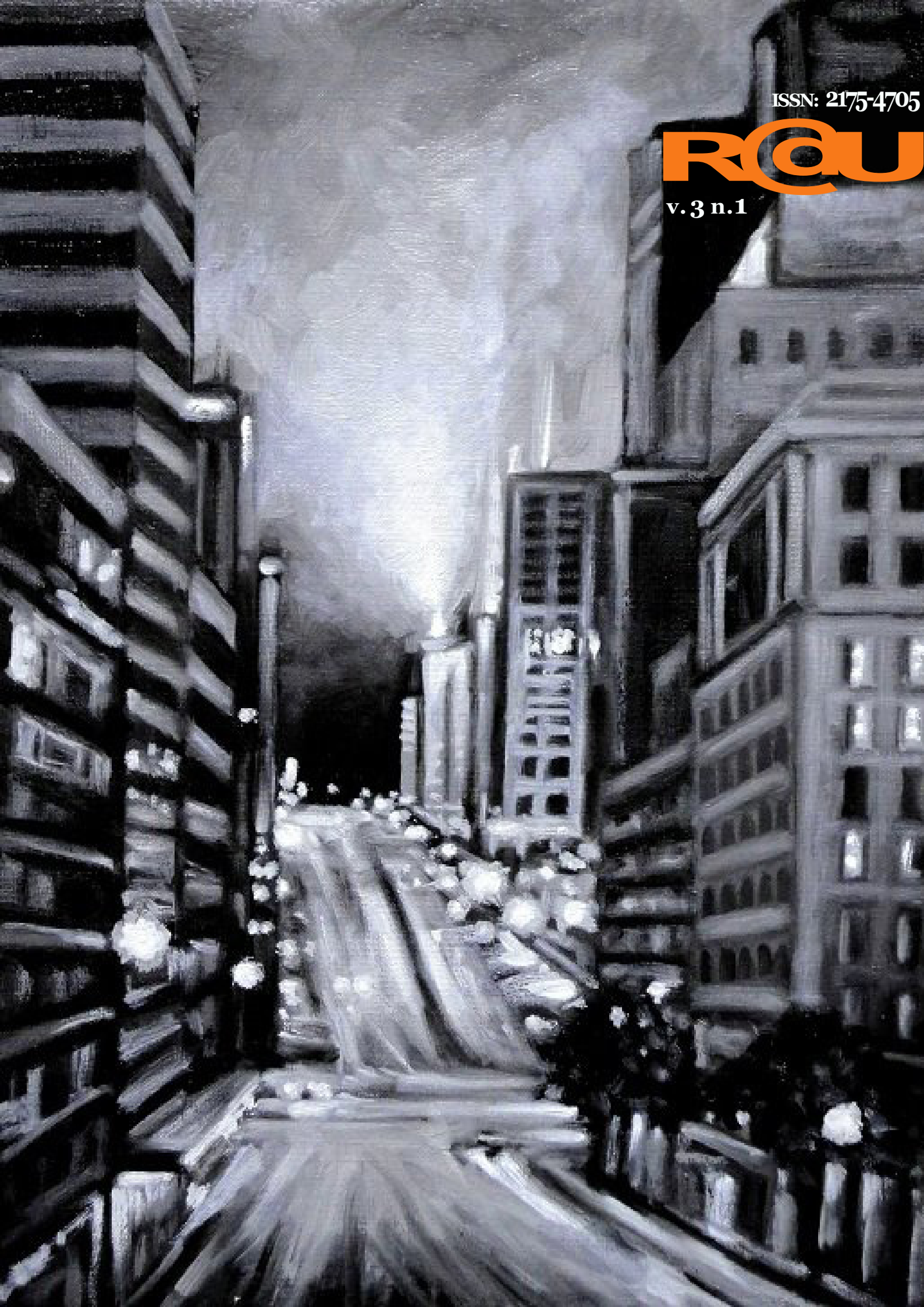


ISSN: 2175-4705

RCU

v.3 n.1



Editor responsável

Messias Basques

Comissão Editorial

Adalton José Marques, Bruna Potechí, Carla Souza de Camargo, Clarissa de Paula Martins Lima, Gil Vicente Lourenção, Jacqueline S. Ferraz de Lima, Karina Biondi, Maria Angélica Rodrigues de Sousa, Mariana Medina Martinez

Conselho Editorial

Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UNB), Cynthia Andersen Sarti (UNIFESP), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (Museu Nacional), Fraya Frehse (USP), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guilherme José da Silva e Sá (UNB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (UEL), Jorge Luiz Mattar Villela (UFSCar), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Marcos Lanna (UFSCar), Maria Catarina C. Zanini (UFMS), Mariza Gomes e Souza Peirano (UNB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (UFSCar), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF)

Universidade Federal de São Carlos

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

Vice-Reitor: Prof. Dr. Pedro Manoel Galetti Junior

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Vice-diretor: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenadora: Profa. Dra. Clarice Cohn

Vice-coordenador: Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo

Correspondência Editorial

rau.ppgas@gmail.com

<https://sites.google.com/site/raufscar/>

Publicação eletrônica – Periodicidade semestral

Projeto gráfico e editoração: Messias Basques

Capa: “SP BW 12” (2011), de Matheus Baccaro

© Todos os direitos reservados

R@U

Revista de Antropologia Social
dos Alunos do PPGAS-UFSCar

volume 3, número 1

ISSN: 2175-4705

Publicação eletrônica com periodicidade semestral, organizada pelos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de São Carlos. **R@U** destina-se à apresentação e discussão de pesquisas e trabalhos em Antropologia, procurando colocar o leitor em contato com os mais diversos temas e questões contemporâneos da disciplina.

Colaboradores deste número: Guillaume Sibertin-Blanc, Antoine Janvier, Antonio Guerreiro Júnior, Ana Gretel Echazú, Cécilia Gutel, J. Flávio Ferreira, Jean Tible, Igor Mello Diniz, Pedro Castelo Branco Silveira, Rafael Antunes Almeida, Gabriel de Santis Feltran, Natasha Elbas Neri, Fábio Mallart, Danielli Vieira, Paulo Artur Malvasi, Taniele Rui, Tatiana Amaral Sanches Ferreira, Leczy Sartori, Pedro Stoeckli Pires, Catarina Morawska Vianna, Eudes Marciel Barros Guimarães

Nomimata de assessores: Adalton José Marques, Bruna Potechi, Carla Souza de Camargo, Clarissa de Paula Martins Lima, Gil Vicente Lourenção, Jacqueline S. Ferraz de Lima, Karina Biondi, Maria Angélica Rodrigues de Sousa, Mariana Medina Martinez, Martinho Braga Batista e Silva

Projeto gráfico e editoração: Messias Basques

Biblioteca Comunitária – Universidade Federal de São Carlos

R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar [Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social]. Vol.3, n.1 (2011), São Carlos, São Paulo, Brasil. 423 páginas.

1. Antropologia;
2. Antropologia (teoria e métodos).

ESPAÇO ABERTO: Gilles Deleuze, Félix Guattari e a Antropologia

- 10 Le problème de l'existence:
Deleuze, Nietzsche et la naissance de la philosophie
ANTOINE JANVIER, Université de Liège, Belgique
- 32 La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari:
Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat
GUILLAUME SIBERTIN-BLANC, Université Toulouse 2-Le Mirail, França

ARTIGOS

- 95 *Esteio de gente*: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de
depoimentos de chefes kalapalo
ANTONIO GUERREIRO JÚNIOR, PPGAS/UNB
- 127 Antropólogas gringas: deslocamentos e experiências de gênero e racialidade
em contexto brasileiro
ANA GRETEL ECHAZÚ, PPGAS/UNB
CÉCILIA GUTEL, Université de Tours, França
- 145 Negociar a cura: enquadramentos da doença em uma clínica psiquiátrica
transcultural – um estudo de caso
J. FLÁVIO FERREIRA, Universidade de Coimbra
- 171 Lutas contra o Um: notas do diálogo entre uma antropologia e um Marx
contra o Estado
JEAN TIBLE, PPGS/UNICAMP
- 198 Os Dinka e nós, antropólogos: controle da experiência e experiência
etnográfica
IGOR MELLO DINIZ, PPGSA/UFRJ
- 212 Conhecimentos científicos, conhecimentos locais e hibridismo: por uma
etnografia simétrica da paisagem
PEDRO CASTELO BRANCO SILVEIRA, Fundação Joaquim Nabuco
- 236 Missionary Talk: (re)considerações acerca da polêmica do nascimento
virgem
RAFAEL ANTUNES ALMEIDA, PPGAS/UNB

DOSSIÊ: Jovens em conflito com a lei

ORGANIZADORES:

ADALTON JOSÉ MARQUES, PPGAS/UFSCAR

KARINA BIONDI, PPGAS/UFSCAR

- 259 Apresentação
GABRIEL DE SANTIS FELTRAN, PPGS/UFSCar, CEM/CEBRAP
- 268 O “convívio” em uma “cadeia dimenor”:
um olhar sobre as relações entre adolescentes internados
NATASHA ELBAS NERI, PPGSA/UFRJ
- 293 Salve geral: áreas urbanas, instituições prisionais
e unidades de internação da Fundação CASA em comunicação
FÁBIO MALLART, PPGAS/USP, CEBRAP
- 315 A vida “no veneno” nas histórias sobre mortes:
narrativas contadas por jovens sobre homicídios em Santa Catarina
DANIELLI VIEIRA, PPGAS/UFSC
- 331 “Choque de mentes”:
dispositivos de controle e disputas simbólicas no sistema socioeducativo
PAULO ARTUR MALVASI, FSP/USP
- 353 Relato de um impasse de pesquisa: introdução à trajetória de Nando
TANIELE RUI, PPGAS/UNICAMP

ENSAIO

- 375 A antropologia política de Pierre Clastres em *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*
TATIANA AMARAL SANCHES FERREIRA, PPGAS/UFSCar

RELATOS DE PESQUISAS

- 385 O Convênio de Cogestão: política, instituição e gestão pública
LECY SARTORI, PPGAS/UFSCar
- 393 Comentário sobre o processo filmico e fotográfico na pesquisa de campo
PEDRO STOECKLI PIRES, PPGAS/UNB

RESENHAS

- 405 DAVIS, Mike. *Apologia dos Bárbaros: ensaios contra o Império*.
CATARINA MORAWSKA VIANNA
Doutora em Antropologia, PPGAS/USP
- 414 SCHOUTEN, André-Kees de Moraes. *Peregrinos do sertão profundo: uma etnografia da música de Elomar Figueira Mello*.
EUDES MARCIEL BARROS GUIMARÃES, História-UNESP/Franca

Espaço aberto

GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI E A ANTROPOLOGIA



**Antoine Janvier
Guillaume Sibertin-Blanc**

Le problème de l'existence Deleuze, Nietzsche et la naissance de la philosophie

Antoine Janvier

Le chapitre qui ouvre *Nietzsche et la philosophie* est consacré à la pensée tragique. Tout le monde sait que la lecture de Deleuze repose sur la thèse suivante : « la culture tragique », « la pensée tragique », « la philosophie tragique qui parcourent l'œuvre de Nietzsche » n'ont rien à voir avec une quelconque pensée dialectique. L'une et l'autre sont radicalement distinctes chez le philosophe allemand. « Le problème de la tragédie » est le premier enjeu de pensée à comprendre pour saisir l'originalité de la philosophie nietzschéenne : autour du sens accordé à la tragédie, se mesure l'appartenance de la pensée au courant tragique ou au courant dialectique. La tragédie, première pierre de touche de tout nietzschéen.¹ « La dialectique propose une certaine conception du tragique : elle lie le tragique au négatif, à l'opposition, à la contradiction. »² La tragédie de l'existence, pour la pensée dialectique, c'est d'être pétrie de souffrance et de douleur, d'être traversée d'absurdités et de non-sens : combien d'événements inexplicables, combien d'illusions dramatiques, combien de trompes-l'œil désastreux dans l'existence comme devenir et multiplicité ! Aussi la solution de ce problème viendra de la négation, de l'opposition, ou de la contradiction. L'existence comme contradiction entre la vie et l'individu, l'individuation comme souffrance de cette contradiction de la vie avec elle-même, la dissolution de l'individu dans l'universalité de la vie, les « souffrances de l'individuation [...] résorbées dans le plaisir de l'être originel » comme solution de la contradiction.³

¹ Pour paraphraser l'expression de Nietzsche à propos d'Héraclite : « Ce mot dangereux, l'*hybris*, est en fait la pierre de touche de tout héraclitéen. » Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, dans *Œuvres*, tome I, Gallimard, Pléiade, 2000, p. 359. L'image de « la pierre de touche », philosophiquement marquée par son usage kantien, est d'ailleurs utilisée par Deleuze dans le paragraphe conclusif du premier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*.

² Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 13.

Si Nietzsche mène la critique de la conception dialectique de la tragédie, c'est parce qu'elle fut la sienne dans *La naissance de la tragédie*, sous l'influence de Wagner et de Schopenhauer. D'abord, la contradiction « de l'unité primitive et de l'individuation, du vouloir et de l'apparaître, de la vie et de la souffrance ». ⁴ Ensuite, le reflet de cette opposition dans les figures d'Apollon et de Dionysos. Enfin, la résolution par les souffrances de Dionysos exprimant les souffrances du retour de l'individu à l'unité, mais enrichie du principe d'individuation apollinien dans les limites duquel le drame tragique exprime les trois moments du procès. Le tragique, dans *La naissance de la tragédie*, c'est cette belle réconciliation, « l'objectivation de Dionysos sous une forme et dans un monde apolliniens. » ⁵ Mais Deleuze repère ensuite une « évolution de Nietzsche ». ⁶ Contrairement à ses premiers textes encore trop « dialectiques », Nietzsche développe alors une conception tragique du tragique : le tragique signifie que c'est « la vie qui justifie la souffrance, qui affirme la souffrance ». ⁷ Autrement dit, la vie n'a pas à être justifiée, la souffrance n'a pas à être résolue et résorbée, parce que la souffrance n'est pas opposée à la vie. Souffrir n'est pas l'expression d'une vie se niant elle-même ; ce n'est pas une contradiction de la vie avec elle-même. C'est l'une des dimensions de la vie. Pensée tragique et pensée dialectique se séparent sur ce point précis. Alors que pour la seconde la souffrance est un tort fait à la vie et l'individuation ce qui ne devrait pas exister, pour la première tout ce qui existe est juste. La vie, dans toutes ses dimensions, « n'a pas à être justifiée » ; « la vie est essentiellement juste. Bien plus, c'est elle qui se charge de justifier ». ⁸ Sur la voie d'une approche tragique de l'existence, selon Deleuze, Nietzsche a rencontré un prédécesseur : Héraclite.

Héraclite est le penseur tragique. Le problème de la justice traverse son œuvre. Héraclite est celui pour qui la vie est radicalement innocente et juste. Il comprend l'existence à partir d'un *instinct de jeu*, il fait de l'existence un *phénomène esthétique*, non pas un phénomène moral ou religieux. Aussi Nietzsche l'oppose-t-il point par point à Anaximandre, comme Nietzsche lui-même s'oppose à Schopenhauer. ⁹

Cet article propose d'éclairer les enjeux épistémologiques et éthiques de la conception tragique de l'existence exposée par Deleuze dans le premier chapitre de

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ C'est l'intitulé du sixième paragraphe de ce premier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*.

⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 27.

