in 2007.

do Sul, in 2002, and the University of Brasília (UnB), in 2004, the first federal university to adhere, formed part of the pioneering group on affirmative action in Brazil. With immense pressure from social movements and a favorable international context (Novak, 2014), in 2012, Brazil approved the *Lei das Cotas* [Law on Quotas] (no. 12,711/2012) during the Dilma Rousseff government, instituting a regime of affirmative action in all federal universities, an act that functioned as a broad stimulus to the dissemination of this policy.

The advocacy and pioneering spirit of Black movements in the struggle for affirmative action in the educational field should be recognized (Paulino, 2013, p. 284). It is possible to characterize the first affirmative actions for Indigenous persons as occurring in a vacuum of demand and dialogue with the movement in this population. In the elaboration of these policies, the Black movement is seen as the vanguard and the Indigenous movement as an adjuvant. Laws no. 10,639/2004 and no. 11,648/2008 and the extension of affirmative actions that include quotas at universities for these two groups are temporal clues to this process.

Another important national policy was the approval of the *Estatuto da Igualdade Racial* [Racial Equality Statute] (Law no. 12,288/2010), which recognized the country as multiethnic and multiracial, and which determined ethnic-racial affirmative actions in education, transport, housing, public service and access to land. Freitas and Harder (2016) draw attention to the residual treatment given to the Indigenous issue in the *Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental* (ADPF) [Action for Non-compliance with Fundamental Precepts] no. 186/2012,⁶ which marked the constitutionality of racial quotas. However, if we look at the example from the State of Paraná and at a previous work by Paulino (2008: 46-47), we can also consider the affirmative actions for Indigenous persons in Paraná occurring in parallel and slightly before those for the Black population, since the first two universities in Paraná (State University of Londrina (UEL), in 2004; State University of Ponta Grossa (UEPG), in 2006 established the quota system for Black persons later and not through state law.

At the beginning of this century, there was also a lack of data regarding the presence or absence of Indigenous people in higher education, unlike data on the Black population (Barroso, 2013). However, it is important to understand that simple temporal observation is insufficient, since the first affirmative actions for Indigenous persons in university took place as early as 2001 through state law (no. 13,134/2001) in Paraná

6 The action for non-compliance with fundamental precepts (ADPF) no. 186/2012 was filed by the Democrat Party (DEM) against the affirmative actions of the University of Brasília in the Federal Supreme Court. Their ruling on the action was very important, since it declared the constitutionality of affirmative action policies.

state public universities,⁷ with three additional places in regular courses for Indigenous persons, which occurred almost concurrently with the pioneering laws in the State of Rio de Janeiro. However, it is known that this first policy was not the result of broad participation and demands from Indigenous peoples and it followed a tradition of tutelage and improvisation (Paulino, 2013, p. 287; Amaral; Silvério, 2016, p. 40).

The initial non-participation of Indigenous people seemed to set the tone for the first affirmative actions in universities. At Mato Grosso do Sul State University (UEMS), State Law no. 2,589/2002 was approved, without Indigenous participation: it provided for the reservation of 10% of the places and was sanctioned before affirmative actions for the Black population, which was widely mobilized (Cordeiro, 2013). In 2003, the first entrance exam with quotas for Indigenous peoples was held at UEMS. According to Barroso (2013, p. 85-86) and the report *Trilhas dos Conhecimentos* (2004) [Trails of Knowledge], it is worth highlighting that there were doubts in the movement itself whether or not it was important to support affirmative actions for regular courses, even though the few surveys that had been conducted verified the very low Indigenous presence in higher education, particularly in public institutions. Paulino (2013, p. 277) draws attention to the priorities of the Indigenous movement in terms of territorial demarcation and management, which meant the demand for higher education was a secondary issue, unlike for the Black movements. It should also be noted that, in contrast to quotas for Black persons, which were widely debated and opposed by public opinion, actions for Indigenous persons had little repercussion and greater acceptance (Cordeiro, 2013). Once again, Paulino (2013, p. 283) attributes this difference to the small number of places and to an assistentialist ideology that sees Indigenous people as deserving of greater “care.”

During the same period, though in a different manner, a movement more articulated by Indigenous demands was the creation of the first Indigenous intercultural degrees at Mato Grosso State University (UNEMAT) in 2001, and at the Federal University of Roraima (UFRR), in 2003. These initiatives led to the *Programa de Apoio à Educação Superior e Licenciaturas Indígenas* (PROLIND) [Program for Higher Education and Indigenous Degrees] in 2005, widely discussed and systematized in 2004 at the “*Seminário pela Educação Superior para os povos indígenas*” [Seminar on Higher Education for Indigenous Peoples] (Trilhas dos Conhecimentos, 2004).

7 Paraná State University (UNESPAR), State University of the Central-West (UNICENTRO), State University of Londrina (UEL), State University of Maringá (UEM), State University of Ponta Grossa (UEPG) and State University of Western Paraná (UNIOESTE). The Federal University of Paraná, although not under state administration, also composed part of this pioneering change because it is located in the same state.

Using Moehlecke's (2002, p. 197-217) definition of affirmative action, Paulino (2013, p. 275) understands that intercultural degrees are not affirmative actions because they are a permanent policy rather than transitory. In contrast, Jodas (2019, p. 67) understands them as one of the types of affirmative action, which benefits Indigenous populations not through the reservation of places, but through an entire course designed in the format of dialogue and interculturality. In spite of this difference in understanding, we maintained these degrees in the table below, since they contextualize the Indigenous demand for higher education in this historical moment.

Table 1 systematizes the pioneering policies for Indigenous populations in higher education. The first column shows the year the policy was ratified. The second column shows the name of the universities and their acronyms in Portuguese, with the exception of the State of Paraná, which enacted legislation implemented in all state and federal-run universities. The third column indicates the types of courses that provided quotas, intercultural or regular degree (other higher education courses), while the final column indicates the manner in which these places were reserved.

Year	University / Program	Courses	Types of places
2001	State and Federal universities of Paraná	Regular	Supplementary (3)
2001	Mato Grosso State University (UNEMAT)	Intercultural degree	Specific
2002	Mato Grosso do Sul State University (UEMS)	Regular	Reserved: 10% per course
2003	Federal University of Roraima (UFRR)	Intercultural degree	Specific
2003	University of Brasilia (UnB)	Regular	Supplementary (15)
2004	Amazonas State University (UEA)	Regular	Reserved: 1-4 per course
2004	PROUNI: University for All Program	Regular	Reserved: Black, Brown & Indigenous students
2005	PROLIND: Program for Higher Education and Intercultural Degrees	Intercultural degree	Specific

Table 1. First public policies for Indigenous persons in Brazilian public universities

Source: Elaborated by the author.

Supplementary places are places in addition to those commonly available through selection processes; for example, if there are 40 places in a course in which the selection process is disputed by the general public, an additional place for Indigenous persons means the course will have 41 places. In the case of Paraná states universities, three places were initially made available per university, while the University of Brasília (UnB) added 15 places.

Reserved places correspond to a quota within the number of places in each course. In 2002, Mato Grosso do Sul State University (UEMS) reserved 10% of the places in each course. Amazonas State University (UEA) reserves a percentage that at least corresponds to the proportion of the Amazonian Indigenous population, equivalent to slightly more than 5%. These places are specifically intended for Indigenous peoples who reside in the state, in accordance with State Law no. 2,894/2004. For most courses between one and two places are reserved, but for the courses of Medicine, Dentistry and Nursing four places are reserved for each course. The specific places are those disputed only by the Indigenous population for a place in the Indigenous intercultural degrees.

We observed that these initiatives stem from public sector universities. In the private sector, however, the *Programa Universidade para Todos* (PROUNI) [University for All Program] was the federal public policy adopted from 2004 onwards, using vacant places in the private sector for low-income students, Black, Brown and Indigenous students, and persons with disabilities, providing full and partial scholarships. In this program, the reservation of places was not specifically for Indigenous people, but for the group of *pretos* [Black], *pardos* [Brown] and *indígenas* [Indigenous], or PPI in the Brazilian literature. However, without doubt, the measure that had the greatest repercussion and visibility was the aforementioned Law on Quotas (no. 12,711/2012), which instituted that every Brazilian federal university began to operate affirmative actions on admission, especially via the *Exame Nacional do Ensino Médio e Sistema de Seleção Unificada* (ENEM/SISU) [National Secondary Education Examination and Unified Selection System].⁸

8 The ENEM (National Secondary Education Examination) was created in 1988 as a way to assess the quality of Brazilian Secondary Education and also began to function as a means of admission to public and private universities. The SISU (Unified Selection System) is a digital platform created in 2010 that has been in operation since 2011. Integrated with the ENEM, it brings together the selection process of most federal and certain state universities. This integrated system allows registered students to compete for places in the various enrollment calls at any of the participating universities, unifying and standardizing the selection process of many Brazilian public universities. The ENEM also serves as a parameter for programs like the PROUNI and the *Fundo de Financiamento Estudantil* (FIES) [Student Financing Fund].

The Law on Quotas standardized affirmative actions in the federal sector and consolidated the policy, even though, in the year of its enactment, 40 of the 50 universities were already practicing affirmative actions (Feres Júnior, 2018, p. 84-85). This law reserved places for students who studied in public schools and, within this segment of the population, for low-income and/or Black, Brown and Indigenous students. Based on this criterion, like the PROUNI, Indigenous students compete in a category that also includes Black and Brown students, but each university also has the autonomy to define specific, additional criteria.

If, on the one hand, the Law on Quotas was important to consolidate the participation of Indigenous students in better quality public universities, with undergraduates already participating in social movements, increasing the visibility of the discussion of Indigenous themes and needs, on the other hand, the largest contingent of those accepted is found in the private sector (see Figure 1). It is important to emphasize that the graph is in line with the general panorama of enrollments in higher education in Brazil, with most students enrolled in the private sector, by a proportion of three to one in 2019 (INEP, 2019). In 2011, the first year of the ethnic/racial component in the Higher Education Census of the *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais* (INEP) [National Institute of Educational Studies and Research], the total number of Indigenous persons enrolled was 9,756. In 2012, the year of the Law on Quotas, 10,282 Indigenous students were enrolled in higher education, 6,156 in the private sector. It seems reasonable to assume that the *Programa de Bolsa Permanência* [Retention Scholarship Program] for Indigenous students in the federal sector⁹ and Indigenous university entrance exams had some impact on these numbers.

9 This is a scholarship instituted by Ordinance no. 389, of May 9, 2013, which provides that every Indigenous person enrolled in the federal higher education sector receives a scholarship to enable their retention in university. Students at state, municipal or private universities are not entitled to the scholarship.

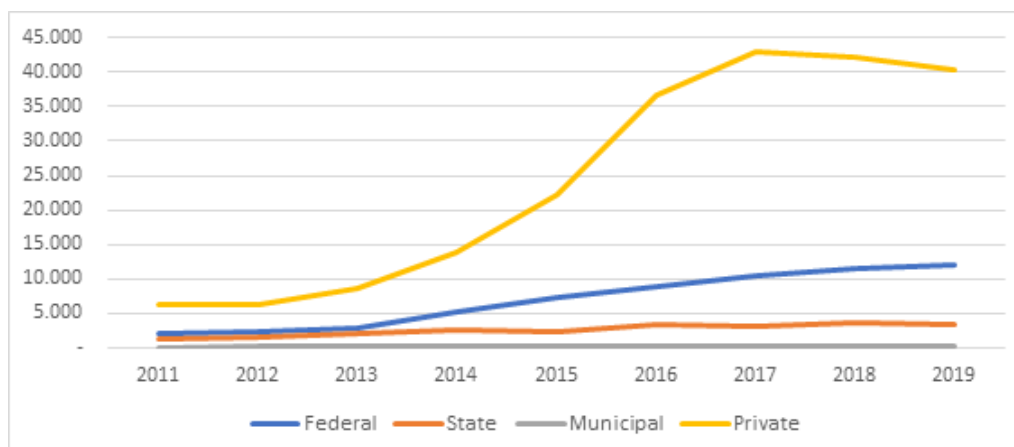


Figure 1. Indigenous enrollment in higher education.

Source: Elaborated by the author based on higher education censuses (2011-2019), INEP.

However, Figure 1 shows that the growth of Indigenous persons enrolled in the private sector tripled between 2014 and 2018, while in the public sector, growth was stable, but timid. There is still a lack of robust research on the situation of Indigenous persons in the private education system, since the vast majority of studies focus on affirmative actions in public institutions. In other words, we observed a significant increase in the Indigenous presence in universities, particularly the vigorous increase in the private sector, but studies to help understand this scenario are still lacking.

Indigenous people and the identification of persons in public policies

One of the major issues of affirmative action for Indigenous people, especially in public education, was and continues to be, how these institutions recognize this segment of the population, that is, who are the persons who have the right to access this policy. The ideology of miscegenation (Munanga, 2004) that guided Brazilian politics and common sense in the last century officially came into check when the country was recognized as multiethnic, multicultural and with a debt regarding affirmative actions for disadvantaged populations, via the Racial Equality Statute (2010) and the Law on Quotas (2012).

The identification of the Black population, in most cases, for differentiated access to the university, is resolved based on the acceptance of self-declaration, supported by Convention no. 169 of the International Labor Organization (1989), to which Brazil has been a signatory since 2002, and in the agglutination of Black and Brown persons as one category – Black persons –, as promoted by some official bodies and as demanded by Black movements.

Additionally, there is a movement guided by fraud allegations (Nunes, 2018) and by a federal regulation (Normative Ordinance no. 4, of June 4, 2018, of the Ministry of Planning) for public examinations, which aims to establish hetero-identification commissions, that is, in addition to a person recognizing themselves as belonging to an ethno-racial population, a commission must ratify this understanding. These commissions are not yet generalized upon admission to the university, but they have grown and represent a real trend.

Regarding the Black population, the commissions seek to hetero-identify persons based on readings and interpretations concerning the candidates' phenotypes. In the case of Indigenous persons, particularly derived from the right to land ownership, the identification of who is Indigenous has always been the object of political and state scrutiny. This right has been formally recognized since the sixteenth century, but it was under the 1967 Constitution, the 1973 Indian Statute, and most specifically the 1988 Constitution that the ideas of "Indigenous land" and differentiated rights were consolidated (Cavalcante, 2016). By generating specific rights, the dispute to identify the persons to whom these rights refer was also established.

Despite the ideology of mixed races, the identification of the Indigenous population in dialogue with their rights is a fundamental issue for the Brazilian state and the process of conquest. Several labels were created in the sense of the denial of indigeneity and the promotion of mixed races, such as *caboclo* or *bugre*, and even the nomenclature of "Brown" promoted by the Brazilian state can be read in this manner. There are also more subtle and official mechanisms that classify them as integrated Indigenous persons or Indigenous persons living in villages, in the sense of denying them access to public policies.¹⁰ Added to this is the truncated identification of this population via phenotypic perception or "*de marca*", perceptions based on a person's physical traits like physiognomy, skin tone and hair shape (Nogueira, 2006) and the dissemination of widespread generic Indigenous stereotypes, attributed to common sense, and even by the educational system (Pinto & Xavier, 2019).

The term "*índio*" [Indian] is a homogenizing colonial category (Bonfil Batalla, 1997) used to identify peoples with ancestry related to the inhabitants of the so-called Americas prior to the European invasion. The category was re-signified following the 1988 Constitution as a collective identity of different peoples and ethnic groups that inhabit the

10 Here I refer to the FUNAI's Normative Instruction no. 9/2020, which establishes a regime of hetero-identification and a scale between Indigenous peoples who still inhabit villages and those who are integrated in society, in which the rights of those classified as the latter are denied. Then there is FUNAI's Resolution no. 4/2021, which creates new criteria for the definition of Indigenous people, reestablishing a tutelary mechanism, see the letter from the Brazilian Anthropology Association (ABA, 2021) against this resolution.

Brazilian territory in their struggle for rights. More recently, and perhaps an indirect effect of the greater presence of indigenous people in higher education and their participation in this debate, the term has been less accepted in favor of “*indígenas*” [Indigenous people/persons], which refers to those persons native of a certain place. The Indigenous writer Daniel Munduruku (2019) reflects on these concepts and rejects the term “*índio*” as pejorative and associated with elements like savagery and laziness. For him, the term “*indígena*” is the most appropriate, even though it still obscures a diversity of peoples and persons: Munduruku, Kayapó, Xavante and three hundred other ethnic groups¹¹ that inhabit the Brazilian territory. The first note in this text highlighted the official change, in 2023, to the name of the National Foundation for Indigenous Peoples and no longer the National Indian Foundation, the creation of the Ministry for Indigenous Peoples and the renaming of Indian Day to National Indigenous Peoples’ Day. These changes are illustrative of the current context.

In the case of higher education and the recognition of people as indigenous to the university system, there is a mixture between Indigenous claims in the sense of considering the right as a collective good (Paulino, 2013; Amaral & Silvério, 2016) and the tutelary dimension that results from the way the beneficiaries of the policy have been identified. The idea of the collective good combines individual identification with recognition from the community of belonging. University Public Selection Notices may require documents from the National Foundation for Indigenous Peoples or compose commissions such as the University Commission for Indigenous People (CUIA), which organizes specific entrance exams and monitors the development of this public policy in the state of Paraná. Understanding the complexity of the situations of Indigenous people, this collective recognition takes into account not only residency on Indigenous land, since there are Indigenous people in transit across the country and living in cities, but especially the recognition of their communities concerning Indigenous belonging.

For Amaral and Silvério (2016) and Gersen Baniwa Luciano (2006, p. 165), considering university access as a collective good problematizes the meritocratic and individualist perspective of affirmative actions for other segments. For Dal Bol (2018), although this characteristic is considered, it is important to define the difference between collective belonging and the legitimate individual demands of students, since in selection processes for Indigenous people it is common to ask what their motivations for joining the university are, perhaps assuming that collective demands are more legitimate than personal demands in the case of this population.

11 The census by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) mentions 305 ethnic groups, while the Instituto Socioambiental counts 240 peoples.

Given this gradient of identification processes and looking at specific processes, we observed that through Ordinance no. 60/PRES/06, the FUNAI defined the distribution of grants using the following criteria: 1) self-declaration; 2) a statement issued by the community via its leaders; and 3) work proposals relating activities with the community during and after the course (Fialho; Menezes & Ramos 2013, p. 114). In the case of the pioneer UEMS, the criterion was the presentation of the *Registro Geral Indígena* [General Indigenous Registry], issued by the FUNAI, and a Declaration of Descent and Ethnicity by the community (Cordeiro, 2013, p. 243). Regarding the pioneering State of Paraná, by 2004, the candidate had to present the birth certificate issued by the FUNAI, the *Registro Administrativo de Nascimento Indígena* (RANI) [Administrative Registry of Indigenous Birth], and a statement from the *cacique* or head of the office on housing in Indigenous lands in Paraná for at least two years. From 2005 onwards, the requirement for the FUNAI document was discarded and, after 2007, a letter of recommendation attesting only to ethnicity and no longer to housing (Paulino, 2013, p. 290) was the new requirement.

This process of the characterization and identification of the Indigenous population reveals the complexity of a bureaucratic logic based on mistrust and the accumulation of documents as a way to increase the security and veracity of information (Pinto, 2016), as well as a resource of power based on documentation and writing (Herzfeld, 2001). The discussion of an anthropology of the state (Hull, 2012; Leirner, 2014) collaborates in this reflection and observation of how state institutions produce reifications and officializations through effective instruments, such as stamps, signatures and, especially, accumulations of documents, which undergo processes of the incorporation of public faith. Bourdieu (2007) highlights a magical residue in these procedures that concentrate in the state the capacity to attest the existence of persons.

Although state organizations concentrate this capacity, each institution parochially defines the elements that constitute this documentary truth. It is in this sense that each university defines who is and who is not Indigenous, who can access the policy, through the composition of documentation from other institutions (school records, birth certificate, the general registry of citizens), also requested from non-Indigenous people, plus some specific documents from the FUNAI, as well as others created for this purpose, such as community statements and self-declaration. All these things occur as if the relationship of belonging to an Indigenous community is not enough; if the Indigenous person does not have elements that prove this relationship for the university, they are excluded from the selection process and considered non-Indigenous by the institution. Thus, the process requires, as ingredients of this evidence, declarations signed by the Indigenous person,

their community, and by the official indigenist institution, which attest to the veracity of the facts in this specific case, illuminating a relationship that remains tutelary, despite the fact that both the 1988 Constitution and university are thought of as emancipatory references.

Although these officialization processes operate according to a bureaucratic logic, it is important to note that the indigenous communities themselves have been working to propose documentation that proves the collective dimension of this belonging. There are demands for more documents drawn up by the communities and the Indigenous movement, greater Indigenous participation in the hetero-identification or validation boards (Commissions) and fewer documents from the official institutions of the Brazilian state. This can be seen as a result of the growth in Indigenous participation in higher education, as well as the increased importance of this demand in the communities themselves.

Forms of Indigenous access to public universities

In addition to pioneering institutions in affirmative action for Indigenous persons and the large universe of private institutions that present Indigenous enrollments, in 2020 we found 86 federal and state universities that promote differentiated access for Indigenous persons. Paulino (2013, p. 277) estimated there were 32 institutions that offered these actions in 2013, with many of them combining Indigenous and Black populations. As mentioned, each institution has the autonomy to define admission criteria, in other words, each institution promotes specific state criteria of “indigeneity,” which begin with self-declaration, passing through additional documents, issued by the FUNAI, by community leaders, and even by hetero-identification boards. Table 2 identifies these universities with the respective sets of identification procedures¹².

12 This is the scenario I was able to map out in 2020. However, today we have more precise information on this policy, for example, in the excellent *Observatório Indígenas e Quilombolas no Ensino Superior* [Indigenous and Quilombola Observatory in Higher Education], <https://www.ceape.fe.unicamp.br/pt-br/obiques>; or *Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa* [Affirmative Action Multidisciplinary Study Group], <https://gema.iesp.uerj.br/>; and Núcleo de Pesquisa e Formação em Raça, Gênero e Justiça Racial – AfroCebap [Center for Research and Training in Race, Gender and Racial Justice], <https://pp.nexojournal.com.br/parceiros/afro-cebrap>. Acesso em 18 abr. 2024.

Documentation	Universities
Self-declaration (SD)	Darcy Ribeiro State University of North Fluminense (UENF; 2003), Federal University of Juiz de Fora (UFJF; 2005), Federal University of São Paulo (UNIFESP; 2005), Federal Rural University of Pernambuco (UFRPE; 2006), Federal University of ABC (UFABC; 2007), Federal University of Espírito Santo (UFES; 2008), Federal University of Vale do Jequitinhonha and Mucuri (UFVJM; 2008), Federal Rural University of Rio de Janeiro (UFRRJ; 2010), Federal Rural University of the Semi-Arid (UFERSA; 2012), Federal University of Acre (UFAC; 2012), Federal University of Itajubá (UNIFEI; 2012), Federal University of the State of Rio de Janeiro (UNIRIO; 2012), Tocantins State University (UNITINS; 2012), Federal University of Cariri (UFCA; 2014).
SD + Community	Bahia State University (UNEB; 2002), Paraná State University (UNESPAR; 2003), State University of the Central-West (UNICENTRO; 2003), State University of Londrina (UEL; 2003), State University of Maringá (UEM; 2003), State University of Ponta Grossa (UEPG; 2003), State University of Western Paraná (UNIOESTE; 2003), Mato Grosso State University (UNEMAT; 2004), Minas Gerais State University (UEMG; 2004), State University of Northern Paraná (UENP; 2007), Fluminense Federal University (UFF; 2007), Federal University of Minas Gerais (UFMG; 2008), Federal University of Latin American Integration (UNILA; 2012), Federal University of Pelotas (UFPel; 2012), Federal University of Rondônia (UNIR; 2012), Federal University of Western Pará (UFOPA; 2012), Federal University of Southern Bahia (UFSB; 2014).
SD + FUNAI	Rio Grande do Sul State University (UERGS; 2002), State University of Montes Claros (UNIMONTES; 2004), Federal University of Rio Grande do Norte (UFRN; 2005), State University of Santa Cruz (UESC; 2006), University of São Paulo (USP; 2006), Goiás State University (UEG; 2007), Piauí State University (UESPI; 2008), State University of Southwest Bahia (UESB; 2009), Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ; 2010), Federal University of Lavras (UFLA; 2012).

SD + FUNAI or Community	Mato Grosso do Sul State University (UEMS; 2002), Rio de Janeiro State University (UERJ; 2003), State University of Campinas (UNICAMP; 2004), Amapá State University (UEAP; 2008), Federal University of Grande Dourados (UFGD; 2008), Federal University of Ouro Preto (UFOP; 2008), Federal University of Ceará (UFC; 2012), Federal University of Paraíba (UFPB; 2012).
SD + FUNAI + Community	Amazonas State University (UEA; 2004), Federal University of Recôncavo Baiano (UFRB; 2004), Federal University of Pará (UFPA; 2005), Federal University of Santa Maria (UFSM; 2007), Federal University of Pampa (UNIPAMPA; 2009), Federal University of Rio Grande (FURG; 2012), Federal University of the Southern Border (UFFS; 2012), Federal University of Bahia (UFBA; 2012), São Paulo State University (UNESP; 2014).
SD + Commission	Federal University of Santa Catarina (UFSC; 2007), Federal University of Sergipe (UFS; 2008), Federal University of Piauí (UFPI; 2009), Federal University of São João del-Rei (UFSJ; 2009), Federal University of Amapá (UNIFAP; 2012), Federal University of Amazonas (UFAM; 2012).
SD + FUNAI + Commission	Federal University of Uberlândia (UFU; 2008), Federal University of Campina Grande (UFCG; 2012), Federal University of Pernambuco (UFPE; 2012).
SD + Community + Commission	Rio Grande do Norte State University (UERN; 2002), Federal University of Roraima (UFRR; 2012).
SD + (FUNAI or Community) + Commission	Federal University of Alagoas (UFAL; 2003), Federal University of Paraná (UFPR; 2005), Federal University of Maranhão (UFMA; 2006), Federal University of Goiás (UFG; 2008), Federal University of Viçosa (UFV; 2009), Federal University of Mato Grosso (UFMT; 2011), Federal University of Mato Grosso do Sul (UFMS; 2012), Federal University of Tocantins (UFT; 2012), Federal University of Catalão (UFCAT; 2018), Federal University of Jataí (UFJ; 2018).
SD + FUNAI + Community + Commission	State University of Feira de Santana (UEFS; 2006), Federal University of São Carlos (UFSCar; 2008), Federal University of Western Bahia (UFOB; 2012).
SD + FUNAI + Memorial	Federal University of the Triângulo Mineiro (UFTM; 2009).
SD + FUNAI + Commission + Memorial	Federal University of Alfenas (UNIFAL; 2012).

SD + FUNAI + Community + Commission + Memorial	University of International Integration of Afro-Brazilian Lusophony (UNILAB; 2005).
SD + Community + Commission + Questionnaire	University of Brasilia (UnB; 2003).

Table 2. Federal and state universities: access documentation required by Indigenous persons.
Source: Elaborated by the author from public notices of the latest university selection processes made available online in November 2020.

This table seeks to present a non-exhaustive overview of the manner in which the policy for admission to public universities specifically treats the Indigenous public. It has one limitation and some specifics in the descriptors, explained below. Some public universities – which do not promote any affirmative action on admission, such as the Regional University of Cariri (CE), or that maintain a policy of quota for public school graduates without specific ethnic-racial numbers, such as Pará State University – are not included in this table.

The first column defines the requirements for identifying the right to an Indigenous placement. All universities require some form of self-declaration (SD), which may or may not require additional documentation issued by the FUNAI, such as the RANI, or a document issued or signed by leaders (Community), or submission to hetero-identification or validation boards (Commissions). Many universities require documentation from both the FUNAI and the community, but there are also several cases in which the candidate can choose which of these documents they present. Some may even require a memorial or questionnaire that demonstrates their relationship with the community.

The second column identifies the university's name, which also defines whether they are state or federal run, the acronym, and the year in which selection through affirmative action began, although the onset of this process does not necessarily include the Indigenous population. As described above, these universities implement affirmative action for reserved or additional places. Reserved places refer to a percentage of the total number of places that the university makes available, while the supplementary places refer to additional places made available for some or all of the institution's courses. These are the two mechanisms currently devised to offer places in Brazilian public universities: either the university reserves, for example, 5% of the total number of places per course for Indigenous persons and when these are not assigned, other segments of the population are assigned them, or it reserves of one or two places in addition to the regular places in some or all courses and when these are not assigned, the places cease to exist.

Selective processes are of four types. Indigenous persons can access the university via ENEM/SISU, in most cases, or the institution can hold a general entrance exam. A few universities offer an Indigenous entrance exam or other specific process for the selection of Indigenous persons. Selection can also occur via an ongoing process throughout high school in public schools, dispensing with the test model organized by the institution. Some universities adopt more than one entry system, such as entrance exams and SISU.

Two extreme examples, one of a more general selection and the other of a more specific selection via the *Vestibular Indígena* [an Indigenous entrance exam], should facilitate an understanding of this complex process. The Federal Rural University of Pernambuco (UFRPE) promotes affirmative action for Indigenous persons via the ENEM/SISU. Indigenous persons wishing to enroll in one of the 59 undergraduate courses must take the ENEM and compete for places via the SISU. SISU/UFRPE provides half of the places via the quota system for applicants who attended high school in public schools. For this group of students who attended public schools and who also self-declare as Black, Brown or Indigenous, there are further subdivisions: 1) applicants with an income less than or equal to 1.5 minimum wages (R\$ 1,650 or US\$ 310) (L2)¹³; 2) applicants regardless of income (L6); 3) applicants who are also persons with disabilities and with a per capita income less than or equal to 1.5 minimum wages (L10); and 4) applicants with disabilities without considering their income (L14).

The number of places for Indigenous persons takes into account the 2010 Census for Pernambuco, based on those who declared they were Black, Brown or Indigenous. For 2020, 62.40% of the reserved places were for this segment of the population. For example, if the course offers 40 places, 20 are for general applicants; the quota system allocates 6 for L2, another 6 for L6, 1 for L10, and 1 for L14, while a further 6 are allocated for public school students who do not identify as Black, Brown or Indigenous, that is, they are either White or Asian (denominated *amarelo* [Yellow]), which are the other two categories of race/color promoted by Brazilian state institutions.

To prove the right to these places, the candidate must complete a self-declaration of color/ethnicity. It is evident that in this very common mode of selection, which takes into account use of the SISU/ENEM as suggested by law, Indigenous candidates are “diluted” among Black and Brown students, that is, there are no specific places for Indigenous persons. Souza Lima (2007) criticized this formula as a homogenizing inclusion, and Dal Bo (2018, p. 83) understands that from the Indigenous viewpoint it is a step backwards, since it obscures specific demands.

13 These alphanumeric classifications show how SISU classifies segments of contestants.

Some other universities offer places via the ENEM/SISU system and also hold Indigenous entrance exams, such as the public universities of Paraná, the Federal University of Roraima (UFRR), the University of Brasília (UnB), the Federal University of São Carlos (UFSCar) and the State University of Campinas (UNICAMP). The purpose of realizing a *Vestibular Indígena* seems to be the elaboration of an exam that contemplates the specificity of Indigenous students. Jodas (2019, p. 75) emphasizes that holding a specific entrance exam also generates visibility and facilitates political articulation with other Indigenous people at the university.

The conception and organization of these exams follow specific designs according to the autonomy of the universities. For example, by 2021, universities in Paraná had already held more than twenty editions of Indigenous entrance exams, which today are organized by the University Commission for Indigenous (CUIA), composed of professors from the institutions. The CUIA prepares a Candidate Manual in Portuguese and greetings in the Guarani, Kaingang, Xetá and Xokleng languages, ethnic groups that inhabit the State of Paraná. Over the two days of exams, candidates are guaranteed transportation to and accommodation in some of the cities in Paraná where the event is held. Each university provides a number of additional places for each of its courses.

The CUIA Indigenous Entrance Exam (Amaral & Silvério, 2016) consists of two days of exams that include an oral exam, writing, and an objective test of 40 questions on high school subjects, with the difference that the foreign language test can be replaced by Guarani or Kaingang. The document required for participation in the exam is a Letter of Recommendation/Self-Declaration, in which the Indigenous person declares that they belong to an ethnic group and community. For state universities, an Indigenous leader must confirm the information in the document and, in the case of the Federal University of Paraná, an Indigenous leader or a representative of the FUNAI can endorse the candidacy.

An article written by affirmative action researchers on the Nexo Public Policy website¹⁴ (Medaets; Arrutti & Longo, 2022) corroborates Figure 1 and demonstrates that, based on INEP's 2016 data, the vast majority of Indigenous students in higher education are enrolled in the private sector and do not receive any type of state aid, such as a scholarship (PROUNI) or student financing (FIES). The data, therefore, demonstrate tremendous inequality: students who study in the federal sector are eligible for a retention scholarship and those in state universities may benefit from some type of policy that enables them

14 <https://pp.nexojornal.com.br/opiniaao/2022/09/01/o-crescimento-da-presenca-indigena-no-ensino-superior>. Acesso em 18 abr. de 2024. It is important to note that one of the authors of the article took part in the meetings of the research group of these researchers during his Post-Doctoral Internship, which took place at the Department of Anthropology at Unicamp, under the supervision of Professor Antonio Roberto Guerreiro Júnior.

to persist in their studies, albeit in a non-institutionalized manner, countersigned in the budget, and based largely on the effort of engaged teachers and Indigenous persons (Amaral & Silvério, 2016, p. 50); however, Indigenous students studying in the private sector, who constitute the vast majority, are underserved by public policy.

Considerations concerning the demands generated by Indigenous participation in public universities

Compared to other quota modalities, through affirmative action, the public university offers a small number of places for Indigenous students. Paulino (2016) describes a picture of the huge difference between the places offered, accepted and the undergraduate places in universities in Paraná that adopt quotas for Indigenous persons. Less than half of these places are actually accepted and less than 20% of students actually graduate. It is known that, in addition to access, completing their studies is a real challenge for quota students in general. Wapichana (2007) highlights this problem for Indigenous persons, and Jodas (2019, p. 108) speaks of material, academic and symbolic persistence.

One important question seems to focus on financial difficulties and on the receipt of scholarships (Cordeiro, 2013, p. 260), the difficulties and scarcity of housing policies, academic monitoring based on the pedagogical difficulties encountered, together with elements like the stigma of being privileged by such policies, the existence of subtle mechanisms of invisibility and prejudice on the part of students, technicians and professors, given how the university was not prepared to embrace this diversity. Homesickness, the distance from the villages where they live, frequently having already constituted a family, the dilemma of leaders who, on the one hand, want their relatives to have qualifications, but who also fear the distance and the loss of kinship, which also seem to compose an obstacle to persistence (Paulino, 2008, 2013; Cordeiro, 2013; Amaral & Silvério, 2016).

Freitas and Harder (2010) explain that the acceptance of more Indigenous students at university did not necessarily mean an opening for greater dialogue in pedagogical, bureaucratic and epistemological terms. In contrast, Dal Bol (2018) perceives that Indigenous university students at the Federal University of São Carlos (UFSCar) act as cultural translators in the university context, and Paz (2013) sees Indigenous participation at the University of Brasília (UnB) as a way of “indigenizing” the university.

It is evident that Indigenous participation in the university has grown considerably in the last decade. In addition to these affirmative actions in non-specific courses, the Program for Higher Education and Indigenous Degrees (PROLIND) had established 27 courses by 2016 (Souza Lima, 2016), and, significantly, a proposal has been made to

create an intercultural Indigenous university (Ordinance no. 52, published in the official federal newspaper – *Diário Oficial da União*, Section 2, no. 18, fl. 10, Jan. 27, 2014 –, with the establishment of a working group and the commitment of President Dilma Rousseff at the First National Conference on Indigenist Policy, in 2015). After years of paralysis, with the new Lula da Silva government (2023-2026), the indigenous university has returned to the agenda, with the working group set up by Ordinance 350/2024.

Events like the National Conference on Indigenous School Education (2009 and 2018), the National Meetings of Indigenous Students, which have taken place since 2013 – 2023 was the tenth edition – demonstrate the strengthening of affirmative action in universities and the continuous strengthening and engagement of Indigenous college students. However, access to graduate studies still appears to be a major bottleneck.

A militant Indigenous intelligentsia has been traversing public university education, but the institution continues to resist the incorporation and mediation of Indigenous knowledge. One final consideration, in agreement with Amaral and Silvério (2016, p. 48), this is a challenge for higher education, which has incorporated Indigenous persons into its student body, but has not paid due attention to knowledge sharing and a true sense of acceptance that would modify curricular bureaucratic rigidity, making deadlines and procedures more flexible, and that could truly transform the university.

References

ABA. Nota da ABA contra a Resolução nº 4, de 22 de janeiro de 2021/FUNAI. *Portal ABA*, 1 fev. 2021. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/2021/02/01/nota-da-aba-contr-a-resolucao-no-4-de-22-de-janeiro-de-2021-funai/>. Acesso em: 27 jul. 2021.

Amaral; Wagner Roberto & Silvério, Déa Maria Ferreira (2016). A Comissão Universidade para os Índios: desafios na política de educação superior indígena. In W. R. Amaral; L. Fraga; I. C. Rodrigues (orgs.), *Universidade para indígenas: a experiência do Paraná*. Rio de Janeiro: FLACSO; GEA; UERJ; LPP.

Barroso, Maria Macedo (2013). Da formação de professores à presença indígena nos cursos universais: o “Trilhas” e a superação da tutela pelo ensino superior. In A. C. de Souza Lima; M. M. Barroso (orgs.), *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers.

Bonfil Batalla, Guillermo (1997). El concepto de Indio en América Latina: una categoría de la situación colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 48, pp. 17- 32.

Bonilla, Oiara & Capiberibe, Artionka (2021). From “Flocking for Rights” to the Politics of Death: Indigenous Struggle and Indigenous Policy in Brazil (1980-2020). *Portuguese Studies*, 37(1), pp. 102-19. Disponível em: https://www.academia.edu/49584376/From_Flocking_for_Rights_to_the_Politics_of_Death_Indigenous_Struggle_and_Indigenous_Policy_in_Brazil_1980_2020. Acesso em: 7 jul. 2021.

Bourdieu, Pierre (2007). Espíritos do Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In P. Bourdieu, *Razões práticas*. Campinas: Papirus.

Cavalcante, Thiago Leandro Vieira (2016). “Terraindígena”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. *História*, 35, e75. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010190742016000100501&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 31 mar. 2021.

Collet, Célia Letícia Gouvêa (2006). Interculturalidade e educação escolar indígena: um breve histórico. In L. D. Grupioni (org.), *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: MEC/SECAD, pp. 115-129.

Cordeiro, Maria José de Jesus Alves (2013). Negros e indígenas cotistas da UEMS: desempenho acadêmico do ingresso à conclusão do curso. In A. C. de Souza Lima & M. M. Barroso (orgs.), *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers.

Cunha, Luiz Otávio Pinheiro da (2007[2004]). Participação na mesa redonda “Rumo ao ensino superior – o que houve, o que há, o que se espera que exista”. In A. C. de Souza Lima & M. Barroso-Hoffmann (orgs.), *Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil. Políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados*. Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional.

Dal Bo, Talita Lazarin (2018). *A presença de estudantes indígenas nas universidades: entre ações afirmativas e composições de modos de conhecer*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Faustino, Rosângela Célia; Novak, Maria Simone Jacomini & Menezes, Maria Christine Berdusco (2020). Ensino Médio nas escolas indígenas no Paraná: perspectivas atuais para a educação intercultural. *Revista de Educação PUC-Campinas*, 25, pp. 1-15.

Feres Júnior, João et al. (2018). *Ação afirmativa: conceito, história e debates*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

Ferreira, Mariana Kawall Leal (2001). A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In A. L. da Silva & M. K. L. Ferreira (orgs.), *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. 2. ed. São Paulo: Global.