Nietzsche et la philosophie – celle qui pose le problème de la justice et celui de l'existence – par le détour d'un texte de Nietzsche essentiel à cet égard, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Deleuze se réfère à de nombreuses reprises à ce texte mineur, posthume et inachevé, initialement destiné à former le pendant de *La naissance de la tragédie*.¹⁰ On peut légitimement se demander si « l'évolution de Nietzsche » ne se situe pas dans ce deuxième volet d'un dyptique finalement inexistant. Ce qui est sûr, c'est que *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* offre à Deleuze des éléments essentiels pour sa reconstruction du système nietzschéen, sur trois axes essentiels que l'insistance habituelle sur la théorie des forces et de la volonté de puissance a parfois tendance à oublier : la réalisation d'une philosophie critique des valeurs ; la position du problème de l'existence ; la problématisation de la philosophie elle-même.

Nietzsche et la philosophie s'ouvre sur cette phrase : « Le projet plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur. »¹¹. Faire une philosophie des valeurs, c'est bien sûr considérer les phénomènes depuis les valeurs qui leur donnent un sens ; c'est aussi et surtout considérer les valeurs elles-mêmes depuis les évaluations qu'elles supposent. La démarche initiale de Deleuze est donc une démarche *critique*.¹²

La notion de valeur en effet implique un renversement *critique*. D'une part, les valeurs apparaissent ou se donnent comme des principes : une évaluation suppose des valeurs à partir desquelles elle apprécie les phénomènes. Mais, d'autre part et plus profondément, ce sont les valeurs qui supposent des évaluations, des « points de vue d'appréciation », dont dérive leur valeur elle-même.¹³

L'allusion est claire au paragraphe 6 de l'Avant-propos de la *Généalogie de la morale* : « Exprimons-là, cette *nouvelle exigence* : nous avons besoin d'une *critique* des valeurs

¹⁰ Deleuze le cite sous la mention « NP » : *Naissance de la philosophie*. En réalité, sous ce titre, on trouve un recueil de textes traduit par Geneviève Bianquis, paru à la N.R.F., dont *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* est le texte majeur. Quand Deleuze se réfère à « NP », c'est toujours à ce texte, qui fut ensuite retraduit par Michel Haar en 1975 dans l'édition des *Œuvres complètes* de Nietzsche chez Gallimard, d'après l'édition Colli et Montinari, sous le titre *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

¹¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 1.

¹² Ce qui ne signifie pas que toute ontologie soit récusée *a priori* : comme construction conceptuelle, une ontologie (par exemple : une ontologie de la puissance et des rapports de forces) participe de la démarche critique ; seulement, elle lui est subordonnée, dans la mesure où la fonction qu'elle remplit n'est pas elle-même ontologique.

¹³ *Ibid.*

morales, c'est *la valeur de ces valeurs qu'il faut commencer par mettre en question*.¹⁴ Et sans doute *La Généalogie de la morale* occupe une place centrale dans la lecture deleuzienne de Nietzsche. Mais un autre texte permet à Deleuze de donner à cette philosophie critique des valeurs toute sa radicalité : *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

Nietzsche y propose une étude des philosophes « préplatoniciens », mettant en lumière la dimension éthique de pensées qui apparaissent souvent comme les premières esquisses de la métaphysique la plus abstraite qui soit.¹⁵ Ce que fait Nietzsche avec les philosophes préplatoniciens, c'est ce qu'il fera plus tard avec la morale : rapporter leurs systèmes aux valeurs qui leur donnent sens, et rapporter ces valeurs elles-mêmes aux évaluations qui les posent. Or comme l'écrit Deleuze

Les évaluations, rapportées à leur élément, ne sont pas des valeurs, mais des manières d'être, des modes d'existence de ceux qui jugent et évaluent, servant précisément de principe aux valeurs par rapport auxquelles ils jugent. C'est pourquoi nous avons toujours les croyances, les sentiments, les pensées que nous méritons en fonction de notre manière d'être ou de notre style de vie.¹⁶

Si le sens est donné par les valeurs, c'est parce que les valeurs témoignent d'une évaluation, c'est-à-dire d'un mode d'existence, d'une manière d'être ou d'un style de vie. Quel style de vie a porté le système de Thalès ou d'Anaximandre ? Quel mode d'existence se déploie dans l'ontologie parménidienne ou la métaphysique d'Anaxagore ? *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* ménage un champ d'analyse qui, jusqu'aux derniers textes, restera l'un des champs privilégiés pour le généalogiste : celui de la philosophie elle-même. C'est pourquoi la philosophie grecque de l'époque tragique n'est pas chez Nietzsche un simple terreau favorable à un exercice d'histoire de la philosophie. S'il faut relire les préplatoniciens, c'est parce qu'ils permettent d'apporter une contribution indispensable à une généalogie de la philosophie elle-même. Car ils ont, mieux que tout autre, légitimé la philosophie.¹⁷ Voilà le but précis du retour aux Grecs : dégager la tâche du philosophe, sa fonction.

¹⁴ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, O. Hansel-Love, T. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, Flammarion, 1996, rééd. GF, 2002, p. 31.

¹⁵ Par « préplatoniciens », Nietzsche désigne les philosophes Grecs de Thalès à Socrate : « premiers maîtres en Grèce, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite et Socrate. » (Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 338). Mais ce n'était là qu'un projet : le texte s'arrête à Anaxagore.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 1-2.

¹⁷ Voir *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 336 : « Tournons-nous maintenant vers cette autorité suprême qui décide de ce qu'on peut appeler sain en parlant d'un peuple. Les Grecs, parce qu'ils

La civilisation grecque a défini cette tâche, parce qu'elle en avait besoin. Elle a fait de la philosophie une nécessité.

[...] seule une civilisation comme celle des Grecs est en mesure de répondre à la question de savoir quelle est la tâche du philosophe ; seule une telle civilisation, dis-je, peut légitimer la philosophie en général, car elle seule sait et peut prouver pourquoi et comment le philosophe *n'est pas* un promeneur survenu par hasard et qui surgit indifféremment, tantôt ici, tantôt là.¹⁸

Nietzsche ne propose pas ici un retour aux origines. En effet, « le chemin qui remonte aux origines mène partout à la barbarie », c'est-à-dire à l'étranger, à l'étrangeté des éléments qui composent ce dont on cherche l'origine.¹⁹ Les Grecs n'échappent pas à cette origine barbare. « Rien n'est plus absurde que d'attribuer aux Grecs une culture autochtone : ils se sont au contraire entièrement assimilés la culture vivante d'autres peuples. »²⁰ Mais la question de l'origine ne reste pas sans réponse seulement quand elle est portée sur la philosophie grecque. C'est en elle-même que la question de l'origine est nulle et non avenue, en tant qu'elle est adressée à la philosophie comme telle : « les questions qui touchent à l'origine de la philosophie sont parfaitement indifférentes, parce qu'à l'origine la barbarie, l'informe, le vide et la laideur règnent partout, et qu'en toutes choses seuls importent les degrés supérieurs. »²¹ La bonne question est celle du « commencement ». ²² Comment comprendre cette opposition entre origine et commencement ? Dans un texte célèbre, Foucault définissait la généalogie par la recherche de la provenance (*Herkunft*) et de l'émergence (*Entstehung*) par opposition à la recherche de l'origine (*Ursprung*).²³ Alors que la recherche de l'origine est quête du sol identitaire qui permet de fonder une histoire continue, la recherche de la provenance et de l'émergence est celle des appartenances multiples constitutives d'un groupe et de son surgissement par l'apparition d'une règle de composition d'éléments hétérogènes. On peut reprendre cette distinction pour comprendre celle que Nietzsche trace entre origine et commencement une quinzaine d'années avant *La généalogie de la morale*. À travers l'étude

sont véritablement sains, ont une fois pour toutes *légitimé* la philosophie elle-même du simple fait qu'ils ont philosophé, et bien plus, en effet, que tous les autres peuples. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 340.

¹⁹ *Ibid.*, p. 337-338.

²⁰ *Ibid.*, p. 337.

²¹ *Ibid.*, p. 337.

²² *Ibid.*, p. 336.

²³ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », paru dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, Epiméthée, 1971, p. 145-172, et repris dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, Quarto, 2001, p. 1004-1024.

des « philosophes préplatoniciens », Nietzsche entendrait moins fonder la philosophie dans son origine première que déterminer l'émergence et la provenance, c'est-à-dire le mode d'apparition et la règle de composition de la philosophie comme philosophie.²⁴ Le commencement, c'est le franchissement du seuil qui porte la philosophie à son « degré supérieur », c'est-à-dire aussi bien au moment où elle commence comme philosophie, en tant que philosophie, dont on peut certes trouver des ébauches, des esquisses, dans d'autres pratiques, mais seulement rétrospectivement – de même qu'on peut discerner un arôme dans un vin après l'avoir senti pour lui-même. Les Grecs ont fait un certain *usage* d'éléments sans doute déjà utilisés par d'autres avant eux, pour remplir une tâche nouvelle, à leurs yeux nécessaire, débordant et déplaçant ce que l'on pouvait appeler alors « philosophie » et attribuant à ce terme une autre signification.

Celui qui, au lieu de philosophie grecque, préfère s'adonner aux philosophies égyptienne et perse sous prétexte qu'elles seraient « plus originelles » et parce que de toute façon elles sont plus anciennes, procède de façon tout aussi irréfléchie que ceux qui n'ont de cesse qu'ils n'aient ramené la mythologie grecque si splendide et si profonde à des banalités qui relèvent de la physique, au soleil, à la foudre, à l'orage et au brouillard considérés alors comme on origine première.²⁵

Ainsi la distinction entre commencement et origine définit la nature de la philosophie comme un certain usage d'éléments multiples et hétérogènes, par delà tout contenu doctrinal. Le savoir des Grecs n'est pas un savoir d'érudit, parce que ce savoir était mis au service de la vie. Voilà la nouveauté.

Ils [les Grecs] sont admirables dans l'art d'apprendre avec profit, et, comme eux, nous devrions apprendre de nos voisins en mettant le savoir acquis au service de la vie, en tant que support, et non pas au service de la connaissance érudite d'où l'on s'élancerait pour aller toujours plus haut que le voisin.²⁶

Nietzsche ne dit pas que la grandeur des Grecs se mesure à leur capacité d'apprendre de leurs voisins à mettre le savoir au service de la vie. C'est cet usage du savoir lui-même qui est défini comme apprentissage. Ce qui est appris – le contenu du savoir – n'est pas la seule chose, ni même la plus importante, qui soit apprise. Ce qui compte, c'est que ce qui est appris l'est *d'une certaine manière*, à savoir comme un apprentissage. Le savoir appris

²⁴ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 340.

²⁵ *Ibid.*, p. 337.

²⁶ *Ibid.*, p. 337.

déborde la connaissance qu'en prennent les Grecs pour s'inscrire dans un processus vital ; et à l'inverse, ce processus vital, en tant qu'il franchit le seuil qui le détermine comme philosophie, se définit comme apprentissage. Cette double détermination de la vie par l'apprentissage et de l'apprentissage par la vie nous indique ceci : la philosophie n'est pas orientée vers une fin qui déterminerait de l'extérieur son but. Ainsi peut-on dire que philosopher, c'est mettre les savoirs au service de la vie. Mais cela ne signifie pas qu'il faille se détourner de l'abstraction et n'accorder de crédit aux concepts que comme outils pratiques pour vivre au quotidien – car au fond, de quelle vie parle-t-on ? L'alternative n'est pas entre le retrait savant hors de la vie et le rejet vitaliste des savoirs : « l'instinct de connaissance déchaîné conduit de lui-même et en tous temps, comme la haine du savoir, à la barbarie ». ²⁷ S'il s'agit de mettre les savoirs au service de la vie, c'est dans la mesure où la vie est elle-même un apprentissage de savoirs, et ce essentiellement, c'est-à-dire indépendamment d'un but (la connaissance) qui fixerait le terme de l'apprentissage. « Les Grecs ont maîtrisé leur instinct de connaissance en lui-même insatiable grâce au respect qu'ils avaient pour la vie, grâce à leur exemplaire besoin de la vie... car ce qu'ils apprenaient, ils voulaient tout aussitôt le vivre. » ²⁸ La philosophie n'est donc pas orientée vers la vie ; elle est elle-même une manière de vivre par l'usage de savoirs directement rapportés à la vie. La philosophie met les savoirs au service de la vie sans en faire les moyens d'une fin, c'est-à-dire sans les séparer de la vie même dans laquelle ils s'inscrivent et dont ils deviennent une modalité. Tout autant que des savoirs séparés de la vie, les préplatoniciens contestent la subordination des savoirs à la vie. Avec la philosophie penser devient une manière de vivre, au sens où l'existence se fait existence de pensée. C'est donc en même temps que la pensée est mise au service de la vie et que penser devient une manière de vivre.

Comment donc cette transformation de l'usage des savoirs a-t-elle lieu ? C'est d'abord un « bond », une « enjambée », un « saut ». ²⁹ Mais dans quoi saute le philosophe ? On peut répondre en quelque sorte négativement. Le philosophe saute par-delà l'apparence naturelle, ce costume variable du monde physique. Nietzsche serait de ces historiens de la philosophie qui en rapportent la naissance à une métaphysique en rupture avec les croyances illusoire des sens. On sait que c'est tout le contraire. Le saut dont parle Nietzsche est bien un saut par-delà les apparences, mais cela veut dire ici sauter par-

²⁷ *Ibid.*, p. 338.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 344-345, p. 351, p. 384.

delà les apparences *en tant qu'elles sont opposées à une réalité fondamentale cachée derrière elles*. Le bond dont il est question ne renvoie pas à un saut dans un autre monde, il décrit la volonté de refuser cette distinction qui oppose un monde à un autre, ce monde-ci de l'apparence à ce monde-là de la réalité. Sauter par-delà les apparences, c'est donc *sauter par-delà le dualisme de l'apparence et du réel*. Le philosophe n'est pas seulement un physicien, un penseur de la nature « sans image et sans fabulation », un penseur de la nature réelle, telle qu'en elle-même, derrière les mythes et nos illusions qui la recouvrent.³⁰ Il l'est à certains égards – et longtemps les préplatoniciens se mêleront-ils de savoir de quoi est composée la nature, quel en est l'élément. Ainsi Thalès, le premier d'entre eux, qui fut retenu par la tradition pour cette « thèse selon laquelle l'eau serait l'origine et la matrice de toutes choses. »³¹ Anaximandre également peut donner l'impression d'avoir cherché « la nature véritable de ce que serait cet élément premier ». Mais celui qui croit qu'Anaximandre est préoccupé par cette question de la qualité de la nature des choses « n'aura absolument pas compris notre philosophe. »³² Qu'il ait qualifié l'élément premier d'« Indéfini » doit nous indiquer qu'« Anaximandre ne traitait déjà plus le problème de l'origine du monde du seul point de vue de la physique ».³³ Mieux, cette recherche de l'origine témoigne encore de la présence d'un élément extérieur à la philosophie, un élément religieux.³⁴ Ce qui fait de Thalès et d'Anaximandre des philosophes, ce qui distingue leur pensée d'une stricte recherche sur l'origine de la nature ou sur son fonctionnement et sa composition, c'est « la pensée que tout est un ».³⁵ *Les apparences et leur fondement, les illusions et le réel, le monde de devant et celui de derrière, tout est un*. Voilà le saut par lequel commence la philosophie. On ne se croira pas arrivés, avec une telle enjambée. Les problèmes ne font que ... commencer, précisément. En quoi s'agit-il là de philosophie ? Comment de telles généralités peuvent-elles être nécessaires à la vie, de sorte que penser devienne une manière de vivre ?

À dire vrai, cette affirmation moniste n'est pas une réflexion. C'est un « axiome métaphysique ».³⁶ C'est une présupposition de la pensée à partir de laquelle la philosophie

³⁰ *Ibid.*, p. 343.