Fialho, Maria Helena; Menezes, Gustavo Hamilton & Ramos, André (2013). O ensino superior e os povos indígenas: a contribuição da Funai para a constituição de políticas públicas. In A. C. de Souza Lima & M. M. Barroso (orgs.), *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers.

Freitas, Ana Elisa de Castro & Harder, Eduardo (2010). Sobreviver na diferença: o olhar dos estudantes indígenas e suas contribuições ao II Encontro de Educação Superior Indígena no Paraná. In M. S. J. Novak; A. E. C. Freitas; J. V. Wawzyniak & R. C. Faustino (orgs.), *Educação Superior Indígena no Paraná*. Maringá: EDUEM.

Freitas, Ana Elisa de Castro & Harder, Eduardo (2016). A educação superior para indígenas no discurso da corte constitucional brasileira: uma análise do acórdão da ADPF n. 186 do Supremo Tribunal Federal. *Revista del Instituto de Investigaciones en Educación*, 8, pp. 129-142.

Herzfeld, Michael (2001). A antropologia do outro lado do espelho. In M. Herzfeld, *Etnografia crítica nas margens da Europa*. Lisboa: Difel.

Hull, Matthew (2012). Documents and bureaucracy. *Annual Review of Anthropology*, 41, pp. 251-267.

INEP (2019). *Sinopses Estatísticas da Educação Superior*. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/web/guest/sinopses-estatisticas-da-educacao-superior>. Acesso em: 13 mar. 2020.

Jodas, Juliana (2019). *A luta também é com a caneta: usos e sentidos da universidade para estudantes indígenas*. Tese de Doutorado, IFCH/Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Kahn, Marina & Franchetto, Bruna (1994). Educação Indígena no Brasil: conquistas e desafios. *Em Aberto*, Brasília: MEC; INEP, ano XIV, 63, pp. 5-9.

Leirner, Piero de Camargo (2014). O campo do “centro”, na “periferia” da antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 57(1), pp. 85-118.

Luciano, Gersem José dos Santos (2006). *O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. 1. ed. Brasília: MEC; SECAD; Museu Nacional; UFRJ.

Matos, Kleber Gesteira (2013). Ensino Superior e povos indígenas. In A. C. de Souza Lima & M. M. Barroso (orgs.), *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers.

Medaets, Chatal; Arruti, José Maurício & Longo, Flávia (2022). O crescimento da presença indígena no Ensino Superior. NEXO POLÍTICAS PÚBLICAS, 1 set. 2022. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniao/2022/09/01/o-crescimento-da-presenca-indigena-no-ensino-superior>. Acesso em 18 abr. 2024.

Moehlecke, Sabrina (2002). Ação afirmativa: história e debates no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, 117, pp. 197-217.

Munanga, Kabengele (2004). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Munduruku, Daniel (2019). Posso ser quem você é sem deixar de ser quem eu sou: uma reflexão sobre o ser indígena. In. *SESC. Culturas indígenas, diversidade e educação*. Rio de Janeiro: SESC (Departamento Nacional).

Nogueira, Oracy (2006). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, 19(1).

Novak, Maria Simone (2014). *Os organismos internacionais, a educação superior para indígenas nos anos de 1990 e a experiência do Paraná: estudo das ações da Universidade Estadual de Maringá*. Tese de Doutorado, PPGE/Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, Brasil.

Nunes, Georgina Helena Lima (2018). Autodeclarações e Comissões: responsabilidade procedimental dos/as gestores/as das ações afirmativas. In G. R. M. Dias; P. R. F. Tavares Junior (orgs.), *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos*. Canoas: IFRS campus Canoas.

Paulino, Marcos (2008). *Povos indígenas e ações afirmativas: o caso do Paraná*. Dissertação de Mestrado, PPGE/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Paulino, Marcos (2013). Ações afirmativas para indígenas no Paraná. In A. C. de Souza Lima & M. M. Barroso (orgs.), *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers.

Paulino, Marcos (2016). Mais de uma década da política de ação afirmativa para povos indígenas: novos elementos para debate. In A. C. de Souza Lima, *A educação superior de indígenas no Brasil: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: E-papers.

Paz, Ana América Magalhães Ávila (2013). *Indianizar para descolonizar a universidade: itinerâncias políticas, étnicas e epistemológicas com os estudantes indígenas da Universidade de Brasília (UnB)*. Tese de Doutorado, PPGE/Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Pinto, Danilo César Souza (2016). De papel a documento: uma reflexão antropológica sobre os procedimentos notariais. *Antropolítica: Revista Contemporânea De Antropologia*, 1, pp. 328-356.

Pinto, Danilo César Souza & Xavier, D. B. A. (2019). Representação dos Indígenas num cotidiano escolar. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, 13(2), pp. 60. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/86659>. Acesso em: 22 ago. 2024.

Santos, Augusto Ventura (2015). *Políticas afirmativas no ensino superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Souza Lima, Antonio Carlos de (2007). Educação superior para indígenas no Brasil: sobre cotas e algo mais. In A. A. Brandão (org.), *Cotas raciais no Brasil: a primeira avaliação*. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 253-279.

Souza Lima, Antonio Carlos de (2016). A educação superior de indígenas no Brasil: notas para balanços e possíveis perspectivas, à guisa de uma introdução. In A. C. de Souza Lima (org.), *A educação superior de indígenas no Brasil: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: E-papers.

Souza Lima, Antonio Carlos de & Barroso, Maria Macedo (2013). A presença indígena na construção de uma educação superior universal, diferenciada e de qualidade. In A. C. de Souza Lima & M. M. Barroso (orgs.), *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers.

Trilhas de Conhecimentos; Seminário para uma Educação Superior para os Povos Indígenas no Brasil (2004). Brasília-DF: LACED; Museu Nacional; UFRJ, 30 e 31 ago. Tema: Políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados. Disponível em: < <http://laced.etc.br/projetos/projetos-executados/> Acesso em: ago. 2021.

Wapichana, Joênia. (2007). Ação afirmativa e direitos culturais diferenciados: as demandas indígenas pelo ensino superior. In: A. C. de Souza Lima & M. Barroso Hoffmann (orgs.), *Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil: políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados*. Rio de Janeiro: LACED/MN, (Anais do Seminário de 2004).

Recebido em 07 de julho de 2023.

Aceito em 21 de março de 2024.

Revisão da tradução: Olof Ohlson (Universidade Federal de São Carlos).

Affirmative Actions for Indigenous Peoples in Higher Education: an appraisal of the last two decades

Abstract

The implementation of affirmative action policies in Brazilian universities is completing 20 years. In the last decade, the Indigenous presence in these universities has grown more than five-fold, particularly in private institutions. However, it is public universities that have been providing specific places for Indigenous individuals and, consequently, discussing ways to identify these populations and assist in their admission so they can enjoy this right. This article proposes an appraisal of this policy based on official data, reflecting on the identification mechanisms promoted by universities and presenting new demands in the current context of Indigenous presence in higher education institutions.

Keywords: Affirmative actions; Indigenous persons in universities; Access, Persistence and retention; Diversity in public policies.

Ações afirmativas para indígenas no Ensino Superior: um balanço de duas décadas

Resumo

A implementação das políticas de ações afirmativas nas universidades brasileiras está completando 20 anos. Nos últimos dez anos, a presença indígena nessas universidades apresentou um crescimento de mais de cinco vezes, especialmente nas instituições particulares. No entanto, são as universidades públicas que vêm proporcionando vagas específicas para indígenas e, com isso, discutindo formas de ingresso e identificação dessas populações para o usufruto deste direito. Este artigo propõe-se a fazer um balanço da política a partir de dados oficiais, refletir sobre os mecanismos de identificação promovidos pelas universidades e apresentar as novas demandas do contexto atual da presença indígena nas instituições de Ensino Superior.

Palavras-chave: Ações afirmativas; Indígenas em universidades; Acesso e permanência; Políticas públicas de diversidade.

O *documentário* como etnografia de uma *luta infinita*: assentamento e expulsão no Acampamento Capão das Antas (São Carlos, SP)

Júlia Aricó Savarego¹

Mestranda em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0000-0002-6524-4415>

juliasavarego@gmail.com

Introdução

A pesquisa em curso pretende etnografar o processo de reintegração de posse que ameaça(va)² o Acampamento Capão das Antas — ocupação rural de luta por reforma agrária — localizado no município de São Carlos (SP), como parte de uma *luta infinita*³. Processo que, para efetivar a expulsão, tem que se valer da transformação redutora e simplificadora da vida em categorias jurídicas na estratégia legal em torno do problema da terra. A questão é que, para evitar a expulsão, também é preciso se valer desse mesmo procedimento redutor. Através do conceito em desenvolvimento de ‘ressonância de ritmos’, o presente artigo propõe uma experimentação metodológica que lide com o material etnográfico da pesquisa descrita em conjunto com bibliografias muitas vezes e, propositalmente, distintas, mas que desempenham um papel essencial na técnica de visualização através da diferença pretendida ao longo do texto. Reitero que o artigo trata de possíveis estratégias metodológicas para lidar com uma pesquisa de mestrado ainda em curso. Apresento caminhos metodológicos que surgiram, inicialmente, em resposta ao

1 Processo nº 2022/04214-4 — FAPESP (referente à bolsa de mestrado) e Processo nº 2020/07886-8 — FAPESP: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (referente ao Projeto Temático Artes e Semânticas da Criação e da Memória).

2 A simultaneidade do verbo ameaçar no presente e no passado é explicada mais adiante para compreender como expulsar e assentar fazem parte da dinâmica do processo de reintegração de posse e criação de um assentamento.

3 Os trechos em itálico indicam títulos de obras, expressões de meu chão etnográfico e termos em língua estrangeira. As citações diretas aparecem entre aspas duplas e os conceitos de autoria própria entre aspas simples.

processo de reintegração de posse — vivo, em transformação e dúbio —, e como levar o debate aqui inicialmente traçado para a escrita da dissertação. O conceito ‘ressonância de ritmos’ foi pensado a partir de três categorias etnográficas: *documentário*, *luta infinita* e *aliança*.

Posicionada dentro do que eu chamo de *etnografias de lutas infinitas*, a relação intrínseca entre assentar e expulsar como parte de uma tecnologia política voltada para o fracasso dos Programas Nacionais de Reforma Agrária ganha outros contornos através da expansão da pesquisa para outras terras de luta em relação com o acampamento. O papel da exaustão na expulsão contínua de famílias sem terra é de destaque e diz respeito à ligação feita por acampadas/os do Capão, mas também por assentadas/os da região, entre antigas histórias de violência como parte da mesma lógica que opera nas políticas de expulsão e deslocamentos constantes. A pesquisa, portanto, deixa de se limitar ao processo de reintegração de posse, que, afinal, faz parte da *luta infinita*. Isso não apenas pela expansão já mencionada, mas porque a própria estratégia e histórias que adensaram e continuam a criar o Capão das Antas requerem esse procedimento.

Considerando o escopo do presente texto, farei paralelos apenas com o caso do Assentamento Santa Helena, também localizado no município de São Carlos-SP. Sua situação espelha a do Capão no que diz respeito ao manejo das legislações ambientais e à responsabilização dos sem-terra pela degradação criada por outros grupos, e, principalmente, em função da caracterização feita por Maria Aparecida Rosa⁴ da luta sem terra como *infinita* — o que não apenas inspirou o título do texto, mas também impulsionou os problemas de pesquisa, sobretudo quando foi ao encontro dos relatos de exaustão de moradoras/es do Capão das Antas.

Por sua vez, o *documentário* pretende responder à demanda das/os interlocutoras/es da pesquisa, tornando-se a razão da etnografia: “terminar de escrever a história do Capão da maneira que deve ser contada”. Segundo o núcleo de moradoras/es com o qual esse trabalho é realizado, a pesquisa diz respeito à construção de um *documentário*, caracterização dada à Iniciação Científica e ao Mestrado. O uso da palavra não está direcionado à produção de um curta ou longa-metragem documentário. Está relacionado com meu interesse nos documentos em torno do processo de reintegração de posse para a pesquisa e com a maneira que eles podem dar suporte para *escrever a história da luta* do

4 Com uma exceção, devidamente apontada em nota de rodapé, nenhum dos nomes apresentados ao longo do texto é fictício. As/os mencionadas/os foram contatadas/os e forneceram autorização para publicação de seus nomes e relatos. Esta escolha foi feita com base no interesse de cada interlocutor/a em contar suas histórias e ter seu nome registrado, considerando também possíveis implicações negativas em cada caso.

acampamento. No entanto, *documentário* também diz respeito às considerações que teço partir de histórias vividas com e pelas pessoas do acampamento.

Os documentos são simultaneamente repelidos, aproximados, arquivados, criados e manejados estrategicamente, inclusive através da etnografia em construção. O *documentário* tenta dar um procedimento para tornar todas essas histórias possíveis num único lugar, reconhecendo que nunca poderá dizer tudo, falando dos arquivos mantidos pelo Capão das Antas, das vivências dentro e fora do acampamento, dos documentos do processo judicial, das leis, das teorias antropológicas etc. As pessoas em torno da Associação de Agricultoras e Agricultores sabem da importância do movimento, feito por meio de *alianças*, e da documentação para *estar na luta*. Ao mesmo passo que o Estado criminaliza, o Capão reconhece que precisa sair em busca dele e seus mecanismos de legitimação. Para fazer ressoar o ‘ritmo da luta’ através da escrita antropológica, costurei histórias de modo a evidenciar esse movimento de aliar diferenças para fazer permanência.

Com o comprometimento de escrever a história do Capão, desloquei o foco que até então, no projeto de pesquisa, estava voltado para o escritório de advocacia responsável pela defesa *pro bono* do acampamento para o que moradoras/es como Marli Mariano, Maria Nilza, José Teixeira, Conceição Guardiano, Manuel Dias, Mário Mangerona, Nelson Venâncio, Sidnei Rodrigues e Ademilson Ribeiro me contavam e, mais do que isso, me demandavam.

Trata-se de um comprometimento ético-filosófico que norteia a condução da pesquisa e que, na escrita etnográfica, foi alterada pelo que emergia de minha participação nas atividades do Capão dentro e fora do acampamento. Assim, talvez faça sentido pensar em metodologia necessariamente como ética. O *documentário* é simultaneamente método, objeto e objetivo de pesquisa, em que meu entendimento da pesquisa como antropóloga, o entendimento das/os moradoras/es do Capão das Antas e a própria etnografia se relacionavam de maneira que um cria e ressoa a partir do outro sem que seja possível definir origem. Esse comprometimento faz parte da *aliança* estabelecida entre parte das/os moradoras/es do Capão das Antas e eu, resultado do emaranhamento da política de atenção e cuidado que faz permanência frente à expulsão. Marli reitera com frequência, “a Júlia já está há muitos anos comigo. Dorme do meu lado, come o mesmo que eu.” Como é apresentado mais adiante, o compartilhamento de comida, teto e da lida terra se emaranham com a criação de documentos, no qual está incluso o *documentário*, e a feitura-manutenção de novas *alianças*.

As *alianças* são todas as relações mantidas de modo a fortalecer a luta, seja no plantio, nos papéis, na visibilidade que confere ao acampamento, como na partilha de comida e

histórias que criam vínculos de cuidado. Alguns exemplos são outros assentamentos e acampamentos do estado de São Paulo, o Departamento de Apoio à Economia Solidária e a Secretaria de Agricultura do Município de São Carlos, o Enactus USP São Carlos, o advogado do acampamento — Waldemir Soares —, o Núcleo Multidisciplinar e Integrado de Estudos, Formação e Intervenção em Economia Solidária (NuMI-Ecosol), estudantes, o Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (MOVA São Carlos/SP) e o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar). Vale ressaltar que nem todas as *alianças* são marcadas por vínculos pessoais de amizade, existindo gradações dentro desse tipo de relação.

Capão das Antas: entrelaçamentos entre legislação ambiental e despejo

O Acampamento Capão das Antas, uma ocupação rural dedicada à luta pela reforma agrária, está localizado no município de São Carlos, no estado de São Paulo, Brasil. O Capão das Antas tornou-se alvo de um processo de reintegração de posse, iniciado logo após a ocupação da terra em novembro de 2011, com o município de São Carlos como requerente. A área municipal de mais de 220 hectares, remanescente da antiga Fazenda Capão das Antas da estatal FEPASA, foi dividida após o encerramento das atividades da empresa. Uma parte foi destinada à redistribuição de terras através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), levando à criação do Assentamento Nova São Carlos. A outra área, que estava sob propriedade municipal, foi doada para a empresa automobilística Volkswagen, que ainda hoje compartilha uma fronteira com o acampamento. Posteriormente, a Volkswagen devolveu uma parte significativa da terra, formalizando a ação como passivo ambiental, que se refere à obrigação legal de indivíduos e empresas compensarem danos ambientais decorrentes de suas ações. É dentro desses hectares de proteção ambiental que a ocupação rural está situada. Além disso, o acampamento não é vinculado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). O Capão das Antas não opera sob um movimento social organizado centralizado.

É crucial destacar que Capão das Antas está localizado dentro de uma Área de Proteção Ambiental. No entanto, o estado de São Paulo ainda não iniciou a elaboração do plano de gestão para a área designada como área protegida no final da década de 1980⁵. Além disso, ela é regida pela Lei nº 13.944, conhecida como Lei da APREM, que supervisiona o estabelecimento de Áreas de Proteção e Recuperação dos Mananciais do município.

5 Os planos de manejo (não iniciados, em elaboração, em aprovação e aprovados) das Unidades de Conservação do Estado de São Paulo geridas pela Fundação Florestal podem ser encontrados em www.infraestruturameioambiente.sp.gov.br/fundacaoflorestal/planos-de-manejo/.

Em abril de 2024, de acordo com cadastro feito pelo INCRA, o Capão abrigava 329 barracos. O grupo em torno da Associação é o principal com o qual trabalho no acampamento, do qual participavam, até agosto de 2023, cerca de 35 famílias. Marli é uma figura de liderança para boa parte da ocupação, mesmo para aqueles que não estão registrados no caderno da Associação. A Associação é um grupo específico que decidiu se reunir para plantar e comercializar seus produtos por meio do Departamento de Apoio à Economia Solidária vinculado à Secretaria Municipal de Trabalho, Emprego e Renda do município de São Carlos.

Atualmente, como parte das negociações entre a defesa do acampamento e o promotor do caso, a Associação de Agricultoras e Agricultores está inscrita no Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ). Segundo a Presidente, esta foi uma exigência da Prefeitura. No dia 27 de março de 2024, 53 fichas de cadastro já haviam sido preenchidas.

Desde 2017, com a Lei nº 13.465, que concedeu autoridade legal aos municípios para realizar o assentamento de famílias em ocupações de forma independente do governo federal, o INCRA passou a constar apenas como parte interessada do caso. No entanto, a Prefeitura de São Carlos nunca liderou um processo de assentamento, tornando Capão das Antas um caso inédito em sua história. Em maio de 2024, o INCRA/SP, por meio de ofício endereçado ao Prefeito do Município de São Carlos, manifestou interesse em obter a área do acampamento para regularização fundiária e desenvolvimento de Projeto de Agricultura Urbana e Periurbana. Marli afirmou que o INCRA terá participação de qualquer maneira, seja através de uma comissão para auxiliar a prefeitura ou como órgão a coordenar o projeto de assentamento.

As leis ambientais têm sido a principal base para o despejo. No entanto, de acordo com os registros do processo judicial, estas não foram mencionadas na petição inicial. Estrategicamente, o município só recorreu à expertise ambiental para orientar o processo de retomada de terras em uma fase posterior. Em contraste, existem numerosos empreendimentos do setor privado e vestígios de atividade poluidora próximos e dentro da área da antiga Fazenda Capão das Antas.

O município de São Carlos, com base em relatórios e um projeto para criação de um assentamento fundamentado em princípios agroecológicos desenvolvido por estudantes e professores do curso de Engenharia Ambiental da Universidade de São Paulo (USP)⁶, importantes aliados da luta do Capão das Antas, tem mostrado interesse desde meados de 2022 em formalizar o assentamento. Um número de 80 famílias foi estabelecido como o ideal para atender aos critérios de ocupação de áreas de proteção de mananciais. Por

6 Segundo Marli, o grupo assumiu uma série de responsabilidades frente à alegada falta de recursos da prefeitura para viabilizar os estudos necessários para o assentamento das famílias do Capão das Antas.

causa dessa questão, comecei a estudar o que pensei ser uma especificidade do caso do Acampamento Capão das Antas: o entrelaçamento entre expulsar e assentar. No ano seguinte, em 2023, Marli demonstrou uma preocupação que reforçava esse entrelaçamento: “o pessoal está ficando muito tranquilo. A qualquer momento, o cativo pode virar para gente.”

Os relatos de acampadas/os e assentadas/os de São Carlos me levaram a identificar o que inicialmente foi entendido como um aspecto único deste caso como parte do processo mais amplo de deslocamentos por todo o país. Assentar e expulsar são atividades interdependentes no desenho das políticas de despejo no Brasil e adensaram a própria existência do Capão.

Tenho como principal hipótese que o léxico de *resistência* das/os acampadas/os encontra meios criativos de ser visto dentro da língua maior do Direito, a partir das reflexões de Deleuze (1997) e Deleuze e Guattari (2003), num movimento que mostra como a vida é constantemente criada e potencializada dentro da ocupação, que tem como imprescindibilidade o *estar na luta* a fim de permanecer na terra (Savarego, 2022). Isso, contudo, compreendendo os limites potenciais de fazer um uso menor da linguagem opressora da cerca. Opressora porque cria práticas de deslegitimação de modos de vida que não se baseiam na propriedade privada e, mais do que isso, fazem desta última um imperativo. Como vemos em Sigaud (2005, p. 267-68), nos “formulários destinados a cadastrar os futuros parceleiros, figura o ‘acampado’, categoria sem amparo legal, ao lado de outras reconhecidas pelo direito, como trabalhador rural, posseiro etc.” Sob essa categoria, o modelo da cerca se torna um imperativo para quem deseja fazer luta pela permanência.

Neste sentido, o processo de reintegração de posse do Acampamento Capão das Antas é formado por histórias contíguas, uma maior e outra menor (Deleuze, 1997), porque, ao mesmo passo em que se deseja o vínculo legal com a terra, há também o que tenho chamado de ‘vínculo ecológico’. Esses diferentes tipos de relação que as pessoas do Acampamento Capão das Antas estabelecem com a terra não são parte de uma contradição e/ou uma relação de oposição, são práticas de construção mútua para fazer permanência a partir do uso das ferramentas desenhadas para fazer expulsão.

O pedido

Dei início ao mestrado em maio de 2022. Em junho do mesmo ano, pude reencontrar pessoalmente as/os acampadas/os em frente à Casa dos Trabalhadores de São Carlos após mais de dois anos trabalhando e conversando através de ferramentas digitais, período em

que desenvolvi minha pesquisa de Iniciação Científica. Eles iam participar de um curso de Economia Solidária oferecido pelo Departamento de Apoio à Economia Solidária (DAES)⁷.

Naquele dia, durante o intervalo do almoço, Marli recebeu uma mensagem de Waldemir, advogado do acampamento. Marli parecia nervosa e me confidenciou: “Eu acho que conseguimos!” O advogado estava numa reunião com promotores e representantes da Prefeitura de São Carlos. Ela me explicou que faltava apenas uma assinatura para que o processo de assentamento de parte das famílias da ocupação tivesse início. Mas, na época, nem eu e nem Marli podíamos repassar a informação, afinal, tudo era muito incerto e mudava com rapidez. Além disso, Marli estava numa situação extremamente delicada dentro do acampamento: muitas das/os moradoras/es do Capão acreditavam que ela teria poder decisório sobre quem seria expulso e quem seria assentado. Apenas cerca de 80 das 200 famílias poderiam permanecer se os parâmetros de uma agrovila em área de preservação ambiental fossem seguidos. A Prefeitura tinha seus próprios meios, ferramentas, registros e cadastros para tomar a decisão que excluía a participação de Marli. Durante estadia no mês de abril de 2023, pude ver que a polícia, ou *justiça*, marcava presença diariamente dentro do Acampamento, sempre com carros não oficiais. Além das rondas constantes que, segundo Marli e Sidnei Rodrigues, servem para avaliar quem reside no local, quem trabalha fora e quem mantém algum tipo de cultivo ou trato de animais, já foi solicitado mais de uma vez o documento de identificação de Marli, assim como a checagem dos cadernos que compõem o arquivo do que chamam de *túnel*.

O túnel é um cilindro feito de papelão mais resistente que contém diversos cadernos. Cada caderno serve para um tipo de anotação. Um deles é referente às feiras realizadas como empreendimento solidário, outro para anotação das feiras organizadas pela secretaria de agricultura do município. Há também os cadernos de fornecedores (moradoras/es do Capão das Antas que vendem os produtos cultivados em seu lote através da Associação, que tem participação em vários pontos de comercialização da cidade).

Em nosso reencontro na Casa do Trabalhador, Marli disse ser significativo meu retorno presencial às atividades do Capão justamente no dia em que Waldemir ligou com notícias tão boas. “Você começou a escrever nossa história anos atrás, começou junto com a gente o processo de organizar a feira de Economia Solidária, agora aqui estamos. Vai poder *escrever a história até o fim*.”

7 Meus primeiros contatos com o Acampamento Capão das Antas ocorreram em função de minha participação em atividades oferecidas pelo NuMI-EcoSol, durante o segundo semestre de 2018, como estudante de graduação em Ciências Sociais da UFSCar. A partir da construção da Feira de Economia Solidária, pude me aproximar das/os moradoras/es do Capão, ainda sem qualquer interesse de pesquisa.

O processo de execução de sentença, que tramita na Vara da Fazenda Pública sob o nº 0006425-33.2019.8.26.0566, encontra-se suspenso conforme decisão expedida no dia 27 de outubro de 2022 (São Paulo, 2022).

Este processo de reintegração de posse caminha para um outro processo composto por um aparente paradoxo, mas que, na verdade, é condição vital para a existência do par expulsão e assentamento. Para que o assentamento seja obtido, a maioria das famílias deverá ser expulsa do local.

O par assentamento e expulsão é parte de uma lógica perversa que atua no deslocamento de populações por todo país e que, como parte de um projeto maior, só pode ser eficaz quando aproxima essas aparentes oposições. O que assentar parece negar, expulsar, é justamente aquilo que sustenta ambas as práticas, ao menos na maneira com que o Brasil constrói, propositalmente, seus projetos e programas de reforma agrária. Esse fenômeno não é exclusivo dos programas de reforma agrária e tem paralelos em outros processos no país. Anelise Gutterres (2016), em sua etnografia juntas às/aos moradoras/es da favela da Providência, no Rio de Janeiro, ameaçadas/os de expulsão, destacou como um discurso de esvaziamento era acompanhado por práticas de preenchimento, resultando em deslocamentos forçados e “desabituação”. Nesse mesmo sentido, Stella Paterniani (2019), em sua tese acerca da política habitacional em São Paulo a partir, principalmente, de sua vinculação a movimentos por moradia na cidade, aponta como as casas negras são concomitantemente definidas pela ótica estatal da estabilização — nomeação, remoção e duplo habitação-desabituação —, como pela perspectiva da continuidade entre elas por meio de uma noção de tempo e espaço na qual o monopólio presentista branco é rejeitado.

Maria Aparecida, assentada do Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS)⁸ Santa Helena (São Carlos, SP), contou-me que tinha diversos *companheiros* no Capão que foram sendo vencidos pelo cansaço e mudaram-se para outras áreas, sendo que, na maioria das vezes, o deslocamento se dava entre acampamentos. Em 2010, um outro grupo já havia ocupado as terras da Fazenda Capão das Antas e sido expulso. Segundo Maria Aparecida, no ano seguinte, a ocupação que deu origem ao acampamento foi iniciada através da liderança de pessoas expulsas da Fazenda Esteio, também no município de São Carlos. Dada a sentença de despejo das/os ocupantes da Fazenda, os moradores do Santa Helena cederam um local para que ficassem, “para esperarem até ter um destino para eles.” E, só em seguida, mudaram-se para o Capão. Maria Aparecida citou diversos nomes de seus *companheiros*, sendo que a maioria destes, diante da longa espera dessa *luta dolorida*, mudou-se para outras ocupações, das quais algumas tornaram-se assentamentos e outras

8 Modelo de assentamento sustentável que prioriza o cultivo orgânico para impacto mínimo no ecossistema e no bem-estar dos consumidores e agricultores.

permanecem como acampamentos. Marli, inclusive, nascida no Paraná, contou-me que já se mudou diversas vezes de cidade, tendo passado a maior parte da vida no Mato Grosso, além de ter morado em outro acampamento antes de se mudar para o Capão das Antas. Seu filho foi uma das lideranças do grupo que ocupou a fazenda em 2011. Hoje, é assentado do Nova São Carlos.

O próprio PDS Santa Helena é fruto de processos de expulsão anteriores. A maioria das/os assentadas/os do Santa Helena fazia parte de um antigo acampamento do MST em Itapuú, no estado de São Paulo. Em 2003, receberam um aviso de despejo que levou à dispersão e migração em massa, sendo que uma parte do grupo, após entrar em contato com a Federação dos Empregados Rurais Assalariados do Estado de São Paulo – FERAESP, soube dos inúmeros acampamentos na região de São Carlos. Em 2004, as terras do Santa Helena, entre os municípios de São Carlos e Descalvado, foram ocupadas pela primeira vez, o que rapidamente levou à expulsão. No ano seguinte, retomaram a área e, no final de 2005, foram assentadas/os através da atuação do INCRA, sob a condição de ser um Projeto de Desenvolvimento Sustentável, já que se trata de uma área de proteção do aquífero Guarani (Mateus, 2016). Vale ressaltar que a Usina Ipiranga de Açúcar e Álcool Ltda., empresa que perdeu os direitos sobre a terra em função de evasão de impostos e crime ambiental, continua a fazer fronteira com o assentamento até os dias de hoje, dedicando-se ao plantio de cana-de-açúcar para fins energéticos.

Segundo Lindamira Ribeiro, assentada do projeto, é difícil escapar de seus venenos. Os pesticidas não são apenas transportados pelo vento, mas são deliberadamente pulverizados sobre as casas das pessoas. Como no caso do Capão das Antas, rodeado por eucaliptos, às/aos moradoras/os do Santa Helena é dado o trabalho e custos de reparação causados por terceiros. Em março de 2024, o processo de execução de cumprimento de sentença — Indenização por Dano Ambiental, Flora, Fauna —, no qual a União Federal consta como uma das partes executadas, teve sua movimentação processual reativada. Em suma, a reativação do processo levou ao questionamento das atividades das assentadas/os do PDS no que tange o cumprimento de alguns requisitos de reparação ambiental, dentre eles o reflorestamento, destinando 20% da área para reserva legal. As/os assentadas/os e seus parceiros foram capazes de comprovar inúmeras atividades já desenvolvidas, em desenvolvimento e projetos aprovados visando a restauração ecológica, o que levou a novo arquivamento do processo. Entretanto, isso não corresponde ao encerramento do caso. Como Luan Florêncio me disse em reunião no dia 10 de junho de 2024, “o medo não vai embora, mesmo depois de 20 anos de luta.” Enquanto assentadas/os têm seu direito de permanência questionado com base em legislações ambientais, a empresa adjacente segue contaminando rios, gentes e solos com seus pesticidas.

Este processo de deslocamentos constantes também pode ser visto nas reflexões de Nashieli Loera (2014) a respeito do *tempo de acampamento*, um código social que abrange o número de ocupações em que um sem-terra já esteve, quantos acampados trouxe para a terra e o compromisso com a luta, que torna possível uma relação com outros acampamentos e o Estado. Neste sentido, fica nítido que o que eu inicialmente julgava particular do Capão das Antas está presente nas histórias de muitos acampamentos e assentamentos, tornando-se até mesmo categoria de mensuração nesta *luta infinita*.

O assentamento, mesmo quando enfim materializado, é ele mesmo fruto de histórias de expulsão e faz parte de um projeto que o concebe para poucos. O assentamento aparece como possibilidade de cessar os deslocamentos, um local de encontro dessas histórias de expulsões contínuas. Mas, antes de ser assentamento, a ocupação vive a expulsão pelo cansaço. E, depois, como no caso do Capão, o assentamento precisa fazer expulsão para existir. E, por fim, como a *luta* continua após a obtenção da terra, a tecnologia política de expulsão não cessa de operar através da exaustão desse povo que luta por terra. Isso significa que as assentadas continuam lutando por uma vida digna nos assentamentos e para que outros sejam assentados. Há uma pesada responsabilidade em fazer parte de um esforço necessariamente “menor” na reivindicação de um “povo-por-vir” (Deleuze, 1997), que é carregar em cada ação os sonhos de todos os que *estão na luta*.

Considerando o pedido de *escrever uma história*, dessas muitas histórias de luta contra expulsão, que coexiste com a insuficiência relatada dos documentos e as reflexões acerca da literatura menor das quais disponho, como abordar metodologicamente estes problemas de pesquisa⁹? Os documentos são acusados de não darem conta da complexidade das vidas do acampamento, mas é a eles e às próprias práticas de documentação que se recorre. Inclusive, a própria escrita antropológica, como é explicitado nas seções seguintes, é uma dessas práticas.

9 Pedidos desse tipo não são novidade dentro da literatura antropológica. A obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã* é um exemplo de colaboração etnográfica que, especificamente, surgiu da causa xamânica, necessariamente diplomática, de Kopenawa (2015) para levar as palavras de *Omama* para os brancos através das peles de papel. Como bem aponta Albert (2015) em seu *post-scriptum*, “[...] na melhor das hipóteses, o etnógrafo que acredita estar ‘colhendo dados’ está sendo reeducado, por aqueles que aceitaram sua presença, para servir de intérprete a serviço de sua causa” (Kopenawa & Albert 2015, p. 521-22). Compreendo que minha tentativa é mais uma entre muitas ainda caminhando para construir uma etnografia que possa verdadeiramente corresponder aos pedidos das/os interlocutoras/es dessa pesquisa.

Ressoar ritmos: inspirações teórico-metodológicas para fazer ver a luta

Vejo nosso trabalho na Antropologia — e na Filosofia — como uma espécie de poética, uma questão de encontrar as palavras e o ritmo de linguagem certos, que entrem em consonância com o que escrevemos. Para ser direto: a Antropologia estuda a Cultura, mas no processo também “cria cultura”. Estar consciente disso é descobrir meios de tradução entre o conhecido e o desconhecido sem subtrair a estranheza do desconhecido e, o que é ainda mais importante, sem ocultar a nós mesmos (ou aos leitores) a estranheza do conhecido [...] (Taussig, 2010, p. 11, grifos meus).

O trecho acima foi extraído do prefácio de comemoração de 30 anos da obra de Michael Taussig intitulada *O Diabo e o Fetichismo da Mercadoria*. O autor lamentava a ausência de uma escrita que carregasse o ritmo dos poderosos argumentos de seu trabalho — que tratou do pacto entre trabalhadores rurais da Colômbia e mineradores na Bolívia com o Diabo — na época de sua primeira edição. Ademais, no prefácio comemorativo, Taussig (2010) reconhece a prática antropológica como inventiva e criadora de uma tradução que deve, se há pretensão de ser potente, não apagar a estranheza do desconhecido e do conhecido.

O problema colocado por Taussig (2010) é tema recorrente de discussão antropológica e se relaciona com as questões levantadas pela pesquisa que realizo junto ao Acampamento Capão das Antas. Divido a fala do autor em dois tópicos acerca do que faz e como se faz Antropologia: 1. as palavras e o ritmo de linguagem e 2. a criação de cultura.

Através da ideia de ‘ressonância de ritmos’, o presente artigo propõe uma discussão metodológica experimental que mobilize, por um lado, o material etnográfico da *luta infinita* do Acampamento Capão das Antas; e, por outro, bibliografias que, a princípio, podem parecer muito distantes e distintas do meu trabalho — e talvez sejam —, mas que são necessárias para a técnica de visualização da empreitada deste texto. Este artigo trata de algumas propostas metodológicas para enfrentar problemas que se apresentaram no início da pesquisa, que se ligam (sem se identificarem) ao caráter mencionado por Taussig (2010) da antropologia como uma técnica de visualização que recruta os artifícios da inventividade da cultura e da potencialização dos escritos por meio de ritmos de linguagem. Cabe, portanto, mais do que se contrapor à formulação curta e prefacial de Taussig, explicitar o que entendo por ritmo e o que significa ressoá-lo antropológicamente e qual lugar dado à criação de cultura nesta pesquisa.

Vale destacar que foi a própria relação com as/os moradoras/es do Capão das Antas que me trouxeram aos debates teórico-metodológicos em que me debrucei ao longo desta seção. Diante do pedido de *escrever a história*, não só como pedido, mas

também como entendimento de que aquilo já era o que eu fazia, o prefácio de Taussig, assim como os debates em torno da literatura menor, foram acionados em resposta a esta demanda. Se o que eu faço é escrever a história, uma história imprecisa quando visualizada apenas através dos documentos do processo de reintegração de posse, como manter meu comprometimento com esta tarefa sem construir cristalizações e uma versão antropológica do processo judicial? Digo imprecisa porque o que a própria *justiça* escreve parece não dar conta dos acontecimentos em torno da *luta* do Capão das Antas. E se faz necessário que saibam o que está sendo feito pelo acampamento por outros meios. Como disse Marli ao explicar a pesquisa para novas/os associadas/os, “se ela recebe do governo, então, de certa forma, ele e outros estão sabendo o que e como fazemos aqui dentro. E isso é importante.” Ademais, durante estadia no acampamento nos meses de abril e maio de 2023, fui apresentada pela Marli como uma estudante que estava lá “para dar uma força e escrever sobre o Capão”. A líder também acrescentou: “quando ela está lá no quarto quietinha, ela está escrevendo e trabalhando. Ela já acompanha nossa *luta* há muitos anos. Se um dia vierem aqui para entrevistar, ela *sabe contar a história* todinha.” E, conforme já apontado na introdução do artigo, o *documentário* adquire sua validade no sentido em que o engajamento com a luta do Capão das Antas produz visibilidade através dos textos etnográficos, também considerados documentos, com base em relações de cuidado e, como nas reflexões de Villela (2020), uma criação dissidente guiada pela ética do cuidado e política da atenção, nas quais o compartilhamento das experiências rotineiras amplia e convida mais pessoas a cuidarem da terra que nos cuida. Como Marli reiterou durante o segundo dia de atividades da IV Feira Nacional de Reforma Agrária, 12 de maio de 2023, “a Júlia é de casa. Dorme comigo, come comigo.”

Minha presença no acampamento não está exclusivamente condicionada à existência de uma pesquisa em curso, apesar de ter se tornado mais recorrente em função dela. Como alguém que *está na luta*, ainda que essa posição tenha gradações, *escrever a história do Capão das Antas* é um compromisso ético que não é meramente instrumental. Diferentemente de outras *alianças* que atuam diretamente no processo de reintegração de posse e de assentamento, ou até mesmo fornecem assistência técnica para melhoria do plantio e irrigação, assim como a manutenção do isolamento térmico dos barracos, os textos etnográficos não compõem uma expertise requisitada pelos processos jurídicos e não implica, nesse caso, em melhorias concretas na qualidade das casas e cultivo das famílias em torno da Associação. Entretanto, a etnografia cria ‘vínculos ecológicos’, e levanta demandas. Há uma importância da produção desse outro tipo de documento, talvez não tão diretamente instrumentalizado, que diz respeito à autonomia dessas/es moradoras/es em contar as histórias que excedem o enquadramento legal. Além disso,

como é prática usual de antropólogos, nossa presença em campo subentende troca, variando de idas ao banco e auxílio em trâmites burocráticos à mobilização de estudantes para reconstrução de estufas e preparo dos canteiros. Ao viver dentro do Capão, as experiências se emaranham e são sempre relacionais, a depender daquilo que precisa ser acionado. A pesquisa que eu pretendia fazer foi transformada com a demanda da escrita da história, que se tornou objeto, objetivo e método. Minha presença, por sua vez, também reverbera naquilo que é entendido como importante para os registros e, também, nas relações entre moradoras/es.