³¹ *Ibid.*, p. 343.

³² *Ibid.*, p. 350.

³³ *Ibid.*, p. 350.

³⁴ Chez Thalès, l'énoncé posant l'eau comme élément « traite en quelque manière de l'origine des choses », raison pour laquelle « Thalès fait encore partie de la communauté des esprits religieux et superstitieux ». *Ibid.*, p. 344-345.

³⁵ *Ibid.*, p. 343. Parlant de Thalès, Nietzsche écrit que c'est « la pensée que tout est un [qui] en fait le premier philosophe grec. » (*Ibid.*, p. 344-345).

³⁶ *Ibid.*, p. 344.

peut commence. Si tout est un, alors on peut poser le problème du multiple ou du divers, du changement ou de la transformation : car le pluriel et le devenir ne sont plus rapportés *a priori* à une réalité cachée dont ils seraient de simples dérivés, mirages ou inversions. La *physis* n'est pas rabattue sur une simple apparence, illusion dont il faudrait se défaire pour atteindre le cœur des choses : c'est un problème réel, c'est même le problème du réel, qu'il s'agit de comprendre pour lui-même. Selon Nietzsche, il est pour la première fois formulé avec clarté par Anaximandre :

il aura été le premier Grec à saisir audacieusement le nœud du problème éthique le plus complexe. Comment est-il possible que quelque chose disparaisse qui a un droit à l'existence ? D'où viennent ce devenir et cet accroissement incessants ? D'où vient cette perpétuelle lamentation funèbre qui retentit dans tous les domaines de l'existence ?³⁷

Seule « la pensée que tout est un » peut poser le problème du multiple et du devenir, parce qu'elle seule empêche de l'annuler par un dualisme qui le repousserait du côté d'une apparence illusoire dont on ne doit pas se préoccuper. Le multiple et le devenir ne renvoient pas à des caractéristiques propres à une partie du monde, mais à l'ensemble du monde qui affecte la pensée, et met en demeure toute pensée de le penser comme tel. Or, pour les Grecs, ce problème n'est pas un problème métaphysique. Ce qui est métaphysique, c'est l'axiome qui le rend possible. Le problème, quant à lui, est un problème *éthique*. Et Anaximandre, à lire Nietzsche, nous en donne les déclinaisons : le problème de la justice, le problème de l'existence (« Comment est-il possible que quelque chose disparaisse qui a un *droit à l'existence* ? »), le problème de la douleur (« D'où vient cette expression de crispation *douloureuse* que la nature porte sur son visage ? »).³⁸ Pourquoi définir ce problème de la *physis*, problème du multiple et du devenir, comme un problème éthique ? Les préplatoniciens ont envisagé les questions du multiple et du devenir sur un plan métaphysique – concernant l'être de la nature – et épistémologique – concernant sa connaissance. Aussi bien Thalès, qu'Anaximandre, Héraclite, Parménide

³⁷ *Ibid.*, p. 350.

³⁸ Nous soulignons. Le problème de la justice est plus explicite dans cette « parole énigmatique » d'Anaximandre par laquelle Nietzsche ouvre le chapitre qui lui est consacré : « D'où les choses prennent naissance, c'est aussi là qu'elles doivent toucher à leur fin, selon la nécessité ; car elles doivent épier et être jugées pour leurs fautes, selon l'ordre du temps. » *Ibid.*, p. 348. Mais c'est bien de cela dont il s'agit lorsque Nietzsche parle de « droit à l'existence ». La citation d'Anaximandre est l'une des rares qu'il nous reste, transmise par Simplicius dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* (en 24, 13). Voir *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988, p. 39. La traduction de J.-P. Dumont est la suivante : « Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité ; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps. »

ou Anaxagore ont développé de longues réflexions métaphysiques et épistémologiques. Pourquoi donc les placer sous le signe de l'éthique ?

La réponse à cette question réside dans le statut accordé par Nietzsche à « la pensée que tout est un ». Cet axiome est un présupposé qui ne se discute pas. Il ne peut être mis en débat, mais instaure le plan à partir duquel les problèmes peuvent être posés. Une fois ce plan placé, la question n'est pas de savoir quel est le fondement de la nature, puisque tout est un. Il n'y a pas de fondement, au sens où rien n'est encore opposé à un fondé distinct en nature. Ou plutôt pas encore. La question est en effet de savoir, dans cette nature où tout est un, c'est-à-dire dans cette nature où aucune hiérarchie ontologique n'est présupposée, quelle hiérarchie instaurer, quelles différences de valeurs instituer. Le problème majeur posé à la pensée que tout est un, c'est celui de la distinction entre les choses dignes d'intérêt et celles qui ne le sont pas : comment déterminer la valeur et du sens du monde et de l'existence, en deçà de tout partage établi, de toute opposition et de toute différenciation qui, en vertu de nos habitudes de vie et de pensée, nous paraissent évidentes ? Question fondamentale, en ce qu'elle interroge le fondement de toute distinction, de tout partage métaphysique sur le plan dont il procède, celui du sens et de la valeur de l'existence. Question qui met en lumière l'acte, la décision qui préside à la position d'une réalité première qui mérite d'être connue, dont procède les multiples apparences qui le méritent moins. Ainsi, la thèse selon laquelle tout est un ne s'oppose pas à celle qui sépare le monde de l'apparence du monde de la réalité, *elle la précède*. Tout acte distinctif présuppose cette unité qui le pousse à trancher, à différencier, à valoriser. Parce qu'ils mettent en lumière cette présupposition, les philosophes préplatoniciens montrent que toute détermination métaphysique et épistémologique est une position de valeur, une détermination éthique qui donne un sens et une valeur à l'existence. On n'objectera pas que le vrai ou le réel s'imposent malgré tout à la pensée, indépendamment de ses prises de positions éthiques : car le vrai et le réel sont eux-mêmes redevables d'une position de valeur, qui valorise le vrai et le réel, certaines choses comme vraies et comme réelles, et dévalorise le faux et l'illusion, certaines choses comme fausses et illusoire. Une première fois, par la voix des premiers philosophes, Nietzsche affirme une thèse qui deviendra un leitmotiv de toute son œuvre : la vérité est redevable d'une valorisation, c'est-à-dire d'une certaine hiérarchie de l'existence, d'une certaine conception du monde et, en dernière instance, d'une certaine manière de vivre.

La pensée que tout est un force la pensée à reprendre les choses à la racine, là où elles prennent sens et valeur. La tâche de la philosophie, c'est donc de donner sens et

valeur, à partir de la pensée que tout est un, c'est-à-dire sans rien présupposer d'autre que cette pensée : remise en question, remise en jeu, remise en sens et en valeur radicales du monde et de l'existence. C'est là sa différence avec la science, avec les pensées de la nature, mues par un désir de vérité qui présuppose déjà une hiérarchisation, une valorisation du monde et de l'existence, une détermination de ce qui doit être connu et ce qui ne le doit pas.

La science se précipite [...] sans une délicatesse, sur tout ce qui est connaissable, aveuglée par le désir de tout connaître à n'importe quel prix. La pensée philosophique est au contraire toujours sur les traces des choses les plus dignes d'être connues, des connaissances qui ont une grandeur et une importance. Mais le concept de grandeur est variable aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine esthétique. Ainsi la philosophie commence-t-elle par légiférer sur la grandeur, ce qui s'accompagne d'une définition.³⁹

Nous pouvons maintenant comprendre la légitimité de la philosophie aux yeux des Grecs de l'époque tragique. La philosophie légifère, au sens où il détermine les différences, les partages qui discernent les choses dignes des choses indignes, qui hiérarchisent en posant des valeurs, qui orientent en donnant du relief à un monde où tout est un.

Le terme grec qui désigne « le sage » est lié étymologiquement à *sapio* (je goûte), *sapiens* (le dégustateur), *sisyphos*, l'homme au goût le plus subtil. Une acuité dans l'activité de discernement et de connaissance, une grande capacité de distinction constituent donc, suivant la conscience populaire, l'art qui définit le philosophe.⁴⁰

Le philosophe est légitime en ce qu'il permet, hors des conventions, de reprendre le problème de la valeur de l'existence à sa source.⁴¹ On évitera de mésinterpréter cette conception du philosophe : il ne s'agit pas d'une pure interrogation théorique détachée de l'existence elle-même. C'est là une deuxième raison de voir dans la position du problème du multiple et du devenir un problème éthique. Les préplatoniciens – Nietzsche y insiste

³⁹ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 347. L'idée, chère à Deleuze, selon laquelle la connaissance elle-même est une activité qui dépend d'une position de valeurs attribuant au connaître une valeur positive n'est pas encore thématifiée, mais on la devine ici.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 346.

⁴¹ Voir *ibid.*, p. 338, où Nietzsche écrit, à propos des préplatoniciens : « Toute convention leur est étrangère, car la classe des philosophes et des savants n'existait pas à l'époque. Ils sont tous, dans leur grandiose solitude, les seuls qui, en ce temps-là, aient vécu pour la seule connaissance ? Tous possèdent cette vigoureuse énergie des Anciens par quoi ils surpassent toute leur postérité, l'énergie de trouver leur forme propre, et d'en poursuivre, grâce à la métamorphose, l'achèvement dans son plus infime détail et dans son ampleur la plus grande. Aucune mode, en effet, n'est venue leur prêter main-forte et leur faciliter les choses. »

– ne portent pas la pensée à son degré supérieur sans, du même geste, construire la vie qui la traverse hors des modes d'existence habituels. Nietzsche écrit à propos d'Anaximandre :

Un homme qui pose de tels problèmes et dont la pensée déjoue sans cesse en s'élevant les pièges de la réalité contingente pour prendre aussitôt son essor le plus haut au-delà des astres, n'a certainement pas adopté une forme de vie quelconque.⁴²

C'est la singularité d'une telle pensée – comme celles de Thalès, d'Héraclite, de Parménide et d'Anaxagore – de n'être pas seulement portée par une manière d'être qui se construit par elle, mais de la construire aussi activement, *parce qu'elle la prend pour objet*. La pensée à l'œuvre est radicale, le mode d'existence ou la vie qui la porte est radicale également, mais ce n'est pas un hasard : c'est parce que cette vie se forme par une pensée radicale, elle qui pense la valeur de l'existence *et donc d'elle-même* en tant que manière d'exister par la pensée. La vie vient à la pensée d'elle-même comme pensée, de sorte qu'il y a, comme dira Deleuze, « unité complexe » de la vie et de la pensée.⁴³ Nietzsche : « Une stricte nécessité régit le lien qui unit leur pensée et leur caractère. »⁴⁴

Pour autant, vie et pensée ne sont pas identiques comme deux faces d'une même pièce qu'il est possible de considérer comme un objet extérieur et de réaliser dans le monde sous l'effet d'une décision qui permet de commencer à philosopher. La présupposition que tout est un, si elle permet de hiérarchiser l'existence et d'y déterminer des valeurs, permet aussi, d'abord et avant tout d'ouvrir l'interrogation sur la hiérarchie valable et sur les valeurs à faire valoir. C'est pourquoi l'essentiel des effets produits par cet axiome métaphysique tient dans ses conséquences problématisantes : il en découle des problèmes. *Nietzsche et la philosophie*, fidèle à l'œuvre nietzschéenne dans son ensemble, est traversé de problèmes : le problème critique, le problème de la tragédie, le problème de la douleur, etc. Tous ces problèmes se rapportent, d'une manière ou d'une autre, à ce problème général et générique qu'est le problème de l'existence, dont l'ouverture est rendue possible par la présupposition moniste.

Le philosophe préplatonicien n'est pas un démiurge. Il ne crée pas d'un coup de baguette magique l'unité complexe de la vie et de la pensée, il la produit au moment

⁴² *Ibid.*, p. 350.

⁴³ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, 1999 (12^{ème} édition), p. 18.

⁴⁴ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, *op. cit.*, p. 338.

même où, sous l'effet de l'axiome métaphysique « que tout est un », il se hisse à son plus haut degré de problématisation. Il est philosophe pour cette raison : parce que l'existence lui pose problème et qu'il la problématise, en tant qu'elle est multiple et en devenir. La thèse fondatrice de la philosophie – la pensée que tout est un – n'est pas un moment de pure production qui permettrait d'effacer les hiérarchies du monde pour en créer d'autres, plus adéquates. Dans ce cas, on demanderait : plus adéquate à quoi ?, puisque la pensée que tout est un ne présuppose aucune valeur préétablie. La position de valeur à laquelle procède la philosophie est donc avant tout la position de la valeur de l'existence. Ou, à vrai dire, de la valeur des positions de valeur, des modes d'existence, des hiérarchies. La présupposition fondatrice de la philosophie n'est pas une thèse abstraite d'ordre général, c'est la formulation précise de l'enjeu constitutif de la philosophie préplatonicienne selon Nietzsche. Il s'agit là d'un point essentiel. Car c'est en vertu de cette problématisation de l'unité complexe de la vie et de la pensée, à partir du moment où l'existence fait problème à la pensée, que commence la philosophie à la fois comme épistémologie et comme éthique – chacune de ces deux dimensions traduisant la problématisation de l'unité dans l'une des deux faces de l'unité.

Nous comprendrons mieux ce point difficile en résumant l'analyse nietzschéenne du rapport entre Anaximandre et Héraclite dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Tout se passe comme si Anaximandre tendait à refermer le problème de l'existence ouvert à partir de la pensée que tout est un, alors qu'Héraclite, en réponse, le réouvre et tente de le tenir.⁴⁵ Anaximandre pose le problème de l'existence en termes d'injustice ou d'iniquité. Toute existence est inique, à deux points de vue. Premièrement, elle est définie et par conséquent bornée par d'autres existences. Deuxièmement, elle est en devenir, relève de l'ordre de la génération et de la corruption et *in fine* vouée à disparaître. Multiplicité des existences définies ; devenir mortel de chacune de ces existences. En somme, l'existence est limitée. Or, eu égard à la pensée que tout est un, cette limitation est contradiction et cette contradiction est souffrance : souffrance d'être limitée, souffrance d'être définie et mortelle. C'est pourquoi Anaximandre rend raison du multiple et du devenir, de la nature, en la caractérisant comme *coupable* à l'égard de l'Un indéfini.

[...] tout devenir est une manière coupable de s'affranchir de l'être éternel, une iniquité qui doit être expiée par la mort. Tout ce qui a jamais connu

⁴⁵ On trouve une structure similaire dans le rapport que Nietzsche construit entre Parménide et Anaxagore.

un devenir doit disparaître à nouveau, qu'il s'agisse en l'occurrence de la vie humaine, de l'eau ou de la chaleur et du froid.⁴⁶

Pour Anaximandre, l'existence est *en elle-même* injuste. Elle ne souffre pas d'avoir commis tel ou tel acte qui l'aurait engagé dans une déchéance sous le coup d'un jugement. Elle souffre d'exister, tout simplement. C'est en tant qu'existence que l'existence est coupable d'injustice. Elle n'a donc rien à espérer, sinon à mourir. Anaximandre pose le problème de l'existence en termes de jugement moral. D'emblée, elle est jugée et dévalorisée.

[Anaximandre] se demande d'abord comment cette pluralité est malgré tout possible puisqu'il n'y a qu'une éternelle unité. Et il déduit la réponse du caractère tout à fait contradictoire de cette pluralité qui se dévore et se nie elle-même. L'existence de cette dernière devient pour lui un phénomène moral. Elle n'est pas justifiée, mais elle trouve sans cesse son expiation dans la mort.⁴⁷

Avec Anaximandre, le problème de l'existence est refermé sitôt ouvert. En effet, la condamnation morale qui détermine sa position empêche la pensée de s'y affronter : elle le juge, et par là même le pose tout en l'évitant. L'existence est une injustice qui n'est pas à penser, mais à juger depuis l'Un indéfini. Il n'y a plus de problème, à proprement parler. L'existence est dotée d'une (anti)valeur assurée, stable et déterminée ; elle ne requiert plus une mise en question, une valorisation problématique, une détermination.