Nesse sentido, a antropologia implicada na proposta diz respeito a atuações como as descritas no parágrafo anterior, mas à própria escrita do texto etnográfico. E surge da demanda das/os moradoras/es o desafio de construir um texto direcionado a, no mínimo, dois públicos leitores distintos: academia e acampamento, resultado da própria polissemia do termo *documentário*.

Há uma relação direta entre fazer *alianças* e sua reverberação em documentos. Nem toda *aliança* necessariamente resulta em adições ao arquivo mantido pelo Capão das Antas, mas várias delas são pensadas de forma estratégica para fazer permanência, minorando a própria atuação de, por exemplo, estudantes e professores que frequentam o acampamento. O compartilhamento de teto, comida e das tarefas do *tratar da terra*, as *alianças* e os documentos se constituem. É desse emaranhado que o *documentário* é proposto. Sua polissemia é justamente o que confere sentido àquilo que pode parecer contraditório. É documento, mas é válido. É assentamento, mas é expulsão. É *documentário*, mas não é produção audiovisual. É importante porque “tem alguém vendo”, mas não ganha o mesmo lugar de respaldo jurídico que o projeto de agrovila produzido por estudantes e professores da USP. A documentação da história faz permanência e prolonga o *tratar da terra*, *tratar da terra* faz documento e conta história.

A respeito do primeiro tópico, aquele das palavras e do ritmo de linguagem, o primeiro ponto que deve ser destacado é que ritmo, neste texto, não é tratado a partir da noção dicionarizada de regularidade. Como bem estudado por Meschonnic (Veshagem, 2020), a definição corrente de ritmo é aquela da alternância regular de tempos fracos e fortes de forma a impor uma métrica prévia à linguagem com que se trabalha. Nesse sentido, seria como se houvesse algo anterior à própria linguagem e que a torna possível (Veshagem, 2020). E é por se opor a este tipo de linguagem que este texto lida com a língua como sistema de desequilíbrio perpétuo, a partir dos escritos de Gilles Deleuze (1997) acerca da literatura como saúde e da linguagem como ordem-comando (Deleuze & Guattari, 1995). Num desequilíbrio perpétuo, os ritmos são atualizadores, a repetição

é criadora. A língua pode vibrar e gaguejar a partir desse tratamento. Para minorar a língua como em música, o modo menor designa combinações dinâmicas em meio a esse perpétuo desequilíbrio (Deleuze, 1997). A ressonância, por sua vez, é — formalmente — a vibração de um objeto em resposta à frequência de vibração de outro objeto. Acontece que o engajamento entre um objeto, como formalmente foi chamado, e outro objeto não ocorre de maneira sequencial, causal. Um cria e ressoa a partir do outro sem que seja possível definir origem, porque não há origem. Ao liberar o ritmo do caráter de regularidade prévia, ele deixa de ser incompatível com o caos (Deleuze & Guattari, 1995a).

Sendo assim, a discussão metodológica do presente texto propõe caminhos para fazer ressoar o ‘ritmo da luta’ do Capão das Antas na escrita antropológica, parte de um antigo esforço da disciplina “de fazer ressoar por escrito a voz do narrador” (Albert, 2015, p. 548). No desequilíbrio perpétuo, inerente à vida, como combinar dinamicamente histórias para fazer durar a memória daqueles com quem trabalho? Em um trabalho que parte da experiência vivida dentro do Capão e junto às/aos suas/seus moradoras/es, mas também junto aos papéis, advogado, pesquisadores, estudantes e à *justiça*, não há origem quando, entre todos esses sujeitos, ressoam engendramentos distintos do que é a luta e o que é a terra em disputa. Ou ainda, inspirando-me em Strathern (2014), à escrita etnográfica, diferentemente de um relatório ou reportagem, coloca-se o desafio de “recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo” (Strathern, 2014, p. 346).

Acerca da inventividade da Antropologia, segundo tópico da esquematização que propus, ou o que Taussig (2010) chamou de “criar cultura”, reconheço que há uma ampla discussão bibliográfica, sendo que as reflexões de Roy Wagner ganharam especial destaque no cenário da produção antropológica no Brasil. Wagner (2017), a partir dos pares clássicos antropológicos como inato e construído, natureza e cultura, critica a tradição euro-americana de conhecimento que, por excelência, tende a apagar seu próprio caráter de inventividade. Para isso, ele faz leituras do mundo conduzido através da lógica da semântica, mas também de mundos operados pela lógica antropomórfica, nos quais operam uma inversão dos pares clássicos de estudo antropológico. Tudo é metáfora.

Opto por seguir, mais uma vez, com as formulações sobre “literatura menor” de Deleuze (1997) e Deleuze e Guattari (2003) para lidar com o caráter inventivo da Antropologia, justamente por pensar uma escrita na qual a representação é abandonada. Assim, a escrita não é uma concepção daquilo que o mundo é, é ela própria uma maneira de criá-lo (Deleuze & Guattari, 2003). Como em Kafka, não há metáfora, tudo é literal. O abandono da representação libera um entendimento proveitoso para o trabalho que

realizo, pois, a partir disso, a Antropologia pode ser especulada como criadora de mundos e não mera representação de determinado grupo. Se é importante que o que escrevo está sendo *visto pelo governo*, então essa escrita é necessariamente criadora.

Discutidos os dois tópicos que elenquei do trecho de Taussig (2010), passo para as questões norteadoras e que estão distribuídas de maneira dispersa ao longo do texto, reconhecendo a dimensão dos problemas que elas colocam. São elas: como fazer com que as costuras da escrita etnográfica ressoem o movimento vital de *estar na luta* das pessoas do Acampamento Capão das Antas e a importância de fazer *alianças*? Existem descontinuidades entre as premissas antropológicas, as do Capão das Antas, as do advogado do acampamento e as da própria linguagem da propriedade privada que são, como pretendo argumentar, formações onto-epistêmicas presentes na feitura do processo de reintegração de posse¹⁰?

A redução das vidas para transformação em categorias jurídicas é imprescindível na linguagem proprietária do Direito. Segundo Guattari (LaSPA, 2010), uma transformação semiótica que faz de indivíduos polivocais categorias que viabilizam a circulação somente dos “transitáveis”, em que a única subjetividade possível é aquela que te compatibiliza com o mundo de controle de Estado e da cidadania (LaSPA, 2010).

Esse movimento de redução pode ser visualizado no trabalho de Sara Munhoz (2022) que deslinda a maneira com que os mecanismos de visualização do Superior Tribunal de Justiça tornam possíveis a enunciação e a própria feitura da *jurisprudência*, num duplo trabalho que busca “retirar os excessos” e divulgar as sentenças de forma a influenciar decisões dos tribunais pelo país. O problema do Sistema Justiça é, assim como o meu, de técnicas de visualização — afinal, fazer ver é um problema antropológico. Diante desse sonho do controle da linguagem, as famílias servem de exemplo de resistência aos mecanismos de “filtragem, agrupamento, síntese e representação digital” (Munhoz, 2022, p. 31). As vidas do Acampamento Capão das Antas, como busco argumentar, também são resistentes, à minha própria operação da língua como antropóloga e ao procedimento do processo de reintegração de posse. A vida, porque é complexa, sempre transborda.

E é por isso que, mesmo que os documentos não deem conta da complexidade da vida, se recorre a eles. E é também neste sentido que eu, como antropóloga, dou atenção àquilo que é entendido declaradamente pelas pessoas do Capão das Antas como impreciso.

10 A partir do uso feito por de la Cadena (2015), entendo formação onto-epistêmica como um conjunto de ontologias, práticas e discursividades heterogêneas que só podem assim se apresentar porque se encontram numa relação conflituosa de excessos, o que não pressupõe equivalência de forças. Neste sentido, os entendimentos transbordam e habitam muitos mundos, são compartilhados, mas não são redutíveis uns aos outros.

Argumento em favor da relação entre antropologia e ficção científica, na qual o conceito etnográfico de *documentário* torna-se central ao escrever boas histórias que, como defendo, devem ser parte do ofício antropológico de escuta atenta e inventiva que não apague seu caráter de fabricação e seu potencial de agir no mundo. A relação com a ficção neste texto se faz através do uso de imagens literárias potentes para pensar a maneira como os instrumentos jurídicos invadem as vidas e buscam reduzi-las a meras categorias tão presentes nos corredores que levam a lugar nenhum e que tanto afligem Joseph K. e K. (Kafka, 2000, p. 2009); mas também através do próprio movimento de escrita de Kafka, descrito por Günther Anders (2007) como um deslocamento para causar novamente o espanto. Pode a Antropologia promover o mesmo?

Kafka é mobilizado por dois motivos centrais neste texto. O primeiro e mais evidente deles é da relação de suas obras e da própria vida do autor com a burocracia. O tratamento dado à lei e aos trâmites burocráticos liberam conceitos profícuos para pensar a aproximação e manejo dos documentos, mas também uma certa asfixia causada por essa lei que se faz presente em todos os espaços e invade as vidas do Capão, entra em suas casas e estabelece ritmos, mas não sem resistência. Como n'*O Processo*, o tribunal, ou melhor, a *justiça* está em todo lugar. O segundo motivo para escolha de Kafka é seu lugar de autor de literatura menor por excelência. Como é bem colocado por Deleuze (1997), as obras de Kafka são obras de combate. Quando me pedem para *escrever a história do Capão das Antas* a partir daquilo que entendem como *documentário*, eu não simplesmente forneço expressão do vivido por essas pessoas. O *documentário* pretendido pela pesquisa que faço é um combate do juízo (Deleuze, 1997), o Capão luta contra esse juízo que invade suas vidas e tenta expulsá-los da terra. O Capão das Antas, ao lutar contra o processo e, simultaneamente, lutar para se apossar estrategicamente das forças que fazem o processo, faz um uso menor da língua proprietária do direito.

Propostas metodológicas para abordar os regimes relacionais na feitura dos muitos documentos que fazem permanência e expulsão no Capão das Antas

Esta seção apresenta sugestões e reflexões sobre os rumos da pesquisa atual. Divididas em três subseções interligadas, as propostas buscam facilitar a compreensão e destacar um impulso comum em todas as metodologias sugeridas, ressoando o 'ritmo da luta' do acampamento no Capão das Antas.

Trânsitos entre vida e categorias jurídicas no *estar na luta*: aliando diferenças para resistir à expulsão

Que técnicas de visualização posso utilizar para compreender o que chamei de transformação redutora? A primeira proposta diz respeito à performatividade da escrita como parte do movimento de *luta infinita* do Capão das Antas, no qual fazer *alianças* é imprescindível. A composição entre diferenças é de interesse primordial para compreensão da transformação necessária para efetivar a expulsão, mas também para evitá-la.

A feitura de *alianças* como parte imprescindível do *estar na luta* pode ser vista na relação com o escritório que atua na defesa *pro bono* do acampamento, com pesquisadoras/es e estudantes das universidades públicas presentes em São Carlos, com políticos da Câmara Municipal de São Carlos, com outros acampamentos e movimentos sociais. Inclusive, é como Marli entende as minhas idas às atividades do Capão dentro e fora do acampamento. A *luta* do Capão das Antas alia diferenças em prol de um mesmo objetivo, o que não significa que todos compartilham das mesmas formações onto-epistêmicas. As diferenças convivem, se sobrepõem e criam juntas sem que isso as torne uma coisa só, as pessoas do Capão das Antas fazem isso constantemente.

No segundo dia da IV Feira Nacional da Reforma Agrária, Marli, Mário, Sidnei, Ademilson e eu discutíamos de quais seminários participar. Como eram dois concomitantes, decidimos nos dividir, seguindo uma prática comum das associadas/os em eventos. Nas palavras de Mário: “se eu te encontro e tenho um pão e você outro, nós dois saímos de lá com dois pães.” O ideal era sempre marcar presença no maior número de espaços possíveis e depois trocar experiências. “Tudo que eu fui, eu aprendi”, completou Marli.

Ademais, fazer *aliança* é também fazer luta que gera documento. As pastas da associação se enchem de certificados de participação e fortalecem o processo de assentamento do Capão. A Associação, além da presença semanal nas feiras organizadas pelo DAES e na feira de orgânicos realizada pelo Secretaria de Agricultura do Município de São Carlos, está sempre em movimento para fazer luta, ou seja, participando de eventos diversos pelo estado e país afora. Em 2023, parte das associadas/os esteve não apenas no evento organizado pelo MST, como na Feira Internacional do Cooperativismo — um dos maiores eventos de Economia Solidária da América Latina realizado em Santa Maria, no estado do Rio Grande do Sul — e a Bio Brazil Fair (feira internacional de produtos orgânicos), para participar do 2º encontro de Organizações de Controle Social promovido pela Comissão de Produção Orgânica do Estado de São Paulo (CPOrg-SP). A caminho do encontro de OCS, Conceição reclamava das dores e dizia ao telefone: “estamos na luta, né? Tem que viajar, tem que ir.”

Outra atividade da qual pude participar ao lado das/os associadas/os foi uma visita ao Centro Integrado de Educação de Jovens e Adultos (CIEJA) de Perus, bairro da Zona Leste da cidade de São Paulo, através do MOVA São Carlos. Marli, Nilza e eu fomos acompanhadas por outras/os estudantes, educadores/as e membros da Secretaria de Educação de São Carlos. Segundo a Presidente do grupo, “Me chamam pra um monte de coisa porque estão vendo o Capão.” “Tem que ir. Me chamam, eu vou.” Naquele dia, além de conhecer o espaço, assistir à assembleia do grêmio estudantil 2023 e participar de rodas de conversa, fomos convidadas/os a participar de uma oficina de Teatro do Oprimido. Na assembleia mencionada, uma das educadoras do CIEJA Perus relatou as dificuldades que viviam para não serem expulsos diante da possibilidade de corte de gastos na revisão anual de orçamento, visto o alto valor do aluguel do imóvel em que o centro está localizado. Marli, ao se apresentar, mencionou que viviam algo parecido — sempre com medo de serem expulsos — e se solidarizou com a luta das/os colegas. As *alianças* não se limitam à luta pela terra e se expandem para outros espaços, como o da educação e da economia solidária. A participação na oficina não gera apenas mais um certificado para o *túnel*, mas novas relações movidas por *lutas infinitas* diversas.

De maneira similar ao que Conceição e Marli me disseram sobre a importância de ocupar espaços variados, mobilizo a história que Lindamira Ribeiro me contou durante atividade da 10ª Jornada Universitária em Defesa da Reforma Agrária (JURA) da UFSCar, realizada no Assentamento Santa Helena, no dia 25 de maio de 2024.

Lindamira, que morou 20 anos em Campinas, já esteve acampada em Bauru e em Boa Esperança do Sul, na Fazenda Cachoeirinha, que “já tem mais de 30 anos e não sai”. Seu passado em ocupações diversas reitera o argumento apresentado acerca da relação entre assentar e expulsar. Lindamira comenta que, quando chegaram ao acampamento, a terra estava tomada por cana. Depois da oficialização do assentamento, passaram a produzir, entretanto não tinham para onde escoar a produção. Mas, como Lindamira mesmo afirmou com um sorriso no rosto, ela foi atrás de alternativas como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)¹¹, o Mesa Brasil¹² e o Departamento de Economia Solidária. “Sou igual porco: fuçadeira!” Mais uma vez, é preciso circular entre diferentes espaços para fazer permanência frente à expulsão.

Para se manter em movimento, é preciso, para além dos documentos e da lida da terra, cuidar dos corpos. Nesse sentido, *aliança* para as/os associadas/os do Capão das Antas também pode ser exemplificada pela relação estabelecida entre um professor de fisioterapia da UFSCar e Nelson, acampado do Capão. Em conversa na UFSCar, Nelson me

11 Ver <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/inclusao-productiva-rural/paa>.

12 Ver <https://www.sesc.com.br/atuacoes/assistencia/sesc-mesa-brasil/>.

contou que iriam à universidade no final de semana para uma avaliação com profissionais da área da saúde. Sua queixa principal eram as dores nos joelhos. Na época, setembro de 2022, ele estava com 70 anos. Nelson estava muito animado com a chance de um bom tratamento gratuito.

Outra atividade comum junto às *alianças* é a promoção de mutirões de plantio. Estes podem ocorrer por motivos diferentes, desde o interesse de grupos em aprender a plantar à resposta de demandas de acampadas/os. Nos dois casos, é oferecido um almoço farto composto quase inteiramente por alimentos cultivados no acampamento. É importante colocar na mesa aquilo que é fruto do cuidado despendido naquelas terras.

A formação de *alianças* só é possível quando se está em movimento, dando ritmo ao *estar na luta*, como parte de construções mútuas em que não se encontra uma origem e das quais o *documentário* faz parte.

Na etnografia de Karina Biondi (2018) a respeito da criação de uma concepção bastante singular de mundo a partir do interior do PCC enquanto movimento, o *ritmo* aparece enquanto categoria de seus interlocutores. A este parágrafo cabe, portanto, mais do que me demorar em dizer que o ritmo que utilizo aqui se difere do termo utilizado na etnografia da autora, explicitar a proposta metodológica bastante sofisticada de Biondi e como ela pode, reiteradas as óbvias diferenças entre *ritmo* e ritmo, liberar possíveis aproximações, não de material, mas de abordagem a ele. Segundo a autora (Biondi, 2018, p. 45), “É disto que trata este livro: a descrição de uma maneira de conceber diferenças que tem como resultado a multiplicação dessas diferenças.” Ou seja, as diferenças só podem ser vistas a partir de outras. A grande questão metodológica de Biondi foi procurar uma maneira de não trair, na escrita, aquilo que acessou em seu campo etnográfico. O livro, dessa maneira, busca dar à escrita o mesmo movimento do PCC: o todo se realiza em cada parte ao mesmo passo que cada parte se realiza no todo, “[...] uma etnografia não só do movimento como também no movimento” (Biondi, 2018, p. 56). Assim, o próprio texto fica mais parecido com seu material etnográfico, o que é questão central do presente artigo. Fazer com que minha escrita etnográfica seja capaz de carregar a radicalidade daqueles com quem trabalho.

No caso do Capão, há uma relação complexa entre ocupantes, direito, advogados, processo e pesquisadores, ou seja, entre diferentes onto-epistemologias, que criam um compósito que só encontra condição de existência na disputa por terra. A *luta* do acampamento tem como parte imprescindível explorar as diferenças juntos. Se o Capão das Antas luta, e luta diante da impossibilidade de existir de qualquer outra maneira que não seja ela, como deixar que esse movimento organize minha escrita?

Faz-se política ao se fazer antropologia. Como meu texto se alia à *luta*? Se potente, a antropologia deve dizer não aos processos de confiscação, mas não sozinha(o) (Villela 2020). Diversas etnografias trabalham com as linhas capazes de divergir através de um entendimento da política como não-isolamento, contrariando os princípios liberais que precisam da individualização para fazer liberdade (Villela & Vieira, 2020). Neste sentido, o Capão das Antas insurge através do cuidado do *tratar da terra* em que a preposição “de” não dá conta, porque só é possível “cuidar com”. O *tratar da terra* é parte de um projeto de habitação conjunta baseado no cuidado com a terra, aqueles que plantam *com* você e aliados da luta. A antropologia que proponho busca se aliar ao Capão das Antas para *dizer não com eles* por meio do trabalho que realizo, chamado pelas pessoas do Capão de *documentário*, um *contar história da luta*.

Reclamada uma Antropologia que faz política, a primeira proposta metodológica, portanto, é a de aliar diferenças a fim de ressoar os ritmos, fazer vibrar a *luta* do Capão das Antas, de modo com que o próprio texto performe o que as vidas dos que *cuidam com* fazem para resistir à expulsão.

Diante da asfixia da lei, a ocupação da terra e do Direito

O segundo problema é acerca da invasão do Direito, e seus muitos aparatos, nas vidas das/os residentes do Capão das Antas e, em contrapartida, a ocupação feita da linguagem proprietária da Lei pelo Capão. Apesar de compreender que o Capão das Antas, enquanto ocupação rural de luta por reforma agrária só existe sob a condição do Direito não apenas habitá-lo mas também criá-lo, argumento que ele não apenas fornece as bases para que o acampamento possa existir, mas continua a operar pela invasão de um número cada vez maior de espaços. Ressoando a inversão feita pelos próprios sem-terra, posso, através da linguagem, atribuir o termo “invasão”, normalmente usado para deslegitimar a luta sem terra, à própria lógica de operação do Estado brasileiro, e fazer o termo “ocupação”, arma de contraposição ao discurso de expulsão, aparecer não só como ocupação literal da terra, mas das próprias ferramentas do Direito, que cria o acampamento para destruí-lo.

Destaco dois momentos em que acampadas/os do Capão das Antas relataram descontentamento frente aos agenciamentos políticos, midiáticos e legais que as/os enquadram como “invasores”. Durante a estadia no acampamento, em abril de 2023, numa das visitas do advogado da ocupação, Marli disse: “a Júlia é frágil, ela é da caneta.” Eu respondi que a enxada é mais difícil, o que Nelson reiterou que tem certeza de que é, “e muito mais.” Indignado, adicionou: “depois dizem que somos vagabundos e que não trabalhamos a terra.”

Já o segundo momento que mobilizo ocorreu durante o primeiro dia do Ciclo de Encontros Temáticos sobre Direito Humanos, realizado no Plenário da Câmara Municipal de São Carlos, em 06 de março de 2023. Dona Ilda, enquanto ouvia as intervenções do público, me falava: “não sabem da luta da gente. Sem água, sem esgoto...Vai ver lá a nossa luta, o banho de canequinha. E ainda falam que a gente é vagabundo! A gente *está na luta*, na guerra por um pedacinho de terra. Não é muito!” E isso é frequente nas falas das/os moradoras/es do Capão das Antas e, inclusive, motivo que me aproxima deles. “Ver lá” faz parte dos motivos que levam residentes da ocupação a receberem pessoas de fora com tanta hospitalidade. Marli uma vez me contou que sua família já perguntou por que ela recebe tantos estudantes diante do trabalho que exige, que vai desde o preparo de canteiros para plantação ao preparo de comida. Mas, para ela, “não adianta só olhar documento. Tem que ir lá. As pessoas precisam descer no Capão para ver a realidade dos camponeses, viver.” “O governo vê através de vocês o que a gente está fazendo. Os estudantes têm muita força.” Esse tipo de projeção impede o avanço da expulsão. Durante estadia em abril do mesmo ano, Marli me explicou: “Pelos feiras, eu tenho o poder da USP, da Educativa, da UFSCar...”

Entretanto, essa relação, apesar de estratégica, não é instrumentalista. Parte desses estudantes é descrita como *família*. A terra precisa de cuidados, comida, atenção e afeto. E as pessoas que a habitam também. É por isso que compartilhar comida entre as/os sem-terra e visitantes se torna uma parte central do *estar na luta*. Isso proporciona simultaneamente seu próprio vínculo à terra e às pessoas para manter a resistência em andamento, ao mesmo tempo em que cria aliados por meio do cuidado com seus corpos e os convida a cuidar da terra com as/os residentes. Compartilhar e cuidar fazem um lar e uma luta, reverberando, por vezes, em práticas de documentação.

Isso nos leva ao duplo movimento — repulsa e aproximação — por parte das pessoas do acampamento que faz com que a documentação em torno da luta por terra do Capão das Antas habite mais de uma prática. O Capão repele a documentação quando a coloca como incapaz de contar propriamente sua história e a considera imprecisa por reduzi-los à posição de réus. Mas também a aproxima, por meio de alianças, ao enfrentar a reintegração de posse via direito e, também, via documentação própria (os registros do *túnel*), povoando o processo jurídico em torno dessa disputa de terra com o que emerge do cuidado e compartilhamento entre acampadas/os e aliadas/os. Afinal, será que as inúmeras caixas e pastas que Marli guarda em seu barraco não podem ser entendidas como a feitura de um documentário próprio? O fazer arquivístico faz parte da luta em diversas frentes e é imprescindível dentro do Capão.

Numa narrativa sobre múltiplas origens acerca dos trânsitos/transformações entre a concepção papuásia da arte e o direito de propriedade intelectual euro-americano, Strathern (2015) escreve como diferentes atividades criadoras atuam num mesmo artefato, o que acontece quando a linguagem da propriedade, que é da representação e busca pelo sistêmico, tenta legislar uma arte que faz o caminho inverso, que não parte da representação. Não há encaixe ou síntese.

Qual a ligação do que construí acima com a minha pesquisa? Quero entender, no caso do Capão das Antas, quais são as nuances — mesmo compreendendo que não se trata do que costuma se chamar de alteridade radical — de entendimentos atuantes no processo de reintegração de posse e na criação estatal de um assentamento, que reverberam nos usos distintos do Direito, vistos no modo como os papéis são afastados e aproximados simultaneamente pela Associação do Acampamento.

Como me foi alertado por Marli, enquanto eu insistia no assunto dos papéis: “a gente planta. Os papeis você vê com o advogado.” E em outro momento em que perguntei como ela descreveria seu lugar dentro do acampamento: “sou coordenadora das hortas comunitárias” (em outubro de 2020, por chamada de voz). As falas de Marli fizeram com que meu olhar hesitasse e me direcionaram para a simultaneidade das *alianças* feitas com e dentro do Direito, já que reconhecem como principal estratégia para resistir à expulsão, ao mesmo passo que afirmam que são mais do que isso. São sujeitos de multiplicidades, daquilo que não é Um¹³. Que são as categorias legais, mas também são aqueles que plantam, *tratam da terra*. Que existem coisas que escapam às transformações do Direito, da transformação da vida em categoria, da gestão dos ilegalismos¹⁴.

Todos que *estão na luta* sabem que os documentos têm poder e que eles não dizem tudo. A questão que me parece importante liga-se àquela trabalhada por Foucault (2014, 2002) acerca de como o Direito, e todos os documentos que dele derivam e que o fazem,

13 Há duas extensas discussões antropológicas acerca das lutas que Villela (2020) caracterizou como lutas jurídico-cartoriais e lutas da singularidade. A proposta da presente pesquisa é ver como a singularidade é feita dentro da própria luta jurídico-cartorial do Acampamento Capão das Antas. Neste sentido, singularidade e reivindicação estatal não se separam. Cabe mencionar o trabalho de Marcela Souza (2021) — em que o uso da categoria T/terra busca amparar uma composição de agentes e eventos sempre em processo de feitura, em que se reconhece os lugares como muitas coisas, substratos naturais, espaços de categorias transcendentais, como dado fenomenológico e do território enquanto categoria política — como uma potente leitura dessas lutas que andam juntas a partir das perspectivas indígenas.

14 Gestão essa que ocorre através de pretextos ambientais que tornam o deslocamento compulsório de centenas de pessoas uma ameaça constante ao produzi-las como sujeitos ilegais. É possível dizer que está em operação um “bolsão estatutário de ilegalismo” (Foucault, 2016, p. 162). Os ilegalismos, considerados práticas ilegais pelo Direito brasileiro, tornam-se atividades exclusivas das elites ricas, que, como no caso da APA Corumbataí, se estabeleceram na região através de empreendimentos diversos.

reivindica-se como aquele que pode dizer o verdadeiro, estabelecendo uma série de práticas em que o verdadeiro é a causa final do conhecimento. O Direito é saber baseado em representação, portanto, afasta a materialidade do discurso (Foucault, 2002, 2001, 2014). A questão da verdade coloniza todo o processo jurídico: a *presunção de verdade* de agentes dotados da chamada *fé pública*, como policiais e tabeliões; a *verdade processual* e a *verdade material*. E são essas verdades consideradas no exercício do *livre convencimento do juiz*, a quem é garantida a faculdade de arbitrar a validade das provas a partir da lei e da *jurisprudência*. Esse exercício é a prática de um saber-poder do exame (Foucault, 2002) que deve revelar a verdade.

Ao elaborar seu próprio arquivo e, de certa forma, minorar minha própria prática antropológica como feitura de um documento também, o Acampamento Capão das Antas disputa este lugar do verdadeiro para *escrever a história do Capão como ela deve ser contada*. Fica nítido seu poder de minoração quando, a partir da anuência da prefeitura em levar adiante o processo de assentamento das famílias, a *justiça*, incumbida de rondar o acampamento "umas três vezes por dia", como me contou Conceição durante almoço em sua casa em maio de 2023, para avaliar quem se encaixa nos critérios para permanecer na terra, também faz uso dos cadernos e pastas mantidos pela Associação que registram quem são as/os participantes das atividades, quem planta e os produtos fornecidos para cada feira. A Associação, que até minha última ida ao Capão em 2023, não existia como pessoa jurídica, ganhou uma centralidade tão grande no processo que a criação de um CNPJ se tornou requisito da Prefeitura do Município de São Carlos o que, dessa maneira, simultaneamente, liberou a municipalidade de certas responsabilidades ao mesmo passo em que assegurou alguma autonomia por parte das/os moradoras/es. Neste sentido, ainda que diante de uma não equivalência de forças, o arquivo produzido pelo Capão participa da determinação dos nomes a serem contemplados pelo projeto de assentamento municipal. Além de fazer uso da minha antropologia e minorar estrategicamente o trabalho produzido como meio político de fazer permanência, elas conseguem que suas pastas repletas de certificados de participação em cursos e eventos, cadernos de registro de vendas e cadernos de fornecedores e associados sejam utilizados para pensar a construção desse novo território.

Há uma presença da *justiça* que aparece de maneiras muito distintas dentro do acampamento. Das rondas policiais em carros não-oficiais ao cadastro municipal de parte dos barracos que se faz ver nos papéis timbrados fixados nas entradas das casas, contendo o número designado a cada núcleo familiar no último recenseamento feito pela municipalidade; assim como uma presença menos material que tenta colonizar a própria

relação que mantém com a terra, já que exige, sem qualquer amparo, um nível de produção para comercialização e consumo próprio que atenda uma visão de que a terra deve ser dada para aqueles que dela querem viver sem considerar os meios necessários para que isso seja possível, como veremos a seguir.

Antonio¹⁵ mora no Capão há 4 anos. Na época em que conversamos, sua esposa e filhas viviam com sua mãe na cidade. Uma de suas filhas é uma pessoa com deficiência e sua mãe, já idosa e com problemas crônicos de saúde, precisa acessar o sistema público de saúde com frequência. Ele trabalha em uma fábrica até às 19h, saindo do acampamento por volta das 6h para o trabalho. Aos sábados, ainda precisa trabalhar, embora num turno mais curto. Quando chega em casa, *trata da terra* e cuida de suas criações. Ele gostaria de poder se dedicar exclusivamente ao seu lote, mas há muitos obstáculos. Perguntei a ele se um dos principais problemas era não poder construir uma casa de alvenaria, ao que ele respondeu firmemente: “Não me importo de viver em um barraco, eu realmente gosto da minha casa. Só quero garantir que não vou perder tudo.” O que foi descrito como uma tarefa impossível era fazer investimentos maiores na terra do Capão das Antas de modo a permitir o sustento de toda a família. Ele então fez um cálculo me explicando como era inviável sustentar uma casa na cidade e no acampamento apenas com a renda fornecida pela terra, que exige investimento e está sob ameaça. Os insumos são caros e necessários para aumentar a produtividade. Como não é reconhecido sob a categoria de “agricultor familiar” ou “assentado”, ele não pode acessar programas de crédito específicos. Embora Antonio potencialmente pudesse acessar linhas de crédito normais, elas geralmente são negadas a indivíduos sem uma residência formalmente reconhecida. Além disso, as linhas de crédito comuns têm taxas de juros mais altas, pois não visam promover uma política social direcionada. Antonio me disse que, se eventualmente a *justiça* lhe desse uma ordem de despejo para sair de seu barraco, ele ficaria com uma dívida que não seria mais capaz de pagar. “A terra leva tempo.” O tempo da terra está desalinhado com as políticas do Estado para o assentamento dos sem-terra. Em 2019, o juiz julgou procedente a ação de reintegração de posse, concedendo tutela provisória de urgência. Aos réus identificados pelo estudo da Prefeitura como em “situação de real vulnerabilidade” foi dado um prazo de dois meses para deixarem o local voluntariamente, enquanto aos demais foram concedidos quinze dias para desocupação. Em caso de descumprimento, a Prefeitura deveria viabilizar a reintegração de posse com auxílio policial. A área não foi desocupada, nem a requerente executou o despejo. Entretanto, a iminência e a rapidez da expulsão cerceiam a ação de acampadas/os como Antonio.

15 Este é um nome fictício. O cerne da história foi mantido o mesmo, mas alguns detalhes foram alterados para evitar a identificação do interlocutor.

Como no movimento da própria vida, fronteiras conceituais habituais apresentam-se borradas, é a própria força de funcionamento do Direito que pede o mundo não segmentado, indiferenciado e de hierarquias confusas (Deleuze, 1997). “Tem polícia aqui dentro”. Construindo a partir das imagens literárias de Kafka n’*O Processo*, que corredores e salas da justiça são essas? A quais lugares podemos chegar através deles dentro do Capão das Antas?

Os documentos habitam o Direito e são parte do exame de um saber que se coloca como origem e fim. E, para tal, é necessário que esteja atrelado ao princípio da uniformidade (Munhoz, 2022) para que continue a se propagar, o que não significa que o Direito não vá de encontro a categorias resistentes ao processo de uniformização. Autoras e autores como Marisol de la Cadena (2015) têm se empenhado, a partir do reconhecimento do caráter de fabricação dos saberes, compreender de que maneira as práticas de documentação e de arquivamento podem ocupar um lugar fronteiriço, ou seja, habitar práticas distintas e serem habitados por gentes que não os juízes e funcionários públicos, o que não anula como acampamento e legisladores/imaginadores do Direito partilham de possibilidades distintas de ressoar os ritmos.

Potencialidades etnográficas através da noção de *documentário*

Por fim, a última proposta é aquela que lida diretamente com a noção de *documentário* que surgiu a partir da relação que as pessoas do Capão estabelecem com a pesquisa. Nos encontros que tive com Marli após o retorno das atividades presenciais, notei o uso do termo *documentário* para descrever o trabalho produzido na minha pesquisa de Iniciação Científica e a pesquisa atual. Marli sabe que não trabalhei com antropologia visual, então o uso da palavra não está direcionado para a produção de um curta ou longa-metragem *documentário*. Está relacionado com meu interesse nos documentos em torno do processo para a pesquisa e com a maneira que eles podem dar suporte para *escrever a história da luta* do acampamento. No entanto, *documentário* também diz respeito às considerações que teço a partir de histórias vividas com e pelas pessoas do Acampamento Capão das Antas. Como apresentado no início do artigo, Marli disse que eu *escrevo a história do Capão*. Mas qual a validade desses escritos todos que produzo, se, para ela, o que faço também é documento? Por que meu documento vale, se ele também está baseado em documentos que ela considera incapazes de contar a história? Ao mesmo passo em que ela os repele, ela os aproxima, os arquiva e os cria, compreende sua importância e os maneja estrategicamente. Me recebe e aceita que eu produza documentos e faz os seus também. O *documentário* fala das pastas e do túnel da Associação, das vivências dentro e fora do

acampamento, dos documentos do processo judicial, das leis, das teorias antropológicas etc. Mas ele também é aquilo que ainda é desconhecido, sempre em processo de feitura a partir de costuras e encontros incertos.

Quando apresento meu trabalho a pessoas do Capão das Antas que ainda não conheço, Marli e outras/os moradoras/es falam em *documentário*. “Ela tira o salário dela daqui e isso é gratificante”, disse Marli quando dei a notícia da obtenção da bolsa de mestrado. As pesquisas são bem-vindas não só porque beneficiam o acampamento, mas as próprias pessoas com quem as/os associadas/os criam vínculos. “Tem o que já passaram aqui e conseguiram seu objetivo. Agora é a Júlia. Ela está na história com a gente.” Contrariando meus receios sobre a assimetria das relações com o acampamento, Marli subverteu os termos. Não sou formada apenas pela UFSCar. O Capão das Antas, lugar de passagem para moradoras/es, estudantes, pesquisadores e técnicos, é quem fornece o aprendizado: “mais uma formada pelo Capão”, como disse Marli.

Além disso, o tipo de pesquisa antropológica que conduzo parece conferir legitimidade frente às/aos interlocutoras/es em dois sentidos: o primeiro diz respeito a “ver a realidade de perto”; o segundo, conectado à visibilidade, é a possibilidade de enfrentar a imagem negativa da luta pela terra. Para Emerson, seria importante que “mais pessoas fizessem o mesmo. Assim podem ver o quanto trabalhamos e lutamos”, embora isso não ocorra sem fricções. Marli me contou que, certa vez, um grupo de estudante foi “ver a realidade e achou muito sofrido.” Ela, enquanto sorria, me disse: “Eu não acho. Eu tenho para mim que cada ser humano vive de um jeito.”

Por fim, o *documentário* não deixa de ser mais uma prática de documentação na luta por permanência feita por meio de alianças. Durante o 2º encontro de OCS, membros de uma agência de fomento à economia solidária conversaram com Sidnei e Marli sobre a possibilidade de serem uma OCS, mesmo acampados. Para isso, precisam de uma declaração da Secretaria de Agricultura. Embora não substitua a Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar para compras institucionais, serve como instrumento de luta e dá credibilidade à produção do Capão para seus clientes. Apesar do projeto não ter sido colocado em prática, a discussão exemplifica muitas das articulações feitas com e por meio de *alianças* e que culminam na produção de documentos que fortalecem juridicamente o caso do Capão das Antas.

As pessoas em torno da Associação sabem da importância do movimento e da documentação deste para *estar na luta*. Sem participar ativamente de eventos na cidade de São Carlos ou país afora, sem as aulas disponibilizadas pelo Senar e pelo DAES, a *luta* é enfraquecida. “A gente tem que participar de tudo”, falam-me com frequência as/os

residentes do acampamento.. Todos os certificados disponibilizados vão para as pastas que, ocasionalmente, são entregues à ou solicitadas pela Prefeitura. Ao mesmo passo que o Estado criminaliza, o Capão reconhece que precisa sair em busca dele e seus mecanismos de legitimação. Na obra *O Castelo* (Kafka, 2000), enquanto Frieda levanta recorrentemente a emigração como alternativa a viver buscando uma justiça inalcançável, K. sai em busca dos papéis, de mais direitos, mais Estado, coisas que autorizem sua existência como trabalhador naquela cidade. No Capão, essa busca também se materializa na necessidade de *escrever a história até o final*: a conquista da terra.

Não que a luta cesse com o Contrato de Concessão de Uso (CCU) da terra. É recorrente o contato com grupos já assentados e seus enfrentamentos para permanência, a luta não acaba. Mas são momentos distintos dela, como relatado por Maria Aparecida durante o primeiro dia do Ciclo de Encontros Temáticos sobre Direito Humanos. Maria nos contou que veio “representando o meu povo. Não sou só eu, é todo mundo que está na luta pela reforma agrária. Essa é uma luta infinita” (grifo meu). Em seguida, fez uma fala a respeito dos muitos problemas enfrentados antes e depois de serem assentados no Santa Helena como o lento caminhar processual para que tivessem as condições de viabilização de bons plantios, moradias, acesso à água potável, transporte público e unidades de saúde públicas.