La conséquence est décisive : le présupposé de la philosophie est retourné. Avec Anaximandre, *tout n'est pas un, tout est jugé depuis l'Un*. La morale impliquée dans la pensée d'Anaximandre va de pair avec la reconduction d'une dualité entre deux mondes : celui, physique, des choses définies, et celui, métaphysique, de l'Indéfini. Encore n'est-ce pas le plus important. Une position théorique est indissociable d'une manière de vivre. Tout comme, dans la pensée, Anaximandre referme et évacue le problème de l'existence pour la juger, sa manière de vivre se dégage de l'existence. Le premier moraliste de la philosophie se retire des agitations du monde et le juge depuis un lieu isolé proche de l'Indéfini qui lui fournit un critère.

Loin de ce monde où règnent l'iniquité et le reniement de l'unité originelle des choses, Anaximandre s'est réfugié dans une tour métaphysique d'où, penché sur le monde, il laisse alors errer son regard alentour pour enfin, après un silence méditatif, poser cette question à tous les êtres : « Quelle

⁴⁶ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 351.

est la valeur de votre existence ? Et si elle n'a aucune valeur, pourquoi donc êtes-vous là ? Je constate que c'est par votre faute que vous vous attardez dans cette existence. Vous devez l'expier par votre mort. [...] »⁴⁸

Héraclite reprend le problème là où Anaximandre le laissait. Mais pour pouvoir y répondre, il fallait le poser autrement : sitôt moralisé, il s'évanouissait pour laisser place à un dualisme où « la pensée que tout est un » et le problème de l'existence qui y était corrélé étaient abandonnés, la philosophie s'enfonçant dans une « nuit mystique » où elle ne peut plus rien comprendre au devenir.⁴⁹ C'est pourquoi Héraclite, reprenant à nouveaux frais l'intuition que « tout est un », s'oppose à Anaximandre :

Il a commencé par nier la dualité des deux mondes totalement différents qu'Anaximandre avait été contraint d'admettre. Il n'a plus fait la distinction entre un monde physique et un monde métaphysique, entre un domaine des qualités définies et un domaine de l'indétermination indéfinissable.⁵⁰

On remarquera qu'Anaximandre, selon Nietzsche, « avait été *contraint* d'admettre » la dualité des mondes : le monde de la justice est derrière celui de l'injustice comme son fondement ontologique et moral. Ce n'était pas un choix délibéré. À partir du moment où l'existence était perçue comme une injustice, à partir du moment où son problème était déjà résolu par un partage entre justice et injustice, la pensée d'Anaximandre était forcée de reconduire un dualisme métaphysique et moral, quoi qu'il ait pris pour principe la pensée que tout est un. Opposé à Anaximandre, Héraclite, voulant penser l'existence et tenir la pensée que tout est un, est de son côté contraint de refuser la dualité des mondes et la position du problème de l'existence comme un problème d'injustice. L'existence, c'est-à-dire le multiple et le devenir, n'est pas une injustice : elle est juste. Mais elle n'est pas juste parce qu'elle bonne, belle ou procure à ceux qui y participent une vie heureuse.

⁴⁸ Le texte continue comme suit : « Regardez à quel point votre terre se flétrit ; les mers se retirent et s'assèchent, un coquillage sur une montagne vous indique à quel point elles sont asséchées. Le feu détruit dès maintenant votre monde qui, pour finir, s'en ira en fumée. Mais c'est en se renouvelant sans cesse que ce monde de l'instabilité se reconstruira semblable au précédent. Qui serait capable de vous délivrer de la malédiction du devenir ? » *Ibid.*, p. 350.

⁴⁹ Voir *ibid.*, p. 351-352 : « D'où provient le flux toujours renouvelé du devenir ? Il ne saura échapper à cette question que par de nouvelles suppositions d'ordre mystique : le devenir éternel ne peut avoir son origine que dans un être éternel. Les conditions qui déterminent la chute de cet être dans un devenir au sein de l'iniquité sont toujours les mêmes ; la constellation des choses est dès lors ainsi agencée qu'on ne peut prévoir aucune fin à cet exil de l'être individuel hors du sein de l'« Indéfini ». Anaximandre en est resté là ; c'est-à-dire qu'il est resté dans les ténèbres profondes qui s'étendaient comme de gigantesques fantômes sur les sommets d'une telle conception du monde. Plus on a voulu cerner de près le problème de savoir comment en premier lieu le défini a jamais pu être engendré par l'indéfini en le trahissant, puis comment la temporalité est née de l'éternité, l'iniquité de la justice, et plus la nuit s'est obscurcie. »

⁵⁰ *Ibid.*, p. 352.

L'existence est juste *parce qu'elle existe*. Autrement dit sa justice n'est pas à trouver en dehors d'elle-même. Le fait d'exister, loin d'être la marque d'une iniquité, est aux yeux d'Héraclite la preuve d'une justice. La justice est immanente à l'existence, c'est-à-dire au multiple comme multiple et au devenir comme devenir : « Ce n'est pas le châtement de ce qui est devenu, mais la justification du devenir que j'ai observée. »⁵¹ Mais cette justification requiert une autre thèse. Justifier l'existence, c'est refuser de la rapporter à un être qui en serait le fondement, il faut concevoir son être en elle-même, autrement dit il faut que le seul être soit le devenir, autrement dit encore il faut nier « l'être en général ».

Car ce monde unique qu'il a conservé [...] ne révèle en aucune manière une permanence, une indestructibilité, une digue barrant son cours. D'une voix plus forte qu'Anaximandre, Héraclite a dit : « Je ne vois rien que le devenir. Ne vous laissez pas tromper ! C'est un effet de votre courte vue et non pas de l'essence des choses, si vous croyez apercevoir en quelque endroit une terre ferme sur la mer du devenir et du périssable. »⁵²

Mais que signifie cette double affirmation, de l'unité du monde et du devenir comme seule réalité ? Suffit-il de déclarer l'existence juste et réelle pour être débarrassé du problème qu'elle pose ?

C'est tout le contraire. Considérer l'immanence de la justice à l'existence est la seule manière de poser l'existence comme un problème. À cette seule condition, il devient possible de demander ce qu'est l'existence, le devenir et le multiple. Cette possibilité n'est pas sans risque. Nietzsche décrit le danger *d'effondrement* qui menace la pensée d'Héraclite : s'efforcer de penser le devenir et le multiple comme tels, c'est s'efforcer de penser l'impensable, puisque la pensée ne détient pas *a priori* la solution dans un monde plus fondamental déjà donné. Penser le devenir et le multiple, c'est penser « la totale inconsistance de tout le réel qui ne cesse d'agir, d'être en devenir et de n'être rien, [...] représentation effroyable et stupéfiante. Elle est tout à fait analogue dans l'effet qu'elle produit à l'impression d'un homme qui, lors d'un tremblement de terre, perd confiance dans la terre ferme. »⁵³ En effet : par où commencer ? Que distinguer ? Quelle loi repérer ? Cette possibilité d'effondrement décrit la stupeur d'une pensée devant l'impensable d'une vie à penser réellement – sans se donner tout faits ses partages, ses hiérarchies et ses valeurs. La solution d'Héraclite, « fait d'une rigueur peu commune », consiste à penser en termes de dualités, mais de dualités de pôles plutôt que d'éléments

⁵¹ *Ibid.*, p. 352.

⁵² *Ibid.*, p. 354.

⁵³ *Ibid.*, p. 354.

isolés.⁵⁴ Le devenir est comme un combat entre « deux lutteurs dont tantôt l'un, tantôt l'autre prend l'avantage [...]. Tout devenir naît de la lutte des contraires. »⁵⁵ Encore l'image du combat est-elle ambiguë. Nous pensons en effet à deux lutteurs comme à deux individus distincts, dont les existences sont respectivement indépendantes. Nous pensons encore à ce qu'ils ne se mettent à lutter que pour un moment, en cherchant la victoire qui verra l'un d'entre eux l'emporter définitivement sur l'autre et mettre fin au combat. En ce sens, rien n'est plus inadéquat que cette métaphore. Nous ne comprenons plus le devenir et le multiple que depuis des êtres dont la mise en relation est seconde : le devenir et le multiple sont pensés depuis leurs éléments, et non pour eux-mêmes ; ils se dissolvent dans leurs composantes et restent impensés en tant que tels. Mais Héraclite considère le combat premier et éternel ; les contraires qu'il confronte ne sont pas ses composantes élémentaires mais des aspects variables de la tournure qu'il prend : « les qualités définies qui nous semblent durables n'expriment que la suprématie momentanée de l'un des combattants, mais la lutte n'en continue pas moins, le combat se poursuit éternellement. »⁵⁶ La justice ne réside pas dans l'arbitrage du combat, dans la victoire définitive attribuée à l'un ou l'autre des lutteurs. Les juges ne sont pas extérieurs à la lutte : ils combattent eux aussi.⁵⁷ La justice, c'est le combat lui-même.⁵⁸ Penser l'existence, en penser la justice, c'est penser tout être qui existe comme un être qui détient le *droit* d'exister. Nietzsche dit : comme s'il allait gagner le combat.⁵⁹ Rien, parmi les existants, ne doit être relégué au rang des perdants, c'est-à-dire au rang des fantasmes et des apparences, au rang de l'illusion sensible ou du délire de l'imagination, au rang des choses qui, en somme, n'existent pas vraiment parce qu'elles n'ont pas tout à fait le droit d'exister. Lorsque les Grecs posent le problème du multiple et du devenir en des termes éthiques comme le problème de la justice, ce n'est donc pas par plaisir de la métaphore

⁵⁴ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 355.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 355.

⁵⁷ Voir *ibid.*, p. 356 : « Tandis que l'imagination d'Héraclite prenait la mesure de l'univers en perpétuel mouvement et de la "réalité" avec le regard réjoui du spectateur qui assiste à la lutte d'innombrables couples, à leur joute joyeuse sous la protection d'arbitres sévères, il fut saisi d'un pressentiment bien plus profond : il lui fut impossible désormais de considérer les couples en lutte séparément de leurs arbitres ; les juges semblaient eux-mêmes combattre et les combattants arbitrer leur lutte. »

⁵⁸ Voir *ibid.*, p. 356 : Héraclite « est allé jusqu'à s'écrier : "Le combat au sein du multiple est lui-même la seule justice !" »

⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 355 : « De même que tout homme grec lutte comme s'il était seul dans son bon droit, et comme si un critère d'arbitrage et de jugement indéfiniment certain déterminait à chaque instant de quel côté penche la victoire, de même les qualités luttent entre elles d'après des règles et des lois indestructibles, immanentes au combat. »

mythologique, pour jouer avec leur imagination et faire de la vie un enfer auquel les dieux auraient condamné les hommes. Quand ils demandent :

L'ensemble du processus universel ne fait-il pas désormais figure de châtement de l'*hybris* ? La pluralité n'est-elle pas le résultat d'un crime ? La transformation du pur en impur, une conséquence de l'iniquité ? La culpabilité n'est-elle pas dès lors installée au cœur des choses ? Et le monde du devenir et des individus qui s'en trouve ainsi allégé n'est-il pas du même coup condamné à toujours en supporter de nouvelles conséquences ?

les Grecs délirent sur la trame d'une histoire cachée dans les phénomènes naturels parce qu'ils se posent une question à eux-mêmes : le processus universel est-il ou non pensable, *c'est-à-dire digne d'être pensé*, digne d'être pris en considération, sans être rejeté du côté des choses superficielles et sans consistance ?⁶⁰

Nous touchons ici à l'enjeu majeur de l'analyse nietzschéenne des pré-platoniciens, déterminant pour la philosophie de Deleuze. Pour Deleuze⁶¹, Héraclite tient une place à part dans l'analyse de Nietzsche. C'est en raison de sa capacité à prendre à bras le corps ce problème de la valeur de l'existence, *de la valeur des choses existantes aux yeux de la pensée*. L'intérêt porté par Nietzsche à Héraclite ne tient pas à une coquetterie philosophique qui trouve plus original de penser le devenir et le multiple, plutôt que l'Un indéfini dans sa pureté. Ce n'est pas préférer un domaine à un autre, un monde à l'autre, prendre parti pour ce qui était jusqu'alors méprisé pour en déterminer, avec une pointe d'orgueil, toute la force et l'originalité négligées par les prédécesseurs. Il s'agit plutôt de considérer l'unité de l'existence en la sortant de son ornière judicative : l'existence est juste parce qu'elle existe ; ce qui existe a le même droit d'exister que tout le reste. Ce n'est donc pas en refuser la dimension morale. La question éthique est immédiatement présente dans les problèmes métaphysiques et épistémologiques. Pas seulement en raison de la vision du monde qui y est proposée, pas seulement même parce qu'un mode de vie

⁶⁰ *Ibid.*, p. 359.

⁶¹ « Pour Deleuze », dans la mesure où *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* n'accorde pas d'importance particulière à Héraclite. Il apparaît simplement : 1) qu'au regard de la définition générique de la philosophie à l'époque tragique donnée par Nietzsche, c'est sans conteste Héraclite qui s'y conforme le mieux (il n'est donc pas étonnant de voir Deleuze consacrer plusieurs paragraphes à Héraclite) ; 2) que la suite de l'œuvre de Nietzsche accordera à Héraclite une place singulière, malgré quelques « nuances », comme l'indique Deleuze : voir la note 1 de *Nph*, p. 28 : « Nietzsche apporte des nuances à son interprétation. » On remarquera que c'est en réalité Deleuze qui en apporte à la sienne, à l'aide de Nietzsche. « D'une part Héraclite ne s'est pas complètement dégagé des perspectives du châtement et de la culpabilité (cf. Sa théorie de la combustion totale par le feu). D'autre part, il n' a fait que pressentir le vrai sens de l'éternel retour. C'est pourquoi NIETZSCHE, dans *NP*, ne parle de l'éternel retour chez Héraclite que par allusions ; et dans *EH* (III, « L'origine de la tragédie, 3), son jugement n'est pas sans réticences. » *EH* renvoie ici à *Ecce Homo*.

est derrière cette vision du monde. Avant tout parce que cette vision du monde prend *ou non* en considération tel ou tel vivant, parce qu'elle ouvre ou ferme la porte à l'investigation d'un ensemble de phénomènes, selon qu'elle les considère comme des existants au même titre que les autres (« tout est un ») ou selon qu'elle les détermine comme des apparences, voire des illusions, simples erreurs de perspectives ou délires imaginaires. Ranger une part de l'existant dans l'illusion peut prendre plusieurs formes. Il n'y a pas que le dualisme le plus radical, comme celui d'Anaximandre. On peut par exemple considérer « des essences séparées agissant dès le début et sans fin pour elles-mêmes », supposant alors « un monde métaphysique d'un genre tout à fait différent, et non pas certes ce monde de l'unité qu'Anaximandre cherchait derrière le voile flottant de la pluralité, mais un monde de pluralités éternelles essentielles ». Aussi s'agit-il d'être vigilant : tel est ce que Nietzsche met en évidence chez Héraclite.⁶² Pour Héraclite, le devenir ne procède pas d'identités préalables que la pensée dégage derrière ce voile fumeux qui ne cesse de changer, il n'est pas réductible à quelques oppositions fondamentales que l'éternité au moins spirituelle préserverait d'une chute quelconque dans l'iniquité de l'existence. À ceux qui pensent que, chez Héraclite, « tout se passe nécessairement comme si le devenir n'était que la manifestation sensible d'un combat entre des qualités éternelles », à ceux qui pensent « qu'il n'y a peut-être même aucun devenir dans l'essence des choses, mais seulement une juxtaposition de multiples réalités authentiques, sans devenir et indestructibles », Nietzsche rappelle que

[...] ce sont là des échappatoires et des voies trompeuses indignes d'Héraclite ; il continue de crier : « L'un c'est le multiple ! » Les multiples qualités perceptibles ne sont ni des essences ni des fantasmes de nos sens [...], elles ne sont ni un être immobile et seul souverain, ni une apparence fugitive qui nous traverse l'esprit.⁶³

On comprend donc pourquoi Deleuze insistait tant sur Héraclite Si « Héraclite est le penseur tragique », c'est parce qu'il « a nié la dualité des mondes, "il a nié l'être lui-même". Bien plus : il a fait du devenir une affirmation. »⁶⁴

Nous sommes en mesure de comprendre la définition nietzschéenne de la philosophie comme une activité qui légifère. Elle ne légifère pas seulement en

⁶² Nietzsche fait se succéder les hypothèses interprétatives de telle ou telle formule d'Héraclite qui lui donnent un sens incompatible avec la pensée que tout est un, et montre à chaque fois comment Héraclite, en quelque sorte, tient bon, et tient le cap jusqu'au bout.

⁶³ *Ibid.*, p. 357.

⁶⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 14.

thématisant la valeur des choses, en posant consciemment les questions morales. C'est dans son entreprise de compréhension du monde elle-même qu'elle attribue, non seulement une signification, mais aussi et surtout une *valeur* à ce qui existe, selon qu'elle le détermine comme réel ou illusoire, comme essence ou apparence. Et cette attribution l'implique elle-même : le lien entre mode d'existence et théorisation philosophique doit être compris depuis cette implication. En déterminant la valeur du réel par la tentative de le comprendre, la philosophie s'attribue une valeur. Plus exactement, elle attribue une valeur à son propre discours – à sa propre interprétation et évaluation – ainsi qu'aux autres discours possibles – aux autres interprétations et aux autres évaluations. Lorsque Nietzsche réclame une lecture des philosophes depuis les styles d'existence qu'implique leur système, il ne demande pas de rapporter le discours philosophique à l'existence individuelle du penseur qui le tient. Il exige de prendre la mesure de la manière d'être que ce discours impose en tant que tel, dans son effectuation la plus concrète : le partage du monde, la détermination de sens et de valeur qu'il met en œuvre par son existence propre. La grandeur des pensées préplatoniciennes est d'avoir pris en considération leur propre activité et ses effets, pour en poser le problème : comment interpréter et évaluer l'existence depuis l'axiome qui permet cette interprétation et cette évaluation, selon lequel tout est un ? Comment penser radicalement le devenir et la multiplicité de ce qui existe, sans en reléguer une partie hors du domaine de ce qui est digne d'être pensé ? Dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, nous ne trouvons donc pas seulement une analyse vitaliste des philosophes qui précèdent Platon. L'important n'est pas que les préplatoniciens soient passibles – à l'instar de n'importe quel autre discours – d'une analyse en termes de modes d'existence. L'important est qu'avec la question de l'apparence et l'axiome selon lequel tout est un, ils aient posé le problème de la possibilité d'une telle analyse et des modalités de son effectuation. Et c'est précisément en cela qu'ils sont philosophes, selon Nietzsche. La philosophie commence au moment où elle pose le problème de sa propre existence, en tant qu'interprétation et évaluation de l'existence : comment déterminer le sens et la valeur des choses qui existent tout en maintenant la pensée que tout est un ?

La philosophie comme interprétation est une entreprise de valorisation de la vie ou de l'existence dans toutes ses dimensions et ses variations, c'est-à-dire de sa multiplicité et de son devenir, sans exception. Ce ne peut donc qu'être le résultat d'un vivant et d'une existence qui n'est pas mutilée, gênée par ce qui l'entoure, dérangée par ses expériences, mais d'un

vivant que n'effraie pas la compréhension de tout ce qui existe, y compris de ce qui *a priori* le dérange ; et, à son tour, une telle pensée ne peut être comprise que par de grands vivants. C'est pourquoi Nietzsche affirme qu'on ne commence à philosopher n'importe quand. Si les Grecs ont donné de la philosophie l'expression la plus haute et la plus consistante, c'est parce qu'ils « ont su commencer à temps ». ⁶⁵ Pour être capable de tenir la problématisation de l'unité complexe de la pensée et de la vie, il faut être doté d'une certaine force vitale. Faire de la philosophie, c'est savoir « « commencer à temps », dans la force de l'âge, dans le bonheur : rien de pire donc que de croire s'en servir dans une époque décadente et malade. On n'inversera pas les rôles et l'ordre des priorités. La philosophie ne vise pas à mener au bonheur, elle n'a pas pour finalité de conduire le peuple à la santé. Au contraire, elle en est l'expression et le prolongement. Ce n'est pas elle qui sauvera la civilisation ; à la limite, c'est l'inverse : c'est la civilisation qui semble la rendre possible. Voilà pourquoi Nietzsche affirme que la santé de la civilisation grecque a rendu possible la philosophie, et non l'inverse. Pour légitimer la philosophie, il faut que la civilisation qui l'apporte ne craigne pas de voir explorés ses moindres recoins, les moindres aspects de la vie qu'elle propose. Il faut qu'elle n'ait pas peur de se regarder telle qu'elle est et existe absolument. Héraclite est à cet égard exemplaire : il « se borne à décrire le monde existant et le considère avec cette satisfaction contemplative avec laquelle l'artiste considère son œuvre en devenir. » ⁶⁶ Et « si le nombre des hommes qui vivent conscients au sein du logos et en accord avec l'œil de l'artiste qui embrasse tout du regard est si restreint, cela vient du fait que leurs âmes sont humides et que leurs yeux et leurs oreilles mais surtout leur intellect sont de mauvais témoins, quand "la fange humide s'empare de leurs âmes." » ⁶⁷ Mais la grande santé que suppose la philosophie est pour le moins particulière : il s'agit de la capacité de la pensée à se laisser mettre en question par l'existence, parce qu'elle met l'existence en question. La santé dont parle Nietzsche est celle, en somme, d'une existence dotée de la force de se poser à soi-même comme problème. C'est le sens du danger d'effondrement, subi par Héraclite, qui menace toute pensée placée sous le signe que « tout est un » : la force vitale qu'exprime la problématisation philosophique se mesure à sa capacité, au plus proche de la suppression des valeurs, de tenir la conceptualisation des différents procès de valorisation et de leurs transformations.

⁶⁵ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 336.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 361.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 361.



Deleuze trouve dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* la construction d'une philosophie des valeurs qui soit *aussi* une critique : qui rapporte les valeurs aux évaluations, c'est-à-dire aux modes d'existence, qui les portent ; qui s'ouvre à la compréhension des modes d'existence par une problématisation de sa propre activité. Car ce n'est pas un geste anodin, pour une philosophie critique des valeurs, que de prendre pour objet la philosophie elle-même. Non qu'il s'agisse là d'un geste réflexif par lequel elle s'assure de son origine et de son identité. C'est plutôt l'inverse : par ce geste, elle s'écarte d'elle-même, de ses propres valeurs et de sa propre signification. Et ce n'est pas non plus par hasard que ce geste prenne pour objet les préplatoniciens en particulier. Par un jeu de mise en abîme, Deleuze lecteur de Nietzsche trouve chez les préplatoniciens une problématisation de la vie et de la pensée, au double sens du génitif : c'est la vie et la pensée qui font problème ; mais c'est précisément parce qu'elles font pleinement et réellement problème qu'elles libèrent leur propre puissance de problématisation, c'est-à-dire, tout autant, de création. C'est bien de cette manière que la philosophie commence : en créant une pensée de tout l'existant, une pensée de toutes les dimensions de l'existant, dans son devenir et sa multiplicité.

Antoine Janvier

Université de Liège, Belgique

antoine.janvier@ulg.ac.be

Recebido em 21/07/2011

Aprovado em 21/07/2011

La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari: Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat

Guillaume Sibertin-Blanc

Introduction

Dans l'oeuvre commune de Deleuze et Guattari, la question centrale de l'Etat fait irruption sous une figure pour le moins énigmatique, et dans un cadre argumentatif non moins déroutant. En 1972, au cœur de la vaste généalogie de la morale et du capitalisme du chapitre III de *L'Anti-Oedipe*, survient l'analyse d'une machine sociale « despotique », et de l'État qui lui correspond : « État despotique », « asiatique », « originaire », *Urstaat*, « idéalité cérébrale » et paradigme objectif, idéal « modèle de ce que tout Etat veut être et désire ».¹ De telles formules resuscitent une ambiguïté que l'on rencontre d'ailleurs partout dans *L'Anti-Oedipe*, et qui traverse plus généralement toute la pensée deleuzo-guattarienne de l'Etat : une zone d'indiscernabilité entre deux régimes d'énonciation. A-t-on affaire à une analyse des positivités historiques, ou s'agit-il de nous faire entrevoir et sentir, par les ressources de l'écriture et de l'image, la manière dont l'histoire est désirée, constitutivement délirée sous un investissement désirant qui, suivant la thèse principale de la « schizo-analyse », entre dans sa détermination objective non moins que sa positivité sociale ou structurale ? Sommes-nous en train de lire un prolongement des *Formes antérieures à la production capitaliste* de Marx (ou mieux encore, du *Rôle de la violence dans l'histoire* de Engels), ou bien une réécriture de *L'homme Moïse et le monothéisme* de Freud ? Que la superposition des palimpsestes, la multiplication des sources et des interlocuteurs, l'enchâssement du style argumentatif et de l'hypotypose, rendent ces alternatives au demeurant indécidables, est déjà un indice de l'objectif de la théorie de l'*Urstaat*, de

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972 [ACE], p. 257-263.

l'« État originaire » et de son devenir dans les formations sociales historiques : le refus de séparer de l'objectivité historique un plan de désir « subjectif », « psychique », « pulsionnel » distinct ; substituer aux rapports d'« intériorisation » ou de « projection » qui présupposent l'extériorité réciproque des termes, une relation de co-constitution, de co-production du réel historique par les formations sociales et les formations désirantes. Nous avons donc affaire à une *théorie de la forme-État* qui vise à en élucider les modes d'effectivité et d'efficacité simultanément dans la production sociale et dans la production inconsciente. Cette forme combine donc un appareil de pouvoir et une position transindividuelle de désir, un système institutionnel complexe et un système de subjectivation collective.

Tout le problème est bien sûr de comprendre comment s'articulent ces deux aspects, au point d'interférence entre une approche anthropologique et historique de l'Etat dans le devenir matériel des sociétés, et une approche schizo-analytique de l'*Urstaat* comme fantasme de groupe,² ou comme *prise de pouvoir* dans les productions transindividuelles de l'inconscient : « modèle de ce que tout Etat veut être et désir », mais aussi désir des *sujets* de l'Etat, subjectivation d'un « désir du désir de l'Etat ».³ Il y va d'une reprise de la question de la souveraineté, dont Deleuze et Guattari proposent un nouveau décryptage pour comprendre le type d'assujettissement qu'implique la constitution du pouvoir souverain dans ses dimensions indissociablement socio-institutionnelles et fantasmatiques. Reliant le questionnement sur les organisations institutionnelles et symboliques qui supportent la représentation d'un pouvoir souverain, à un examen des formes de collectivisation des demandes, des représentations et des affects qu'opère son instance, leur analyse du phénomène étatique se place sur le terrain du débat avec le freudo-marxisme reichien et du Freud de *Psychologie des masses et analyse du moi*, mais aussi dans le sillage du *Traité théologico-politique* de Spinoza. Elle trouve son point culminant dans la construction de ce concept d'« Etat originaire », ou plutôt de ce fantasme originaire de l'Etat, opérateur d'une collectivisation des scénarios fantasmatiques dans lesquels se règlent les identifications et les modes de subjectivation des individus sociaux. De cet opérateur, surtout, les effets d'après-coup, ou les incessants « retours » à travers l'histoire, rendent intelligible ce qui paraît constituer le roc d'irrationalité sur lequel butent tant les sciences juridiques et politiques que les approches sociologiques et psychologiques du

² Sur l'élaboration de cette catégorie chez Félix Guattari depuis le début des années 1960, voir F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972, La Découverte.

³ *ACE*, p. 244, 252, 262.

pouvoir étatique : les formes paroxystiques ou « ultra-institutionnelle » que revêt la violence étatique, lorsqu'elle vient manifestement excéder toute fonctionnalité (sociale, économique, politique...) du pouvoir répressif d'Etat non moins que l'intentionnalité subjective de ses agents ou de ses représentants.

Soulignons cependant qu'à aucun moment Deleuze et Guattari n'entendent *psychologiser* le phénomène étatique, ni substituer une psychanalyse appliquée aux phénomènes politiques à un décryptage historique et matérialiste des appareils d'Etat, de l'inscription et des transformations du pouvoir d'Etat dans les dialectiques des rapports sociaux et des luttes collectives. Conformément à un concept immanent du désir, l'Etat ne devient pas un « complexe » intérieur au désir, sans que le désir lui-même, suivant la thèse schizo-analytique, ne devienne une production immanente aux rapports économiques et politiques, et aux identifications collectives « historico-mondiales » dont ces rapports se supportent. Le freudo-marxisme *sui generis* de *L'Anti-Oedipe* – un étrange lacano-althussérisme en vérité – reste un *marxisme*.⁴ Marxisme hétérodoxe, certes, mais précisément au sens où ses décisions théoriques fondamentales concernant la théorie de l'Etat, se trouvent déterminées par les difficultés et impasses léguées par ce courant théorico-politique dont Deleuze et Guattari s'emploient à déplacer les termes. C'est pourquoi nous souhaiterions commencer par montrer que c'est à partir d'une refonte matérialiste de la théorie de l'Etat et des apories qui lui sont propres, que nos auteurs problématissent un *excès* de la forme-Etat par rapport à ses propres appareils matériels. C'est à travers ce débat que s'éclairera la raison pour laquelle une théorie de la forme-Etat doit nécessairement comprendre une théorie de l'Etat comme *fantasme*, marquant un moment fantasmatique de la théorie de l'Etat, c'est-à-dire un moment-limite de l'écriture théorique elle-même. Une telle torsion n'impose pour tout aucun renoncement à l'élucidation des fonctions de l'Etat dans le corps social, mais réoriente au contraire l'examen, dans les conditions des nations modernes, du rôle de l'Etat dans le mode de production du capital. Du troisième chapitre de *L'Anti-Oedipe*, aux douzième et treizième des *Mille plateaux* en 1980, l'hypothèse de l'*Urstaat* viendra s'articuler simultanément, à un nouveau concept de l'*appareil d'Etat* (« appareil de capture »), et à une typologie méta-économique des Etats modernes au sein du procès d'accumulation du capital à l'échelle mondiale. En retraçant quelques segments de cette trajectoire, nous tâcherons en particulier de montrer que le point de nouage de l'approche matérialiste-historique du phénomène étatique, et de

⁴ C'est du moins le parti que j'ai tenté dans mon *Deleuze et l'anti-Oedipe. La production du désir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

l'hypothèse schizo-analytique de l'*Urstaat*, permet de reposer la question de la violence, ou des économies de la violence qu'impliquent l'appareil et le pouvoir d'Etat.