E a caracterização da *luta* como infinita nos leva de volta à busca incessante de K.. Por que a aparente inviabilidade de alcançar justiça não o para? O Capão carrega várias histórias contíguas, histórias impossíveis, que precisam ser torcidas e passar por uma série de procedimentos para serem possíveis, como nas reflexões acerca da literatura menor. Em cima dessas experiências todas, a escrita antropológica não apenas descreve a situação de um povo que luta por terra, que *cuida com* e resiste como imprescindibilidade de existir. Mas escreve sobre um “povo por vir” (Deleuze, 1997, p. 103), o povo assentado, o povo que tem terra e não é perseguido por despender certo cuidado com a terra que não o monocultor. A antropologia fala dos sonhos desse povo, que é do Capão e todos seus agentes singulares, mas é também um sonho coletivo. Quando Marli, Maria, José, Conceição, Manuel, Mário, e Sidnei e tantos outros lutam, eles são agentes de enunciação coletiva, são parte de uma história que é assunto do povo, que inventa algo novo no interior daquilo que domina (Deleuze, 1997; Deleuze & Guattari, 2003). Um documento menor dentro do documento maior que é aquele do judiciário como os cadernos dos fornecedores, a escrita antropológica, os cursos frequentados, certificados etc. O Capão não cessa de minorar e ocupa também minha escrita.

No trabalho de Alexy Flynn, isso se manifesta através da análise de um entendimento da Reforma Agrária como um sonho impossível, mas, simultaneamente, uma saída e mecanismo de ação. A Reforma Agrária se realiza nos pequenos espaços. Mesmo que seja uma “luta impossível”, as pessoas conseguem terra (Flynn 2021: 167, tradução minha). Em seu trabalho, a impossibilidade de um certo objetivo é aquilo que impulsiona o movimento da luta (Flynn, 2021).

É possível dizer então que o *documentário* é uma das muitas etnografias de *lutas infinitas* que têm sido escritas. Christine Chaves (2000) tratou da Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça. A Marcha começou em 17 de fevereiro de 1997 e foi programada para chegar a Brasília em 17 de abril, marcando um ano do Massacre de Eldorado dos Carajás, onde 21 trabalhadores sem terra foram assassinados por policiais militares no sudeste do Pará.

Mas a *luta infinita* dos sem-terra é uma das muitas em curso. Localizo as chamadas *lutas infinitas* em trabalhos como o de Yara Alves (2020) a respeito da *força e firmeza* pela continuidade da vida entre quilombolas de Minas Gerais; na resistência de Joelson de Oliveira (2020), morador do Assentamento Terra Vista, em favor de um tempo da agroecologia, das marés e dos encantados, um tempo que não pode ser marcado. Em contextos urbanos, na dissertação de Stella Paterniani (2013), que tratou da imbricação entre política, morte e vida em um bairro central da cidade de São Paulo, em que a perspectiva da expulsão é confrontada pela relação entre luta e cuidado. E, por fim, em trabalhos com atingidas/os por barragens, como a tese de Sonia Magalhães (2007), em que a dimensão do sofrimento social ganha enfoque; e na etnografia de Gabriela Marcurio (2022) a partir da luta por *reparação* da comunidade atingida de Paracatu de Baixo (Mariana, MG).

Neste sentido, são escritas de um povo por vir, um povo que pode enfim descansar. Por ora, a luta não cessa.

Considerações finais

Talvez a linguagem da propriedade faça com que a *luta* do Capão das Antas seja sobre uma luta campesina por terra, mas o *tratar da terra* diz algo que os documentos e o Direito são incapazes de subsumir. Não se trata de buscar equivalentes para as diferentes noções em jogo. Ao contrário, é mais fortuito construir uma etnografia que alie diferenças, ressoando o ritmo do movimento de *aliança* e cuidado do Capão das Antas.

O *tratar da terra* e a luta do Capão podem ser bem colocados através da fala de Marli durante uma chamada telefônica em outubro de 2020:

Eu estou na luta por causa da responsabilidade que tenho e de alguns moradores, mais pelos outros. Para lutar pelas pessoas, dá muito trabalho, muito serviço. Tem famílias aqui dentro que não têm para onde ir e morar. Eu amo a terra, eu amo a luta. Mas de tanto que já passei aqui dentro, se fosse só por mim, eu não teria mais força. Mas quando eu penso em desistir, lembro que não sou só eu.

Esse cansaço que acomete Marli e muitos outros do Capão é combatido através da preocupação com os demais que *estão na luta*, uma vida toda de *luta infinita*. Como visto ao longo do texto, a luta do Capão é combate-contra, mas também combate-entre, aquele que se apossa de uma força e a enriquece (Deleuze, 1997). É um documento minorizado que se apossa da lógica arquivística e legal para fazer resistência, que “completa a força com a força” (Deleuze, 1997, p. 151) para *escrever a história do Capão como ela deve ser contada*. Através dessa história, pretendo mostrar a ‘ressonância de ritmos’ que percorre, na luta, Antropologia, Direito e Acampamento.

Uma história de vidas que se movimentam a partir da impossibilidade de se viver de outra maneira que não pelo cuidado de si, de e com todos aqueles que vivem e cuidam da terra *com você*. Como na *Ficção como Cesta* de Ursula K. Le Guin (2020, p. 4), Marli luta, o que inclui as já descritas buscas incessantes por papéis, porque é uma daquelas malditas coisas que ela precisa fazer para que histórias continuem a ser contadas:

Não, diga-se logo, um ser humano afável ou pacífico. Sou uma mulher que está envelhecendo, com raiva, segurando com força a minha cesta, lutando contra bandidos. No entanto, assim como ninguém, eu não me considero heroica por fazê-lo. É apenas uma daquelas malditas coisas que você tem que fazer para seguir sendo capaz de colher grãos de cereais e contar histórias.

Escrever a história do Capão faz parte dos esforços de uma força de projeção de imagens que é inseparável do movimento de revolta para, mais do que responder ao real, fabricá-lo (Deleuze, 1997).

O que passo para a escrita é uma tentativa de promover reinvenções incessantes de histórias e geografias (Deleuze, 1997) desse povo do Capão das Antas, mas que é também de muitos outros lugares. Desse povo da terra que é constantemente ameaçado pelas políticas de morte e de despejo. A *luta* continua para aqueles que serão expulsos, mas também para aqueles que ficam no assentamento por vir. Como disse Maria Aparecida, quando ela fala, ela fala como todo um povo, esse *povo da luta infinita*.

Referências

- Alves, Yara (2020). “Do corpo para o mundo: força e firmeza como princípios políticos entre quilombolas mineiros”. In: J. Villela & S. Vieira (org.), *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária. pp. 277–307.
- Anders, Günther (2007). *Kafka: pró e contra. Os autos do processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Cosac & Naify.
- Biondi, Karina (2018). *Proibido roubar na quebrada: território, hierarquia e lei no PCC*. Antropologia hoje. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Cadena, Marisol de la (2015). *Earth Beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Chaves, Christine de Alencar (2000). *A marcha nacional dos sem-terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume-dumará.
- Deleuze, Gilles (1997). *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2003). *Kafka: para uma literatura menor*. Tradução de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1995). *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1995a). *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.
- Flynn, Alex U. (2021). “Once upon a Time in Utopia: Bergson, Temporality and the Remaking of Social Movement Futures.” *Social Anthropology*, 29(1):156–73. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12991>.
- Foucault, Michel (2016). *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- ____ (2014). *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971) seguido de O saber de Édipo*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- ____ (2002). *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto de Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- ____ (2001). *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- Guin, Ursula K Le (2020). *A ficção como cesta: uma teoria*. Tradução de Priscilla Mello.

Gutterres, Anelise dos Santos (2016). "O Rumor e o Terror na Construção de Territórios de Vulnerabilidade na Zona Portuária do Rio de Janeiro." *Mana* 22 (1): 179–209. <https://doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p179>.

Kafka, Franz (2000). *O Castelo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras.

____ (2009). *O Processo*. Tradução de Guimarães Editores. Alfragide: Leya, SA.

Kopenawa, Davi & Albert, Bruce (2015). *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras.

LaSPA (2010). "Félix Guattari fala durante aula de Gilles Deleuze (Université de Vincennes, 1975)". Filmado em 1975, Centre Universitaire de Vincennes, Paris, FR. Vídeo, 09:56. <https://sociologiassociativa.wordpress.com/2010/09/30/felix-guattari-fala-durante-aula-de-gilles-deleuze-universite-de-vincennes-1975/>.

Loera, Nashieli Rangel (2014). *Tempo de Acampamento*. São Paulo: Editora Unesp.

Magalhães, Sônia Barbosa (2007). *Lamento e dor. Uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Pará; Universidade Paris 13.

Marcurio, Gabriela de Paula (2022). *Tempo da reparação: luta e memória da comunidade atingida de Paracatu de Baixo, Mariana/MG*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.

Mateus, Kergilêda Ambrosio de Oliveira (2016). *Modos de vida e convívio escolar: o Assentamento Rural Santa Helena - São Carlos - SP*. Tese de doutorado. PPGÉ, Universidade Federal de São Carlos.

Munhoz, Sara R. (2022). *A paixão do acesso: uma etnografia das ferramentas digitais e da jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.

Oliveira, Joelson Ferreira de. (2020). *Terra Vista, Terra-mãe: existência grandiosa no campo*. Caderno de Leituras n.111, Políticas da Terra.

Paterniani, Stella Zagatto (2013). *Política, fabulação e a ocupação Mauá: etnografia de uma experiência*. Dissertação de mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

____ (2019). *São Paulo cidade negra: branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.

São Carlos (município) (2006). *Lei nº 13.944*. 12/12/2006. Disponível em www.saocarlos.sp.gov.br/images/stories/plano_diretor/.

São Paulo (estado). Tribunal de Justiça de São Paulo (2022). "Decisão de suspensão do processo de execução de sentença". São Carlos.

São Paulo (estado) (1983). *Decreto n. 20.960*. 08/06/1983. Declara área de proteção ambiental de regiões situadas em diversos municípios, dentre os quais Corumbataí, Botucatu e Tejuapá. Disponível em www.al.sp.gov.br/norma/?id=57437.

Savarego, Júlia Aricó (2022). “Cuidado e resistência frente às políticas de expulsão: o tratar da terra e sua centralidade para a luta do Acampamento Capão das Antas (São Carlos – SP)”. In J. Carvalho; R. Borsatto; L. Santos (org.), *Formação de Agentes Populares de Agroecologia*. São Carlos: EdUFSCar. pp. 145-63.

Sigaud, Lygia (2005). “As condições de possibilidade das ocupações de terra”. *Tempo Social*, 17(1): 255-80.

Souza, Marcela Stockler Coelho de (2021). “Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9(1): 109-30. <https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.182>.

Strathern, Marilyn (2014). *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac & Naify.

____ (2015). *Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa*. Tradução de Stella Zagatto Paterniani. São Paulo: Fundação Editora da Unesp.

Taussig, Michael T. (2010). *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. Tradução de Priscila Santos da Costa. São Paulo: Fundação Editora da Unesp.

Veshagem, Marina Bento (2020). “A tradução do ritmo em Henri Meschonnic a partir da teoria de Émile Benveniste”. *Revista Linguagem & Ensino*, 23(3): 649-61. <https://doi.org/10.15210/rle.v23i3.17636>.

Villela, Jorge Mattar (2020). “Confiscações, lutas anti-confiscatórias e antropologia modal”. In J. Villela & S. Vieira (org.), *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária. pp. 277-307.

Villela, Jorge Mattar & Vieira, Suzane (2020). “Introdução”. In J. Villela & S. Vieira (org.), *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária. pp. 11-33.

Wagner, Roy. *A Invenção da Cultura* (2017). Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora.

Recebido em 16 de janeiro de 2024.

Aceito em 19 de julho de 2024.

O *documentário* como etnografia de uma *luta infinita*: assentamento e expulsão no Acampamento Capão das Antas (São Carlos, SP)

Resumo

O presente artigo propõe uma discussão metodológica para lidar com problemas de uma etnografia do processo de reintegração de posse enfrentado pelo Acampamento Capão das Antas — ocupação rural localizada em São Carlos (SP). A questão mobilizada ao longo de todo texto diz respeito às técnicas de visualização utilizadas para etnografar contínuas histórias de expulsão que se encontram na própria possibilidade do assentamento. A partir das relações entre ocupantes e os muitos documentos que fazem expulsão e permanência, deslindo três propostas metodológicas: performatividade da escrita como parte do movimento de *luta infinita* do Capão das Antas, no qual fazer *alianças* é imprescindível; contraposição entre a invasão do Direito nas vidas do Capão das Antas e a ocupação feita da linguagem proprietária da Lei pelas/os moradoras/es do acampamento; explicitação, através da noção de *documentário*, da ‘ressonância de ritmos’ que percorre, *na luta*, Antropologia, Direito e Acampamento.

Palavras-chave: Assentamento; Expulsão; Acampamento; Direito; Etnografia de Luta.

The *documentary* as an ethnography of an *endless struggle*: settlement and eviction in the Capão das Antas Camp (São Carlos, SP)

Abstract

This article proposes a methodological discussion to address the challenges of conducting an ethnography of the repossession process that targets Capão das Antas Camp, a rural occupation in the municipality of São Carlos, State of São Paulo. The question mobilized throughout the whole text regards the visualization techniques used to ethnograph continuous eviction stories that are within the own possibility of settling. From the relationship between occupants and the many documents that create eviction and permanence, three methodological proposals are presented. Firstly, the writing performativity as part of the movement of Capão das Antas’ *endless struggle* in which making *alliances* is an imperative. Secondly, the contrast between the invasion of Law into the lives of Capão das Antas and the occupation of the proprietary language of the Law by the residents of the camp; and finally, explicitation, through the notion of *documentary*, of the resonance of rhythms that permeates Anthropology, Law, and the Camp *in the struggle*.

Keywords: Settling; Eviction; Camp; Law; Ethnography of Struggle.

Pessoalidade, janelas indiscretas e intimidade forçada na vivência de um prédio popular

Williane Juvêncio Pontes

Doutoranda em Antropologia/Universidade Federal da Paraíba

<https://orcid.org/0000-0002-0427-1487>

Williane_pontes@hotmail.com

Introdução

Os sons dos freios do transporte coletivo no ponto de ônibus da avenida lateral, do casal de periquitos que, cedo da manhã, canta sobre a copa da árvore de tamarindo na rua e, vez ou outra, dos latidos do cachorrinho da vizinha da frente, circunscrevem a experiência do começo de mais um dia no prédio X2, a partir do apartamento 301, no segundo andar. Junto com o nascer do sol é possível escutar o barulho do motor do portão de pedestres, indicando sua abertura e fechamento automático após a passagem do morador para o trabalho, a escola ou a faculdade, para deixar a criança na creche ou limpar a calçada com uma vassoura. Das janelas observa-se as atividades cotidianas que aos poucos iniciam no prédio e na vizinhança.

Do janelão da varanda, por exemplo, tem-se vista para um conjunto de prédios de quatro andares, alguns recém-pintados e outros com a coloração desgastada, apresentando incidência de lodo no concreto devido aos períodos de chuva. Pelas janelas abertas transcorre a vida cotidiana familiar, visível à vizinhança, e a paisagem é complementada pelo acesso visual ao pátio dos residenciais, onde crianças brincam, moradores se encontram e atividades físicas são realizadas. Além de contemplar um pedaço da via pública, com uma árvore de tamarindo fornecendo uma bela sombra em dias ensolarados, cujas folhagens guardam os motoristas de aplicativo e os pedestres, que param para apreciar a interceptação da luz solar pelos galhos enquanto aguardam a próxima corrida, colhem frutos da árvore ou fumam alguma substância.

A paisagem brevemente relatada facilmente remete ao ambiente de “Janela Indiscreta”, filme dirigido por Alfred Hitchcock, que retrata o confinamento do fotógrafo Jeff em sua casa devido a uma perna quebrada. A semelhança com o filme ocorre pela composição do cenário, um conjunto de prédios cujas janelas são voltadas para um pequeno jardim ao centro, de modo que cada janela tem visão das demais, onde é possível acompanhar o cotidiano dos vizinhos e, conseqüentemente, ter sua vida acompanhada pelos outros. É este jogo de observação que interessa aqui, as nuances entre as instâncias do público e do privado, a produção de uma intimidade forçada e a estratégia de desatenção civil (Goffman, 2010), pensados a partir da experiência de moradia em um prédio popular no bairro de Mangabeira, zona sul da cidade de João Pessoa, Paraíba.

A reflexão é construída com base na experiência etnográfica de um ano e cinco meses de moradia (de setembro de 2022 a fevereiro de 2024) no prédio X2 da Rua Sem Nome (S/N)¹, produzindo um trabalho de escuta, observação e análise das situações no e a partir do prédio. É considerada uma experiência etnográfica por desfrutar de um período de vivência no residencial, cuja singularidade para o acompanhamento da vida corriqueira em outros prédios atentou o olhar da pesquisadora, devido à proximidade física e à disposição idêntica dos cômodos nos diversos prédios que constituem o setor VII do bairro, permitindo acessar visualmente a dimensão privada e pessoal da vizinhança, que contempla a intimidade e o doméstico.

A discussão aborda a dinâmica no prédio através da rotina como moradora, acompanhando a prática e os códigos internos na relação com os vizinhos, aqueles que residem no mesmo prédio. Bem como a relação com a paisagem, que é parte constitutiva do recorte analítico: os prédios ao redor e a Rua S/N, apreendidos enquanto vizinhança, aqueles que residem nas proximidades e com quem se constrói um reconhecimento pela amíúde dos encontros na rua ou das observações pela janela, distinguindo quem mora na localidade e quem frequenta a rua com fins de passagem ou de pequena estada.

Como a moradia condiciona a reflexão etnográfica proposta, atenta-se para as nuances relacionais observadas e analisadas a partir de um olhar e ouvir atentos (Cardoso de Oliveira, 1996), da participação no cotidiano do prédio e do acesso à rotina do bairro, com ênfase para a rua e a vizinhança compartilhada. É um exercício inspirado na proposta de observar o familiar, discutida por Gilberto Velho (1978), valendo-se de situações de proximidade e familiaridade para praticar o distanciamento e o estranhamento, com a janela como um dos principais elementos no acompanhamento da vizinhança e, conseqüentemente, da vida cotidiana em um prédio popular:

1 Os nomes relativos aos prédios, a rua e aos moradores são fictícios, com o intuito de resguardar o anonimato dos sujeitos e de seus locais de moradia.

O bairro e o prédio

O estudo da alteridade próxima, com a pesquisa na cidade, é caro ao desenvolvimento da antropologia urbana no Brasil, com a abordagem dos fenômenos e das formas de sociabilidades cidadinas (Peirano, 1999). A reflexão recai sobre a cidade, o bairro ou a rua em que o antropólogo se insere, assim como sobre o grupo que lhe é próximo ou distante, complexificando a discussão sobre as distâncias sociais e espaciais. Gilberto Velho realizou trabalhos de referência nesta direção (1978, 1989 e 1998), como *A utopia urbana*, onde analisa a vivência dos moradores de um prédio de apartamentos no bairro de Copacabana, no Rio de Janeiro. É inspirador por apresentar um universo no qual o pesquisador está inserido como morador, assim como o presente caso.

Um prédio é o locus privilegiado da reflexão; no entanto, as pretensões são distintas. Aqui a proposta é trabalhar uma experiência etnográfica, as situações cotidianas produzidas na interação com outros moradores ou na observação da vizinhança, sem um aprofundamento das visões de mundo e dos estilos de vida dos sujeitos em interação. É uma reflexão micro, mas que se conecta com aspectos gerais do bairro e da cidade, de um tipo de urbanidade que singulariza a vivência no prédio e que ocasionou estranhamento, levando a observação das situações e interações. Assim, para compreender a característica do residencial e do bairro em que se localiza, uma contextualização se faz necessária para situar o leitor.

O prédio X2 localiza-se em um conjunto de residenciais que iniciou a construção do setor VII de Mangabeira, um bairro popular e populoso na cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, que possui subdivisões relativas ao seu processo de fundação e desenvolvimento², encetado na década de 1980 pela política de edificação de conjuntos habitacionais (Lavieri & Lavieri, 1999), importante no crescimento da malha urbana. O bairro, cujo projeto denominava-se Conjunto Residencial Tarcísio de Miranda Burity³, foi planejado com o objetivo de solucionar o déficit habitacional na cidade (Negrão, 2012), que se intensificou nos anos de 1970 com as levas de migrantes recém-chegados à capital, advindos principalmente do interior do estado.

O déficit acometia as populações de baixa renda, a pobreza sem casa que se fixou na cidade a partir dos espaços ermos, dando início ou intensificando as ocupações de comunidades (Pontes, 2023), ou das fronteiras dos bairros populares, alugando casas em vilas ou construindo nos fundos do terreno cedido por um familiar/amigo (Koury, 2018).

2 As subdivisões sistematizam o bairro em oito conjuntos: Mangabeira I, II, III, IV, V, VI, VII e VIII, este último também conhecido como cidade verde. Estas subdivisões acompanham a construção dos conjuntos habitacionais, sendo edificado em setores que compõem a totalidade do bairro.

3 Governador do Estado da Paraíba no período de finalização do projeto residencial, em 1979.

A expansão urbana de João Pessoa buscava também solucionar esse déficit habitacional na cidade, com a criação das zonas leste, em direção à orla marítima, e sul, até então mais distante do centro. Em direção ao leste foram concentradas as camadas mais abastadas da população, enquanto que ao sul os conjuntos residenciais eram destinados às camadas médias baixas e baixas.

A zona sul teve sua edificação a partir dos anos 70, mas é durante os anos de 1980 que o conjunto Burity teve início, com financiamento do Banco Nacional de Habitação (BNH), incorporado ao Sistema Financeiro de Habitação (SFH) e ao Instituto de Orientação às Cooperativas Habitacionais (Inocoop) – órgãos do Governo Federal – bem como à Companhia Estadual de Habitação (Cehap) – coordenada pelo Governo Estadual. A política empreendida através desses órgãos objetivava construir habitações de interesse social e fomentar o financiamento do imóvel (Nunes, 2017) sendo responsável por edificar os conjuntos que vieram a se tornar bairros, entre eles o Mangabeira.

O bairro foi construído por etapas e abrangeu o terreno da Fazenda Mangabeira, além de um pequeno pedaço da Fazenda Cuiá (Oliveira, 2006), localizando-se na região mais periférica devido à pouca infraestrutura, à deficiência do transporte público, a longa distância do centro da cidade e da orla marítima, que estava em ocupação na zona leste. A construção do Conjunto Burity buscou alocar camadas de baixa renda e pobres, com setores voltados para a doação, como o VI, cujas casas foram sorteadas entre usuários cadastrados na Prefeitura Municipal de João Pessoa (PMJP).

Esses usuários estavam, geralmente, situados em ocupações irregulares no centro da cidade, e foram realocados para o novo conjunto⁴. Como contam os antigos moradores do prédio, o setor VI foi composto por casas pequenas de quatro cômodos. Enquanto o VII teve sua constituição inicial com prédios residenciais para financiamento, sendo destinados a pessoas de baixa renda. Os setores do Conjunto Burity possuem suas particularidades arquitetônicas, variando desde pequenas casas de pavimento único (II, IV e VI), passando pelas casas geminadas (I), as casas duplex conjugadas (III) e os prédios residenciais (VII).

O agrupamento desses setores é o que constitui o bairro de Mangabeira, que recebeu essa categoria em 1998, com a implantação do projeto de Lei nº 1574, que transformou os conjuntos habitacionais em bairros. Atualmente, os setores são entendidos

4 Lavieri e Lavieri (1999) apontam que o processo de evolução da malha urbana da capital paraibana contou com o remanejamento de populações das bordas dos bairros centrais e das ocupações consideradas irregulares por se formarem em áreas de risco ambiental – como mangues, margens de rio, proximidades de encostas, áreas de preservação, contornos de BRs e beiras de linha férreas – e fora do planejamento urbano. A transferência da população que habitava às margens da cidade ordenada visava, sobretudo, higienizar os bairros centrais e produzir um espaço periférico para assentar esses sujeitos, seja por meio da remoção e remanejamento com a concessão de casas ou, principalmente, pelo financiamento dos imóveis para aqueles de menor renda, formando espaços nobres e periféricos na cidade (Koury, 2018).

como subdivisões, seguindo a lógica da construção por etapas, e o VII teve sua produção na década de 1990. Foi o único planejado e construído como um conjunto de prédios residenciais com os blocos de apartamentos de quatro unidades habitacionais por andar, totalizando dezesseis unidades, e um pátio amplo que divide espaço com as vagas de garagem, como ilustra a figura abaixo.



Figura 01. Conjunto de prédios residenciais que fundou o Mangabeira VII, em 1991.
Fonte: CEHAP 2011, imagem coletada por Negrão (2012).

As habitações foram financiadas pela Cehap, alocando dezesseis famílias por prédio, que compartilham não apenas a rua com os vizinhos, mas também o residencial. Inicialmente destinado a populações de baixa renda, os prédios contam com moradores da classe média baixa e média, com residência fixa ou rotativa, considerando os comuns anúncios de “aluga-se” colados nas janelas dos apartamentos à disposição. Os prédios não possuem nome; a denominação é sistematizada com base em uma letra e um número, organizados em ordem crescente entre os residenciais que ocupam a mesma quadra. O X2, por exemplo, recebe tal denominação por ser o segundo prédio de três, situado na fileira à nascente da quadra, enquanto a fileira ao poente é composta por outros três prédios que recebem a letra Y, do 1 ao 3.

É um setor que está passando por uma valorização imobiliária nos últimos anos, após a implantação do Shopping Mangabeira em 2014, localizado na Avenida Hilton Souto Maior, atraindo mais comércio, transeuntes e moradores. Essa valorização pode ser percebida no aumento dos valores de aluguel dos apartamentos, que passaram de cerca de 400-500 reais mensais para uma faixa de 700-900 reais quanto mais próximos estiverem

do shopping⁵. Há uma melhoria nos serviços e equipamentos urbanos, com a reforma da Unidade Básica de Saúde (UBS), a construção de uma praça pública, a pavimentação de vias, a recente requalificação da avenida que leva ao shopping e a edificação de novos prédios residenciais, esses últimos financiados pelo setor privado.

Outro elemento que contribui para a elevação dos preços dos aluguéis é a contiguidade com a principal do antigo Garrafão⁶, uma via de trânsito por onde passam as linhas de transporte coletivo que atendem os setores VI, VII e VIII, contemplando diversos estabelecimentos comerciais e proporcionando acesso a equipamentos públicos importantes no bairro e na cidade. Logo, residir nas imediações dessa via é prático para o morador e torna ágil o acesso a pontos de ônibus, a locais para consumo, entretenimento, alimentação ou saúde. Isso também representa uma possibilidade de estar bem localizado no bairro, o que resulta num aumento do custo de vida para conseguir desfrutar de condições básicas para residir minimamente confortável na cidade, e conseqüente fomenta um início do processo de gentrificação.

O prédio X2 localiza-se em uma dessas áreas, tornando possível ao morador acessar, com uma breve caminhada, de bicicleta ou de transporte automotivo, os serviços e equipamentos que constam nas imediações – igreja evangélica, centro espírita, praça pública, unidade de saúde pública, mercado, fiteiros⁷ e mercadinhos, restaurante, bares, padaria, sacolão, diversas lojas de lanches, de roupas e de assistência técnica, além de pontos de ônibus. É um prédio bem localizado, que conta com um apartamento, dos dezesseis, vazio no primeiro andar, com placa de venda. A disposição dos apartamentos é a mesma dos demais edifícios que constituem o conjunto residencial entregue em 1991, e a

5 Essa valorização imobiliária do setor VII nos últimos nove anos é experienciada pelos setores que se distribuem ao redor da Avenida Josefa Taveira, popularmente conhecida como a principal de Mangabeira. Uma área extremamente comercial, com alta circulação cotidiana de pessoas e transportes, cujos valores de aluguéis de unidades residenciais ou comerciais tendem a ser altos quando comparado a outros setores do bairro. Mangabeira desenvolveu seu próprio centro comercial e conta com delegacia, instâncias administrativas, áreas de lazer, agências bancárias e outros serviços urbanos que evitam o deslocamento do morador para outros bairros ou para o centro da cidade. Ver Silva (2014) para ampliar a discussão do bairro como um subcentro urbano.

6 “Principal por dentro” é o modo como os moradores e os motoristas dos ônibus coletivos se referem às ruas principais paralelas à Avenida Josefa Taveira, a principal do bairro que constitui um longo retão viário. Há duas principais por dentro: a do antigo Caic – colégio desativado próximo ao girador do setor III – e a do antigo garrafão – do girador que leva ao setor VII e VI. O antigo garrafão, que atualmente não existir mais, era uma enorme garrafa com a propaganda de uma marca de cachaça, que se tornou ponto de referência.

7 Pequenos estabelecimentos comerciais, geralmente informais, para a venda de produtos variados de conveniência e alimentação, em pequenas quantidades e com preços acessíveis. Fiteiros são comuns nos bairros populares da cidade de João Pessoa, sendo uma alternativa para evitar deslocamentos até um supermercado e fornecendo renda extra seus proprietários, que geralmente utilizam um cômodo da casa para a montagem do estabelecimento.

pintura está bastante desgastada nas laterais leste e sul, em posição nascente, que costuma receber os pingos de chuva diretamente no revestimento, ocasionando o descascamento de tinta e acúmulo de lodo devido aos anos sem retoque.

As laterais norte e oeste, por sua vez, mantêm a pintura relativamente preservada, com pequenos vestígios de lodo nas bordas que levam ao teto da edificação. Uma condição comum na maioria dos prédios que compõem o conjunto habitacional do setor, uma vez que a pintura não ocorre de maneira periódica e é de responsabilidade dos moradores proprietários que compõem o condomínio. A arquitetura e o pátio para garagem, de uso coletivo, são mais uma similaridade compartilhada pelos prédios.

O projeto dos apartamentos conta com uma cozinha e uma área de serviço acoplada, uma sala, uma varanda, um banheiro social e dois quartos, cada um com uma janela. Apesar de conter os mesmos cômodos, os apartamentos não são todos iguais, visto que alguns já passaram por reformas ao longo dos anos, seja ampliando a sala ao desfazer a parede que a separa da varanda, modificando a entrada da cozinha ou remodelando determinado compartimento. A princípio, cada prédio conta com plantas originalmente iguais, de modo que as unidades residenciais com frente ao norte possuem a mesma disposição de cômodos, assim como aquelas com frente ao sul.

O apartamento em que resido, de numeração 301, no segundo andar, mantém o arranjo original da planta, com o acesso da cozinha em frente à porta de entrada, de modo que deixar a porta aberta permite ao morador ou visitante que passar pelo segundo andar visualizar a cozinha e uma pequena parte da sala. A parede separando sala e varanda permanece e ainda contém os quadradinhos vazados⁸ abaixo do janelão para possibilitar a circulação do ar, proporcionando um ambiente arejado, mas que permite ao outro a visualização do que acontece na varanda, pois a meia parede vazada é composta por um janelão de vidro transparente e não encobre o cômodo. A maioria dos apartamentos no X2 e nos prédios vizinhos fecharam os quadrados vazados da varanda, não possibilitando ao outro visualizar mais do que o janelão permite, quando este não possui película fumê no vidro.

O que diferencia o apartamento 301 da planta original é a instalação de cerâmicas na parede da cozinha, a acomodação de um janelão na área de serviço e outro na varanda. Ademais, os cômodos e a cerâmica do chão se mantêm intactos. É relativamente arejado, sendo necessário permanecer com as janelas abertas para garantir uma boa circulação do ar, que em contrapartida promove maior acesso visual à vizinhança ao que ocorre

8 Semelhante a um cobogó, um tijolo vazado que permite a divisória de cômodos mantendo iluminação e ventilação ambiente. Os quadradinhos vazados na varanda, no entanto, não são tijolos, e sim moldados no próprio concreto durante a construção.

no interior do apartamento. Ao conservar a planta, torna-se possível ao outro visualizar abertamente a varanda, mas não a sala devido a parede que separa os dois cômodos. Os quartos, no entanto, podem ser captados pelas janelas, principalmente durante a noite quando as luzes estão acesas e a visualização se torna melhor.

Na varanda há uma rede, um varal de chão e duas caixinhas de transporte para gatos. É o ambiente mais ventilado e onde permaneço algum tempo do dia e da noite contemplando o jardim do prédio, acompanhando os gatinhos no pátio e observando a rua e as situações na vizinhança dos prédios ao redor, como as brincadeiras das crianças, as caminhadas dos moradores idosos, o passeio com os cachorros de estimação, a limpeza das áreas comuns pelas mulheres, os encontros de alguns vizinhos e as ranhuras nas relações de vizinhança com eventuais desentendimentos. Um dos prédios privilegiados para observar o cotidiano é o X3, localizado ao lado, com a possibilidade de visualizar a metade do pátio, as garagens e alguns apartamentos.

A notável circunstância de mirar e reparar a rua e o prédio vizinho é configurada pela posição do apartamento no segundo andar, uma altura suficiente para acompanhar as situações cotidianas à vista, desde a via pública, o pátio e os cômodos do térreo até o terceiro andar. A disposição dos apartamentos no X2, entretanto, não permite que um vizinho de andar tenha acesso visual ao apartamento do outro, seja pelas janelas dos quartos ou pela varanda/sala alongada⁹, com o contato ocorrendo no ambiente social do andar, nas escadarias, no pátio ou na garagem. O mesmo não ocorre entre a vizinhança dos prédios devido à posição dos apartamentos. Aqueles com frente ao sul, caso em que se encontra o 301, possuem acesso visual aos demais apartamentos do prédio X3 com frente ao norte.

Essa disposição arquitetônica possibilita diferentes formas de experienciar os vizinhos e a vizinhança, mantendo uma relação de proximidade física, trocas de cumprimentos e conversas com os vizinhos do prédio, bem como uma relação de copresença continuada por intermédio visual com a vizinhança. É esse jogo que permeia a experiência de morar em um prédio popular no setor VII de Mangabeira, em condição de situações indiscretas e cujo uso da desatenção civil permite esquivar-se de constrangimentos e incômodos.

9 Termo que será utilizado para se referir às salas que apreendem a varanda devido uma reforma para ampliar o primeiro cômodo, assim não há mais uma varanda no apartamento, mas uma sala ampliada com a presença de um janelão. No caso dos apartamentos no térreo que passaram pela mesma reforma, geralmente percebe-se a retirada do janelão e a alocação de uma porta ampla ou de uma porta e uma janela, permitindo uma nova entrada ao imóvel com a dissolução da antiga varanda.

O bairro e as relações pessoais são habituais em minha vivência na cidade, residindo durante nove anos, entre os treze de estadia na capital, em Mangabeira, no setor VI. Os últimos dois anos, de fins de 2022 a 2024, situaram a experiência de moradia no VII, no prédio X2, de modo que as interações com vínculos estreitos nas quais fui inserida e participo foram apreendidas de maneira natural, sem maiores estranhamentos quanto às trocas relacionais devido ao costume com a personalidade, sem muito espaço para o anonimato pela predominância da fluidez entre os âmbitos do público e do privado, por ser nascida e sociabilizada em uma cidade pequena, onde a forma de sociabilidade é pessoalizada.

A lógica do conhecimento mútuo sobre as pessoas e as situações, e, conseqüentemente, o controle para manter uma ordem configurada por códigos morais específicos não causou o estranhamento que levou ao exercício de distanciamento para refletir sobre a vivência a partir do X2. Esta circunstância é familiar pela bagagem relacional continuamente fabricada desde a cidade de origem, no interior da Paraíba, com o estranhamento se constituindo na vivência da vizinhança pelas janelas do apartamento, flagrando e sendo flagrada pelos outros em contexto de intimidade próprio ao âmbito do privado, do doméstico.

O impacto de perceber a composição de um cenário propício a uma espécie de intimidade forçada, por possibilitar ao outro, não pertencente ao doméstico e privado, acompanhar situações íntimas do grupo familiar. Essa intimidade forçada por uma copresença continuada fomentou o estranhamento e levou à consideração das minúcias dessa vivência da vizinhança, do que pode ser observado, das estratégias de evitação, das nuances na atuação ao ser flagrado observando, do jogo com a atenção e desatenção à vida do outro. Assim, desse estranhamento surge o exercício de distanciamento para se atentar ao modo como se configura a vivência em um prédio popular.

Não somente a vizinhança, como também as trocas relacionais no prédio são consideradas com atenção, praticando um olhar e ouvir sensível às situações, como ensina Cardoso de Oliveira (1996), e considerando a assertiva de Velho ao indicar que o familiar não necessariamente é conhecido, problematizando o que foi visto, escutado e praticado. Foi, portanto, um exercício de conhecer a dinâmica local ao buscar transformar o familiar em estranho para refletir sobre ele, num movimento de aproximação e distanciamento constante. Morar no local onde a análise é desenvolvida pode facilitar cair na armadilha da naturalização das situações, logo, o treinamento do olhar e do ouvir, bem como a constante busca pelo estranhamento das situações cotidianas foram elementares para refletir sobre a dinâmica vivenciada.

Não conhecia o prédio X2 antes de mudar para o apartamento 301, mas estava habituada com o conjunto de residenciais do setor VII por transitar cotidianamente pelo local no deslocamento para sair e entrar no setor VI do bairro. As relações pessoais são familiares, mas somente até aí; não conhecia a dinâmica do residencial, a disposição da arquitetura interna e os seus moradores, construindo estratégias para o exercício de estranhar o familiar exercitando o olhar e o ouvir sensível ao outro e às suas ações, elaborando diários de campo sobre as situações corriqueiras presenciadas, desenhando croquis do prédio e retomando bibliografias que abordam a construção do setor VII e do conjunto habitacional, a questão da personalidade e a observação do familiar.

Nesse percurso de refletir sobre o que é experienciado a partir do X2, com o registro das situações, a discussão foi elaborada considerando o processo de identificação e inserção na dinâmica local. A produção de uma relação de vizinhança com os moradores do residencial, entendendo os códigos de conduta que configuram o ditame da convivência, é por onde a reflexão segue nesse segundo momento.

A personalidade: dinâmica relacional no X2

A dinâmica no prédio X2 é percebida nas relações cotidianas, o que requer um período de convivência e observação, mas que pode ser inicialmente captada com base nos primeiros contatos com os vizinhos, como no dia da mudança para o novo imóvel, em 7 de setembro de 2022. No processo de transportar os móveis e as caixas para o apartamento 301, encontramos¹⁰ alguns vizinhos simpáticos, como uma das moradoras com quem compartilhamos o segundo andar, a Luciana¹¹, que desprendeu certo tempo nas escadas conversando com e sobre os novos inquilinos, transpassando aspectos da convivência e do conhecimento mútuo entre moradores e alertando, furtivamente, sobre os preceitos de conduta esperados para um bom vizinho.

Na situação, foram passadas referências sobre os moradores, em sua maioria proprietários de longa data que chegaram ao residencial no ano de sua inauguração ou posteriormente, com a compra do imóvel. Estes possuem uma média de 10 anos de moradia e convivência e compartilham uma rede de informações e conhecimento mútuo, própria das relações duradouras e pautadas na personalidade (Prado, 1998). Informações de onde e quando encontrar ou evitar certos moradores sugerem o conhecimento sobre a rotina e os vizinhos, buscando incluir os novos inquilinos na rede de referência,

10 A colocação é feita no plural por ocupar o apartamento junto com meu companheiro, com quem experienciei muito dos encontros com os vizinhos no prédio, seja nas escadas, no pátio ou nas reuniões de condomínio. Sempre que a colocação aparece no plural se refere às interações em que estou acompanhada não somente dos vizinhos, mas também desse companheiro.

11 Os nomes utilizados são meramente fictícios para resguardar o anonimato dos moradores.

como, por exemplo, instruíram onde encontrar a síndica do condomínio, a Dona Glória, no apartamento de número tal, no primeiro andar, em qualquer horário do dia, pois a professora aposentada passa a maior parte do tempo na residência que compartilha com o filho. Também alertaram para não preocupar com as abordagens do senhor do térreo, Seu Alberto, para solicitar favores na compra de bebida alcoólica, episódio indicado como frequente devido a sua condição de alcoólatra.