I. Matérialisme historique et schizo-analyse de la forme-Etat

A. Impossible genèse et commencement introuvable : démontage aporétique du « problème de l'origine de l'Etat »

L'intérêt de la « théorie de l'Etat » élaborée par Deleuze et Guattari tient d'abord au fait qu'elle donne lieu à une problématisation de la *possibilité* même de faire de l'Etat l'objet d'une *théorie*, au sens d'une pratique conceptuelle maîtresse (au moins en droit) de ses propres opérations d'intelligibilité. En témoigne, tant dans le troisième chapitre de *L'Anti-Oedipe* que dans le treizième Plateau « 7000 av. J.-C. – Appareils de capture », le fait qu'une telle théorie prend une forme profondément *aporétique*. C'est cette aporie que nous souhaiterions commencer par interroger. Elle prend différentes formes, qui s'enchaînent les unes les autres tout en interpellant chaque fois des interlocuteurs déterminés. Elle touche d'abord au problème anthropologico-historique de « l'origine de l'Etat », et commande une déconstruction de ce problème même. Cette déconstruction s'opère dans un dialogue complexe avec les disciplines ethnologique et archéologique, pour autant qu'elles interrogent, de différentes manières, les conditions sociohistoriques d'émergence d'un appareil de pouvoir séparé au sein de formations sociales qui n'en comportaient pas. Or ce dialogue aboutit à une double impasse d'une résolution simplement empirique du problème de l'origine : la genèse de la forme-Etat s'y avère impossible, et son commencement historique, inassignable. Le problème de l'origine de l'Etat bute sur un « mystère » irréductible qui, comme l'avait bien vu Pierre Clastres, a pour revers l'allure toujours tautologique des explications génétiques ou évolutionnistes du franchissement du seuil étatique. Dès lors, l'aporie de l'origine de l'Etat se déplace sur un plan philosophique et spéculatif : elle porte sur la *matérialité* de l'Etat, et plus exactement, sur l'impossibilité d'identifier la forme-Etat à la matérialité de ses « appareils ». Car d'un côté, Deleuze et Guattari maintiennent la nécessité de rendre compte de l'Etat à partir des conditions sociales, économiques et idéologiques, qui seules peuvent expliquer la disparité de ses formations historiques concrètes et la pluralité des voies de sa transformation dans le devenir des sociétés. Mais d'un autre côté, les apories des explications évolutionnistes de

l'apparition de l'Etat obligent à problématiser *l'effectivité* du mouvement par lequel la forme-Etat paraît se présupposer elle-même, et « produire » elle-même les conditions sociales ou matérielles de ses propres appareils institutionnels. Si l'aporie de l'origine achoppe d'abord, sur le plan des positivités anthropologiques et historiques, sur un « apparent mystère » rendant l'Etat inexplicable dans sa genèse ou son émergence, elle achoppe par suite, sur le plan des décisions philosophiques, sur une indécidabilité entre concept idéaliste et conception matérialiste de l'Etat, c'est-à-dire entre deux manières de penser l'effectivité de cette « apparence » même, deux façons de comprendre la *Darstellung* ou le « mouvement objectif apparent » de l'Etat.

Commençons par revenir brièvement sur la première de ces deux apories. La déconstruction du problème de l'origine de l'Etat passe d'abord par le recours aux travaux d'anthropologie économique de Marshall Sahlins sur le « Mode de production domestique »,⁵ et par une relecture de la thèse anthropologico-politique de Clastres sur les « mécanismes de conjuration » par lesquels les institutions des sociétés segmentaires, en vertu d'une sorte de « pressentiment » ou d'« intentionnalité sociologique » implicite, bloqueraient par avance, pour ainsi dire, la constitution d'un organe de pouvoir séparé du corps social. Qu'elles soient économiques ou politiques, les tentatives d'explication évolutionniste de la formation de l'Etat s'y trouvent mise en défaut par l'impossibilité d'expliquer l'apparition d'un stock et d'un appareil d'Etat monopoleur à partir d'un développement des forces productives ou d'une différenciation des fonctions politiques des institutions primitives. S'il faut supposer, avec Marx et Gordon Childe, un développement préalable des forces productives des communes pour rendre possible la constitution d'un stock d'Etat, Clastres et Sahlins établissent qu'un grand nombre de sociétés dites primitives témoignent manifestement d'un souci actif d'éviter aussi bien un tel développement des forces et moyens techniques de production qu'une telle différenciation politique. Loin de trahir le poids d'une tradition débile, ou une impuissance qu'exprimerait une pénurie chronique et dont la compensation imposerait la recherche laborieuse de la subsistance, ce souci témoigne d'une forme d'« abondance » dans des *sociétés du refus* : refus du travail, refus du surtravail. L'absence de surplus ne résulte nullement d'une incapacité à développer les équipements techniques ou à surmonter des obstacles environnementaux. Il constitue au contraire un objet positif, socialement valorisé, et exprimé comme tel tant subjectivement, par le fait que les groupes n'attachent

⁵ M. Sahlins, *Âge de pierre, Âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, tr. fr. T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976, Préface de P. Clastres, « L'économie primitive ».

aucun sens de contrainte ou de peine à leurs activités et témoignent d'une « confiance » dans la prodigalité naturelle, que quantitativement, par l'irrégularité et la stricte limitation du temps consacré à l'activité productive. Tandis que les innovations techniques importées par les Blancs sont mises à profit, non pour accroître la production à temps de travail égal, mais de façon à réduire le temps de travail à production identique, le surplus « obtenu sans surtravail » est immédiatement consommé, consumé à des fins politiques ou religieuses, « lors des fêtes, invitations, visites d'étrangers, etc. ».⁶ À accorder à une telle situation la fiction théorique de « communes primitives » comme base d'une « évolution historique », la détermination infrastructurelle supposée rendre possible l'Etat, sous la détermination générique d'un *stock*, devient problématique. Matériellement, un tel Etat suppose nécessairement un état des forces productives capables d'instaurer les conditions de reproduction d'un appareil improductif, en constituant une production excédentaire prélevable, capitalisable et monopolisable par cet appareil « séparé », lui permettant d'entretenir son personnel (fonctionnaires, prêtres...), sa cour aristocratique, et ses corps spécialisés (guerriers, artisans et commerçants), et en suscitant une différenciation des rapports sociaux et des fonctions politiques conforme à cette appropriation monopolistique du surproduit. Mais comment penser diachroniquement la mise en place d'un tel mode de production et d'accumulation, si l'on part des conditions d'une « production domestique » qui la rend impossible : comme dit Sahlins, « production pour la consommation » sans surtravail et sans surplus ?

Clastres en tire de son côté la thèse que ce blocage d'une explication évolutionniste ne pourrait être levé que par une différenciation politique antérieure au développement de la base économique, dans les conditions d'une autonomisation d'un pouvoir coercitif capable de s'appliquer unilatéralement sur le champ social dont il émane, et de « débloquer » la production sociale en faisant entrer les activités productives dans un régime de production affranchi de l'évaluation collective des besoins immédiats du groupe. En ce sens, « l'économie » *présuppose* l'Etat : il faut une différenciation politique capable d'hypostasier une instance érigée en position d'extériorité par rapport aux codes et aux mécanismes de reproduction de la vie du groupe, pour que la production puisse en tant que telle prendre une « désirabilité » collective, et pour qu'un développement des forces et des moyens de production puisse être valorisé socialement. Aussi les sociétés mal nommées « sans Etat » se caractérisent-elles plutôt par des mécanismes institutionnels qui

⁶ P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1976, p. 167.

conjurent l'Etat : sociétés du « refus de l'Etat » non moins que du « refus de l'économie », comme dit Clastres lorsqu'il analyse les institutions de chefferie et de guerre Tupi, effectuant sur le plan politique un renversement analogue à celui qu'opère Sahlins sur le plan économique. L'absence d'Etat dans les sociétés primitives s'affranchit d'une explicitation négative ou privative. Elle ne résulte pas d'une faiblesse ou d'un manque d'organisation ou de différenciation, mais s'explique au contraire par une stratégie sociale et institutionnelle qui vise à éviter la formation d'un tel appareil de pouvoir autonomisé par rapport au corps social. La question de l'apparition historique de l'Etat à partir de sa « protohistoire » semble bel et bien dans l'impasse : elle se heurte chaque fois, comme l'écrit Clastres, à l'irréductible « mystère » de l'origine de l'Etat.

Or ce mystère, Deleuze et Guattari *ne cherchent pas à le résoudre* à ce niveau. Ils s'appuient au contraire sur sa formulation clastrienne... pour le renforcer, et même le radicaliser ! C'est que, chez Clastres lui-mêmes, le « mystère de l'origine » reste *relatif* à une problématique évolutionniste. En même temps qu'il établit l'impossibilité formelle et pour ainsi dire transcendantale de l'apparition de l'Etat à partir des sociétés sans Etat, Clastres maintient le schéma général d'un passage de celles-ci à celui-là, de l'autarcie des communes primitive au grand Léviathan. Les premières rendent le second impossible, et pourtant le second doit bien venir des premières... D'où, chez Clastres, un curieux évolutionnisme sans évolution, genèse sans développement qui fait naître l'Etat forcément d'un coup, mystère sans raison d'« un surgissement d'autant plus miraculeux ou monstrueux ». C'est la neutralisation de ce schéma qui motive le recours de Deleuze et Guattari à des recherches archéologiques, mises au service paradoxalement d'une suspension du point de vue d'une succession chronologique. Nous verrons en quel sens il en découle une approche *topologique* du phénomène étatique. Mais d'abord, face aux pré-supposés évolutionnistes qui persistent même chez un anthropologue qui n'a pourtant cessé de les pourfendre, comment s'y prennent-ils ? Par un passage à la limite : « L'archéologie le découvre *partout*, souvent recouvert par l'oubli, à l'horizon de tous les systèmes ou Etats, non seulement en Asie, mais en Afrique, en Amérique, en Grèce, à Rome. *Urstaat* immémorial, dès le néolithique, et peut-être plus haut encore [...] on n'a pas fini de reculer dans le temps l'origine de ces Etats néolithiques [...] on conjecture des empires presque paléolithiques... ».⁷ L'important n'est pas de « reculer dans le temps » ; il tient au fait dynamique qu'on *en finit toujours pas* de le faire. L'enjeu n'est pas de contester la quête

⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980 [MP], p. 532-535 (je souligne).

bien légitime d'un commencement de fait (il faut bien qu'il y eut un *premier* Etat, apparu quelque part à un moment donné...), mais plutôt une manière d'accuser la tendance de la recherche archéologique pour le mener à sa limite virtuelle (*quelle que soit l'ancienneté* des traces d'Etat découvertes, elles semblent encore renvoyer à une autre formation étatique antérieure...), donc à la limite d'une humanité *intraçable*, comme si l'Etat était, précisément, la première instance socioanthropologique à *faire trace*. Ainsi lorsque les archéologues, face à l'exhumation de vestiges de formations proto-urbaines toujours plus éloignées dans le temps, se risquent périodiquement à des conjectures faisant remonter leur émergence au seuil du Néolithique lui-même, et à faire l'hypothèse d'empires « presque paléolithiques », le problème cesse d'être seulement *de facto* – celui d'une simple quantité de temps déplaçant le seuil *chronologique* d'apparition de l'Etat –, et devient un problème qualitatif et *de juris*. Court-circuitant le schéma évolutif qui fait précéder l'apparition des villes et des premières structures étatiques d'une sédentarisation, d'une évolution technique et d'une accumulation agricole préalables, ces conjectures inclinent à considérer l'émergence du phénomène étatique comme contemporaine de la révolution néolithique, et même, comme conditionnant la sédentarisation en précipitant simultanément l'émergence d'une civilisation agraire et le franchissement du seuil urbain. Se référant aux hypothèses suscitées par les fouilles du fameux site anatolien de Çatal Hüyük, Fernand Braudel contestait en ce sens l'idée standard voulant que la campagne aurait « forcément précédé la ville dans le temps » : « Certes, il est fréquent que l'avance “du milieu rural, par le progrès de la production, autorise la ville”, mais celle-ci n'est pas toujours un produit second. Dans un livre séduisant, Jane Jacobs soutient que la ville apparaît au moins en même temps que le peuplement rural, sinon avant celui-ci. Ainsi, dès le VI^e millénaire avant le Christ, Jéricho et Chatal Yüyük (Asie Mineure) sont des villes, créatrices autour d'elles de campagnes qu'on pourrait dire modernes, en avance. Ceci dans la mesure sans doute où la terre, alors, s'offre comme un espace vide et libre, où des champs peuvent se créer à peu près n'importe où. Dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles, cette situation a pu se retrouver... ».⁸ Même un auteur comme André Leroi-Gourhan, pourtant partisan avoué et conséquent d'une épistémologie évolutionniste, en vient à risquer un tel passage à la limite, et à admettre : « On peut s'attendre à découvrir des unités semi-urbanisées de plus en plus anciennes, jusqu'aux limites de la proto-agriculture,

⁸ F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. 1 : *Les structures du quotidien*, Paris, Armand Colin, 2^{de} éd. 1979, p. 553 ; en référence à J. Jacobs, *The Economy of the cities*, New York, Random House, 1969.

on ne découvrira probablement jamais la première cité... ».⁹ Bref, à l'horizon de la civilisation, la forme-*Stock* paraît surgir, comme présumée par le mode de production qui pourtant la conditionne matériellement. Ce qui occupe cet horizon, à la limite des positivités historiques, ethnologiques et archéologiques, c'est précisément ce que Deleuze et Guattari nomment l'*Urstaat* : « On est toujours renvoyé à un Etat qui naît adulte et qui surgit d'un coup, *Urstaat* inconditionné » – inconditionné puisqu'il lui appartient de produire lui-même ses propres conditions, ou comme l'écrit Hegel de l'Etat comme « concept », de poser lui-même ses propres présupposés.¹⁰

B. *Le mouvement d'auto-présupposition de l'Urstaat : l'historicité aporétique de la forme-Etat*

En tout ceci, on aurait tort de voir un renoncement aux réquisits du matérialisme historique. Cette aporie de l'impossible identification de la forme-Etat à la matérialité de ses appareils, explique au contraire l'importance centrale qu'occupent les catégories de « mode de production asiatique » et d'« Etat despotique » dans la théorisation guattaro-deleuzienne de l'Etat, – et ce *en raison même* des difficultés que ces catégories n'ont cessé de poser à l'intérieur du marxisme, et que nos auteurs entendront lever, non en écartant ces catégories, mais au contraire en leur donnant une extension inédite tout en transformant la signification conceptuelle. Mais l'on n'aurait pas moins tort de croire ironique (bien qu'elle ne soit certes pas sans humour) la référence à Hegel (l'une des rares références positives que lui concède explicitement l'oeuvre de Deleuze) à laquelle aboutira en 1980 la thématization des appareils d'Etat comme « appareils de capture ». La logique hégélienne de la réflexion, déterminant le mouvement objectif du concept comme *négation des conditions simplement données*, et comme *position de ses propres présuppositions*, paraît bien au contraire fournir l'exposition la plus rigoureuse de la structure de « présupposition à soi » en quoi consiste la forme-Etat. C'est même en ce sens que les auteurs de *Mille plateaux*

⁹ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. I : *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 242. Voir également W. Koppers, « Remarques sur l'origine de l'Etat et de la société », in *Diogène*, n° 5, 1954 (« L'Etat bien compris remonte déjà aux temps les plus reculés de l'humanité... »). Leroi-Gourhan se réfère lui aussi aux fouilles anatoliennes et à la synthèse de J. Mellart, *Çatal Hüyük : Une des premières cités du monde* (1967), tr. fr. L. Frédéric, Paris, Tallandier, 1971 ; et *Villes primitives d'Asie mineure*, tr. fr. A. Zundel- Bernard, Paris/Bruxelles, Sequoia-Elsevier, 1969.