A função desempenhada pelo morador no condomínio, a especificação dos nomes, dos apartamentos e andares, e até os problemas de saúde dos vizinhos são repassados na primeira conversa e demonstram o resultado de relações duradouras e estreitas, envolvidas em uma rede de auxílio mútuo, de reciprocidade, solidariedade e conflitos. Além das informações sobre os demais moradores, Luciana nos disponibilizou o acesso a sua rede Wi-fi de internet enquanto a nossa não era estabelecida e realizou uma série de perguntas sobre o novo casal de inquilinos que se instalava no apartamento cuja porta é em frente a sua, de modo a averiguar elementos que permitissem traçar um esboço do perfil dos novos vizinhos para incluí-los à rede de referências.

Nomes, profissões, endereço anterior e os dois felinos que criamos foram os assuntos abordados durante a conversa, e a senha do Wi-fi oferecida foi rotineiramente retribuída com os interfones da filha de Luciana, pedindo para abrir o portão de pedestres. Esses pedidos tornaram-se comuns ainda no primeiro mês de moradia. Durante todos os dias úteis da semana e por volta das 12 horas, o interfone tocava e a fala era a mesma: “É a Laura, pode abrir o portão?”. Não era preciso muita justificativa do porquê – se esqueceu a chave, se não tem ninguém em casa ou algo parecido –, informar que era a filha de Luciana, e que precisava entrar era o suficiente para sinalizar sua posição de moradora do prédio, vizinha de porta.

É a condição de pessoa, identificada e localizada, que rege as relações no X2, sendo esta lógica o que se denomina de pessoalidade. Mesmo sem ainda ter uma conversa que passasse dos cumprimentos com Laura, desde o primeiro encontro com a Luciana já sabíamos que ela era filha da vizinha, estava no último ano do ensino médio e estudava no turno da manhã. Chegava em casa no horário em que os pais estavam trabalhando fora e suponho que, pela frequência com que pedia a abertura do portão, provavelmente não possuía o controle que o abria. É nesse sentido que se conforma o que chamo de quadro de referências sobre os moradores, que estão situados a partir da numeração dos apartamentos, nomes, profissões, emprego, grupo familiar, animais de estimação, tipo de transporte e até horários de entrada, permanência e saída no prédio, tornando-os conhecidos e reconhecidos entre os que compartilham o residencial.

Roseane Prado (1998) considera que a personalidade reflete as relações pessoais, isto é, em que a maioria dos sujeitos que compartilham um dado lugar e produzem e exercitam uma forma de sociabilidade, se conhecem e se reconhecem. É um tipo de envolvimento que detém relativa duração e permite trocas íntimas e recíprocas, compreendendo práticas de sociabilidade e, conseqüentemente, um saber sobre o outro com quem se mantém convivência. É dessa lógica de personalidade que a reflexão sobre o X2 se aproxima, identificando que não há espaço para o anonimato na dinâmica relacional do prédio; todos os moradores se conhecem e os acontecimentos no prédio ou na rua são rapidamente repassados nas conversas nas escadas, no pátio, na calçada ou pelo WhatsApp¹².

Ao que parece, a personalidade impera especialmente devido à porosidade da fronteira entre a dimensão do público e do privado, com o predomínio das relações interpessoais, e mesmo quando o morador prefere não participar ou pouco participar das trocas relacionais no X2, é incluído no acervo de informações, mas frequentemente é visto como um mau vizinho devido à indiferença, sendo apontado como soberbo. Os moradores proprietários, que estão há mais tempo no local, nutrem o quadro de referências de maneira mais acentuada, uma vez que compartilham do cotidiano de modo contínuo e duradouro.

Considero, assim, duas classificações de moradores: os proprietários que residem no prédio, mantêm relações interpessoais duradouras e contínuas, sendo os que dispõem de poder de decisão nas reuniões de condomínio; e os inquilinos, que compartilham da rotatividade, mas alguns poucos conservam certa permanência média de cinco anos e participam pouco das reuniões de condomínio. Há, ainda, o caso de uma família que reside em um apartamento cedido por um parente, assumindo as responsabilidades do imóvel como proprietário, e por isso, se aproximando da primeira classificação de moradores.

A classificação foi elaborada com o período de convivência na dinâmica do X2, nas trocas relacionais nos espaços coletivos do prédio e na participação em reuniões de condomínio, apesar de não gozar do poder de decisão por ser uma inquilina. Nesse sentido, acompanhava as discussões e tinha a possibilidade de dialogar com o locador do apartamento sobre suas decisões nas pautas levantadas, mas não foi exatamente o desejo de participar das decisões que me incitou a comparecer nas reuniões e, sim, de primeira, conhecer os demais moradores do prédio. No entanto, os conflitos que surgiram de imediato se mostraram interessantes e me impulsionaram a acompanhar outros encontros.

12 Aplicativo de troca de mensagens textuais e audiovisuais que permite a realização de ligações de voz e de vídeo. É utilizado, principalmente, em aparelhos smartphone e necessita de conexão com a internet, operando com um número telefônico.

Além do empíreo que a pessoalidade proporciona — como a segurança de estar entre conhecidos, o desafoço dos auxílios mútuos e o fomento de uma relação afetiva, há também o outro lado da moeda que foi inicialmente percebido nas reuniões de condomínio, como os conflitos advindos da administração de um ambiente de convivência coletiva, com questões básicas de manutenção no prédio, e, sobretudo, as ranhuras relacionais por causa das queixas de má conduta. Assemelha-se ao sentido discutido por Prado (1998, p. 53), ao abordar o paraíso e o inferno da pessoalidade, ou seja, “as delícias do reconhecimento e as agruras do controle social”, o desconforto de precisar lidar com o outro com quem compartilha um vínculo estreito de convívio.

Conflitos e disputas sobre a renovação da pintura do prédio, os atrasos no pagamento da taxa de condomínio, o descarte correto do lixo, a manutenção do portão fechado e os felinos criados nos espaços coletivos permearam algumas discussões presenciadas nas reuniões. As pautas sugeridas advêm de situações corriqueiras que se tornam queixas por impactar, de alguma forma, as relações cotidianas e nos cuidados com os espaços coletivos e a propriedade privada de cada apartamento. O descarte correto do lixo, por exemplo, é frequentemente debatido, mas até o momento não foi solucionado, sendo comum encontrar sacolas de lixo na porta de apartamentos, ocasionando mau odor ou escorrendo chorume.

Quando não fica ao pé da porta, o descarte inadequado ocorre devido à má vedação das sacolas, que ocasiona pingos de chorume nas escadas, marcando os degraus e espalhando mau odor. Um dos vizinhos do segundo andar, cuja porta fica ao lado da minha, eventualmente deixa suas sacolas de lixo entre a divisão de nossas portas. Mesmo estando há mais de um ano no X2, com a situação tendo sido pauta de reunião, a recorrência permanece. O confronto direto entre moradores, – aquele que ocasiona alguma situação de queixa e o que se sente afetado – parece ser desencorajado considerando as formas como a situação decorre, frequentemente com o intermédio da síndica para tentar uma resolução.

O conflito foi identificado de forma latente; existe na dinâmica do X2, mas encoberto por uma tentativa de evitar indisposições diretas com o outro, por exemplo, as queixas são veladas, tanto minhas como dos demais vizinhos em relação à situação. De modo particular, a síndica é procurada para informar o desgosto com o caso, ela se dispõe a conversar com o morador apontado como causador da reclamação para buscar solução. A reclamação “pública”, por sua vez, ocorre em forma de avisos em cartazes colados na recepção e paredes dos andares e de pedidos de descarte correto via mensagens em WhatsApp encaminhadas pela síndica, com indicativos de advertências caso a situação não mude, com o pagamento de multa.

É comum o conhecimento sobre quem não realiza o descarte correto do lixo, é uma situação anterior à nossa chegada ao prédio e sem resolução aparente, uma vez que se preza pela boa convivência entre os vizinhos, que buscam resolver o problema de forma velada, sem chegar diretamente na família para reclamar ou exigir a prática correta. Provavelmente, essa posição dos vizinhos em relação a essa família de moradores acontece devido ao tempo de convívio, mais de sete anos, e por ser a “única” queixa em relação a eles, como comentou Dona Glória.

“Você tem sorte com seus vizinhos”, disse a síndica em uma de nossas conversas no pátio. São prestativos, confiáveis e tranquilos, não fosse o “pequeno defeito” do descarte do lixo. Mesmo com o defeito apontado, sugere que não tenho do que reclamar, apesar do lixo próximo à minha porta atrair baratas, que passam pela fresta e são comumente encontradas e mortas pelos gatos. De todo modo, prefiro não me indispor e seguir a dinâmica local, deixando a reclamação para que a síndica tome ciência e resolva, já que o problema afeta a limpeza do ambiente. Novamente, recorre-se aos avisos e críticas veladas, que, mesmo sendo provavelmente percebidas, são ignoradas na maioria das vezes.

O conflito em torno do descarte de lixo decorre da frustração pelo descaso daqueles que são alvo das queixas, que não se importam o suficiente e continuam depositando sacolas plásticas com lixo na lateral da porta, bem como pela compassividade da síndica para a resolução da situação. Nesta direção, o sentido de conflito trabalhado aqui se refere à divergência de ideias ou ações que gera desavença, lamentação, confusão, confronto e hesitação, bem como estratégias, para lidar com a conflagração por meio de dissimulação, intermédio, evitação e ironia. No prédio X2 o conflito se configura principalmente com ações de lamentação e hesitação, com uso do intermédio e aparência para lidar com a situação.

Os moradores do prédio preferem manter o jogo das reclamações veladas e intermediadas, reclamar do outro e não com o outro se sobressai nos modos como os conflitos são geridos. Essa circunstância, assim como outras em que o conflito não ganha uma resolução, pode ser refletida mediante a estratégia da prática de stand-off na interação, que Erving Goffman (2012) indica como o ato de se reservar como forma de não agravar o conflito. É o jogo de cintura que os moradores empenham ao acionar síndica como intermediadora, mantendo relações cordiais na interação com aqueles apontados ou compreendidos como causadores do desagrado, uma estratégia para não “perder a face”.

Ao reservar-se ou silenciar-se publicamente, exercendo o stand-off, sem que nenhum compromisso entre as partes ser alcançado, os moradores estão tentando

preservar a própria imagem e a do outro, de modo a garantir a manutenção das faces em interação. Goffman considera que o indivíduo carrega uma face, um valor social visto como positivo que é requisitado em interação, acionando noções como cortesia, discrição, escusa e demais maneiras de agir nas trocas relacionais. É um jogo de cintura que requer ao sujeito um domínio dos códigos morais e de conduta que configuram a dinâmica na qual participa.

Esta lógica da preservação da face e da estratégia de stand-off podem ser acionadas para refletir sobre as relações produzidas e mantidas no X2, com a polidez se destacando na maioria das situações observadas e participadas. Manter as queixas veladas é uma forma de evitar rupturas interacionais, manter as relações pessoalizadas e preservar a face de cada morador, com a complacência – pelo prolongamento da situação-queixa – e a dissimulação – com os comentários e as reclamações a terceiros – fomentando a manutenção da boa convivência entre os moradores, fruto de relações sempre tensas. Outras situações podem ser acionadas para ponderação sob essa ótica compreensiva, ressaltando a predileção por conflitos que geram embates indiretos.

É o caso de outro morador do segundo andar que detesta o fato de alimentarmos os gatos soltos nos espaços coletivos, especificamente no pátio e nas garagens dos apartamentos 304, 303 e 302, onde costumam ficar. Nunca recebemos reclamações por parte desse vizinho, nem desconfiávamos que a falta de respostas às nossas saudações se devia à essa circunstância, mas ao saber por Luciana que ele a havia criticado por colocar ração e água para os gatos, ligamos os pontos acerca da sua antipatia. Vale ressaltar que o desgosto quanto a esses animais ocorre porque eles usam o estofado da moto para afiar as unhas, o arranhando no processo.

Além desse vizinho do segundo andar, a síndica e outros moradores têm queixas quanto aos gatos, que frequentemente são pauta nas reuniões de condomínio. Esses animais também são anteriores a nossa chegada. Uma antiga moradora do terceiro andar cuidava das crias de uma gatinha abandonada nas redondezas, então os gatos foram aumentando com o tempo e se acomodando nas dependências do prédio. Quando a moradora se mudou, houve a esperança que levasse os gatos, mas alguns ainda permaneceram e ela continua vindo diariamente para colocar ração, trocar a água e limpar as fezes, gerando revolta entre os moradores que se sentem prejudicados, de alguma forma, pelos gatos.

Juntamente com Luciana, auxiliamos nos cuidados com a alimentação desses bichinhos, fazendo a reposição de ração e água, que eventualmente é derramada dos potes. As queixas chegam a nós de maneira velada, por meio do comentário da convocação de reunião para discutir o “problema” dos gatos, a reclamação de que Cássia – antiga

moradora – deveria se responsabilizar por levar os gatos e as afirmações de prejuízos econômicos porque os animais deterioraram estofados de moto e pneus de carro e moto. Até Luciana ser criticada por seu vizinho de andar, que ao vê-la renovando a ração bronqueou, alegando que os gatos não saíam do prédio porque tem quem os alimentem.

Ameaças de resolução forçada, como a remoção dos gatos do X2, são evitadas por Cássia através da advertência de expor a situação nas redes sociais e reclamar maus tratos junto aos órgãos responsáveis. O conflito, assim, permanece no âmbito das queixas e reclamações quanto aos vizinhos, com as críticas à antiga moradora pela permanência dos animais no prédio e discordância com os moradores que alimentam os gatos. Além dos embates diretos com bate-boca entre a síndica e Cássia, que tem horário fixo de chegar ao prédio para limpar e repor os potes com ração e água. A síndica, às vezes, costuma esperá-la para reclamar e exigir a resolução da situação, o que resulta, geralmente, em discussões que são ouvidas até do segundo andar.

O conflito entre a síndica Dona Cláudia e Cássia não é permeado pela dissimulação, intermédio ou evitação, mas pelo confronto, confusão e ironia, com um embate direto entre ambas em qualquer oportunidade de encontro que presenciei pela varanda do apartamento. A síndica é quem confronta diretamente a Cássia, apontada como a responsável pelo problema. Os vizinhos levam as queixas a ela e as comentam com outros moradores, criticando furtivamente aqueles que compactuam com a situação por auxiliar nos cuidados com a alimentação dos animais.

O tratamento ficou claramente diferente. Quando Cássia residia no X2, o conflito em relação aos gatos não passava por embates diretos, sendo que as reclamações eram tratadas em pautas nas reuniões de condomínio, como presenciei nos primeiros meses de moradia. Por volta do quinto mês no prédio, Cássia se mudou, alguns dos gatos ficaram e as discussões se tornaram diretas, não mais de maneira velada via reuniões. A ruptura na condição de moradora para não moradora parece ser fundamental na predileção de uma nova abordagem da situação-queixa, com confrontos acalorados e geralmente filmados pela própria síndica, com o celular em mãos apontando a câmara para a outra durante a discussão.

Parece não ter mais uma preocupação em tentar preservar a face do outro envolvido na interação – a Cássia –, a síndica aciona o confronto de bate-boca como modo de tentar uma resolução imediata e efetiva do problema com os gatos. O tratamento polido e as reclamações veladas são resguardadas aos moradores que ainda pertencem ao X2. Para esses cabe a amabilidade tensa, com o disse-me-disse pelos corredores e demais fontes de informações, como o WhatsApp, mas dificilmente o confronto direto que termina em confusão com gritaria e filmagens.

A chegada de uma nova moradora, Dona Marta, ao quarto andar, traz mais uma figura para o caso com os gatos e contribui para entender as diferentes formas de lidar com moradores e não moradores em situações conflituosas. Essa senhora começa ajudando a colocar ração, mas faz comentários para os outros moradores sobre uma possível displicência de Cássia nos cuidados com os animais. Algumas vezes ela veio ao 301 pedir um pouco de ração para gatos, alegando que a antiga moradora não estava vindo repor e os animais estavam com fome, por miar toda vez que passava por eles, além de falar da síndica, que “apesar de boa pessoa, não gosta dos bichinhos”. Soubemos posteriormente, com a Luciana, que o vai e vem de conversas ocorria não somente conosco, mas também com os demais moradores, falando de um e de outro.

Em relação ao demais moradores, as informações que circulavam como queixas ou alfinetadas veladas pela Dona Marta não passavam disso, de rumores e tentativas de depreciação, enquanto que com relação a Cássia, a senhora adotou uma postura mais combativa, como a que frequentemente observo ser praticada por Dona Cláudia. É comum observar ou saber sobre desentendimentos entre Dona Marta e Cássia, que acusou a primeira de colocar ração de cachorro, além de couro e pé de galinha para os animais, o que causou algumas discussões entre as duas no pátio. Ao chegar no prédio, Dona Marta comumente estava sentada próximo ao portão e as trocas de alfinetadas terminavam com bate boca.

O conflito que envolve os gatos é o mais duradouro e acalorado, no entanto, ações para tentar impedir Cássia de entrar no prédio, por não ser mais moradora, contando com assinaturas dos residentes para embasar o posicionamento, foram tomadas pela síndica como tentativa de colocar um ponto final na situação. Apesar de não ser requisitada para assinar, possivelmente porque se recorre aos proprietários para a tomada de decisões ou pela consideração de que compactuamos com a permanência dos animais pelos auxílios prestados, soubemos da ação por meio de Cássia, que mandou mensagem via WhatsApp comentando sobre mais uma briga.

A personalidade, portanto, também fomenta tensões e conflitos entre os moradores, pois está amparada em códigos morais que configuram as trocas intersubjetivas, determinando o que é aceitável ou não para um morador fazer e as maneiras de lidar com as situações problemáticas, buscando evitar ranhuras relacionais que levem a quebra da dinâmica local. Assim, como ser um bom morador no X2 e, conseqüentemente, um bom vizinho? É preciso se inserir na dinâmica relacional, conhecer e aderir aos códigos morais, como evitar constranger ou se colocar em situações de embaraço com outro morador, mesmo com queixas sobre certas atitudes. As formas de resolução geralmente são latentes,

com críticas dissimuladas e busca de apaziguamento, como no caso do descarte de lixo, do portão frequentemente deixado aberto e dos veículos estacionados fora das vagas de garagem.

Quando moradores comete erros recorrentes, mesmo que prejudique a limpeza e a higiene de espaços coletivos ou a segurança e controle de entrada e saída do prédio, com a frequente manutenção do portão aberto – mesmo com placas solicitando o fechamento –, as tentativas de resolução são harmônicas e há uma atitude de reconciliar partes envolvidas. Não somente a síndica, mas outros vizinhos trazem essa lógica de abrandamento e conciliação quando se aborda as reclamações sobre situações incômodas, como se buscassem manter uma harmonia que camufla os conflitos e as tensões. Cássia, no entanto, não tem o benefício do apaziguamento, por não ser mais moradora e, provavelmente, por afetar mais de uma família de moradores com queixas e reclamações sobre os animais, travando embates diretos.

O paraíso da personalidade, para citar a analogia de Prado, é reservado àqueles que residem e compartilham a dinâmica relacional local. A esses cabem a proximidade, a semelhança, a confiança, o respeito, a troca de informações e a reincidência, com tratamento conciliador para evitar ranhuras severas nas trocas intersubjetivas. Ao não morador convém a desconfiança, a dessemelhança, a repressão e o conflito direto, sem o receio de parecer indelicado e embaraçar o outro, uma vez que não mantém, e nem deseja, uma troca relacional que se pretenda duradoura. Ao invés de preservar, parece que a intenção é depreciar a face do outro não morador que é visto como causador de alguma desordem no prédio.

Não é somente de paraíso que imperam as relações de personalidade, o inferno se apresenta no controle social, na porosidade entre as dimensões do público e do privado e na fofoca devido ao conhecimento mútuo (Prado, 1998), por exemplo. Participar da dinâmica do X2 requer aderir, de alguma maneira, aos códigos relacionais personalizados para ser bem quisto por preservar a convivência harmoniosa e familiar do prédio, como costuma ser a narrativa nas reuniões de condomínio. Quando nos mudamos para o local, recebemos comentários furtivos nessa direção, sobre o que se espera dos vizinhos e como se comportar para a manutenção da dinâmica relacional.

Integrar-se à convivência com outros moradores, mas não de forma exagerada para não ser considerado intrometido, destinar tempo para saudações e conversas nos espaços coletivos, saber participar da fofoca ao abordar assuntos de maneira dissimulada, indiretamente e sem pré-julgamentos – tópicos que aparecem ao final da conversa e geralmente são abordados na tonalidade da surpresa. As queixas e reclamações sobre os

vizinhos seguem uma lógica semelhante: preza-se pelas conversas paralelas e veladas, antes de uma atitude de confronto. A linha entre ser receptivo e solidário ou intrometido e fofoqueiro é tênue, é preciso manejo para torna-se um bom vizinho, sempre solidário e não bisbilhoteiro, nunca indiferente.

Parece melhor para o vizinho ser considerado fofoqueiro do que indiferente à dinâmica relacional, uma pessoa estranha e apática, como o morador do terceiro andar, Márcio. No mesmo terceiro andar reside a Dona Marta, aposentada que mora com o filho e passa boa parte da tarde sentada no pátio conversando com quem passa, em ligação ou escutando música ao telefone. Além de nos trazer comentários depreciativos sobre Cássia, ela também já falou mal de outros moradores, essa é uma prática comum a esta nova moradora, que “vive de disse me disse”, como pontuou o vizinho do 303 em conversa ao pé da porta.

Luciana afirmou já ter ouvido comentários depreciativos sobre outros moradores feito por Dona Marta e disse não gostar dela devido essa prática, apesar de algumas de nossas conversas conterem comentários jocosos e depreciativos. O problema, ao que parece, não é fazer tais comentários, mas ser vista como uma pessoa que sempre os faz, em qualquer conversa tecida com outro morador. Mesmo assim, a nova moradora não causa mais incômodo que Márcio, que prefere não se integrar nas trocas relacionais, seja por indiferença, pela falta de tempo ocasionada pelo trabalho, que o deixa fora de casa durante todo o dia, ou pelo cansaço da rotina. Ele escolhe permanecer recolhido ao apartamento durante os finais de semana, pouco ocupando os espaços coletivos e participando das trocas relacionais.

Márcio não dá “trabalho” à vizinhança, pelo que soube nas conversas, nunca recebeu nenhuma reclamação por má conduta que interfira na limpeza do prédio ou na vida dos demais moradores. Não faz festa nem escuta som alto, não recebe visitas e não possui filhos ou animais de estimação que eventualmente possam perturbar o sossego devido os sons de corrida ou latidos e miados. É apenas uma pessoa que trabalha no comércio e vive sozinho, utiliza o apartamento principalmente para dormir, visto o pouco tempo diário que passa nele, e permanece em casa nos finais de semana. Seu maior problema, no entanto, é sua qualidade como morador, não dá trabalho nenhum, o que o torna uma pessoa apática à dinâmica relacional, pois opta por manter-se isolado e a não interagir com os vizinhos mesmo quando está em casa.

Dona Marta, não. Por participar das interações cotidianas, se integra à dinâmica local e pode ser alvo de queixas e tensões, mas o é porque ocorre as bem-quisitas trocas relacionais. Diferente de Márcio, que prefere não participar da boa vizinhança e se

manter indiferente. Mesmo assim, ainda é situado na condição de pessoa, identificado e localizado, dispondo de informações sobre ele, mas ressentindo-se pela sua escolha de não envolvimento na dinâmica do X2. Há, assim, um ressentimento pela apatia, a pouca importância dada as trocas relacionais, o que parece ser sentido pelo demais moradores como mais grave do que as más condutas de algum vizinho que se envolve na forma de sociabilidade local. Não dá para expulsá-lo do prédio por comportamento impróprio, como ocorreu com outro morador que perturbava o sossego com som em alto volume diariamente, já que Márcio “não dá trabalho”.

Nesse caso da expulsão, inclusive, soubemos no primeiro dia que chegamos ao X2, na conversa com Luciana durante a mudança, que furtivamente nos alertou da necessidade da boa vizinhança, para não ocorrer situações extremas como a expulsão. Não foi um aviso sutil, apesar do tom de brincadeira e das gargalhadas que seguiram com o alerta, mas foi furtivo por trazer a situação como quem não quer nada, depois de querer saber sobre o nosso antigo endereço e o motivo da mudança. Esta conversa na escadaria, que alertou para as relações estreitas tecidas no local, não apresenta uma intimidade forçada, já que há a escolha de não participar dessa dinâmica e ser um vizinho indiferente.

Mais vale um morador considerado intrometido ou fofoqueiro por extrapolar os códigos de conduta e não ter jogo de cintura para dosar o interesse em saber sobre a vida íntima do outro e focar atenção apenas em comentar sobre aspectos e situações, de alguma maneira, comprometedor da preservação da face do outro. Esse morador ao menos está ativamente inserido na forma de sociabilidade local, acionando e jogando com os elementos que configuram as trocas relacionais pessoalizadas, mesmo que não saiba ou não tenha interesse em dissimular para não parecer inconveniente. É alguém com quem é possível interagir de maneira estreita e continuada, que considera e mantém a lógica relacional do X2, diferente daquele que é morador, mas que não se importa em participar das interações.

Mais vale, pelas falas dos moradores com quem conversei durante esse período, alguém que considera relevante integrar a convivência de modo participativo, pois com esse é possível até produzir situações de conflito. Se envolver ou não com a dinâmica local permite diferentes maneiras de vivenciar o prédio X2, bem como a vizinhança, com quem se fabrica uma espécie de intimidade forçada, como considero a circunstância de compartilhamento do âmbito privado, doméstico, sem um consentimento prévio, apenas pela composição arquitetônica do conjunto residencial.

Uma intimidade forçada pode não acontecer no X2, já que apesar das eventuais conversas para saber sobre o outro e contribuir na produção de um quadro de referência,

identificando e localizando o morador na dinâmica local, a proximidade e intimidade é gradual. Não nos tornamos vizinhos íntimos de um dia ou mês para o outro, de recém moradores que ficam em observação quanto às adequações aos códigos morais e de conduta local fomos aos poucos ganhando a confiança dos demais, nas demonstrações cotidianas de participação, com saudações e trocas de favores corriqueiros e manutenção de uma boa conduta de não impactar na tranquilidade do prédio.

As trocas relacionais com os vizinhos do X2 ocorreram de maneira gradativa, cotidiana, mas a convivência com a vizinhança do prédio foi e é de uma copresença contínua intensa, gerando uma intimidade forçada. Fala-se, nesse sentido, de uma participação na dimensão privada e familiar do outro que reside nos prédios vizinhos, tomando ciência de situações da intimidade pelas janelas, por onde é possível observar o espaço privado do apartamento, que deveria resguardar as relações familiares, mas que fica à mostra para quem quiser olhar.

As janelas indiscretas

O contato com os vizinhos se dá nos espaços coletivos do X2, no interfone, no pé da porta – quando alguém bate para informar ou pedir algo –, na rua e no comércio local, mas também pela janela, quando estamos observando a rua da varanda ou do quarto, um morador passa pelo pátio e cumprimentos são trocados, seja em forma de palavras, num breve balançar de cabeça, ou sorrisos dados. Essas mesmas janelas são frequentemente usadas para vigiar quem entra e sai do prédio, uma vez que o portão de pedestres faz barulho ao ser usado, então é comum olhar para cima e avistar algumas cabeças nas janelas para saber quem está passando. Quando olhares são firmados ocorrem as saudações habituais.

Essa não é a intimidade forçada que mencionamos, pois não é possível visualizar o interior do apartamento do outro – com exceção daqueles que moram no térreo – de forma contínua. Para ver o interior do apartamento dos vizinhos do primeiro, segundo e terceiro andar, somente se a porta estiver aberta, o que é raro acontecer, com a ressalva do 302, já que todo começo de noite, Luciana deixa a porta aberta e a grade fechada para que seu cachorro possa ficar observando o andar – e latindo para quem passar. Uma vez dentro do apartamento, não se tem contato com os vizinhos. Nem mesmo ouvir conversa, pois o isolamento acústico entre as paredes é considerável – a menos que sejam gritos. Ouvimos apenas o som de um aparelho se o volume estiver alto e se o morador de cima arrastar algum móvel ou correr pelos cômodos.

Com a vizinhança não ocorre o mesmo, uma vez que o X2 está entre os prédios X1 e X3, os apartamentos em posição sul ficam a frente aos apartamentos em posição norte do X3, de modo que a disposição das varandas, salas alongadas, e janelas dos quartos são as mesmas. Da janela da cozinha tem-se vista para outras cozinhas dos prédios situados no quarteirão lateral, de modo que as janelas de qualquer cômodo podem ser apreendidas como indiscretas por permitir ao outro acompanhar situações da intimidade familiar, seja na cozinha, na sala ou nos quartos.



Figura 02. Residencial X3 visto do janelão da varanda do X2, no segundo andar.

Fonte: Registro realizado pela autora em fevereiro de 2024.

A indiscrição pelas janelas é ambígua, possibilita tanto acompanhar como ser acompanhada pela vizinhança e o jogo de olhares atentos, que se tornam observações, ou desatentos, em uma atitude de desatenção civil (Goffman, 2010), depende da situação presenciada. Esse jogo de olhares pode ser dificultado com estratégias de ocultação, como as cortinas e as películas fumê coladas nos vidros das janelas para dificultar a entrada de raios solares e a visualização livre dos cômodos pela vizinhança. Os moradores do X3 preferem o uso de cortinas, somente um apartamento no terceiro andar faz uso tanto da película quanto das cortinas nos quartos.

Nós também optamos pelo uso das cortinas nas janelas dos quartos, mas sua utilização é pouca durante o dia, pois ela também impede a circulação de ar, aquecendo demasiadamente o ambiente. Preferimos nos enredar no jogo de olhares e manter os cômodos com uma circulação de ar agradável, tendo que lidar, ocasionalmente, com

situações de constrangimento. É comum ver e ser visto em roupas íntimas, por exemplo, mas ao perceber a situação olhares são desviados e corpos saem de vista, há algo próximo ao emprego da desatenção civil, onde os atores envolvidos têm consciência da presença um do outro, mas optam por não se demonstrar excessivamente atencioso, ignorando a situação que acaba de presenciar.

Aquele que presencia algo constrangedor atua de modo a não embarçar o outro, não se mostra ameaçador com o desejo de continuar a observação da situação. Nas recorrências de ver ou ser vista, lança-se mão de manter o olhar, indicando que ver o outro em momentos íntimos foi acidental. Por vezes, sequer há espaço para que aquele que viu reaja, com o corpo sendo rapidamente retirado de visualização. Geralmente, sabe-se que foi vista e entende-se que foi sem querer, o cotidiano transcorre normalmente sem maiores constrangimentos.

Presenciar a vizinhança em roupas íntimas no quarto ou na sala, assistindo televisão, brincando pelos cômodos, namorando, discutindo ou nas janelas acompanhando a movimentação da rua ou do prédio ao lado é comum, essas situações corriqueiras da vida familiar são presenciadas e acompanhadas pelas janelas indiscretas, que permitem revelar ao público uma instância privada. Circunstância que configura uma intimidade forçada, um estar junto sem estar, observar o cotidiano do outro com ou sem intenção, uma vez que se encontra sempre à vista, possibilitado. A disposição dos prédios nos leva a acompanhar e ser acompanhada pelo outro, de modo direto ou indireto.

Nesse jogo de olhares presenciamos inícios e fins de relacionamento, o crescimento das crianças e adolescentes, as visitas de amigos ou familiares, as comemorações regadas ao álcool e a limpeza dos apartamentos. Roupas lavadas e penduradas nos varais de teto e nas grades de proteção conformam a paisagem da vizinhança, que se torna mais agitada à noite e nos finais de semana, quando as famílias estão reunidas em casa e os cômodos são bem visualizados devido à iluminação artificial.

É indiscreto observar situações da vida íntima da vizinhança, mas é viável e praticado, às vezes discretamente e outras nem tanto, mas quando pego no flagra, o elemento do acidentalmente retorna e a tentativa da desatenção é colocada em prática. A atenção constante ao outro pode ser notada em casos como a entrada abrupta de Laura e suas primas no prédio, subindo ao segundo andar correndo e com conversas acaloradas. Ao aparecer na varanda para verificar o ocorrido, encontro todos os moradores do X3 cujos apartamentos são de frente aos nossos, com uma ou duas pessoas de cada família acompanhando o que está acontecendo no 302, que pela disposição do X2 não consigo visualizar.

Uma conversa se inicia e conseguimos nos inteirar do ocorrido quando a vizinhança começa a perguntar o que houve e Laura relata a perseguição que sofreram na rua por uma dupla numa moto, escapando ao entrar no X2. Questionamentos de onde vieram, para onde foram, cor da moto e aparência dos sujeitos são feitos, movimentando a interação dos moradores dos dois prédios. Da varanda observamos a vizinhança e escutamos tudo, inclusive a ligação de uma moradora do terceiro andar do X3, que está debruçada na janela, para algum familiar avisando para ter cuidado ao retornar devido ao episódio em questão.

Trocas interacionais entre os moradores dos X2 e do X3 se desenrolam, mas não são tão frequentes quanto as trocas de olhares. Busca por informações se sucedem, como quando instalamos as redes de proteção do apartamento, ainda nos primeiros dias de mudança, e uma moradora do térreo do X3 perguntou, da porta do seu apartamento, sobre o serviço, ou quando outra moradora iniciou uma breve conversa para afirmar que o técnico da internet que veio atender nosso domicílio era seu irmão, com ela no pátio do prédio vizinho enquanto eu estava na varanda do 301. Logo, momentos de interações são criados entre a vizinhança, apesar de em menor frequência do que com os vizinhos de prédio.

O que predomina entre a vizinhança é o acompanhamento do cotidiano, a assimilação a uma intimidade forçada, que se inicia sem a pretensão do outro, mas que permanece, é presenciada e mantida pelo outro, com ou sem intenção. Quando se estar no mesmo cômodo que o outro e a janela evidencia a ocasião, busca-se não fixar o olhar, mostrar que não está vendo e não tem interesse em acompanhar o outro, o cuidado de não ser indiscreto ocorre também com a retirada do corpo da área de visão possibilitada pela janela, com o fechamento dessa ou com a união das cortinas para ocultar o cômodo. Impera a sutileza na percepção do outro no jogo comunicacional.

Sutileza usada nas situações corriqueiras. Naquelas que requerem maior atenção para evitar fatalidades, lança-se mão da discrição, como quando um ex-casal da vizinhança do X3 estava em uma discussão acalorada e um estalo pôde ser ouvido. Ameaças de chamar a polícia e indicativos da vizinhança testemunhando a situação foram suficientes para findar o momento, com o passar dos dias o agressor não apareceu mais no apartamento do morador e recentemente um novo namorado surgiu. É nesses meandros que se configura o acompanhamento da vida doméstica do outro e vai se tecendo uma forma de intimidade que é forçada devido às circunstâncias.

Considerações finais

A experiência de viver relações estreitas no X2, configuradas pela personalidade, e de intimidade forçada na vizinhança do X3, com o acesso sem consentimento inicial à privacidade domiciliar do outro, permeia a vivência nesse prédio popular. As tensões relacionais, de saber jogar com os códigos morais e de conduta da dinâmica do prédio e com os olhares, as observações e as interações na convivência entre prédios são cotidianamente trabalhadas, fazendo uso de estratégias para evitar ranhuras relacionais, seja levando as queixas para a síndica ao invés de se indispor diretamente com um vizinho ou usando a sutileza dos olhares, de saber quando se mostrar distraído e desinteressado ou atento e solícito com a vizinhança.

No cotidiano vai-se produzindo familiaridade com as dinâmicas e circunstâncias locais. O que a princípio pode ser estranho para os recém-chegados no X2, como as relações estreitas e a condição contínua de pessoa, que é identificada e localizada na lógica relacional do prédio, ou a pouca privacidade no âmbito doméstico e familiar, com situações íntimas frequentemente à vista do outro, se torna progressivamente familiar mediante a convivência. Mesmo familiarizado com as ocasiões tensas, constrangedoras, solidárias e atenciosas próprias das relações pessoalizadas e comum a porosidade entre os âmbitos do público e do privado ocasionado pelas janelas indiscretas, há a possibilidade de não participar das trocas ao preferir a indiferença nas relações de vizinhança ou utilizar películas fumê e cortinas constantemente fechadas, ocultando ou dificultando a visualização dos cômodos e, conseqüentemente, da vida íntima.

É interessante notar, no domínio do X2, a estima pela dinâmica de relações de personalidade como norteadora da vivência, ocorrendo uma busca de integrar e permanecer nesse jogo relacional, por vezes tenso e conflituoso, mas igualmente receptivo e solícito. Estima-se o vizinho que participa das trocas simbólicas e materiais, que se mostra atento ao outro e aprende a jogar com dissimulações a prática da fofoca, comum para trocas de informações, o conhecimento de situações e a ocorrência de comentários elogiosos ou depreciativos. Mesmo os vizinhos mais ocupados, que se encontram no prédio principalmente aos finais de semana, participam das reuniões de condomínio e ocupam os espaços coletivos para socializar, de modo que desde nossa mudança apenas Márcio foi alvo de queixas por sua apatia e indiferença à lógica local, morador com quem pouco nos encontramos e conversamos, cuja troca não passou de saudações nos breves encontros.

A estima pela troca com o outro com atitudes de receptividade, simpatia e solicitude não é o que impera na relação entre prédios, onde o íntimo e familiar estão em jogo. Nesta direção, é bem quisto não se mostrar excessivamente atencioso, mas sim não ameaçador

a intimidade exposta ou captada pelas janelas indiscretas, onde o não consentimento inicial se torna uma espécie de anuência dissimulada devido à estrutura dos prédios. Cabe contar com a discrição da vizinhança, além das estratégias de preservação das situações domésticas com as tentativas de obstrução da visualização dos cômodos pelas janelas, para evitar ou não manter constrangimentos pela captação accidental ou não de cenas íntimas.

A indiscrição das janelas não precisa ser a mesma da vizinhança, é possível acompanhar nuances da vida do outro sem ser indelicado ou demonstrar atenção excessiva, quando pego no flagra é posto em prática a atuação de desvio do olhar como indicativo que a captação pode ter sido accidental ou que não irá continuar observando. Se se está assistindo a situações íntimas pelas janelas é possível dissimular com os desvios de olhar e a eventual saída das janelas. Mostrar que a observação foi sem intenção, mesmo que não tenha sido, parece ser a saída viável para essas ocasiões, uma vez que não foi presenciada nenhuma continuidade da observação flagrada.

É nesse contexto de relações pessoalizadas no prédio e situações de intimidade forçada entre prédios que se configura a experiência de vivenciar o cotidiano no X2, um residencial popular localizado no setor VII do bairro de Mangabeira, em uma área de crescente valorização imobiliária. Conviver com circunstâncias relacionais estreitas e duradouras, além das nuances que permeiam a porosidade do âmbito privado, onde ocasiões íntimas podem e são frequentemente presenciadas por outros sem uma anuência, produz uma experiência singular de moradia e de relações de vizinhança.

Residir em um conjunto de apartamentos não necessariamente resultará em relações impessoais e distantes, a dinâmica relacional depende dos sujeitos que integram o jogo. Esses moradores do X2 – trabalhadores assalariados ou aposentados, além de adolescentes em período escolar e jovens ingressando na universidade e no mercado formal ou informal de trabalho – preferem manter trocas materiais e simbólicas baseadas na personalidade, isto é, em relações próximas e duradouras em que o outro está constantemente na condição de pessoa.