¹⁰ *MP*, p. 535 (« [L'Etat] s'établit directement dans un milieu de cueilleurs-chasseurs sans agriculture ni métallurgie préalables, et c'est lui qui crée l'agriculture, l'élevage et la métallurgie, d'abord sur son propre sol, puis les impose au monde environnant »).

définissent l'Etat par une « forme d'intériorité », conformément au mouvement objectif de son « concept », et qu'ils écrivent que sur ce mouvement d'autoposition ne cessent précisément de butter les postulats évolutionnistes qui font chercher les facteurs de « développement » dans des causes sociales, économiques, ou militaires distinctes de la forme-Etat elle-même :

« Les Etats ont toujours la même composition ; s'il y a même une vérité dans la philosophie politique de Hegel, c'est que "tout Etat porte en lui les moments essentiels de son existence". [...] C'est pourquoi les thèses sur l'origine de l'Etat sont toujours tautologiques. Tantôt l'on invoque des facteurs exogènes, liés à la guerre et à la machine de guerre ; tantôt des facteurs endogènes, qui feraient naître la propriété privée, la monnaie, etc. ; tantôt enfin des facteurs spécifiques qui détermineraient la formation de "fonctions publiques". On trouve les trois thèses chez Engels, suivant une conception de la diversité des voies de la Domination. Mais elles supposent ce qui est en question. La guerre ne produit d'Etat que si l'une des deux parties au moins est un Etat préalable ; et l'organisation de la guerre n'est facteur d'Etat que si elle lui appartient. [...] De même la propriété privée suppose une propriété publique d'Etat, elle coule à travers ses mailles ; et la monnaie suppose l'impôt. Et l'on voit plus mal encore comment des fonctions publiques pourraient préexister à l'Etat qu'elles impliquent. On est toujours renvoyé à un Etat qui naît adulte et qui surgit d'un coup, *Urstaat* inconditionné. »¹¹

Or ce problème n'est pas extérieur à l'histoire des théories marxistes de l'Etat : il y a été présent, précisément sous une forme symptomatiquement polémique, dans la mise au jour d'un singulier « mode de production asiatique » (MPA) qui n'a cessé de poser des difficultés à l'intérieur même du matérialisme historique. Introduite puis abandonnée par Marx, retravaillée par Engels dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, ce n'est qu'au sortir de la période stalinienne qui l'avait forclosé que la catégorie de MPA connaît un regain d'intérêt, et que se rouvrent à son sujet, entre historiens, anthropologues et sinologues, des débats provisoirement suspendus par l'officialisation de la théorie des stades par Staline¹²: le MPA n'est-il qu'une hypothèse fragile à laquelle Marx aurait finalement renoncé après sa lecture de Morgan, comme le soutenait Plekhanov dans *Les Questions fondamentales du marxisme ? Est-il sinon un mode de production à part entière ?* ou bien, suivant la thèse issue des débats organisés en 1931 à Leningrad, une formation

¹¹ *MP*, p. 478 et 532.

¹² Sur les débats théoriques au sein des anthropologues et historiens marxistes, dont *L'Anti-Edipe* enregistre les répercussions, voir F. Tokeï, *Sur le mode de production asiatique*, tr. fr. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966, p. 10-16 ; et M. Godelier, « La notion de "mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés », in C.E.R.M., *Sur le "mode de production asiatique"*, Paris, Editions Sociales, 1969, p. 47-100.

« pseudo-féodale » de transition entre le mode communiste primitif et le mode antique esclavagiste ? ou bien encore, selon l'interprétation fixée par *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* et qui dominera chez les orientalistes soviétiques sous le stalinisme, une forme embryonnaire de mode de production antique « bloquée » à une « phase primaire de l'évolution de l'esclavagisme » ? Dans ces problèmes théoriques se font également entendre des résonances politiques, particulièrement sensibles dans les controverses soulevées par l'étude de Karl Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, paru en France en 1964.¹³ Wittfogel y reprend la question du MPA en enchâssant la construction historiquement informée d'un paradigme idéaltypique (les « Etats hydrauliques »), et une approche comparative de ce modèle avec des formations étatiques contemporaines. Entendant renouveler la compréhension de ce mode de production en précisant les fonctions de son appareil de pouvoir bureaucratique, cette étude introduit une série de tensions dans les présupposés du marxisme classique.

[A] Premièrement, elle oblige à considérer l'appareil d'État, non comme une instance de domination garantissant de l'extérieur les conditions d'appropriation du surproduit du travail social, mais comme une puissance d'organisation directement économique et de socialisation du travail qui conditionne intérieurement les rapports de production rendant possible le surproduit.¹⁴ Initiateur des grands travaux, monumentaux, hydrauliques et urbains, agent de la monétarisation de la rente et des échanges par l'impôt et le crédit, et donc agent de création de marchés commerciaux sous contrôle de la puissance publique, initiateur de planifications sous des formes embryonnaires ou développées, l'État asiatique ou tributaire organise lui-même le surtravail, et conditionne la surproduction qu'il s'approprie simultanément.

[B] Deuxièmement, la catégorie de MPA contredit la conception évolutionniste de l'apparition de l'État en même temps qu'elle en exhibe les présupposés, c'est-à-dire qu'elle la rend aporétique : elle fait appel à un développement des forces productives dans des sociétés sans État où l'anthropologie économique, on l'a rappelé, met au contraire en lumière les multiples dispositifs institutionnels *conjurant* activement l'apparition d'un surtravail et d'une structure inégalitaire d'accumulation et d'appropriation d'un surproduit.¹⁵ Ainsi, en même temps qu'elle tend à faire de la forme « stock » un *effet de*

¹³ K. Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, 1957, tr. fr. Paris, Minuit, 1964.

¹⁴ *ACE*, p. 232-234.

¹⁵ P. Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne » (1962), rééd. in *La Société contre l'État*, *op. cit.*

l'État plutôt que son présupposé, elle accuse le problème de l'origine de l'État au point de le rendre insoluble.

[C] Enfin, référant le mode de production asiatique à l'imposant appareil de pouvoir bureaucratique qui l'encadre, l'étude de Wittfogel ouvre une perspective en porte-à-faux par rapport à la conception instrumentaliste de l'État comme « instrument » aux mains d'une classe dominante, puisqu'elle donne à voir un mode de domination et d'exploitation de la force de travail par un appareil d'Etat qui engendre lui-même sa classe dominante, ou plutôt sa domination politico-religieuse de caste.¹⁶ Aussi l'ouvrage de Wittfogel n'invite-t-il pas seulement à une évaluation comparative du pouvoir bureaucratique dans les formations despotiques impériales et dans l'histoire moderne des Etats capitalistes. Il met explicitement en ligne de mire le bureaucratisme soviétique, et ne manque dès lors pas de susciter de vives critiques de la part des tenants de l'économie dirigée en assignant au marxisme d'État une paternité pour le moins embarrassante. « On se rappellera les injures adressées à Wittfogel pour avoir posé cette question simple : la catégorie d'Etat despotique oriental n'a-t-elle pas été récusée pour des raisons qui tiennent à son statut paradigmatique spécial, en tant qu'horizon d'Etats socialistes modernes ? ».¹⁷ Le problème philosophique devient alors : comment entendre ici ce « statut paradigmatique spécial » ? De quelle nature est cet « horizon » ?

Ce problème impose tout d'abord un déplacement par rapport à la compréhension évolutionniste des trois types de formations sociales successivement exposés dans le chapitre III de *L'Anti-Oedipe*. Sous la réhabilitation des catégories de Ferguson, de Montesquieu, et de l'anthropologie britannique du XIX^e siècle, « sauvages », « barbares », « civilisés », semble se développer à première lecture une loi des trois états, juxtaposés tels autant de stades sur l'axe linéaire d'une chronologie évolutive. Pourtant l'attention doit être attirée sur la différence de statut conceptuel et de valeur logique des trois catégories respectivement mises en jeu (machines sociales « territoriales » ou lignagères, « despotiques », capitalistes), différence qui à elle seule empêche de les identifier communément à des stades évolutifs, comme d'ailleurs aux idéaltypes d'une sociologie comparative. Le type « primitif » est un idéal-type dont l'unité est de raison, subsumant théoriquement une pluralité de sociétés réellement hétérogènes (donc comparables de façon seulement extrinsèque). Le type capitaliste a l'unité non seulement théorique mais historique d'un *universel singulier*, au sens d'un processus absolument singulier

¹⁶ *ACE*, p. 236.

¹⁷ *ACE*, p. 259.

d'universalisation historiquement contingente de sa singularité (la reproduction élargie du rapport de production capitaliste et l'expansion corrélative de sa base sociale et géographique).¹⁸ Mais le type « despotique » relève d'une unité d'une autre nature encore : Deleuze et Guattari le chargent d'une *unité réelle* omniprésente, actuellement ou virtuellement, dans *tout* champ social, non seulement dans les formations dites asiatiques ou tributaires, qui en présentent simplement « les conditions les plus pures »,¹⁹ mais aussi dans les sociétés sans État, et dans les sociétés modernes elles-mêmes, et partout sous la forme paradoxale du retour d'un originaire qui n'a jamais eu lieu.²⁰ Il est dès lors exclu que le rapport de ce type aux deux autres puisse être d'évolution, ou même de simple périodisation. L'ancrage de la théorie de l'*Urstaat* dans la théorie du mode de production asiatique produit bien plutôt cet effet paradoxal d'imposer la construction conceptuelle, non d'un paradigme de l'État, mais d'un moment paradigmatique de tout État : un moment d'abstraction, d'idéalité et de transcendance comme dimension objective de tout État historique. C'est cette dimension que désigne la notion d'un *Urstaat* jamais donné comme tel mais essentiellement frappé, à l'instar d'une *Urszene* freudienne, de « latence », et cependant toujours déjà redonné par les États historiques concrets, c'est-à-dire toujours *présupposé* par eux. Ce qui est donc en jeu dans l'élaboration conceptuelle de l'*Urstaat*, ce n'est pas simplement la fixation d'un invariant transhistorique, c'est l'élucidation de la structure temporelle que prend cette invariance dans les formations historiques. De l'invasion dorienne, Jean-Pierre Vernant écrit : elle « rompt, pour de longs siècles, les liens de la Grèce avec l'Orient. [...] Le règne de l'*anax* aboli, on ne trouve plus trace d'un contrôle organisé par le roi, d'un appareil administratif, d'une classe de scribes. L'écriture elle-même disparaît, comme engloutie dans la ruine des palais. Quand les Grecs la redécouvriront, vers la fin du IXe siècle, en l'empruntant cette fois aux Phéniciens, ce ne sera pas seulement une écriture d'un type différent, phonétique, mais un fait de civilisation radicalement autre... ».²¹ L'*Urstaat* n'est pas le système palatial mycénien, puisqu'aussi bien « l'archéologie le découvre partout, souvent recouvert par l'oubli, à l'horizon de tous les systèmes ou États, non seulement en Asie, mais en Afrique, en Amérique, en Grèce, à Rome. *Urstaat* immémorial... » ; il nomme seulement cette structure temporelle d'oubli, disparition ou latence, et de retour, qui fait apparaître chaque État concret comme la réactualisation, sous des conditions historiques variables, d'un paradigme abstrait qui en

¹⁸ *ACE*, p. 163-164 et 179-180.

¹⁹ *ACE*, p. 234.

²⁰ *ACE*, p. 261.

²¹ J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, p. 31.

forme l'horizon préexistant. Le problème n'est donc pas celui d'une antériorité chronologique, mais d'une scission du temps qui définit le rapport de l'État à sa propre historicité – cet « à côté » de la forme-État par rapport à sa réalité historique concrète –, de sorte que tout État se présente objectivement dans la structure sociale, à travers la latence d'une origine, comme se présupposant lui-même. « Oubli » et « retour » : chaque État paraît être la réactualisation d'un État originaire latent et présupposé, déjà requis par son propre commencement historique, encore à l'horizon de ses évolutions historiques ultérieures, dans un effet d'éternisation qui fait corps avec son être-objectif dans l'histoire des sociétés.

Or cette temporalité scindée, qui fait apparaître chaque Etat comme toujours-déjà là et cependant toujours renaissant, réactualisant un Originaire qui n'a jamais eu lieu, et qui pourtant conditionne l'ouverture de l'Histoire dont il apparaîtra après-coup comme le vrai sujet,²² a pour effet de rendre à son tour aporétique l'alternative entre conceptions matérialiste et idéaliste de l'historicité de l'Etat. La conception idéaliste faisant de l'automouvement du concept d'Etat l'élément génétique de sa propre temporalité, la conception matérialiste reconduisant les transformations des Etats à des formes d'historicité produites par les rapports sociaux, ne cessent de renvoyer l'une à l'autre circulairement. Que l'Etat engendre l'historicité dans laquelle il se développe, ou qu'il s'inscrive dans une historicité qui ne dérive pas de lui et dont il n'est même à aucun moment le sujet, on se heurte au même paradoxe d'une historicité dans laquelle la coupure étatique demeure inassignable. Tout se passe ainsi comme si, au niveau de la théorie de l'Etat, l'alternative entre idéalisme hégélien et matérialisme marxien devenait indécidable ; comme si la structure de présupposition à soi, en quoi consiste la *forme-Etat* comme telle, rendait elle-même cette coupure philosophique inassignable. Faut-il parler alors d'une matérialité *de l'idéalité de l'Etat*, ou d'une forme-Etat ayant pour « mouvement objectif » d'idéaliser ses conditions matérielles ? Ces formulations, au vrai, ne font que contourner la difficulté, au risque d'obscurcir les enjeux de cette aporie pour la pensée de la forme-Etat. Plus cruciale, à cet égard, me paraît la *rupture énonciative* qui inscrit cette aporie dans la chaîne du discours guattaro-deleuzien :

²² « L'apparition de l'Etat a opéré le grand partage typologique entre Sauvages et Civilisés, elle a inscrit l'ineffaçable coupure au-delà de laquelle tout est changé, car le temps devient Histoire » (P. Clastres, *La Société contre l'Etat*, op. cit., p. 170).

L'État ne s'est pas formé progressivement, mais surgit tout armé, coup de maître en une fois, *Urstaat* originel, éternel modèle de ce que tout Etat veut être et désire. La production dite asiatique, avec l'Etat qui l'exprime ou en constitue le mouvement objectif, n'est pas une formation distincte ; c'est la formation de base, elle horizonne toute l'histoire [...]. L'État despotique originaire n'est pas une coupure comme les autres. De toutes les institutions, elle est peut-être la seule à surgir toute armée dans le cerveau de ceux qui l'instituent, « les artistes au regard d'airain ». C'est pourquoi, dans le marxisme, on ne savait trop qu'en faire : elle n'entre pas dans les fameux cinq stades, communisme primitif, cité antique, féodalité, capitalisme, socialisme. *Elle n'est pas une formation parmi les autres, ni le passage d'une formation à une autre.* On dirait qu'elle est en retrait par rapport à ce qu'elle coupe et par rapport à ce qu'elle recoupe, comme si elle témoignait d'une autre dimension, idéalité cérébrale qui se surajoute à l'évolution matérielle des sociétés, idée régulatrice ou principe de réflexion (terreur) qui organise en un tout les parties et les flux.²³

Le surgissement, à ce moment de l'énonciation schizo-analytique, de la ravageuse figure nietzschéenne des fondateurs d'empire, fondant « comme le destin, sans fondement, sans raison, sans ménagement, sans prétexte », et imposant leur nouvelle configuration telle « une fatalité inéluctable excluant le combat »,²⁴ marque précisément ce double blocage aporétique, et du problème de l'origine de l'Etat (ou ce qui revient au même, de sa genèse à partir des sociétés sans Etat), et du problème de la matérialité de l'Etat (ou de l'identité de la forme-Etat et de ses appareils matériels). Le fait que cette figure y survienne précisément comme une coupure de l'énonciation historique, et sous une forme dont on ne peut négliger l'allure proprement hallucinatoire, doit être de la plus grande importance. C'est comme si ce que la pensée de l'Etat ne pouvait atteindre qu'à la limite des Etats historiques, comme à la limite de sa propre discursivité, ne pouvait lui advenir que d'un dehors inexplicable, interrompant la perception théorique du phénomène étatique, lui survenant d'une extériorité radicale, dans une vision transie. Il nous faudra interroger les effets d'intelligibilité paradoxaux que peut produire, sur la compréhension du pouvoir d'Etat, cette torsion par laquelle Deleuze et Guattari s'efforcent de donner place dans leur propre discours théorique à une telle coupure athéorique. Mais annonçons au préalable le programme dans lequel se renverse positivement le démontage aporétique de la théorie de l'Etat examiné jusqu'ici. Programme à la fois d'approfondissement conceptuel (pour la pensée de la forme-Etat) et épistémologique (pour l'analyse concrète des formations

²³ ACE, p. 257-259.