É nessa direção que a vivência no X2 se processa, corriqueiramente interagindo com os vizinhos, acompanhando e sendo acompanhado pela vizinhança. Bem como se inteirando dos acontecimentos na Rua S/N, com as ocorrências habituais de moradores varrendo a via para mantê-la livre das folhagens do pé de tamarindo que caem ao chão – às 6 horas da manhã entra em ação o morador do prédio do outro lado da rua, e às 16h30min da tarde as duas moradoras do X3 –, dos veículos e pedestres que transitam pelo local. Mas também das ocorrências não ordinárias, como as tentativas ou práticas de assalto, compondo os elementos da cotidianidade de morar em um prédio popular.

Referências

- Aboim, Sofia (2012). Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna. *Revista Estudos Feministas*, v. 20, n. 1, pp. 95-117.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1996). O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, pp. 13-37.
- Goffman, Erving (2010). *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- ____ (2012). *Ritual de Interação: Ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro (2018). Os homens comuns pobres na expansão do núcleo urbano de João Pessoa, PB: A periferação da cidade. *Sociabilidades Urbanas - Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 2, n. 5, pp. 15-28.
- Lavieri, João Roberto; Lavieri, Beatriz (1999). Evolução da estrutura urbana recente de João Pessoa - 1960 a 1986. *Textos UFPB-NDIHR*, n. 29, pp. 01-47.
- Magnani, José Guilherme Cantor (2009). Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, ano 15, n. 32, pp. 129-156.
- Maia, Doralice Sátyro (2014). Habitação popular e o processo de periferação de fragmentação urbana: uma análise sobre as cidades de João Pessoa-PB e Campina Grande-PB. *Geosul*, v. 29, n. 58, pp. 89-113.
- Negrão, Ana Gomes (2012). *Processo de produção e reprodução da cidade: Um estudo sobre os estágios evolutivos ao longo dos espaços estruturados pelo corredor da avenida Dom Pedro II, João Pessoa, Paraíba*. Dissertação de Mestrado, PPGEUA/Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil.
- Nunes, Anselmo de Oliveira (2017). Memórias e histórias dos moradores da comunidade de mangabeira. In *VIII Congresso Internacional de História e XXII Semana de História*, Maringá-PR, Brasil.
- Oliveira, José Luciano Agra de (2006). *Uma contribuição aos estudos sobre a relação transporte e crescimento urbano: O caso de João Pessoa-PB*. Dissertação de Mestrado, PPGECA/Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil.
- Peirano, Mariza (2000). A antropologia como ciência social no Brasil. *Etnográfica*, v. 4 (2), pp.219-232.
- Pontes, Williane Juvêncio (2021). *Transformando o espaço em lugar: uma etnografia sobre a Comunidade do Timbó, João Pessoa-PB*. Recife-PE: Edições Grem-Grei.
- ____ (2023). Periferação e estratégias de resistência: a formação de uma comunidade a partir do processo de crescimento urbano de João Pessoa-PB. *Ponto Urbe*, v. 31, n. 1, pp. 1-21.
- Prado, Roseane (1998). Cidade Pequena: paraíso e inferno da personalidade. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n. 4, pp. 31-56.

Silva, Priscila Anne Monteiro da (2014). *Bairro de Mangabeira: Um subcentro urbano na cidade de João Pessoa/PB*. Trabalho de Conclusão de Curso. CCEN/Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil.

Velho, Gilberto (1978). Observando o familiar. In: Nunes, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica: Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social* (pp. 36-46). Rio de Janeiro: Zahar.

____ (1980). *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar.

____ (1998). *Nobres e anjos. Um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.

Recebido em 04 de março de 2024.

Aceito em 19 de julho de 2024.

Pessoalidade, janelas indiscretas e intimidade forçada na vivência de um prédio popular

Resumo

A experiência de moradia em um prédio popular na zona sul da cidade de João Pessoa-PB é o que norteia esta reflexão em torno de relações com a vizinhança baseadas na personalidade e na intimidade forçada, possibilitada pelas janelas indiscretas dos apartamentos. O residencial X2, no bairro de Mangabeira, é o universo de análise onde transcorrem as dinâmicas cotidianas que configuram a experiência etnográfica de vivenciar trocas intersubjetivas estreitas e duradouras, se baseando em observações, escutas e conversas informais, bem como na participação de situações corriqueiras, para construir o material analítico que sustenta a reflexão. Este artigo é, portanto, uma análise das nuances de como é viver em um prédio popular onde todos se conhecem e tudo é conhecido por todos.

Palavras-chave: João Pessoa-PB; Experiência etnográfica; Pessoaalidade; Vizinhança; Conhecimento mútuo.

Personal connections, indiscreet windows and forced intimacy in the experience of a populous residential building

Abstract

The experience of living in a popular building in the southern zone of the city of João Pessoa-PB is the central focus of this reflection on relationships with neighbors based on personal interaction and forced intimacy, facilitated by the indiscreet windows of the apartments. The X2 residential complex, located in the Mangabeira neighborhood, serves as the analytical universe where the everyday dynamics unfold, shaping the ethnographic experience of engaging in close and enduring intersubjective exchanges. This analysis is grounded in observations, listening, and informal conversations, as well as participation in mundane situations, to construct the analytical material that underpins the reflection. Therefore, this article is an examination of the nuances of living in a popular building where everyone knows each other, and everything is known by everyone.

Keywords: João Pessoa-PB; Ethnographic experience; Personal interaction; Neighborhood; Mutual knowledge.

Caderno de Imagens [livre]

Vida e cotidiano na comunidade quilombola do Cumbe, em Aracati - CE

Ozaias da Silva Rodrigues

Doutor em Antropologia Social/Universidade Federal do Amazonas

<https://orcid.org/0000-0003-2834-4318>

ozaiasufc@gmail.com

Apresentação do ensaio fotográfico

Em seu *Iconoclash*, Bruno Latour nos faz a seguinte indagação: Por que as imagens provocam tanta paixão? (Latour, 2021, p. 108). Será que o adágio popular que diz 'Que uma imagem vale mais do que mil palavras' está certo? Se estiver, isso se deve ao fato de que, assim como as palavras, as imagens também são signos (significante + significado), como defende Latour (2021) e, se são signos, elas nos dizem algo sobre alguém ou algum lugar. É dessa forma que enxergo o uso que fiz da fotografia em minha pesquisa de doutorado.

As imagens que constam neste ensaio fotográfico foram, em sua grande maioria, produzidas por mim e em diversas ocasiões, entre 2022 e 2023. Em poucas ocasiões, além de pedir permissão para fotografar, tive que solicitar que pessoa fotografada agisse naturalmente. Em outras ocasiões, eu tirei fotos em momentos de lazer, de descontração e pedi posteriormente a permissão para reproduzi-las. Enquanto caminhava pela comunidade quilombola do Cumbe, localizada em Aracati/CE, eu identificava elementos que me pareciam importantes de registrar imagetivamente, como o muro pintado de uma casa, um saco de ração para camarão, os caranguejos, a paisagem repleta de tanques de carcinicultura, o museu da comunidade, o posto de saúde, as igrejas, as dunas, a praia, uma gamboa, o prédio da associação quilombola, bem como quilombolas trabalhando ou no lazer, entre outros. Algumas imagens me foram fornecidas pelos/as interlocutores/as, mas não foram incluídas na tese nem aqui, exceto duas: uma de Ronaldo Gonzaga e outra de Antônio Filho.

Nesse sentido, as imagens informam, elas transmitem algo que as palavras não podem transmitir da mesma forma que as imagens (Soares, 2001). São linguagens distintas, com funções distintas. No entanto, defendo aqui que ambas são complementares, não dissociáveis, pois, na reinvenção que proponho de um famoso adágio popular, 'uma imagem deveria valer tanto quanto mil palavras'. Ao pensar em *Os argonautas do Pacífico Ocidental* (1978) e *Os Nuer* (1999), essa máxima reinterpretada se encaixa perfeitamente. Nesses dois livros, as imagens têm papel relevante tanto quanto as palavras têm. Na verdade, as imagens fazem parte da descrição etnográfica; elas não estão à parte dela. Afinal, o pesquisador também faz etnografia ao registrar em foto algo que julga interessante para si, para sua pesquisa ou para os/as interlocutores/as. Não se trata de 'provar que estive lá', mas de adicionar uma outra dimensão à narrativa etnográfica, aprofundando-a e fortalecendo-a. O ensaio fotográfico aqui proposto pretende ser isso: parte de um relato etnográfico.

Nos debates sobre as formas de registro etnográfico, a escrita e a imagem se destacam na tradição antropológica. No caso da pesquisa que realizei, o registro foi feito por meio da escrita, com o auxílio das imagens; essa última complementando aquela. Da mesma forma que na produção escrita – pensar a relação entre quem escreve e sobre quem escreve, na produção imagética etnográfica é necessário pensar sobre quem fotografa e quem é fotografado/a. Às vezes, o etnógrafo se ausenta desses registros imagéticos; em outras ocasiões, ele também aparece neles, como foi o meu caso em poucas situações. Nesse segundo caso, pode-se dizer que a pretensão de objetividade na produção imagética não deve guiar o nosso olhar sobre o outro. A imagem é uma relação e fruto dela, assim como a escrita. Se me coloco como sujeito na escrita, evidenciando em alguns momentos meus sentimentos e meu corpo, por que não me permitir ser fotografado junto com os/as interlocutores/as?

A pesquisa que desenvolvi entre 2021 e 2023, na comunidade quilombola do Cumbe, me trouxe muitas descobertas, sobre mim e sobre o mundo. Lembro que, antes de visitar o Cumbe e ver fotos de pessoas que já tinham ido lá, achei linda aquela paisagem toda recortada de lagoas artificiais. Porém, ao pisar naquele território e ser informado de que, na verdade, aquelas lagoas eram tanques, viveiros de camarão, a impressão de beleza visual que tive antes se desfez. Essa desilusão ocorreu porque o convívio com os/as quilombolas me fez entender o impacto e a degradação socioambiental da carcinicultura naquele território. A beleza dos tanques de carcinicultura ao longe contrasta fortemente com o impacto desses empreendimentos no ecossistema local quando não seguem as leis ambientais. Nesse cenário, houve a contaminação do rio Jaguaribe por substâncias

tóxicas derivadas dessa atividade (Pinto *et al.*, 2014, p. 278), sendo que a maioria desses empreendimentos, às margens do afamado rio, não possui lagoas de estabilização (Pinto *et al.*, 2014, p. 283), como deveriam ter por indicação da lei.

Ao caminhar pelo território com Cleomar, liderança comunitária, bem como uma das principais interlocutoras da pesquisa, e outras pessoas, e ver os tanques de carcinicultura, eu não pude mais olhar aquela paisagem com os mesmos olhos, sabendo o que os tanques representam para os/as interlocutores/as e seu território. Assim como a escrita, as imagens nos ajudam a estar lá (Geertz, 2009), a sentir o território nativo de alguma forma e foi com esse intuito que registrei ou os/as interlocutores/as registraram em fotos paisagens, pessoas e coisas que são importantes para a comunidade quilombola do Cumbe, como o mangue, a praia, o cemitério, as dunas, o rio, os papangus, entre outros.

As imagens que aqui presentes foram produzidas entre 2022 e 2023. É importante destacar que os/as quilombolas do Cumbe utilizam o filme e a fotografia em suas diversas atividades, tanto para registro próprio, quanto para divulgação da luta pelo seu território. As imagens, portanto, não dizem respeito apenas ao olhar do pesquisador, mas também ao olhar dos/as interlocutores sobre eles/as e sobre seu território. Eles/as produzem uma narrativa imagética sobre o território em que vivem. Nesse sentido, submeti as imagens aqui presentes à avaliação de uma das principais lideranças quilombolas do Cumbe, a fim de que ela me ajudasse a escolher o que, a seu ver, representa fielmente a comunidade. Façamos então essa viagem através das imagens e também das palavras.

Começo pelas dunas, chamadas pelos/as moradores/as de morro. As dunas, que hoje são recortadas por torres eólicas, são palco de memórias antigas do lugar e também o local da lenda de Dom Sebastião, que João do Cumbe sempre conta aos/às diversos estudantes, universitários ou não, que visitam a comunidade para conhecê-la. Ainda tratando de visitantes, temos na segunda imagem barcos com cadeiras que levam os turistas pelas águas do grande Jaguaribe e suas gamboas. Na terceira imagem, temos um registro feito de uma apresentação de cortejo de papangus, tradição essa que envolve jovens, crianças, adultos e idosos. Quanto à quarta imagem, deixo ao/à leitor/a a interpretação, pois é a única que não consigo descrever o que sinto toda vez que a vejo. Mas ela me remete a algo como força e resiliência diante dos obstáculos da vida.

As dunas reaparecem na quinta imagem, dessa vez mostrando como as tentativas de privatização daquele território coletivo não cessam. Na sexta imagem, vemos um guaiamum, que é símbolo de força e bravura, quando comparado aos demais tipos de caranguejos. Na imagem sete, temos o registro de uma das várias manchas de óleo que tomaram conta da praia do Cumbe após anos do episódio de derramamento de óleo que

afetou o litoral do Nordeste, especialmente em 2019. O registro é de 2023; portanto, o óleo continua afetando o ecossistema local, embora em menor escala. Na oitava imagem, vemos um *banner* da festa do mangue de 2022, sobre a qual dissertei em Rodrigues (2024), entendendo essa festa como um rito de convocação coletiva pela defesa do território. Na nona imagem, vemos uma gamboa, ladeada por vegetação de mangue, onde pousam pássaros e garças. Aos pés das árvores, vários aratus se movem de um lado para o outro e se escondem quando percebem a aproximação de humanos.

Na décima imagem, temos um registro da Santa Cruz e de parte do cemitério local. A Cruz costumava ser o ponto mais alto da comunidade, mas as torres eólicas roubaram esse título. Na décima primeira imagem vemos um caranguejeiro andando pelo apicum em um domingo em que fomos pegar alguns caranguejos. Na décima segunda imagem observamos um muro que foi pintado por jovens e crianças quilombolas como parte de uma oficina educativa. Destaco a presença do arco-íris como símbolo LGBTQIA+, pois, durante a oficina vários/as participantes se identificaram com essa sigla. Na décima terceira imagem, as torres eólicas reaparecem, agora na praia, dando a sensação de que o território todo está cercado por elas. Na décima quarta imagem vemos uma máscara de papangu feita com ‘material da natureza’ (madeira, palha, conchas).

A décima quinta imagem traz uma mensagem da perspectiva dos/as pescadores/as da comunidade quilombola do Cumbe. O manguezal alimenta a todes, mas deve ter sua riqueza protegida. Por fim, há o registro de um tanque de carcinicultura e eles, assim como as torres eólicas, estão por toda a parte na comunidade. Essas duas últimas imagens se confrontam, pois enfatizam presenças distintas e frequentemente antagônicas. Os tanques de carcinicultura são antagonistas da preservação do mangue, disputando espaço no território com o apicum e o manguezal. Essa última imagem foi uma escolha minha e a inseri para ilustrar os “dias de destruição” que se abatem sobre o Cumbe com a chegada dos tanques, do óleo e do parque eólico.

Esses ‘dias de destruição’ podem ser interpretados como uma história global do capitalismo, da qual nos fala Stengers (2015), que confunde as pessoas sobre as suas consequências (p. 9). O capitalismo é claro no que exige e promove, mas confuso sobre seus corolários socioambientais. É a história de um capitalismo predatório, que explora à exaustão humanos e não-humanos. Nesse cenário a possibilidade de se continuar a vida requer uma outra história, uma história que inverte as prioridades e a perspectiva do que é prioridade, sendo as mudanças climático-ambientais uma delas. O “progresso” e o “desenvolvimento” do capital se baseiam no direito de não ter cuidado (Stengers, 2015, p. 73), direito à irresponsabilidade (Stengers, 2015, p. 93), de não se importar com as

consequências e os danos socioambientais. Entrementes, os/as quilombolas do Cumbe cuidam do seu território e de si, pois o cuidado é fundamental para entendermos a continuidade da vida quilombola, que é operada na biointeração (Santos, 2015). Esse é contexto etnográfico que se apresenta ao/a leitor/a no presente ensaio.

Caderno iconográfico



Imagem 1. Vista das dunas do Cumbe, com parque eólico ao fundo.

Ozaias Rodrigues, 2022.



Imagem 2. Vista de uma gamboa, do mangue e de barcos de passeio.

Ozaias Rodrigues, 2022.



Imagem 3. Apresentação dos papangus do Cumbe no evento Povos do Mar.

Ozaias Rodrigues, 2023.



Imagem 4. Mãe e filho quilombolas olhando a duna e o horizonte.

Ozaias Rodrigues, 2023.



Imagem 5. Vista de uma duna com estacas que simulam uma cerca.

Ozaias Rodrigues, 2023.



Imagem 6. Ronaldo mostrando um guaiamum.

Ozaias Rodrigues, 2023.



Imagem 7. Manchas de óleo na praia do Cumbe.

Ronaldo Gonzaga, 2023.



Imagem 8. Banner referente à festa do mangue de 2022.

Ozaias Rodrigues, 2022.



Imagem 9. Vista de uma gamboa e do mangue a partir de um barco.

Ozaias Rodrigues, 2022.



Imagem 10. Base da Santa Cruz do Cumbe, localizada no cemitério da comunidade, tendo aos pés ex-votos feitos de madeira.

Antônio Filho, 2022.



Imagem 11. Caranguejeiro andando pelo apicum.

Ozaias Rodrigues, 2023.



Imagem 12. Muro de uma casa pintado por jovens e crianças da comunidade durante uma oficina.
Ozaias Rodrigues, 2023.



Imagem 13. Vista da praia do Cumbe, com barracas feitas pelos/as quilombolas e parque eólico ao fundo.

Ozaias Rodrigues, 2022.



Imagem 14. Máscara de papangu apresentada por Márcio.

Ozaias Rodrigues, 2022.



Imagem 15. Estandarte com dizeres, no ponto de cultura Chama Maré.

Ozaias Rodrigues, 2022.



Imagem 16. Tanque de carcinicultura no “Cumbe de cima”.

Ozaias Rodrigues, 2023.

Referências

- Evans-Pritchard, Edward Evan (1999). *Os Nuer - uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Geertz, Clifford (2009). *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Latour, Bruno (2021). *Sobre o culto moderno dos deuses fatiches: seguido de Iconoclash*. São Paulo: Editora Unesp.
- Malinowski, Bronislaw Kasper (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.
- Pinto, Marcia Freire; Nascimento, João Luís Joventino do; Bringel, Paulo Cunha Ferreira & Meireles, Antônio Jeovah de Andrade (2014). Quando os conflitos socioambientais caracterizam um território? *Gaia Scientia*, Volume Especial Populações Tradicionais, pp. 271-288.
- Rodrigues, Ozaias da Silva (2024). *“Possibilidade nos dias da destruição”: pandemia e a continuidade da vida entre remanescentes quilombolas do Cumbe – Aracati/Ceará*. Tese de doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil.
- Santos, Antônio Bispo dos (2015). *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: Universidade de Brasília.
- Soares, Simone Simões Ferreira (2001). A importância da Antropologia Visual nas monografias etnográficas. *Revista de Ciências Sociais*, 32(1/2), pp. 113-119.
- Stengers, Isabelle (2015). *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 19 de março de 2024.

Aceito em 04 de junho de 2024.

Vida e cotidiano na comunidade quilombola do Cumbe, em Aracati - CE

Resumo

As imagens que constam neste ensaio fotográfico foram, em sua grande maioria, produzidas por mim e em diversas ocasiões, entre 2022 e 2023. As imagens retratam o cotidiano da comunidade quilombola do Cumbe, em Aracati/CE. Fiz registros fotográficos com os/as interlocutores/as em momentos de lazer e de descontração, sempre pedindo posteriormente a permissão para reproduzi-los. Andando pela comunidade quilombola, eu identifiquei algumas coisas que me pareciam importantes de registrar imagneticamente, como um saco de ração para camarão, os caranguejos, a paisagem repleta de tanques de carcinicultura, o museu da comunidade, as igrejas, as dunas, a praia, uma gamboa, o prédio da associação quilombola, bem como quilombolas em momentos de lazer, entre outros. Convido você, portanto, a fazer uma viagem ao Cumbe através de imagens e palavras.

Palavras-chave: Vida; Quilombolas; Cumbe; Aracati.

Life and daily life in the quilombola community of Cumbe, in Aracati - CE

Abstract

The images in this photo essay were, for the most part, produced by me and on several occasions, between 2022 and 2023. The images portray the daily life of the quilombola community of Cumbe, in Aracati/CE. I took photographic records with the interlocutors in moments of leisure and relaxation, above all, and later asked for permission to reproduce them. Walking through the quilombola community, I saw some things that seemed important to record visually, such as bag of shrimp food, the crabs, the landscape full of shrimp farming tanks, the community museum, the churches, the dunes, the beach, a gamboa, the quilombola association building, as well as quilombolas working or at leisure, etc. So let's take this trip to Cumbe through images and words.

Keywords: Life; Quilombolas; Cumbe; Aracati.

Resenhas [livres]

Correia, Heloisa Helena Siqueira; Vander Velden, Felipe & Rocha, Hélio Rodrigues da (orgs.) (2023). *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*. São Carlos: De Castro.

Leandra Holz

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

<https://orcid.org/0000-0001-9848-0003>

leandraholtzholz81@gmail.com

Breno Duarte Castro

Doutorando em Antropologia Social/Universidade de São Paulo (USP)

<https://orcid.org/0009-0009-1095-4020>

bdc0907@gmail.com

Como apreender a multiplicidade amazônica? Talvez essa seja uma das questões que permeia o livro *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*, organizado por Heloisa Helena Siqueira Correia, Felipe Vander Velden e Hélio Rodrigues da Rocha. Ao promover um diálogo entre a Antropologia e os Estudos Literários, a coletânea traz artigos que dão ênfase a narrativas outras, que não aquelas assentadas em uma visão hegemônica europeia, ocidentalizante e colonizadora, que colocam o homem acima e além do que esta compreende como o mundo natural. Mostrando outros modos de viver e habitar mundos, a partir da literatura amazônica e de contextos amazônicos, e etnografias produzidas na região, o livro divide-se em três partes: “Os outros-que-humanos como alteridades radicais: saberes, poderes e linguagens”, “Humanos e outro-

que-humanos em relação: perspectiva etnográfica, literária e ecocrítica”, e “Alteridades nos processos tradutórios”.

Uma das principais partições que sustenta a produção de narrativas ocidentais, além das dualidades animalidade e humanidade, natureza e cultura, mente e mundo, entre outras, é aquela que separa os objetos dos sujeitos. Assim, aproximar outros-que-humanos, linguagens e narrativas pode soar estranho à primeira vista; todavia, tal junção proposta no livro é o que possibilita tensionar essas noções demasiadamente modernas. Por isso, ao se deparar com os textos que compõem essa coletânea, o leitor precisa ter em mente que “textos e mundos não se separam”, como afirmam Felipe Vander Velden e Heloisa Correia (2023, p. 23) na introdução do livro.

Na primeira parte da coletânea, seguindo os tensionamentos já citados, os textos abordam as variações que as narrativas indígenas provocam nos conceitos de “língua”, “literatura”, “narrativa” e até mesmo de “sujeito”, categorias que tomaríamos como essenciais e exclusivas dos seres humanos. Essas noções aparecem, então, num quadro transformativo em que entram em cena agências outras-que-humanas e sujeitos múltiplos. Os artigos de Gabriel Sanchez e Luiz Gustavo da Silva, a partir de etnografias realizadas em Rondônia com os Kujubim, povo de língua Txapacura habitantes da margem direita do médio Guaporé, e com os Paiter-Suruí, povo de língua Tupi-Mondé, respectivamente, evidenciam os equívocos em relação às noções de língua e grafismo e como ambas, no contexto ameríndio, evidenciam a circulação de certas qualidades próprias aos corpos.

No primeiro caso, o autor mostra como a noção de língua não se restringe apenas aos humanos, permitindo pensar tal categoria como uma qualidade que diferencia os corpos, afinal, distintos animais teriam suas próprias línguas. O “arremendar”, prática cinegética em que o caçador imita ou reproduz sons para localizar e atrair animais na mata, provoca a circulação de qualidades na medida em que o caçador passa a falar “outras línguas” não humanas. Do mesmo modo, o autor do segundo texto demonstra que o grafismo Paiter-Suruí funciona como uma forma de comunicação, na medida em que não pode ser separado de outras práticas como a narração de histórias, ou de certos acontecimentos, como as caçadas, as danças e as festas realizadas pelos indígenas. A pintura permite a circulação de qualidades entre diferentes seres, por exemplo: o caráter de ferocidade da onça é agenciado pela e com a pintura, de modo que quem é pintado passa a mobilizar essa qualidade.

Se as próprias noções de língua e de comunicação estão sujeitas à variação nas práticas de caça e de pintura ameríndias, o conceito de literatura também não permanece o mesmo quando confrontado com as narrativas indígenas. Os textos de Heloisa Correia

e Raiane Madeira apontam, uma a partir da análise do texto *Antes o mundo não existia: Mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã*, narradas por *Umusî Pârõkumu* e *Torãmũ Kêhíri*, narradores Desana, povo indígena no noroeste amazônico, e outra a partir do livro *Histórias de Maloca Antigamente*, escrito por Pichuvy Cinta-Larga, respectivamente, como a escrita, a leitura e até mesmo as práticas editoriais estão sujeitas a uma variação que envolve desestabilizar os pressupostos que usamos para pensar a literatura.

A dicotomia entre coletivo e individual é deslocada nas narrativas ameríndias, na medida em que aquilo que atribuímos como autoria não designa, para eles, um autor definido. Já a dualidade entre natureza e cultura entra numa zona de indiscernibilidade nessas narrativas, mas não nos termos de uma “[...] humanização dos seres ou pelo devir-animal em sentidos metafóricos ou figurados” (2023, p. 156), mas sim nas narrativas e práticas cotidianas desses povos, algo que é tornado evidente por Madeira, a partir do conceito de “entre-lugar”. Já no texto de Heloisa Correia, ao pensar o “mito escrito”, considerado pela autora como dificilmente inteligível para um leitor não-indígena, demonstra-se como essas passagens entre natureza e cultura, no processo de leitura, exigem um movimento de busca ativa de produções etnográficas que evidenciem os contextos em que essas publicações estão inseridas e as práticas sociais a que se vinculam. O artigo seguinte, de Leonardo Ardaia, também aborda a produção de uma escrita singular que não pode ser facilmente encaixada nas categorias da crítica literária ocidental, fazendo isso não a partir de narrativas indígenas como os demais, mas a partir do conto *Os gêmeos encantados* da escritora rondoniense Yêdda Borzacov. Com base no conceito de “espaço esfumado”, mostra como a narrativa da autora não se confunde nem com as modalidades narrativas indígenas (ainda que fortemente embasada nelas), nem com as produções artístico literárias não-indígenas, mas constrói algo novo: um imaginário amazônico irreduzível.

Essas práticas de escrita, sejam indígenas ou não, apresentam sempre uma maneira singular e irreduzível que coloca em variação nossas concepções sobre escrita, leitura e mesmo literatura. Essas narrativas são, de certa forma, limítrofes, seja entre os discursos de desenvolvimento e as cosmologias indígenas, entre o real e o imaginário, entre o visível e o invisível, entre o banal e o insólito, entre natureza e cultura, entre individual e coletivo. Ao apostar nas diferenciações e nas alianças possíveis com entes outros-que-humanos, essas escritas produzem um cenário complexo sobre a realidade amazônica, evidenciando expressividades singulares. Como colocado pelos textos de Madeira e de Correia, tais escritas propõem uma variação até mesmo no sujeito de enunciação que, na produção literária ameríndia, apesar da atribuição de autoria, é sempre múltiplo.

O texto de Alexandre Nodari retoma essa questão ao tratar da “função mágica do discurso”, aquela que embaralha as pessoas do discurso (quem fala, com quem se fala e de quem se fala). O autor argumenta que a potência da literatura e, de fato, sua condição de existência, perpassa pela função mágica da linguagem, já que ela é o excesso a partir do qual qualquer escrita é possível. Dessa forma, o que é dado não são sujeitos prontos, epitomizados pelas pessoas do discurso, mas um campo de agências e sujeitos múltiplos, humanos ou não, que estão em constante transformação: um “sujeito zero” que marca o excesso enunciativo, assim como o “significante vazio” expressa um excesso de sentido. Com efeito, os textos da primeira parte do livro evidenciam como as categorias de língua, literatura e sujeito ganham uma nova potência quando olhamos para narrativas que não as tomam como produções ou atributos exclusivos da espécie humana.

Na segunda parte do livro, as formas ocidentais – e com isso queremos dizer, exploratórias e quantificáveis – de relação com os animais, os vegetais e outros não-humanos que integram o mundo natural, são problematizadas e contrastadas com as formas pelas quais os povos nativos da Amazônia se relacionam com esses seres. Mais do que isso, ao evidenciar essas diferenças, os textos sinalizam a complexidade de tais relações, mostrando que humanos e outros-que-humanos não podem ser pensados separadamente nesses contextos, pelo contrário, são essas relações constitutivas de práticas, paisagens e subjetividades locais. Ao mesmo tempo, a literatura abre caminhos para pensarmos a potência crítica dos seres outros-que-humanos frente a uma humanidade que instrumentaliza a natureza e as relações. Assim sendo, algumas questões apresentam-se: a presença de bovinos só resulta de fato em perda da biodiversidade? E o espaço urbano, pode ser também constituído de interações mais-que-humanas? No que tange a literatura, quais narrativas são nossas aliadas?

Nos fazendo refletir sobre os modos de relação com animais de criação ou aqueles domesticados, as etnografias de Felipe Vander Velden acerca dos animais nos postos indígenas no Oeste amazônico, e de Matheus Henrique da Silva sobre a caça aos búfalos selvagens na Amazônia marajoara, embaralham concepções e categorias fixas sobre esses animais. Nesse sentido, ainda que animais “dos brancos” sejam introduzidos entre os povos indígenas, eles não são tomados como recursos numa atividade produtiva, tal qual acontece nas fazendas dos não indígenas. Os animais de criação tomam outro lugar ali, assim como a própria forma de criar, de se relacionar e de viver com esses animais, é outra. Os búfalos, asselvajados em sua dispersão pelos campos marajoaras, são incluídos na paisagem local por meio de sua caça, exigindo técnicas contínuas de amansamento, mostrando que, manso e selvagem, caça e criação, só podem ser pensadas de modo

relacional, junto das paisagens, técnicas e relações que as constituem e, portanto, muito mais complexas do que nos é permitido pensar por meio de categorias fixas.

Toda uma multiplicidade de relações é perdida quando tentamos enquadrá-las em narrativas modernas “de civilização”. Trazer à tona sua complexidade, mesmo em contextos urbanos moderno-industriais, como propõe Flavio Leonel da Silveira em seu capítulo sobre a cidade de Belém, só pode ser feito levando em conta as narrativas de caráter exploratório e expansionista da cultura hegemônica europeia, que devem ser refletidas criticamente com quem vive e se transforma junto das paisagens. No caso do “espaçotempo” urbano, somente ao tomar a cidade como objeto sensível, rejeitar narrativas lineares e adentrar as memórias locais, é que se torna possível capturar suas variâncias no tempo e, sobretudo, suas feições mais-que-humanas ou outras-que-humanas.

Além das etnografias, a literatura também é apresentada nos textos como um campo no qual distintas relações com seres outros-que-humanos se sobressaem. Em um certo sentido, pensar criticamente sobre as relações entre humanos e seres outros-que-humanos é o que nos incitam obras como *Um velho que lia romances de amor*, de Luis Sepúlveda, analisada por Ronilson de Sousa Lopes, e *Alameda*, de Astrid Cabral, explorada por Maíssa Pires Moreira, no livro. Para além disso, as obras colocam em evidência as subjetividades animal e vegetal, apresentando, no primeiro caso, a onça como portadora de astúcia, coragem e fúria, e, no segundo, plantas e a própria terra, como donas de uma sabedoria profunda que atravessa gerações por meio de uma memória compartilhada, algo que nos é permitido compreender por meio da literatura, mas também, como apontam os textos da coletânea, da imaginação antropológica produzida a partir de regimes outros de verdade. De um lado, as personagens vegetais, elas próprias tecem críticas às ações contraditórias e utilitaristas dos humanos para com a terra e seus viventes, e de outro, o animal torna-se símbolo de resistência para lutar contra a potência exploratória e gananciosa dos ocidentais.

Essa potência crítica e até política que encontramos nos personagens outros-que-humanos presentes em obras literárias como as mencionadas acima, que chamam a atenção para a exploração do homem sobre a natureza, são propícias para pensar uma ecocrítica que se ocupa, justamente, em problematizar as formas ocidentais de relação com o planeta e todos que nele habitam. No que tange à Amazônia, ela e os modos de vida ali existentes, têm sido violados e destruídos desde o período colonial, e uma literatura crítica que contribua, de fato, para romper com a dicotomia homem-natureza, precisa estar atenta aos efeitos dos processos de colonização e expropriação da Amazônia, tratando-a de modo complexo e crítico, levando em conta a tradição oral e a multiplicidade de vidas e

relações ali presentes. Valdir Aparecido de Souza nos alerta em seu texto, também, para a apropriação da Amazônia por uma indústria cultural de massa, que desqualifica os povos nativos por meio de características estereotipadas, vendendo a Amazônia como lugar de mistério e perigo, do exótico e da riqueza. Produções literárias e midiáticas que encobrem a complexidade amazônica servem, assim, aos interesses econômicos da grande mídia, na medida em que a exotizam e simplificam tendo em vista encher os olhos do público e, com isso, fazer render lucros exorbitantes.

Seguindo essa perspectiva crítica, a coletânea chega ao fim problematizando as práticas tradutórias ocidentalizantes, que generalizam, desqualificam e minimizam a cultura traduzida. Como traduzir o Outro é a reflexão trazida na terceira parte do livro por Heloisa Correia e Hélio da Rocha, evidenciando o papel da ética, em tratar o Outro como sujeito, nunca como objeto, além de sinalizar a importância de uma prática tradutória incansável e coletiva, com fundamental contribuição dos tradutores indígenas junto do deslocamento promovido pela escrita etnográfica. O que nos faz pensar, por conseguinte, com quem estamos contribuindo, politicamente, quando escrevemos sobre nossos contextos de pesquisa? Algo que cada um poderá refletir a partir de sua leitura de *narrativas amazônicas*.

Com efeito, as diferentes abordagens e temáticas que a coletânea abrange contribuem para refletir criticamente sobre o que vem sendo produzido para expressar a Amazônia e a pluralidade de vivências ali existentes, o que deve ser feito à luz dos saberes ecológicos dos povos originários e das relações que estes estabelecem com seres outros-que-humanos. A centralidade da ecocrítica nos artigos remete, portanto, a uma escolha, certamente (cosmo)política, de não aceitarem os termos de uma humanidade demasiadamente preocupada consigo mesma, também se contrapondo à alternativa moderna de uma crítica ao Antropoceno que tem como ponto de partida um discurso que argumenta a favor de uma “natureza intocada” contra uma “humanidade predadora” que parece reeditar os discursos do “bom selvagem e do mau civilizado”, cujas figurações estão na base dos modos de vida da parcela da humanidade que desencadeou, a partir de sua potência exploratória, a crise climática que vivemos. Em uma perspectiva que denominam biocultural, os capítulos abordam o que podemos aprender com as populações tradicionais, com o conhecimento dos povos nativos e com seres outros-que-humanos, sobre linguagem, sobre produção de narrativa, sobre crítica literária e, finalmente, sobre política.

Referências

Correia, Heloisa Helena Siqueira; Vander Velden, Felipe & Rocha, Hélio Rodrigues da (orgs). (2023). *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*. São Carlos: De Castro.

Recebido em 06 de fevereiro de 2024.

Aceito em 07 de fevereiro de 2024.

Hubert, Henri (2021) [1902]. A Magia no Mundo Greco-Romano. Edição bilíngue e crítica. Texto editado por Rafael Faraco Benthien e Guilherme Gontijo Flores. São Paulo: Edusp.

Felipe Boin

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina

<https://orcid.org/0000-0001-6751-6093>

fboutin@gmail.com

Assim como outras publicações da Biblioteca Durkheimiana, a obra “A Magia no Mundo Greco-Romano” escrita por Henri Hubert (2021) [1902] chega ao Brasil em uma edição bilíngue pela Editora da Universidade de São Paulo. O texto em francês foi reproduzido e traduzido diretamente da publicação original. A obra conta ainda com dossiês críticos e anexos documentais, possibilitando ao leitor um olhar atento e aprofundado sobre o cenário de produção da obra original, bem como sua recepção e desdobramentos.

Membro da Escola Sociológica Francesa, Henri Hubert (1872-1927) ainda é relativamente desconhecido no cenário acadêmico brasileiro, aspecto que ressalta a importância desta publicação para trazer à tona a relevância do autor. Henri Hubert foi o terceiro autor mais ativo na revista *L'Année Sociologique*, ficando atrás apenas de Émile Durkheim, fundador da revista, e Marcel Mauss, com quem publicou o ensaio “Sobre o Sacrifício” em 1899. Hubert também foi docente na École Pratique des Hautes Études (EPHE), se dedicando ao ensino das ciências religiosas, além de ter trabalhado no Museu de Antiguidades Nacionais (*Musée d'Antiquités Nationales*). É também com Marcel Mauss que Henri Hubert irá publicar o “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” em 1904, possivelmente sua obra de maior destaque.

“A Magia no Mundo Greco-Romano” (2021), apenas *Magia* no original [1902], traz um estudo monográfico sobre a magia na Antiguidade clássica sendo publicado como um

verbete no *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* [Dicionários das Antiguidades Gregas e Romanas] (DACG), no qual o autor também publicou o verbete *Kyrène* (Cirene) [1899] que se encontra anexo nesta versão brasileira. Podemos considerar que Henri Hubert, por meio de “A Magia no Mundo Greco-Romano”, dá início a sua exploração no campo da sociologia da religião comparada e à análise de temas relacionados à história das religiões.

Nesta edição brasileira, após a apresentação da obra central, encontramos uma seleção de anexos documentais e aparatos críticos que enriquecem a publicação. Na seção “Dossiê Crítico”, composta por três capítulos, o primeiro texto é de Semíramis Corsi Silva, autora estudiosa da magia greco-romana cujas obras tiveram impacto direto do “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” de Marcel Mauss e Henri Hubert [1904], bem como do verbete “A Magia no Mundo Greco-Romano” [1902] apresentado nesta resenha. A autora propõe uma análise da sociedade greco-romana e sua magia a partir das obras de Apuleio e Filóstrato (como foco em Apolônio de Tiana) e, em sua análise, explora os destaques e lacunas da contribuição de Hubert. A maior crítica de Silva à obra de Hubert é que essa “talvez tenha deixado a desejar uma exploração maior da cultura material” (Silva, 2021, p. 209). Em seguida, no segundo capítulo do dossiê, Rafael Faraco Benthien, um dos coordenadores da coleção, nos apresenta o contexto da publicação da obra e detalhes sobre a enciclopédia DAGR, como sua periodicidade e conteúdo, o lugar da sociologia na enciclopédia e, é claro, a participação e as publicações de Henri Hubert. O terceiro capítulo apresenta aos leitores uma biobibliografia de Henri Hubert.

Por fim, encontramos na seção de anexos um conjunto de cartas que se refere às discussões sobre o verbete “Magia” aqui apresentado, bem como a tradução do verbete “Cirene”, também de autoria de Henri Hubert [1899]. O verbete versa sobre a deusa de Cirene, cidade grega de grande importância, bem como os mitos e os ritos relacionados à deusa. Conclui-se que enquanto “Cirene” aborda um material etnográfico específico, em “Magia” encontramos um foco comparativo, onde Henri Hubert já desenvolve argumentos que seriam explorados em profundidade em “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” [1904].

A proposta de “A Magia no Mundo Greco-Romano” (2021) [1902] fica clara nas primeiras linhas: definir, ainda que de maneira provisória, a classe de fenômenos díspares que são entendidos como magia. A dificuldade da análise do fenômeno mágico resulta da falta de parâmetros de comparação bem estabelecidos.

A descrição analítica de Hubert se inicia com a exploração de diferentes palavras, como magia, feitiçaria e bruxaria, comumente utilizadas para se referirem ao fenômeno

mágico, ainda que suscitem diferenciações entre alta e baixa magia, sendo a primeira benigna e nobre, enquanto a segunda é tratada como maligna e baixa. Hubert explora a concepção que diversos autores possuem sobre essa questão, dentre eles Santo Agostinho e Porfírio, de forma a evidenciar como entre os gregos e os latinos a diferença entre termos é mais uma diferença de grau. Ainda no campo da diferenciação, apesar da utilização de diferentes termos, tais práticas designam uma classe única de fenômenos. Essa abordagem comparativa permanece durante todo o texto, sustentado pela análise de comentários e teses de especialistas.

Dando continuidade, temos o apontamento de que as práticas mágicas têm por objetivo alterar os acontecimentos que são esperados de certos eventos, sem que o mago solicite a interferência de um intermediário religioso. Em outras palavras, um ato mágico objetiva vantagens inusitadas e que não seriam alcançadas por meios sociais, como através do contato com um sacerdote. Diversos exemplos de magias são apresentados pelo autor, das mais simples às mais complexas, passando pela diferenciação entre astrologia e alquimia, bem como abordando a arte da adivinhação e as manifestações oraculares e os papiros mágicos. Há de se apontar, porém, que mesmo no âmbito da religião dos gregos e romanos também existiam procedimentos divinatórios. A partir desse apontamento e semelhança entre práticas mágicas e religiosas, o autor adentra propriamente em sua análise sobre a distinção entre magia e religião e evidencia que a fronteira entre esses fenômenos é difícil de ser fixada ao considerarmos os episódios mágicos ou religiosos em si. O diferencial, de acordo com o autor, ocorre na observação de que entre magia e religião existe uma distinção de ordem jurídica, sendo a magia essencialmente ilícita e tida por ilegal entre os gregos e romanos, enquanto a religião se mantém no âmbito da legalidade. Assim, é a autoridade legal que dissocia a magia da religião.

Em seguida, o autor apresenta dados mitológicos e históricos da magia greco-romana. A mitologia proporciona uma compreensão sobre a extensão do conceito de magia, enquanto os dados históricos fornecem informações sobre a técnica das artes mágicas já praticadas. Na mitologia encontram-se referências a figuras lendárias, como Circe, Medeia e Agamede, magas mitológicas. Acerca dos dados históricos e da prática da magia na Grécia, Hubert declara haver pouca informação, sendo a principal referência da magia grega antiga a existência dos chamados goetas, uma classe de bruxos populares e charlatões. Paralelamente, algumas regiões da Grécia, como a Tessália e a Trácia, eram tidas como reservatórios de magia, terra dos magos, dos milagres e dos encantos.

Das práticas mágicas conhecidas, a que mais se destaca é a magia órfica, associada à figura do mago Orfeu do século V a.C. O destaque aqui se dá pelo fato da magia órfica

ser, apesar da nomenclatura, fundamentalmente um fenômeno religioso cuja tradição era utilizada por magos de maneira secundária. Sob essa ótica, torna-se tarefa difícil distinguir os textos órficos dos textos mágicos e alguns poucos elementos sobre a relação entre o orfismo e a magia são pontuados pelo autor. O orfismo, por sua configuração, tende a magia, ainda que seja um fenômeno religioso. Portanto, é capaz de confundir-se facilmente, contribuindo para a ampliação do que é entendido como fenômeno mágico.

A análise do autor prossegue demonstrando como a Grécia foi, progressivamente, aprendendo elementos, práticas e doutrinas religiosas de civilizações orientais. Essa amálgama religiosa resultou também na presença de elementos que eram opostos ao plano religioso, dando forma a magia que, por sua própria configuração, pode ser compreendida como uma combinação de elementos de “religiões heterogêneas, espécie de sincretismo individual e arbitrário” (Hubert, 2021, p. 69).

Desta formulação, desprende-se outra importante característica do fenômeno mágico: a magia era usualmente tida como uma prática estrangeira da sociedade em que era praticada. A ilegalidade da magia, portanto, se desdobra exatamente em seu caráter estrangeiro. “A magia, em qualquer sociedade, é a prática dos estrangeiros” (Hubert, 2021, p. 71). Disso, fica claro ao leitor que a magia não difere da religião em sua teoria ou prática, mas a distinção entre os âmbitos da magia e da religião se dá na incompatibilidade da primeira em relação aos costumes e ao sistema de ideias e práticas valorizados pela segunda.

O autor dá continuidade a sua exposição passando para a história da magia na Roma antiga, demonstrando que as melhores descrições sobre as cerimônias mágicas desta época e região encontram-se na poesia grega. Igualmente ao cenário grego, a magia em Roma estava vinculada às práticas estrangeiras que surgiram em Roma após a Segunda Guerra Púnica. Ali, encontrava-se uma feitiçaria popular, misturada com ritos da vida doméstica, magia médica e magia rural. Entretanto, de maneira similar, existiam leis que proibiam a prática mágica em Roma. Por sua vez, Hubert evidencia que os imperadores romanos utilizavam e se interessavam por magia, desde que o uso de tais conhecimentos fosse restrito a eles. A ilegalidade da prática mágica desponta, evidentemente, como uma forma de controle dos que podiam e dos que não podiam utilizá-la.

Apesar do sincretismo entre magia e religião, os critérios estabelecidos por Grécia e Roma para diferenciar o mágico do religioso se tornaram, progressivamente, mais presentes. Em termos práticos, se para os magos, muitas vezes, a diferença entre anjos e demônios era uma diferença de grau, para os religiosos a diferença entre tais seres é, e sempre será, absoluta. Enquanto a religião seria a principal responsável por atuar no

âmbito do divino e do sagrado, a magia (e aqui incluem-se todas as formas de paganismo) atuava no âmbito do demônio e do profano. Com o advento do cristianismo como religião oficial, as leis sobre a magia passaram a ser seguidas à risca.

Hubert prossegue a sua descrição analítica acerca do fenômeno mágico apresentando aos leitores os livros mágicos - e aqui o autor discute durante algumas páginas detalhes de textos e de papiros, bem como apresenta os principais autores que publicaram tais obras. Dando continuidade, explora quais seriam as principais fontes e elementos que dão forma ao que é entendido como a magia greco-romana: a escola persa (que se inicia com Zoroastro, que recebeu a alcunha de pai da magia pelos gregos); a escola judia (cujos conhecimentos são atribuídos a Moisés); a escola cipriota (cujos conhecimentos advém do Chipre); e a escola egípcia (na qual coroa Hermes como seu patrono). Ainda que as três primeiras tenham contribuído com as principais escrituras para o autor é, sem dúvidas, do Egito de onde provém um sistema de magia já definido.

Na seção posterior, nos deparamos com o estudo dos procedimentos da magia, com o objetivo de evidenciar aspectos comuns e específicos de distintas manifestações mágicas. “Todo ato mágico tem por finalidade colocar seres vivos ou coisas em um tal estado que certos gestos, certos acidentes ou certos fenômenos devem seguir-se infalivelmente (...)” (p. 107). Eis a definição do ato mágico que, de maneira geral, independentemente de suas distintas operações (exorcismo, licantropia, fascinação) seguem o princípio da simpatia, onde contiguidade e similitude tornam-se identidade. Também encontramos aqui a concepção de que uma das preocupações centrais da magia é determinar as qualidades específicas dos seres vivos e de objetos, sejam plantas, animais, rochas, incensos, entre outras. As substâncias mágicas são tomadas como veículos de ações simpáticas e inclusive nomes de deuses tornam-se instrumentos passivos, distinguindo-se assim de maneira acentuada do âmbito religioso, no qual os deuses são onipotentes, ativos e guiam os seres humanos, sendo impossível - e perigosa - a concepção de que eles podem ser controlados por magos. Vale apontar que durante a descrição dos procedimentos mágicos, Hubert declara que a própria ideia de magia simpática, a qual pressupõe a similaridade de identidade entre o nome e a coisa nomeada, é uma ideia de ordem científica e filosófica. O autor pontua ainda que existem elementos de metafísica que se aplicam na magia, os quais não se aplicam na ciência, como por exemplo a especulação sobre influências planetárias e o estudo de princípios alquímicos.

Esta relação entre magia, ciência e metafísica é adequadamente explorada na conclusão de “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” [1904], de Hubert e Mauss. Nesta obra, os autores apontam que enquanto a religião inclina-se ao abstrato e à metafísica,

concentrando-se na criação de imagens ideais, a magia tende ao concreto e dedica-se a conhecer a natureza, sendo fundamentalmente uma arte do fazer, aproximando-se assim das ciências e das técnicas.

O poder do mágico compõe outro tópico de análise de Hubert. A questão é clara: de onde vem o poder do mago? É um dom pessoal? Crianças e mulheres são mais propensas à magia do que homens? Alguns aspectos devem ser apontados. Primeiro, a magia é transmitida de indivíduo a indivíduo em forma de iniciação. A aptidão do neófito é dada por revelação cosmológica, através de sonhos, por exemplo. A concepção é a de que “o mago retira sua potência de seu conhecimento das forças da natureza” (Hubert, 2021, p. 135). Há, ainda, a concepção do universo como um *continuum*, o que implica que todo objetivo mágico faz parte de uma série complexa de eventos e cabe ao mago somente atuar sobre o elemento mais abordável deste sistema de forma a afetar o todo e alcançar o seu propósito.

É importante declarar também que, para Hubert, o mago é consciente de que seus procedimentos mágicos podem ser inexatos e que o objetivo pode não ser alcançado, percalços e contramagias podem surgir etc. Caso a não realização do objetivo ocorra, o mago passa a agir com espíritos capazes de atuar a seu favor, seja à força, de livre vontade ou por negociação. Dentre esses espíritos e seres mágicos encontram-se demônios, anjos, almas de antepassados, entre outros. Novamente há aqui uma separação entre a atuação religiosa e mágica. Enquanto a primeira tem como foco manter demônios afastados, os magos empregam todos os seres mágicos - inclusive os demônios - ao seu serviço. Isso também vale para os deuses, que são forçados pelos magos (pois esses sabem os seus verdadeiros nomes) a realizar o evento mágico solicitado.

O ponto de destaque da exploração de Hubert é a indicação de que essa figura religiosa, “o deus, não é uma potência livre; ele é qualificado pela sociedade; as necessidades da sociedade definiram as suas funções” (Hubert, 2021, p.163). O ser mágico, por sua vez, denota uma potência livre, atrelada apenas à magia, movendo-se nas bordas da sociedade e tomando a direção oposta. “Ela parece ter por objetivo especial ultrapassar os limites fixados pela religião e abusar das forças perceptíveis” (Hubert, 2021, p. 163). É, portanto, a ausência do elemento sociedade que distingue a magia da religião.

O autor também tece alguns comentários importantes sobre as cerimônias mágicas, explicitando como o mago deve se relacionar com as distintas séries de espíritos, os gestos necessários, as purificações, bem como os momentos corretos para a realização do ato mágico. De maneira similar a religião, a magia também é detentora de locais sagrados e, na maioria das vezes, tais locais são semelhantes entre tais fenômenos, sendo a principal

diferenciação o fato de que magos buscam realizar suas cerimônias em locais classificados como impuros pela religião: encruzilhadas e cemitérios. Além disso, instrumentos mágicos também devem ser empregados na condução da cerimônia. Encontram-se aqui objetos como talismãs, anéis, mas principalmente a varinha, que atua como condutora da vontade do mago.

A respeito dos ritos, por fim, Hubert aborda a centralidade dos sacrifícios na magia e como esses se comparam com os ritos religiosos. A proposta do autor é apresentar novamente as aproximações e distanciamentos desses fenômenos. Ainda, ressalta, que o panteão mágico é caótico e desorganizado - principalmente por ser retirado de distintas religiões e misturado de forma aparentemente arbitrária. A religião, por sua vez, tende a possuir um panteão de divindades fechado e bem definido.

Encerrando a obra, o autor ressalta que a cerimônia mágica greco-romana é composta por elementos similares àqueles da cerimônia religiosa, podendo o rito mágico, inclusive, ser pensado como uma cerimônia religiosa invertida. Tal interpretação se dá, já que “o mecanismo dos ritos é o mesmo, mas ela age no sentido oposto” (Hubert, 2021, p. 201). A importância conferida aos agentes e participantes de cada fenômeno é distinta e a diferença principal entre a religião e a magia acontece por meio das funções que cada um desses fenômenos ocupa na vida social. Por definição, o sagrado é uma força impessoal. O que a magia faz é transgredir os limites do que é permitido pela lei e sociedade, transformando o sagrado coletivo em uma força individual.

A obra “A Magia no Mundo Greco-Romano” de Henri Hubert, agora disponível em uma edição bilíngue pela Editora da Universidade de São Paulo, representa não apenas uma tradução, mas uma oportunidade única para os leitores brasileiros explorarem as complexidades do pensamento do autor sobre a magia na Antiguidade clássica. O texto, acompanhado por dossiês críticos e anexos documentais, oferece uma visão detalhada do contexto de produção da obra original e de suas repercussões. Esta publicação também destaca a importância de Henri Hubert dentro do campo da sociologia da religião comparada, introduzindo os leitores brasileiros ao legado intelectual de um dos principais colaboradores da Escola Sociológica Francesa. Por meio de uma análise minuciosa e comparativa, Hubert desvenda não apenas os aspectos práticos da magia greco-romana, mas também suas implicações sociais e culturais, reforçando a distinção entre magia e religião, cujas diferenças decorrem de suas funções na vida social.

Referências

Hubert, Henri. (2021) [1902]. *A Magia no Mundo Greco-Romano: edição bilíngue e crítica*. Texto editado por Rafael Faraco Benthien e Guilherme Gontijo Flores. São Paulo: EDUSP.

Mauss, Marcel; Hubert, Henri (2015) [1904]. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. In MAUSS, M. (ed.), *Sociologia e Antropologia* (pp. 45-179). São Paulo: Cosac Naify.

Silva, Semíramis Corsi. (2021). Magia, Filosofia e Poder na Teurgia de Apuleio e Apolônio de Tiana. In. Hubert, Henri. (2021) [1902]. *A Magia no Mundo Greco-Romano: edição bilíngue e crítica*. Texto editado por Rafael Faraco Benthien e Guilherme Gontijo Flores. São Paulo: EDUSP.

Recebido em 24 de janeiro de 2024.

Aceito em 29 de março de 2024.

Iyanaga, Michael (2022). *Alegria é devoção: sambas, santos e novenas numa tradição afro-diaspórica da Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp.

Bruno Ribeiro da Silva Pereira

Doutorando em Antropologia Social/Universidade de São Paulo

<https://orcid.org/0000-0001-5020-5301>

bruno.ribeiro.pereira@usp.br

Alegria é Devoção é um estudo etnográfico sobre eventos domiciliares chamados de “rezas”. Essas “rezas” são eventos musicais de uma “tradição músico-devocional” (p. 25) compartilhada entre famílias do Recôncavo Baiano, sobretudo nas “cidades-irmãs” Cachoeira e São Félix, mas também, em menor medida, nos municípios de Muritiba, Santo Amaro e Salvador. No contexto desse evento domiciliar musical chamado “reza” se desenrolam diferentes momentos musicais como os “sambas de caruru”¹ e as “novenas”, analisados pelo autor a partir de uma perspectiva da etnografia da música (Seeger, 2008). O núcleo do livro parte de um doutorado em Etnomusicologia iniciado em 2008 e defendido em 2013, na Universidade da Califórnia (UCLA), sob orientação de Anthony Seeger. A versão final do livro, no entanto, incorpora quase dez anos de pesquisas posteriores à defesa de tese, período no qual o autor, Michael Iyanaga, concluiu o pós-doutorado na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e atuou como professor em algumas universidades brasileiras do Nordeste, como a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e a própria UFPE. Atualmente Iyanaga é professor na universidade norte-americana William e Mary, em Williamsburg, Virgínia, atuando na área de Música e Estudos latino-americanos. Ainda em relação à sua formação, cabe destacar que o autor dedicou-se ao violão e ao alaúde durante a graduação, feito que terá implicações no seu modo de coletar, registrar e analisar as rezas.

1 Caruru é um prato a base de quiabo servido durante a reza que pode ter como um dos momentos musicais o samba assim denominado em função da iguaria.

No prefácio da obra, Katharina Döring discorre sobre sua própria produção como pesquisadora dos sambas de roda baianos, apresentando Iyanaga como continuador desses trabalhos (Döring, 2004, 2016a, 2016b, 2017, 2018). Associa também *Alegria é Devoção* à produção de Carlos Sandroni², coordenador do Dossiê de Registro do Samba de Roda para o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN (Sandroni & Santana, 2007). De sua parte, em vários momentos do livro Iyanaga realiza um movimento de debate, ora se aproximando de conclusões anteriores de Sandroni e Döring, ora oferecendo novas vias interpretativas. Além desses dois nomes, referências fundamentais para a compreensão do samba de roda do Recôncavo Baiano, o autor privilegia o diálogo com uma certa bibliografia antropológica dedicada aos estudos sobre o Nordeste brasileiro, como nos atesta uma de suas publicações mais recentes, “O que o Iphan me ensinou sobre o fazer etnomusicológico”, presente na coletânea *Desafios para a Consolidação da Etnomusicologia do Nordeste* (Iyanaga, 2024).

Alegria é Devoção divide-se em seis capítulos, aos quais o autor atribui diferentes enfoques: a alguns, mais antropológicos; a outros, mais musicológicos ou históricos. De todo modo, enfatiza ao leitor que se trata de uma obra de Etnomusicologia. Em linhas gerais, o primeiro capítulo é uma espécie de resumo de todas as partes do ritual, elaborado a partir dos questionamentos propostos por Anthony Seeger (2008), em *Etnografia da Música*, para a definição de um “contexto total de performance”: o quê, como, quando, onde, quem e por quê. No capítulo seguinte, Iyanaga aborda os altares presentes nas casas; no terceiro e no quarto, trata das novenas. Na passagem entre estes dois últimos há um tipo de “interlúdio”, com apresentação de um retrato biográfico das rezadeiras. Por fim, no quinto e no sexto capítulos são abordados os sambas; um histórico destes em contextos sagrados marca o segundo “interlúdio” da obra.

Ao longo de alguns capítulos, encontramos descrições textuais de quatro festas e análise de seis faixas sonoras, acessíveis aos leitores via QR CODE. Essas faixas abarcam todos os elementos sonoros que se fazem presentes, como risadas, conversas, ruídos, barulhos, novenas e sambas. Isto posto, ao final da introdução há uma descrição da primeira festa, “O São Cosme de Dona Creuza”, com os três primeiros trechos sonoros; no capítulo 1, uma descrição de “São Roque de Dona Raimunda” com a faixa 4 correspondente ao evento; no que segue, “O Santo Antônio de Dona Tânia” com a faixa 5. Por fim, no capítulo 4 encontramos “São Roque de Seu Rezinho” com a Faixa 6. Fotografias em preto e branco, articuladas ao texto e que retratam aspectos específicos dos rituais, compõem a obra.

2 Sandroni, por sua vez, é autor da orelha do livro aqui resenhado, na qual chama a atenção para as potencialidades do livro em relação as novas proposições para as áreas de formas expressivas, samba, devoção e criatividade popular.

Trata-se de um livro que propõe reflexões sobre várias categorias, como catolicismo, profano, popular, samba e religião. A argumentação de Iyanaga fundamenta-se em uma descrição etnográfica cuidadosa, sensível e meticulosa, em um movimento fluido de apresentação de argumentos, exemplos e discussão com a bibliografia. Não podemos deixar de destacar fato sobre o qual o próprio autor reflete na introdução: trata-se de uma obra escrita em português por um autor que tem o inglês como “língua-mãe” (Iyanaga, 2022, p. 27). Isso torna ainda mais evidente a habilidade etnográfica de Iyanaga que frequentemente reflete sobre jogos de palavras de seus interlocutores, analisa a métrica das letras coletadas e de maneira ampla reflete sobre aspectos da oralidade de seus interlocutores. A leitura é fluida mesmo em trechos mais densamente teóricos.

Retomando as seis questões que conduzem o primeiro capítulo do livro, penso que é possível ensaiar o mesmo movimento nesta resenha para abordar seus argumentos principais. Conforme dito acima, essas seis questões dialogam diretamente com o texto *Etnografia da Música*, de Anthony Seeger (2008), de modo que uma breve retomada a ele se faz essencial.

Em *Etnografia da Música*, Seeger defende uma etnografia que descreva e busque os significados de um evento musical, este último concebido pelo pesquisador enquanto performance. Diferentemente de uma “antropologia da música”, nos moldes de Alan Merriam (1964), criticada por Seeger por ser excessivamente preocupada com perspectivas teóricas e transcrição de sons, a etnografia proposta pelo antropólogo norte-americano consiste em “[um]a escrita sobre as maneiras que as pessoas fazem música” (Seeger, 2008, p. 239). Inspirado em seu avô, Charles Seeger, Anthony Seeger propõe um certo mapa de orientação para investigações sobre música, o qual Iyanaga segue de perto em *Alegria é Devoção*.

De volta à referida obra, o que seriam as devoções do Recôncavo Baiano analisadas pelo autor? Trata-se de rezas domiciliares em louvor a um santo católico (com destaque para os santos gêmeos São Cosme e Damião³, Santo Antônio e São Roque), nas quais os praticantes cantam novenas, sambam e comem.

Como essas devoções ocorrem? Nesse caso, é preciso pontuar que as devoções variam, ainda que apresentem certa regularidade nos atos de cantar a novena, na presença de alguma das três formas de samba e do comer. Em geral cantadas por mulheres, as novenas são uma sequência de doze rezas baseadas nas liturgias festivas da Igreja Católica. Em relação aos sambas, há sempre o *samba do santo* e, eventualmente, o *samba de caboclo*

3 Esse entendimento de Cosme e Damião como santos gêmeos é categoria êmica, profícua ao autor para reflexões em vários trechos da obra. Desse modo, a grafia como “São Cosme e Damião” e não como “São Cosme e São Damião”, acompanha essa dimensão encontrada em campo (Iyanaga, 2022, p. 41-42).

para as famílias em cujos membros uma entidade chamada caboclo possa baixar. Outro ponto essencial é a comida, sempre servida de maneira farta, e que mobiliza uma parte significativa dos recursos financeiros, físicos e espirituais dos participantes. Quando não há impedimentos específicos, como uma morte recente, há também o *samba da gente* ou *samba de roda*, sendo este último o único que possui instrumentação, isto é, percussão e cordas, usualmente executada pelos homens.

Onde ocorrem? O espaço dessas devoções é a casa, e as práticas associadas às rezas se referem a diferentes mobilizações das ideias de “doméstico” e “familiar”. Nota-se, aqui, um diálogo crítico do autor com as dimensões do doméstico no Brasil, juntamente com as noções de trabalho e brincadeira, tal como encontradas em Roberto DaMatta (1997). Nas devoções, diferentes partes do que se entende por doméstico são ocupadas de forma diversa pelos sons das rezas: as novenas são feitas dentro da casa, e os sambas, em geral, nos fundos, nos quintais e nas garagens, ainda que também no interior dos terrenos domésticos. Tal divisão não deve ser entendida como uma reiteração do binarismo trabalho e brincadeira dessa vez no âmbito doméstico, mas a apresentação de um *entre-lugar* dos sambas.

Quem reza? Todos rezam: homens, mulheres, crianças, caboclos e santos. Cada um desses grupos tem maior ou menor protagonismo, a depender do tipo e do momento da reza. A lateralidade masculina nesta última opõe-se à centralidade dos homens na execução dos instrumentos musicais. As mulheres, por sua vez, são as maiores responsáveis pelas rezas, especialmente a novena, mas também participam dos sambas, ao passo que as crianças, tidas como “representantes mortais” de São Cosme e Damião, são centrais nas rezas dos santos gêmeos. Quanto aos caboclos, espíritos herdados de um ancestral, estes chegam à reza durante o samba do santo através do corpo dos médiuns. Presentes nas imagens dispostas em altares domésticos finamente arranjados a partir de uma lógica elaborada (sobre a qual o autor se debruça no capítulo dois), a participação dos santos se dá durante toda a reza, seja nas saudações no início, nas novenas que a eles se referem, nos sambas do santo no qual a roda é aberta para incluir o celebrado.

Por que rezam? Sobre isso, Michael Iyanaga destaca as motivações humanas e as motivações divinas. Não devemos, todavia, confundi-las com motivações sagradas e profanas. As motivações humanas consistem nas motivações dos humanos envolvidos na reza e se fundamentam na ideia de promessa, estabelecendo, assim, uma relação de reciprocidade entre um devoto e um santo, cujo entendimento inspira-se na definição de “sacrifício-contrato” tal como proposta por Hubert e Mauss (2005). Os devotos praticam variadas formas de sacrifício: sacrifício de um animal (cada vez mais raro), sacrifício de

dinheiro, de tempo e, sobretudo, “sacrifício do canto”. Essas formas de sacrifício não são “autoflagelações”, mas resultam naquilo que é destacado no título do livro: a alegria. A nota de rodapé 56 (Iyanaga, 2022, p. 93) traz um interessante exemplo do empenho do autor em construir esse debate com a teoria antropológica clássica ao mobilizar a ideia de “sacrifício do canto”, em diálogo com o antropólogo e etnomusicólogo Ewelter Rocha (2010, 2012), o qual, por sua vez, recorre à ideia de “sacrifício do corpo por meio do canto” ao analisar os lamentos fúnebres católicos no Ceará.

Ainda em relação às motivações humanas, Iyanaga destaca a noção de promessa: é ela que configura o vínculo com um santo específico, as mediações sonoras das rezas e imagéticas dos altares. As rezas mantêm essas promessas, sempre atreladas a tradições familiares, vivas. O livro traz descrições de diversos eventos nos quais, por meio das rezas, as biografias familiares conectam-se às hagiografias, tecendo laços de compromisso entre santos e devotos. Nas palavras do autor, as rezas são “memoriais performáticos coletivos” (Iyanaga, 2022, p. 105). Já as motivações dos deuses, ou seja, dos diferentes santos que habitam as casas dos devotos, a eles ligados por íntimos laços familiares, devem-se ao fato de que gostam de ser lembrados em voz alta.

De volta ao mapa proposto por Charles e Anthony Seeger (2008), não é possível deixar de notar certas reverberações das ideias da família Seeger, como a questão das “famílias geográficas” e “áreas culturais”, nas conclusões que vemos em *Alegria é Devoção*, as quais destacam a reativação de histórias familiares dos devotos por meio das rezas. Ao insistir no arranjo familiar, parece ser este o aspecto que fornecerá uma via ao autor para propor a orquestração de uma certa etnomusicologia histórica – interesse anunciado já nos agradecimentos (Iyanaga, 2022, p. 10) – a qual, por sua vez, o conduzirá a uma generalização maior, como os trânsitos atlânticos entre o Recôncavo Baiano e a África Central.

Iyanaga confronta de maneira mais direta algumas ideias correntes na bibliografia sobre práticas católicas; entre elas, a atribuição do termo “catolicismo popular” às rezas. As descrições e conclusões do autor demonstram como aquilo que os devotos praticam em suas casas não é visto por eles como uma forma não oficial de religiosidade. Tampouco se pode atribuir todos os elementos católicos a uma influência europeia, dado que diversos aspectos dos rituais remetem a tradições africanas. Ainda que o autor recorra a uma certa história do catolicismo na África e esclareça que essa religião, ao aportar na Bahia, era tanto ibérica quanto congoleza, tal abordagem é auxiliar à etnografia que ele muito bem pratica.

No capítulo 4, dedicado aos textos e melodias das novenas, destaca-se como esse momento das rezas apresenta características musicais usualmente classificadas como parte da liturgia oficial da Igreja Católica, vide as ladainhas anotadas em “latim” nos cadernos das rezadeiras (Iyanaga, 2022, p. 178). Ao mesmo tempo, os devotos mobilizam nas letras noções sobre as vidas dos santos comumente encontradas em contextos afro-diaspóricos católicos, como é o caso de São Cosme e Damião, pensados como gêmeos no Haiti, na Bahia e na África Central. Nesse sentido, Iyanaga ressalta que, se de algum modo o candomblé se faz presente nos rituais, sua posição, no entanto, é coadjuvante.

No último capítulo é feito ao leitor menos conhecedor da linguagem musical um convite para tentar compreender o que seria uma escala nos sambas do santo, com tendência “a diatônica maior não temperada, com algumas melodias puxadas para o modo mixolídio” (p. 289). Essa análise musicológica rigorosa (que nos leva até a África via “tendências melódicas” ou alturas) é apresentada, porém, somente no final de uma longa, alegre e festiva viagem por várias casas do Recôncavo Baiano, na figura de pessoas como Dona Dé, Dona Coleta, Seu Rezinho. De maneira geral, a conclusão musicológica é que os participantes das rezas criam variações de certos “orientadores sonoros”, chamados de linhas-guias, por sua vez descritas pelo autor a partir da análise de dezenas de sambas. Tal conhecimento sonoro é compartilhado pelos participantes que, mesmo diante de grande variabilidade nas formas de cantar, tenderiam a enfatizar determinadas articulações - momentos nos quais as notas se ligam - em posições semelhantes. Desse modo, o autor ensaia a sistematização de um certo paradigma musical para os sambas. No entanto, a análise ressalta algo pouco usual em outros trabalhos dedicados ao samba na Bahia e às musicalidades afro-diaspóricas em geral: a dimensão da melodia. Por exemplo, as palmas funcionariam como “[...] um modo tímbrico-melódico de marcar o ritmo” (Iyanaga, 2022, p. 310). Esse achado traz um ganho grande em relação a outros trabalhos sobre o samba de roda, pois permite a mobilização de um repertório analítico que ouve a música dos sambas de maneira mais atenta a sua complexidade.

Justamente por ser muito bem sedimentado em uma densa etnografia musical, com cuidadosa e atenta construção de relações – primeiro com exemplos mais próximos das realidades observadas e, ao final, indicando movimentos interpretativos mais amplos –, *Alegria é devoção* torna-se uma referência importante para pesquisadores de temáticas correlatas, como, por exemplo, práticas católicas classicamente ditas “populares” pela literatura antropológica e historiográfica ou sobre sambas em outras regiões brasileiras. Não se trata de tomar a ideia de “tradição afro-atlântica” como uma pedra de toque que, por si só, resolveria as questões encontradas no campo e em documentos, mas de descrever e

refletir a partir de materiais específicos sobre esses trânsitos, como nos atesta o trabalho do historiador Rafael Galante (2023) sobre as tradições sineiras centro-africanas e suas reverberações no Brasil. De volta aos sambas, a repetição monocórdia da ideia de síncope como solução para essa ligação atlântica é um dos muitos exemplos criticados por Iyanaga e outros pesquisadores com os quais dialoga, como Carlos Sandroni (2001) em sua obra de referência sobre o samba no Rio de Janeiro, lançada há mais de duas décadas. A difusão da etnografia da música presente em *Alegria é Devoção* certamente ensejará a renovação pelo interesse na descrição minuciosa das formas, possibilitando, assim, a audição de relações que, há muito, vêm sendo entoadas por “pessoas musicais” (p. 43).

Referências

- DaMatta, Roberto. (1997). *A Casa & a rua: espaço, cidadania, a mulher e a morte no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Döring, Katharina. (2004). Samba da Bahia: tradição pouco conhecida. *Ictus*, 5, 69-92.
- _____. (2016a). *Cantador de chula: o samba antigo do Recôncavo*. Salvador, BA: Pinauna.
- _____. (2016b). *A cartilha do samba chula*. Canudos, BA: Associação Sociocultural Umbigada.
- _____. (2017). Ouvindo a diversidade musical do mundo- para uma educação musical cognitiva “além das fronteiras”. *Revista da Faeeba- Educação e Contemporaneidade*, 26(48), 27-46.
- _____. (2018). As vozes nas tradições orais. In E. S. Costa; N. A. Araújo & F. A. G. Fernandes (orgs.), *Vozes, performances e arquivos de saberes*. Salvador, BA: Eduneb. pp. 249-290.
- Galante, Rafael Benvindo Figueiredo. (2023). *“Essa gunga veio de lá!”: sinos e sineiros na África Centro-Occidental e no Brasil centro-africano*. Tese de doutorado, PPGHS/ Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Iyanaga, Michael (2024). O que o Iphan me ensinou sobre o fazer etnomusicológico. In T. Q. M. Carvalho; M. W. Oliveira & C. Sandroni (orgs.), *Desafios para a Consolidação da Etnomusicologia no Nordeste*. São Paulo: Editora Dialética. pp. 431-473.
- Mauss, Marcel & Hubert, Henri (2005). *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify.
- Merriam, Alan P. (1964). *The Anthropology of music*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Rocha, Ewelter (2010). Deus me livre de cantar essas coisas. *Iluminares*, 11(25), pp. 1-12.
- _____. (2012). *Vestígios do sagrado: uma etnografia sobre formas e silêncios*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Sandroni, Carlos (2001). *Feitiço decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Zahar.

Sandroni, Carlos & Sant'Anna, Marcia (orgs.) (2012). *Samba de roda do Recôncavo Baiano*. Dossiê Iphan 4. Brasília: Iphan.

Seeger, Anthony. (2008). Etnografia da música. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), 17(17), pp. 237-260.

Recebido em 29 de janeiro de 2024.

Aceito em 30 de março de 2024.

Mauss, Marcel (2023). *A Origem dos Poderes Mágicos nas Sociedades Australianas: Estudo Analítico e Crítico de Documentos Etnográficos*. Edição bilingue e crítica. Organização e edição por Ari Pedro Oro, Raquel Weiss, Rafael Faraco Benthien. São Paulo: Edusp.

Mariana de Carvalho Ilheo

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Estadual de Campinas

<http://orcid.org/0000-0002-3012-7649>

marianacarvalho.i@outlook.com

Esta resenha aborda *A Origem dos Poderes Mágicos nas Sociedades Australianas: Estudo Analítico e Crítico de Documentos Etnográficos*, de Marcel Mauss (1872-1950)¹, publicado em 2017 e reimpresso em 2023 pela Edusp como o quarto livro da Coleção Biblioteca Durkheimiana – que reúne, além de outro texto do mesmo autor, estudos feitos por Émile Durkheim (1858-1917) e Henri Hubert (1872-1927), figuras fundamentais ao pensamento maussiano.

Visto como herdeiro da tradição durkheimiana, Mauss é considerado pioneiro na delimitação do método e do campo da Etnologia francesa, assumindo categorias sociológicas para produzir análises teóricas e documentais sobre sociedades não ocidentais a partir de temas como: técnica e tecnologia; as trocas e economias pautadas em relações de reciprocidade; aspectos psicológicos e costumes; os rituais, a religião e a magia. Contudo, fatores como a dispersão de suas obras em ensaios ou uma lacuna temporal entre a produção e a sistematização de seus escritos, dificultaram o acesso à sua produção deste que se tornou um “mestre sem livros” (Steil, 1997).

¹ Originalmente publicado com o título *L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, no ano de 1904, na V Seção do Anuário da *École Pratique des Hautes Études*; depois editado e republicado pelo autor na coletânea *Mélanges d'histoire des religions*, em 1909; e 1929, reimpresso. Foi traduzido para o espanhol, com uma edição argentina de 1946 e outra publicada em Barcelona, em 1971. Em 1979 chegou ao Brasil. Em 2004 ganhou uma edição em alemão (Mauss, 2023, p. 157-8).

A periodização de sua obra não é um consenso entre comentadores (Cardoso de Oliveira, 1979; Menezes, 2011; Steil, 1997), mas é apresentada em função dos escritos produzidos em sua juventude ou maturidade; ou ainda dividida em três fases conforme sua posição institucional e produção intelectual. O percurso que termina com sua consagração tem início com a participação ativa na publicação da revista *L'Anée Sociologique*, criada em 1898 por Durkheim e fundamental para a institucionalização das ciências sociais na França. Em sua trajetória se destacam o ingresso nos quadros da *École Pratique des Hautes Études* (EPHE) de Paris, entre 1901 e 1913; a contribuição para a criação do *Institute d'Ethnologie* da Universidade de Paris, e o ingresso como sociólogo no *Collège de France*, em 1930.

A primeira tradução de “A origem...” para o português coincide com a consolidação desta referência como fundamental ao desenvolvimento do pensamento sociológico e antropológico no Brasil – com destaque para a originalidade de sua perspectiva (Cardoso de Oliveira, 1979), sobretudo nos estudos sobre religião ou magia (Menezes, 2011; Steil, 1997). A recepção de sua obra foi marcada pela influência da tradição francesa nas ciências sociais brasileiras e coincidiu com o período de consagração externa, com a ampliação de leitores para além de França e Inglaterra.

Esta nova versão ajuda a suprir uma lacuna apontada por comentadores de forma geral, a da dispersão de seus escritos, cotejando as três edições anteriores e mostrando o processo de alteração do texto pelo autor. O conteúdo inclui o original em francês e a versão traduzida em português, junto com informações complementares cuidadosamente apresentadas. Trata-se de um trabalho de curadoria que contempla a apresentação inicial do volume pelas pessoas organizadoras e notas sobre a tradução. E se complementa pelo dossiê crítico composto por três comentários que reiteram a relevância e atualidade à luz de uma visão contemporânea. Ainda há uma biografia comentada e a cronologia de suas obras, além de referências bibliográficas.

O primeiro dos ensaios é assinado pela antropóloga Paula Montero, nele consta a importância de revisitar um clássico com uma reflexão sobre sua dimensão metodológica, mirando o tratamento rigoroso dado aos documentos por Mauss, as estratégias de comparação e condições de produção. O segundo artigo – escrito pela socióloga Raquel Weiss – aponta para a colaboração com o tio e a conexão entre produção individual e movimento intelectual coletivo, tecendo reflexões que partem da religião e mostram “formas elementares” da vida coletiva, regulares e tradicionais, a orientar a experiência individual. O terceiro ensaio crítico foi feito por Nick J. Allen, professor da Universidade de Oxford, recupera as definições de magia e de sacrifício para propor uma leitura da narrativa

de *Vyāsa* – uma figura tradicional hindu a quem se atribui o registro das escrituras sagradas em sânscrito – sobre uma batalha histórica com influência cosmológica, o *Mahābhārata*.

O volume se encerra com índices de nomes citados ou com os quais esse conteúdo dialoga, mas antes apresenta cinco anexos preciosos. A seleção desses documentos aponta para um recorte ainda pouco explorado e amplia as conexões de pesquisa, o que inclui: uma iconografia composta por duas imagens, uma do manuscrito original e outra de seu criador flanando pelas ruas de Londres; fotografias que são precedidas por quatro reações à publicação que circularam na imprensa local.

As duas primeiras resenhas são de intelectuais que representavam algumas divergências, seja em relação a perspectivas teóricas ou institucionais de Mauss. Uma foi publicada em 1905 na *Revue critique d'histoire et de littérature*, por Salomon Reinach (1858-1932) – que teria contribuído para a circulação das obras de figuras como Sir James Frazer (1854-1941) na França, o que ajuda a entender sua ênfase nos trabalhos ingleses sobre a magia entre os chamados povos primitivos, suavizando as críticas colocadas no ensaio². Outra, publicada no mesmo ano em um dos principais espaços de discussão sobre fenômenos religiosos do momento, a *Revue de l'histoire des religions*, foi escrita por Jean Réville (1854-1908) – figura fundamental para a constituição de um campo de estudos do tema em Paris. Já os dois últimos textos foram produzidos por pessoas com quem Mauss se relacionou diretamente. A terceira resenha foi publicada em 1905 na revista *L'Anthropologie* e escrita por Henri Beuchat (1878-1914) – aluno da EPHE e que endossa a crítica ao enquadramento dado à magia pela tradição britânica. A última foi publicada no célebre *L'Année Sociologique*, em 1907, por Henri Hubert, o principal parceiro na formulação da chamada teoria geral da magia.

Como afirma Hubert, “A Origem...” antecipa elementos referentes às conclusões do Esboço (1902-3), onde analisam os agentes, os atos e as representações que fazem da magia um fato de tradição, o que relaciona com o poder adquirido por mágicos. Sendo distinta da religião por sua finalidade, regularidade e agentes, eles afirmam que a magia pode ser entendida em termos de representações sociais e coletivas; as quais podem ser transmitidas e fornecem elementos para a experiência subjetiva, iluminando aspectos como a linguagem, os rito, as técnicas e o corpo (Mauss & Hubert, 2015). Somando este com o ensaio sobre o sacrifício (1899), no qual apresentam o esquema sacrificial como esquema universal para estabelecer uma comunicação entre os mundos sagrado e profano

2 Mauss verte sua crítica diretamente ao evolucionismo britânico, que entendia os fenômenos mágicos enquanto uma forma de animismo, diferente da religião, ou uma ciência primitiva para atingir um fim prático. Sua teoria da magia se opõe a qualquer explicação do poder mágico como “[...] simples aplicação, quase técnica, das leis, quase científicas, da simpatia” (Mauss, 2023, p. 39).

por intermédio de uma vítima ritual (Mauss & Hubert, 2013), o texto traduzido completa a tríade do pensamento mágico maussiano. Sua tradução então contribui também para dar visibilidade deslocar a um texto menos conhecido ainda que não menos importante, conforme anunciado na apresentação.

Relacionado a temas de interesse em sua trajetória de pesquisa, o trabalho de Mauss para este ensaio começa com o levantamento e organização dos documentos convertidos em descrição minuciosa, apontando a iniciação dos mágicos como uma questão fundamental colocada pela ciência comparada das religiões. Sua leitura permite identificação de categorias êmicas e conceituais, sem desconsiderar as intencionalidades na produção do material que analisa enquanto registro da ocorrência desse tipo de fato social complexo. Sua análise costura aspectos elementares dos atos mágicos com grande volume de trabalhos monográficos em língua inglesa, principalmente britânicos, produzidos por recém-formados cientistas sociais, entre outros textos.

Seu problema em “A origem...” é a questão da iniciação mágica entre os aborígenes australianos, considerando a transmissão, a iniciação ou a aquisição dos poderes em relação aos padrões e categorias que ordenam o entendimento do fenômeno social, construído a partir de um sistema de elementos simbólicos que produzem coesão a determinados gestos, mitos ou ritos. Olhando para uma “província etnográfica”, ele se interessava pelo estudo comparativo entre os documentos a fim de situar sua descrição dos fenômenos mágicos nas sociedades australianas. Esse recurso permitiu contemplar diferentes organizações ou povos – a que chama tribos e clãs³ – e registros sobre a noção de poder mágico, classificado de acordo com sua origem. Ao sistematizar tais documentos, percebeu que apontavam para o estabelecimento de “[...] verdadeiras corporações de mágicos e um sistema completo de iniciações e de revelações provocadas voluntariamente” (Mauss, 2023, p. 41).

O ensaio se divide em sete partes⁴ e dialoga criticamente com as informações a fim de submeter suas inconsistências ao crivo de uma análise sociológica enquanto o autor apresenta as variações do que compreende como um sistema complexo e suas formas gerais, que se manifestam de forma particularmente homogênea. Para discorrer sobre as especificidades do tornar-se mágico no contexto australiano, ele aponta que o poder

3 Anula; Arunta; Binginga; Bookoomurri; Cambiningree; Dieri; Gnanji; Ilpirra; Kabi; Kaitish; Kalkadoon; Kolor; Kombingherry; Kopan; Kulin; Kupitja; Kurnai; Kuurn; Maras; Minyug; Miorli; Mita-Koodi / Mitakoodi; Ngarego; Pegulloburra; Pitta-Pitta; Quatcha; Raminjerar; Ta-Ta-Thi; Theddora; Unmatjera; Urabunna; Warramunga; Wathi-Whati; Wiraijuri; Wirreenun; Wolgal; Worgaia; Wotjobaluk; Yarrakaninia; Yuntamarra.

4 I. O poder mágico; II. O nascimento; III. A revelação; IV. A iniciação por outros mágicos; V. As relações entre a iniciação por revelação e a iniciação por tradições mágicas; VI. A conservação e a perda dos poderes mágicos; VII. Conclusão.

mágico se faz presente de muitas formas, mas se manifesta através de um signo material ou substância mágica, contidos no corpo do mágico, em sua “sacola de medicina” ou em alguma substância mágica – geralmente cristais de rocha ou ossos – da qual absorve seus poderes, em segredo (Mauss, 2023, p. 43).

Mauss estabelece uma comparação com o contexto das sociedades indianas ao afirmar que a classificação hindu das múltiplas origens do poder mágico se aplica às magias australianas; mas, entre as sociedades australianas, os magos não formam uma casta. Neste caso, o poder “[...] provém do nascimento, do conhecimento de fórmulas e de substâncias, bem como da revelação extática” (Mauss, 2023, p. 51). Assim, nota que sua origem não é unicamente associada ao nascimento, não sendo a transmissão dos poderes mágicos simplesmente um dom inato; para ele, as condições para que o poder mágico se torne hereditário são determinadas através da vida social. Em suas palavras, “O mágico é um ser que se acreditou e se colocou, ao mesmo tempo que foi colocado, como singular” (Mauss, 2023, p. 117).

Para tornar-se mágico nas sociedades australianas é preciso passar por um processo de iniciação com sacrifícios, provações e rituais que preparam um indivíduo para a aquisição da virtude mágica através da revelação – o que inclui o contato com espíritos de ancestrais mortos, espíritos da natureza, espíritos totêmicos ou espíritos míticos divinos; mas também as mais complexas, de tipo mágico, mediadas por substâncias mágicas que oferecem uma experiência transformadora de êxtase e delírio, que altera sua personalidade profundamente. Em resumo, “[...] o mágico obtém seus poderes ascendendo aos céus e em um encontro que ele faz com um espírito depositário desses poderes” (Mauss, 2023, p. 65). Assim se produz a identificação entre o mágico e os diferentes tipos de espíritos detentores de poderes.

Portanto, esse reconhecimento coletivo envolve duas formas de iniciação aparentemente heterogêneas que se sobrepõem – transmissão hereditária e revelação – possibilitando a passagem constante do sonho à realidade, e pautando elementos imaginários que fornecem sentido para o processo por meio do qual alguém se torna mágico (Mauss, 2023, p. 75). A preparação para a iniciação passa pela absorção de substâncias mágicas que podem despertar seus poderes e alterar sua visão do futuro, provocando a sensação de que sua personalidade é modificada; a posse interna das substâncias garante a incorporação das forças mágicas e da natureza. Após a iniciação regular, podem se suceder as revelações por espíritos. Tudo isso simboliza uma alteração na realidade, quando “[...] o indivíduo morre e renasce no decorrer dessas múltiplas passagens” (Mauss, 2023, p. 77). Com exceção de eventos extraordinários que podem produzir um mágico ao sinalizar um poder milagroso, é a ligação especial entre um mágico e os espíritos que o caracteriza,

diferenciando sua figura de um charlatão – apesar do estigma que recai sobre ambos – e aproximando de um médico pela realização de “curas e proezas” tão maravilhosas quanto as que narra para reforçar sua autoridade na comunidade.

Além da revelação, Mauss identificou a iniciação mediada por outros mágicos, aos quais caberia comunicar ao novo mágico uma nova vida; isso estreitaria relações entre iniciação por revelação e iniciação por tradições mágicas, já que o contato com os espíritos não dispensa a educação pelos anciãos sobre os segredos da arte mágica (Mauss, 2023, p. 107). Assim, a magia se sustentaria por uma crença coletiva: um “[...] terreno movediço no qual o mito, o rito, as sensações, os atos, as inspirações, as ilusões e as alucinações se misturam, não sem harmonia, para formar uma imagem tradicional do mágico” (Mauss, 2023, p. 111). Portanto, a manutenção ou perda dos poderes mágicos são associadas ao enfraquecimento dessa crença ou algum tipo de risco, assim como ao seu fluxo natural – como a não consolidação dos poderes por falhas na iniciação ou seu retorno aos espíritos originários com a morte do mágico.

Como conclusão, reitera a relação entre experiência subjetiva e coletiva, pois “O mágico australiano é aquilo que é, sente aquilo que sente [...] porque, para ele e para os outros, ele é um ser que a sociedade determina e pressiona a desempenhar seu personagem” (Mauss, 2023, p. 121). A atualidade deste ensaio reside nos desafios de investigação que coloca para as ciências humanas, também como inspiração no processo comparativo dos modos de transmissão de poderes mágicos em diferentes contextos.

Referências

- Cardoso de Oliveira, Roberto (1979). *Introdução a uma leitura de Mauss*. In M. Mauss, *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática. pp. 7-48.
- Mauss, Marcel (1979). *A Origem do Poder Mágico nas Sociedades Australianas*. In M. Mauss, *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática. pp. 60-101.
- Mauss, Marcel & Hubert, Henri (2013). *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify.
- Mauss, Marcel & Hubert, Henri (2015). Esboço de uma teoria geral da magia. In M. Mauss, *Sociologia e Antropologia: Marcel Mauss*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 45-180.
- Menezes, Renata de Castro (2011). Marcel Mauss e a sociologia da religião. In F. Teixeira (org.), *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes. pp. 94-124.
- Steil, Carlos Alberto (1997). A recepção de Marcel Mauss no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, 3, pp. 144-157.

Recebido em 26 de março de 2024.

Aceito em 2 de maio de 2024.

Neves, Eduardo Góes (2022). Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo: Ubu; Edusp.

Renato Martelli Soares

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0009-0002-1814-1816>

martelli.soares@gmail.com

Sob os tempos do equinócio é daqueles livros que nos permite pensar a Amazônia e redimensionar, para mais, a grandeza que seu nome evoca. Em uma linguagem fluida e conceitualmente precisa, Eduardo Góes Neves nos mostra que a complexidade de organizações sociais, a diversidade ecológica e a história humana na região navegam pelas águas da floresta, a partir dos povos que habitaram e habitam-na, de outra forma do que os discursos preponderantes tendem a encarar como imensidão vazia. O que não significa que seja tão complexa e de tamanha infinidade que desagua num contexto que, de tão grande, se torna paralisante. Há sim formas de habitar a região, caçando e coletando, domesticando, tendo agricultores, hierarquizando coletivos, produzindo especializações técnicas, e estas podem e estão sendo descritas, e mais recentemente vêm considerando outras abordagens e critérios classificatórios que não levem somente em conta estruturas conceituais importadas.

Encontramos assim no livro, além do fundamentado argumento sobre a importância de pensar junto com a Amazônia neste mundo em ruínas do Antropoceno, métodos e resultados da arqueologia contemporânea na Amazônia central além de diálogos com áreas macro-etnológicas como o rio Negro, o Xingu e o litoral brasileiro tupi. Se para a prática desta ciência o autor menciona a necessidade de esperança e de ingenuidade, os resultados do livro estão certamente mais próximos da primeira. A segunda está melhor dosada por aqueles que insistem na noção de Amazônia como vazio a ser conquistado.

Apesar do título ser homônimo à tese de livre docência do autor, seu alcance suplanta o nicho acadêmico da arqueologia aliando leveza e conteúdo a um posicionamento político a favor das populações tradicionais e de seu protagonismo no território. Publicado em 2022, o livro situa-se na contracorrente do quarto ano de um governo federal que atacou deliberadamente os povos da floresta, não demarcou uma única Terra Indígena, sucateou a política indigenista e sufocou Manaus na pandemia. Passemos diretamente ao livro.

Ao iniciar e olhar o mapa da Amazônia Central, os rios Negro, Solimões e Madeira, todos confluindo para o gigante Amazonas, trazem um panorama que remete a vestígios de grandeza e diversidade. Esta área de confluência tem sua história antiga conhecida ao longo do livro e parece dialogar bem com a palavra confluência, germinada por Antônio Bispo dos Santos que diz que “Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia.” (2023, p. 15). Saber que esta área produz comida e arte a milhares de anos e que foi lar de diferentes organizações sociais, sem nunca precisar destruí-la, amplia essa história e adiciona milhares de anos ao entendimento de nosso país quinhentista.

O objeto do livro, os 8 mil anos de ocupação indígena¹ na Amazônia Central é analisado por uma diretriz não de pré-história, mas de história antiga. Afinal a divisão por meio da escrita, técnica que, nos lembra o autor, abarca menos de 2% do tempo em que os humanos vivem e habitam essas paragens, desconsideraria contextos demais. A abordagem, cuja contribuição à teoria e aos métodos da arqueologia é via um saber indutivo, construído de baixo para cima, se baseia na ecologia e no culturalismo histórico. O que não busca recriar objetivamente a passado “[...]território estranho ao qual jamais poderemos retornar”, como afirma o autor (2022, p. 16), e sim de considerar a arqueologia como uma ciência de fenômenos do presente tendo em sua trajetória a lição, aprendida pela maioria, de não estabelecer regras exatas das trajetórias humanas e sim de construir uma, ou mais, maneira específica de lidar com o tempo e seus ritmos.

A Amazônia Central foi considerada chave na arqueologia primeiramente pelo modelo cardíaco, elaborado nos anos 1980 por Donald Lathrap, cuja centralidade do padrão hidrográfico e as várzeas altamente produtivas levou ao debate de como esta região era ocupada, se por populações maiores ou menores, se por ondas ou numa ocupação contínua. Debate este para o qual atualmente as populações indígenas e ribeirinhas se somam a pesquisas arqueológicas recentes enriquecendo a história antiga e rompendo

1 “Graças aos trabalhos de Miller, Roosevelt, Magalhães, Morcote-Ríos, entre outros, sabe-se hoje que a presença humana na Amazônia remonta ao fim do Pleistoceno e início do Holoceno. Isso quer dizer que ela é tão antiga quanto em outras partes do continente americano [...]” (Neves, 2022, p. 185)

com as limitações de um dualismo fixo e mutuamente exclusivo². Assim, conceitos como sociedades frias e sociedades quentes³, elaborados por Lévi-Strauss ([1962] 2008), funcionam pelo livro enquanto perspectivas e não julgamentos de valor ou categorização de níveis de desenvolvimento.

O primeiro capítulo, “O fazer arqueológico: materiais, métodos, práticas e conceitos”, situa duas áreas, a Amazônia Central e a área de confluência dos rios Negro, com seus sedimentos arenosos, praias, e uma baixa fertilização das águas que passaram pelos antigos terrenos do planalto das Guianas, e Solimões, barrento, com sedimentos recentes cujas cheias fertilizam as planícies chamadas de várzeas. Além dos rios como parâmetros geográficos, a área de confluência, “[...] uma espécie de microcosmo da Amazônia.” (2022, p. 29), é delimitada pelo autor a partir do transdisciplinar Projeto Amazônia Central cujos resultados são em parte explicados ao longo do livro e frutos de uma metodologia híbrida, voltada tanto à cultura como à natureza. O autor nos explica os conceitos básicos com que a arqueologia trabalha sendo que dois são destacados por sua importância, contexto e registro. Termos que também podemos considerar centrais, mesmo que a partir de abordagens diferentes, à prática etnográfica contemporânea. Nesse panorama da disciplina, com destaque para a produção na Amazônia na segunda metade do século XX⁴, a arqueologia da Amazônia central se mostra importante por considerar a área de encontro dos 3 maiores rios da colossal bacia Amazônica, além de reafirmar o culturalismo histórico enquanto teoria e método descartando as moribundas, mas encasteladas teorias evolucionistas e as críticas circulares pós modernas. O que leva a uma importante premissa do livro, a de que apesar da diversidade cultural das terras baixas da América do Sul ser grande, ela não é infinita. Assim, encontrar padrões e generalizações é possível e não necessariamente subestima a diversidade. Como afirmou David Graeber em seu trabalho sobre opressão e estruturas de poder, “[...] não há nada intrinsecamente opressivo no universalismo.” ([2007] 2023, p. 4). E, apesar da diversidade como princípio

2 O próprio Neves conduziu pesquisa em Iauaretê, médio Uaupés, noroeste Amazônico e junto com os Tariano e suas narrativas sobre a região identificou um assentamento do século XV cercado por uma vala defensiva. Esta tradição oral, junto com narrativas de grupos Yepa Mahsã é também responsável pelo reconhecimento da Cachoeira das Onças, que corre defronte a Iauaretê, como patrimônio material e imaterial do Brasil.

3 Resumidamente, as sociedades quentes fazem de seu devir histórico seu motor enquanto as frias deixam-nos relegados ao esquecimento ou a um plano não destacado. Ou, enquanto uma se representa pela história a outra encontra outras formas para tal. Importante frisar que os dois modelos não são usados para afirmar a existência ou não de história nas diferentes sociedades.

4 Não reproduzo aqui as referências bibliográficas deste panorama, mas numa mistura de culturalismo histórico com antropologia ecológica, alguns dos temas trazidos pelo autor são: cultura material e correlação de línguas, domesticação de fauna e flora; formatos de aldeias; modificações na paisagem; expansão ou redução demográfica e distribuição geográfica

arraigado na antropologia social, os trabalhos sobre organização social e cultura material são exemplos das diversas pontes que estas disciplinas podem elaborar.

O segundo capítulo, “O começo: as primeiras evidências da presença indígena”, traz as primeiras ocupações da Amazônia como foco lembrando que esta é tão antiga como em qualquer outro local da América do Sul, ao redor dos 12 mil anos atrás. Ocupação onde a alternância dos modos de vida e uma estratégia de diversificação destes faz mais sentido do que um esquema evolutivo onde caçadores e coletores viram agricultores e grupos igualitários se tornam hierárquicos. O autor passa então por sítios arqueológicos como o de “Pedra Pintada”, a jusante de Santarém, e a mais antiga terra preta amazônica registrada sendo habitada há mais de 11.000 anos atrás. O “dona Stella”, numa campinarana próxima a um igarapé que chega ao rio Negro, com uma ocupação de 6.500 anos atrás e presença de pedras lascadas bifaciais com cuidadosa confecção e acabamento de materiais que não eram da região, e sim de cerca de 200km de distância, indicando mobilidade numa região de floresta alta, com rios encachoeirados e de possíveis estadias de duração variadas. Nas palavras do autor “Quem conhece as praias do rio Negro consegue entender que seria praticamente impossível que esses lugares não fossem ao menos sazonalmente ocupados” (2022, p. 71). No alto rio Negro é comum que em janeiro, tempo de seca e praias, as comunidades estejam vazias e as praias e pedras cheias de gente, como já ouvi de uma liderança baniwa, “é o tempo das nossas férias”. Considerando esses e outros sítios, o capítulo faz assim um esboço de arqueologia comparativa para traçar esse complexo e rico quadro que temos das terras baixas na América do Sul onde Homo Sapiens Sapiens demorou a chegar, se manteve em um isolamento geográfico até o século XV e estabeleceu uma diversidade social e política característica da humanidade além de desenvolver diversas estratégias de domesticação de plantas. Domesticação que é diferente de agricultura cujas pressões, de tempo de trabalho e concentração populacional, são notórias quando esta é o exclusivo modo de produção. Aqui é importante trazer também a revolução copernicana⁵ de Pierre Clastres, que positiva a existência de políticas ameríndias ao invés de considerar a não existência de um Estado como falta. Há algo na ausência, dizia Clastres, ou “É necessário aceitar a ideia de que a negação não significa um nada, e de que, quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada que observar.” ([1961] 2003, p. 35). Ao invés do nada, estamos na terra da alternância, da diversidade e da fartura. E uma dessas mudanças vem no início do 1º milênio de nossa era. A vida sedentária se estabelece em diferentes pontos, a antropização

5 Assim como Copérnico é responsável por demonstrar que a Terra não é o centro do sistema solar, Clastres demonstra que a política não tem seu centro, ou sua base, na concepção de Estado moderno que considera o poder como coerção, subordinação do mais fraco pelo mais forte, ou capacidade de se impor frente ao outro.

da natureza é notada por marcas evidentes, evidenciam-se tradições cerâmicas distintas. E essas mudanças marcam não só as terras baixas mas também o Brasil Central e o litoral atlântico, abrindo possibilidades comparativas.

No capítulo seguinte, “Paisagens em construção: a natureza transformada”, conhecemos as fases e suas tradições dos centros mais antigos, de cerca de 4 mil anos, de produção de cerâmica do mundo. Se o autor, com sua experiência de mais de 30 anos na área nos afirma que o quadro cronotipológico das terras baixas suscita confusão passemos aqui por datas somente como panorama e nos atentemos às características gerais e às suas relações com redes de trocas interétnicas e tipos de ocupação. Como caracterização, as cerâmicas da história antiga da Amazônia são marcantes por sua decoração elaborada, vasta paleta de cores e presença de flanges labiais. Mas sublinhadas ficam sua circulação, por vezes de mais de 1000km como a tradição Pocó-Açutuba, a ampla presença no período de maior ocupação demográfica da Amazônia Central, ao redor dos anos 1000 da atual era, sua associação com a produção de terras pretas, com o sedentarismo e a antropização constante da Amazônia. Cada um destes temas é um desenrolar arqueológico longo e se uma rede de troca entre diferentes povos nos remete a sistemas multiétnicos como o alto rio Negro ou alto Xingu, também estabelece interessantes horizontes de pesquisa como a hipótese para estabelecer a exogamia como premissa fundamentada e conhecer mais sobre seus padrões nessa região, naqueles e nestes tempos.

O capítulo 4, “Montículos, Terras Pretas e Cemitérios”, traz a validação de princípios da ecologia histórica uma vez que suas presenças tornam descabido o determinismo ambiental. As terras pretas são solos bastante estáveis, cuja construção, de acordo com Nigel Smith, é de cerca de 10 anos para resultar em um 1cm e existem na Amazônia há pelo menos 10 mil anos⁶, como no caso de “Pedra Pintada”. Nestes assentamentos que chegavam a serem ocupados por centenas de anos havia padrões de aldeias circulares e em forma de ferradura além de símbolos, onde não são comuns esses padrões, como no alto rio Negro, de malocas como representação do universo. A maloca rionegrina, inserida num sistema regional interétnico, de exogamia linguística e patrilinear, é onde se recria a vida humana. Ela é o mundo e representa tudo o que há nele por isso deve ser manejada por conhecedores que sabem como fazer o pensamento recriar o universo. Por isso, mesmo que retangular, toda maloca é circular em pensamento (Arhem, Cayón, Ângulo & Garcia, 2004). Sistema regional é um conceito que a arqueologia tem usado proficuamente para pensar sobre diferentes formas de organização política como tribo e cacicado, as

6 E não há falta de material conforme um estudo, que o autor coassina com mais de 200 pesquisadores, que revela que as florestas da Amazônia podem abrigar mais de 10.000 registros de antigas comunidades indígenas. Ver Peripato et al. (2023).

marcantes mudanças sociais na virada do primeiro milênio antes da era comum para o primeiro milênio nas terras baixas, atividades simbólicas e para realizar comparações entre sítios de lugares e épocas semelhantes ou diferentes. Assim, considerando essas construções amazônicas, a arqueologia aponta que a área de confluência amazônica era plenamente antropizada no primeiro milênio da era comum e que um quadro estável assim se manteve por pelo menos seis séculos numa expressão do modo de agir de sociedades frias.

No próximo capítulo, “Guerra e paz na virada do milênio”, a área de confluência passa a ter estruturas de defesas mais notórias ao mesmo tempo em que cerâmicas da fase Guarita, de tradição policroma, testemunhavam acuidade técnica e artística ao longo de toda calha do Amazonas tendo suas datas mais antigas no fim do primeiro milênio da era comum. Se estruturam padrões de habitações de expansão demográfica, mas que se antes, no início do milênio, era acompanhada de relações horizontais num sistema multiétnico, há indícios do fim da fase Paredão e a construção de paliçadas e valas em locais estratégicos para a defesa dos sítios. A expansão dos grupos, no entanto, não levou a uma centralização no sentido de que o evolucionismo relaciona a guerra com a emergência do Estado. Novamente vemos uma alternância uma vez que, apesar de expandir territorialmente grupos de tradição da cerâmica policromas, estas aldeias tardias eram menos extensas, menores, e não extinguiu-se a descentralização política que esses grupos mantiveram ora mais, ora menos, mas nunca desembarcando no mau encontro com o Estado que Clastres menciona ao analisar a obra de La Boétie.

Na conclusão, “Por uma história antiga dos povos indígenas”, Neves relembra como a maior floresta tropical do mundo foi e continua a ser considerada pelo princípio da incompletude. Seja por europeus quinhentistas, cientistas guiados pelo iluminismo ou brasileiros tomadores de decisão, a Amazônia é descrita como terra da falta. Mas o solo amazônico prova que houve e há outros caminhos uma vez que consideramos que esta matéria-prima tem passado pela gestão de suas populações por mais de 12 mil anos. E nesse tempo, não foi uma forma de se organizar politicamente, socialmente e produtivamente que se impôs. Pelo contrário, o começo e o arremate não se encerram, mas se complementam em movimentos que formaram esse território e seus povos. Os povos da Amazônia executaram uma enorme variedade de técnicas, mas nunca para engessá-las em uma forma definitiva, que fosse compulsória a todas e todos. A alternância se sobrepõe ao determinismo e principalmente, à relação causa e efeito da história ocidental e de sociedades quentes. Afinal, “Somos da circularidade: começo, meio e começo.” (Bispo dos Santos, 2023, p. 102). É esse ciclo e a diversidade de estratégias das populações

amazônicas que criaram o patrimônio histórico, ecológico, cultural e técnico que vemos via pesquisas tais como as que resultaram nesse livro. E que estão para serem conhecidos e reconhecidos pelos atores que insistem no erro de ver falta quando há fartura.

Referências

Árhem, Kaj; Cayón, Luis; Ângulo, Gladys; Garcia, Maximiliano (2004). *Etnografia Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia e História.

Bispo dos Santos, Antônio (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu; Piseagrama.

Clastres, Pierre (2003) [1969]. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

Graeber, David (2023) [2007]. *Opressão*. *Cadernos De Campo* (São Paulo - 1991), 32(2), e215737. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215737>

Peripato, Vinicius et al. (2023). More than 10,000 pre-Columbian earthworks are still hidden throughout Amazonia. *Science*, 382.

Recebido em 25 de março de 2024.

Aceito em 30 de abril de 2024.

Descola, Philippe (2023). *As Formas do Visível - uma antropologia da figuração*.
São Paulo, Editora 34.

Flávio Bellomi-Menezes

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0000-0003-4937-1972>

bellomimenezes@gmail.com

Quais os passos seguintes após conferir meticulosamente que uma ontologia é formada por precedentes que inevitavelmente escancaram o caráter idealista da própria noção de ontologia? Como, ao invés de resolver esse impasse, aceitá-lo e formular, daí, sistemas que minimamente conferem ordem e sentido para distintos modos de existência através das figurações fornecidas por esses modos de existência? Philippe Descola acredita que primeiro devemos reconhecer nossos próprios maneirismos para que, assim, possamos trabalhar à luz de nossas limitações ontológicas.

Essa não é uma tarefa fácil e os quatorze capítulos de *As Formas do Visível* (Descola, 2023) demonstram o exaustivo trabalho do antropólogo e entusiasta dos processos de figuração e arte, que, a partir de sua pesquisa de campo entre os achuar da Amazônia, dedicou uma carreira a melhor compreender as formas de posicionamento dos seres no mundo.

Com um coeso e bem-reverberado artigo sobre a importância de Descola para a virada ontológica em antropologia e alhures, Luís César de Sá Júnior (2014) já havia indicado a expansão das vicissitudes ontológicas de Descola em relação à filosofia e história (em etapa embrionária estava ali a questão da figuração), temas que coadunam em um devir interdisciplinar, que coloco com este nome pelo fato do autor do livro em questão nunca nos deixar esquecer que este é, de fato, um trabalho antropológico.

Essas impressões parecem ter sido parte das análises recentes sobre a obra de Descola, como o próprio autor comenta, em texto traduzido em 2016 pela Revista da

Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro, curiosamente e ironicamente distinguindo seus esforços por uma “antropologia da figuração” da já conhecida “antropologia da arte”, apontando que a segunda possui intrínseca ligação com a “história da arte” e que autores que se dispuseram a trabalhar com essa noção – salvo exceções, como Alfred Gell (2020), autor do póstumo e incrível “Arte e Agência”, por exemplo – acabam caindo na armadilha da impossibilidade de “generalização comparativa” (Descola, 2016), tarefa essa que *As Formas do Visível* busca contornar e que, nas palavras da análise de Corine Delmas (2022, p. 3)¹, comporta-se como obra que “lança as bases teóricas de uma antropologia da figuração” renovando a “nossa abordagem com as imagens”, levando à sério suas “funções e a sua força ativa”, convidando-nos a “repensar a visão ocidental” do que é arte.

“Figuramos apenas aquilo que percebemos”, comenta Descola (2023) logo no início da obra. O tom dessa singela frase, perdida como um lampejo de um postulado no meio das diversas linhas poéticas criadas pelo autor, pareceu servir como um aperitivo para a viagem entre diversos cantos do globo, em especial África, Ásia e América do Sul, no impulso de compreender como figuramos e como são figurados os espaços do visível, sem descartar elementos oriundos da América do Norte e Oceania, como veremos a seguir.

Como um entusiasta de sua própria teoria, o autor não se furta de reimaginá-la ao passo que avança em sua jornada pelas diversas imagens. Trazer e traduzir o campo heurístico presente em *Para além de Natureza e Cultura* (Descola, 2023) para o campo das imagens não parecia mesmo uma tarefa linear. Mesmo com toda base exaustivamente estruturada, é visível a ambição de sistematizar outros modos de conhecer os mundos das imagens: *através* delas, *com* elas. Foco evidente de sua recente empreitada, as imagens não são, para Descola, dispositivos simbólicos apenas, mas sujeitos que agem através das ontologias possíveis, a lembrar: animismo, totemismo, naturalismo e analogismo.

O trato comparativo gradualmente dá lugar a uma percepção que teima em não acomodar-se em uma fenomenologia já estruturada, isso é muito visível nas passagens das quatro partes da obra: Presenças, Índices, Correspondências e Simulacros.

Na primeira parte, “Presenças”, discute-se a figuração animista através de referenciais como as máscaras *yup'ik* da região do Alasca. Esse tipo de Figuração permite tornar perceptível a ativa a subjetividade dos seres (humanos e não-humanos) num jogo de captura envolvendo todas as partes – inclusive as imagens. A questão da “imagem mental” é o ponto-chave dos primeiros capítulos, apoiando-se nas extensas etnografias e análises antropológicas feitas nas Américas, com especial atenção para a região Amazônica.

1 Tradução minha.

Na segunda parte, “Índices”, dedicada à figuração totêmica, Descola pergunta-se como trazer a máxima do totemismo para a discussão figurativa: O “partilhar do mesmo protótipo original” é a engrenagem de regimes iconográficos como o australiano, uma recuperação daquilo que já foi estudado com o que há de mais contemporâneo, próximo a um curioso relacionamento com aquilo que tendemos chamar de “abstração”.

Dá-se então uma pausa, que o autor denomina “Variação” e então Descola nos apresenta suas análises a respeito das figurações analogistas na terceira parte, “Correspondências”, em que boa parte do foco encontra-se no conceito-metáfora de “rede”, a incansável busca de ordem no caos dentre as quimeras da Europa e alhures. A “correspondência” aqui dá-se entre o micro e o macro, universos conflitantes que podem assumir as mais distintas formas a variar a ambição quase-que-física existente: da Santíssima Trindade às Esfinges muçulmanas.

Já na quarta parte, “Simulacros”, dedicada à figuração naturalista, o autor se propõe a tentar responder quais são os limites do universalismo de sua ontologia. Acreditou-se que uma certa expansão experiencial do universo fenomênico seria o bastante para corrigir as rotas de uma Europa do século XV, talvez *cega por ver demais* certa ilusão de semelhança em detrimento de um regime figurativo diferencial, culminando no paradoxo escancarado da arte contemporânea, que enterra a representação num campo de disputas não-euclidiano – curiosa sua base filosófica e poética, uma bela homenagem ao Foucault de *As palavras e as Coisas* (2007).

Descola conclui, em sua segunda “Variação”, demonstrando que seu esforço retórico pode ter como efeito extrapolar o pluralismo ontológico que, como é perceptível em sua reflexão, repousa sobre uma leve camada sempre prestes a ceder. *As Formas do Visível* é uma obra que insiste recorrentemente em avisar que: ao nos debruçarmos sobre as imagens, essa camada irá ceder, inevitavelmente. Estamos preparados para esse evento? Caso estejamos, é interessante pensar como o autor aloca diferentes camadas de experiência para não enfrentarmos esse fenômeno sem ao menos as vestimentas adequadas, trajando-nos com o mais acurado vocabulário possível e redesenhando o que pode, em pouco tempo, tornar-se um novo patamar discursivo, inexoravelmente sob a égide interdisciplinar, ao mesmo tempo que sabe muito bem de onde está partindo.

Se a sua conclusão pareceu deixar intencionalmente aquela fresta para que pensássemos a forma que entramos em contato com o mundo visível, é porque páginas antes Descola teve a capacidade de nos fazer questionar se haveria uma possibilidade de interpretação ontológica das imagens dos últimos 150 anos. O que nos fica como rasura é sua indagação se as ontologias, ponto nevrálgico de sua *magnum opus*, em si, são

resultados de hibridização, conceito que está definitivamente no horizonte do autor. As divisões que ocorrem no próprio texto são fruto de autoconscientes opções sistemáticas de fazer compreender o que, no limite, não deseja ser compreendido. Há imagens simultaneamente animistas e totêmicas, naturalistas e analogistas, e o que irá definir isso são as circunstâncias do encontro.

Talvez o melhor exemplo, dentre muitos, seja o do clã da águia, presente ao final da segunda parte, *variação 1*, mostrando que as continuidades (e descontinuidades) entre humanos e não humanos são incessantes e inimagináveis eventos, de experiência singular. Comunicam-se, então há continuidade, especificam-se, então há descontinuidade. Isto é, sua imbricação física e sensorial determina (naquele instante) que, por exemplo, *o mundo do pirarucu não é o mesmo de uma águia*. Esse tipo de afirmativa não é trivial, pois percebe-se que o autor ensaia uma torção paradigmática de dupla ordem, ao mesmo tempo que mostra que diversos mundos coexistem e são conflitantes – um conflito, claro, de outra ordem que aquele que conjecturamos *a priori*.

Curiosamente vê-se essa torção paradigmática quando traz-se ao assim chamado Ocidente (lê-se também *Europa*) essa mesma tentativa de ordem. Eis a generalização comparativa, uma vez que a figuração, comenta Descola (2023, p. 368-369), “não é a simples transcrição de imagens de uma ontologia que teria se desenvolvido antes delas e a distância”, dando o exemplo da “invenção da natureza pela pintura” na virada do século XVI ao XVII, que fora suscitada ainda em 1512 por Albrecht Dürer. Aquilo que iríamos a convencionalizar chamar de *cogito*, a partir de Descartes na virada do século seguinte já estava sendo entendido enquanto resultado da figuração como fenômeno constitutivo de uma ontologia, impossibilitando, no limite, um certo etapismo que poder-se-ia configurar a partir de uma análise pretensamente linear.

A figuração como força motriz dessa produção e reprodução de mundos compartilha com outras figurações a intrigante peculiaridade de perambular entre o visível e o invisível, entre a evidência e a sugestão, sem nunca ancorar-se. Seus balizadores mostram-se então necessários: percepção e memória guiam as diversas maneiras de lidar com o problema do hibridismo da figuração, pois esses dois encarregados são capazes de concentrar forças em um ato ético caro ao processo de escrita de Descola: não reduzir os atos de figuração a meros simulacros daquilo que os intelectuais europeus e estadunidenses gostariam que eles fossem.

Uma imagem pensada à luz de sua ontologia nunca terá seu processo figurativo exaurido completamente, mesmo por entes quem compartilham aquela socialização ontológica. Mesmo reconhecendo essa limitação deveras materialista das condições

figurativas estudadas, temos em Descola um salto extremamente importante: A compilação de teorias da imagem em um argumento coerente com sua própria trajetória, passando por Warburg e Boas e seus problemas comparativos, por uma certa filosofia de Belting e Danto, pelo esgarçamento dessa certa filosofia com Agamben e Didi-Huberman e por uma reviravolta antropológica com autores como Arhem, Severi e Gell, mas de maneira alguma nessa linearidade. Salto este potencializado pelo volume e dinamismo da conexão entre imagens, evento cada vez mais comum nos dias de hoje.

Referências

- Delmas, Corinne (2022). "Philippe Descola, Les Formes du Visible: une anthropologie de la figuration". Lectures (online). Disponível em journals.openedition.org/lectures/56270. Acesso em junho de 2024.
- Descola, Philippe (2016). O Averso do Visível: Ontologia e Iconologia. *Revista Arte & Ensaios*, 31.
- Descola, Philippe (2023). *As Formas do Visível - uma antropologia da figuração*. São Paulo: Editora 34.
- Descola, Philippe (2023). *Para Além de Natureza e Cultura*. Niterói: Eduff.
- Gell, Alfred (2020). *Arte e Agência*. São Paulo: Ubu.
- Foucault, Michel (2007). *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Sá Júnior, Luiz César de (2014). Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. *Ilha - Revista de Antropologia*, 16(2), pp. 07-036.

Recebido em 01 de abril de 2024.

Aceito em 01 de julho de 2024.

Nominata de Pareceristas deste número

Antonio Tobón Restrepo (Museu Nacional)

Adalton Marques

Carla María Guerrón-Montero (UDEL, Estados Unidos)

Carlos Dias Jr. (UFAM)

Carlos Gomes de Castro (Museu Nacional)

Daniella Santos Alves

Denise Ferreira da Costa Cruz (Unilab)

Doralice Sátyro Maia (UFPB)

Felipe Evangelista Andrade Silva (IBRAM)

Fernando Vieira de Freitas (Museu Nacional)

Francisca Helena Marques (UFRB)

Gabriel Pugliese

Heloísa Helena Siqueira Correia (UNIR)

Izadora Pereira Acypreste (UFSCar)

Julia Vilaça Goyatá (UFMA)

Juliana Miranda Soares Campos (IFMG)

Kelly Ichitani Koide (GRAVI/USP)

Lucas Marques (USP)

Magdalena Sophia Ribeiro de Toledo (UAH, Chile)

Marcelo Ennes (UFAL)

Maria Catarina Chitolina (UFSM)

Martina Ahlert (UFMA)

Phelipe Caldas Pontes Carvalho (UFSCar)

Piero C. Leirner (UFSCar)

Robson Antônio Rodrigues (UFU)

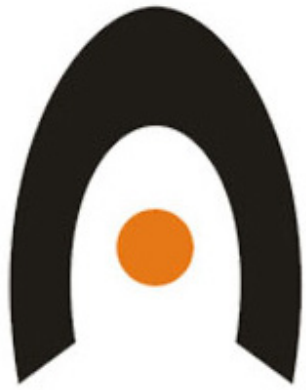
Rogério Brittes Wanderley Pires (UFMG)

Romulo Lelis (CEBRAP)

Stella Zagatto Paterniani (Unicamp)

Talita Lazarin Dal Bo (USP)

Yara Cássia de Alves



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