²⁴ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 17, tr. fr. P. Wotling, Paris, Livre de Poche, p. 166. Sur ce rapprochement insolite de Nietzsche et du mode de production asiatique des marxistes, voir également G. Deleuze, « Pensée nomade » (1973), *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 360.

étatiques dans l'histoire), dont les déplacements de la pensée guattaro-deleuzienne entre *L'Anti-Oedipe* et *Mille plateaux* permettront ensuite d'apprécier la complexité.

L'antinomie entre conceptions idéaliste et matérialiste de l'Etat exprime une double impossibilité : le développement des conditions matérielles de l'Etat présuppose l'existence de la forme-Etat, mais celle-ci ne peut s'identifier à l'automouvement de son idée sans que son émergence soit temporellement illocalisable. Elle impose tout d'abord une compréhension plus complexe de la forme-Etat, de façon à pouvoir rendre compte de son « excès », lui-même double, sur sa propre matérialité (ses « appareils »), et sur sa propre idéalité (son Idée ou automouvement de son concept) :

[A] Son excès d'abord sur la matérialité de ses appareils, dans lesquels la forme-Etat ne peut se poser sans se présupposer elle-même dans une « idéalité cérébrale » première. Ce premier aspect touche en dernière analyse à la question de la *temporalité* de la forme-Etat elle-même, à la fois « toujours-déjà là » et « surgi d'un coup “une fois pour toutes” ». Cette question trouvera sa formulation la plus aboutie dans l'analyse de la *composition sémiotique de la forme-Etat*. Amorcée dans *L'Anti-Oedipe* par l'élaboration du concept de « surcodage », ²⁵ cette analyse trouvera son point de systématisation dans la description de l'opération sémiotique dite de « capture », permettant de comprendre, sur le plan de la constitution matérielle des appareils d'Etat, pourquoi l'accumulation préliminaire d'un Stock prend la forme objective d'un mouvement d'autoconstitution d'une instance de pouvoir qui s'approprie monopolistiquement ce qu'elle contribue elle-même à « produire ». On pourrait objecter d'emblée qu'une genèse sémiotique ne vaut pas mieux qu'une genèse socioéconomique, et qu'une sémiogenèse retombe sur les apories évolutionnistes susmentionnées. Et ce serait juste si la sémiotique était une structure sociale parmi d'autres. Mais les sémiotiques ou « régimes collectifs de signes » sont pour Deleuze et Guattari des agencements spatio-temporels, des configureurs d'espace-temps. Ils ne visent pas à assigner des lignes de causalité ou de détermination selon un cours du temps donné, mais à rendre intelligibles des structures temporelles d'anticipation de ce qui n'existe pas encore et qui pourtant possède déjà une efficacité, et d'action récurrente sur ce qui a déjà eu lieu. Nous verrons à cet égard comment l'analyse de la capture d'Etat comme opération sémiotique (*sémiotique du monopole étatique*) permet de reprendre l'hypothèse

²⁵ Sur la construction du concept de « surcodage » dans *L'Anti-Oedipe*, dans le cadre d'une analyse des codes sémiotiques de l'inscription sociale « primitive » (en premier lieu l'inscription des individus dans les chaînes filiales et dans les rapports d'alliance entre clans) et de leur transformation dans l'assujettissement à l'Etat (en fonction des signes de « filiation directe » et de « nouvelle alliance » comme surcodage des modes de subjectivation), voir G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La production du désir, op. cit.*, p. 118-123.

clastrienne des mécanismes d'anticipation-conjuration, en la soustrayant au cadre formellement évolutionniste où Clastres restait encore pris, et en lui assurant même un rendement théorique tout à fait inédit.

[B] L'aporie de l'origine de l'Etat impose de rendre compte aussi du second « excès » dégagé précédemment : celui de la forme-Etat sur sa propre idéalité, c'est-à-dire sur l'automouvement de son concept, « mouvement objectif apparent » de sa « forme d'intériorité ». Cette tâche ouvre l'analyse de la structure de présupposition à soi sur une problématisation du caractère toujours *surdéterminé* de la forme-Etat, qui vient de ce qu'elle est toujours prise dans des rapports, internes et externes, de *coexistence avec d'autres formations de puissance* qui échappent ou contestent sa forme d'intériorité. L'analyse de cette surdétermination trouvera son soubassement conceptuel le plus systématique, exposé lui aussi dans le plateau « 7000 av. J.-C. – Appareils de capture », avec la *topologie des « processus machiniques »* ou processus de « puissance » (capture, anticipation-conjuration, nomadisme, polarisation, englobement), dont l'articulation des modes de production seront dits eux-mêmes dépendre. Le terrain d'élaboration en sera une discussion avec les analyses de l'économie-monde initiée par Fernand Braudel et les théoriciens de l'échange inégal (Arghiri Emmanuel et surtout Samir Amin), qui attirent l'attention sur les rapports que les puissances étatiques entretiennent avec d'autres formations de puissance hétérogènes : les empires antiques, les empires « multinationaux » de l'âge moderne, les sociétés lignagères sans Etat, les puissances urbaines bancaires et marchandes, mais aussi (et c'est bien sûr l'une des inventions théoriques majeures de Deleuze et Guattari que d'en avoir fait une formation de puissance spécifique) les puissances dites de « machine de guerre » des formations nomades. La thèse de la surdétermination de la forme-Etat impose alors de rompre aussi bien avec une lecture évolutionniste (enchaînant les formations sociales sur un axe linéaire) qu'avec une lecture fonctionnaliste (rapportant par exemple le développement de l'Etat moderne à l'essor d'une classe bourgeoise incapable de surmonter ses divisions internes autrement que dans la forme de l'Etat-nation). Elle signifie au contraire que la forme-Etat n'existe jamais à l'état pur, mais toujours enchevêtrée dans des *complexes de puissances hétérogènes* qui confèrent à l'Etat, à ses appareils et à ses modes de domination, des significations politiques toujours ambivalentes. Ajoutons enfin que c'est ce dispositif conceptuel qui, en dernière analyse, commandera le diagnostic deleuzo-guattarien de la réalité étatique dans « l'axiomatique » géopolitique et géo-économique de l'accumulation du capital à l'époque contemporaine, et leur évaluation des moyens de faire

face aux dominations et assujettissements qui lui sont liées. C'est ce dispositif conceptuel qui devra également permettre d'éclairer l'interrogation soulevée dès 1972 dans *L'Anti-Oedipe* : comment, dans le monde moderne, les sociétés capitalistes « réinsufflent l'*Urstaat* dans les états de choses », ressuscitent la violence extrême, paranoïaque, vengeresse, délirante, de l'Etat originaire, devenu le signe d'une « civilisation » se prenant elle-même pour l'objet de son délire ?

[C] C'est qu'en effet, avant d'examiner pour elles-mêmes ces deux lignes de déploiement de la pensée guattaro-deleuzienne de l'Etat, il convient de noter que ce programme théorique des douzième et treizième plateaux ne se sépare pas d'une tâche supplémentaire particulièrement difficile : comprendre comment le double excès de la forme-Etat que nous avons tiré au clair *se réalise*, ou en d'autres termes, comment la forme-Etat *supplémente* son propre écart ou sa différence d'avec son appareil matériel, et d'avec son concept, par une opération qui ne peut être en elle-même ni matérielle ni conceptuelle. Nous en avons vu une première figure, dans cet élément proprement *fantasmatique* que Deleuze et Guattari appellent l'*Urstaat* : fantasma de l'Etat originaire, comme fantasma originaire *de* l'Etat. Mais si l'on demande maintenant comment ce fantasma fait retour *dans* l'histoire, on voit que cette supplémentation fantasmatique précisément ne suffit pas, et prend nécessairement une seconde forme. Le problème n'est pas seulement de comprendre le fonctionnement de la structure de présupposition à soi, ses opérations matérielles et sémiotiques, et sa surdétermination par d'autres formations de puissance coexistantes. Il est aussi de comprendre comment la forme-Etat « traite » l'impossibilité de boucler sa structure, l'impossibilité de se présupposer intégralement, ou pour le dire autrement, l'impossibilité de se présupposer elle-même sans présupposer aussi ce qui échappe à sa forme d'intériorité (flux décodés), voire même, sans présupposer ce qui la détruit (machine de guerre nomade). La structure de présupposition à soi, qui exprime la forme-Etat dans son mouvement objectif apparent, a dès lors pour revers que tout ce qui ne paraît pas présupposer l'Etat, lui apparaît en retour comme fuite menaçante, défi ou agression. La forme-Etat ne peut compenser l'impossibilité de sa clôture organique que par un supplément qui n'est plus *fantasmatique* à proprement parler, mais littéralement *délirant* : non plus la forme-Etat comme fantasma originaire rétrojetant l'Etat comme présumé de ses propres conditions matérielles d'apparition historique (Etat donc *inconditionné*), mais la forme-Etat comme délire de l'Idée, automouvement d'une « idéalité cérébrale qui se surajoute à l'évolution matérielle des sociétés », « principe de réflexion (terreur) qui

organise en un tout les parties et les flux », et qui ne peut rencontrer ce qui échappe à sa totalisation que dans la figure d'un « dehors » absolu, où s'inverse son « Idée » comme Etat absolu. La composante délirante ne vient pas d'une psychologie politique ; elle appartient à la structure de la forme-Etat. Cette structure d'auto-présupposition ne peut se clôturer que par un forçage, et ne peut forcer son bouclage qu'en incluant paradoxalement ce qui lui échappe, aux prix donc d'une forclusion telle que ce qui ne peut être inscrit au dedans ne peut advenir qu'en survenant d'un dehors menaçant, persécutoire ou mortel. Fantasme de l'Origine et délire de l'Idée, fantasme originaire et projection paranoïaque : telle est la double supplémentation de la forme-Etat qui fait corps avec ses instanciations matérielles et conceptuelles, et que la rationalité d'Etat méconnaît, bien qu'elle fasse pourtant pleinement partie de son effectivité.

Dès *L'Anti-Oedipe*, cette thèse d'un vecteur paranoïaque structurellement inscrit dans la forme-Etat, motive la lecture croisée que Deleuze et Guattari opèrent de la catégorie de « présupposé naturel ou divin » que Marx avait introduite dans les *Formes précapitalistes de la production*, et de l'anthropologie africaniste des royautes sacrées, qui avait déjà inspiré à Elias Canetti un repérage des valeurs paranoïaques des rituels entourant le « corps du despote ». C'était reprendre dans un cadre anthropologico-historique le problème qui préoccupait déjà Walter Benjamin, Wilhelm Reich ou Georges Bataille, et dont se sont ressaisis plus récemment des auteurs comme Jacques Derrida et Etienne Balibar,²⁶ sur la violence institutionnelle. Ou plus exactement (en détournant une formulation balibarienne), le problème des formes de violence « ultra-institutionnelle », c'est-à-dire l'excès de la violence d'Etat sur ses fonctions politiques, sociales ou économiques, renvoyant à une « cruauté » de cette Institution des institutions qu'est l'Etat, qui ne se confond pas avec la psychologie de ses agents ou de ses représentants, et dont Deleuze et Guattari cherchent pour leur compte le modèle « clinique » dans la paranoïa. Dans les *Formes précapitalistes de la production*, Marx introduisait la notion de « présupposé naturel ou divin » pour décrire les modes d'attribution fétichiste de la source de la valeur dans les sociétés précapitalistes. Suivant la description qu'en ébauche la troisième section des *Grundrisse*,²⁷ un Etat se superpose aux communautés agricoles, leur laissant une certaine autonomie, mais non sans leur imposer un prélèvement sur leur production, et

²⁶ J. Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée ; et E. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.

²⁷ K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Manuscrits de 1857-1858)*, ch. III : « Formes précapitalistes de la production ; types de propriété », tr. fr. M. Rubel, *Œuvres. Économie II*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, p. 312-315. Cf. *ACE*, p. 227-232, et 234-236 : « L'Etat despotique, tel qu'il apparaît dans les conditions les plus pures de la production dite asiatique... ».

une participation temporaire aux travaux hydrauliques et monumentaux, constituant ainsi une puissance publique s'appropriant tous les territoires primitifs et les rapportant à l'unité éminente du Despote comme puissance politique et religieuse, propriétaire unique et transcendant, source de fonctions publiques et de bureaucratie, premier rentier en tant qu'il prélève les surproduits communaux et se rend maître du stock, premier générateur de surtravail dans l'organisation des grands travaux, et qui apparaît dès lors dans l'objectivité sociale comme « présumé divin » de la vie collective, de la fécondité des femmes et de la terre, porteur de l'ordre naturel et garant des forces cosmiques. Reprenant cette description, Deleuze et Guattari la mettent au service de leur thèse d'une immanence des productions de l'inconscient aux structures sociales. Le discernement d'un tel « présumé » dans l'objectivité sociale, de ce point de vue, n'est pas propre aux sociétés étatiques ; il appartient au contraire « à tous les types de société comme constante de la reproduction sociale », comme l'avait d'ailleurs soutenu Marx.²⁸ Ce qui change en revanche d'un type formation sociale à une autre, en fonction des modes d'appropriation réelle des conditions de la production et d'attribution du produit social, c'est le codage symbolico-imaginaire qui donne *corps* à l'instance tenant lieu de présumé. Ce « corps » noue ainsi les investissements transindividuels de désir aux exigences de reproduction de la structure sociale, dans des conditions où le désir ne peut être posé sans être reconnu comme désir *de* ce corps. Dans les formations lignagères où le travail du sol et l'appropriation du produit sont conditionnés par la position dans les lignages et par la distribution territoriale des lignages eux-mêmes, la Terre n'est pas seulement le lieu et la matière des activités collectives mais le « corps non organique de la communauté », auquel s'attribuent les forces sociales, les flux de production et de producteurs, Déesse mère source de vie et de mort d'où paraissent provenir toutes les forces de la vie sociale, cause objective-apparente de la fécondité des femmes et de la fertilité des sols, objet collectif de désir, stase improductive investie comme Présumé naturel et sacré (fétiche).²⁹ Dans les formations tributaires « asiatiques » dominées par un appareil d'État politico-religieux, « l'unité qui siège au-dessus de toutes les petites communautés et les rassemble, apparaît comme le propriétaire suprême », ou plutôt le seul « propriétaire réel et la présupposition réelle » d'une possession communautaire dérivée, dans des conditions telles que le produit social s'attribue « de lui-même » à l'unité transcendante du souverain « père des différentes

²⁸ *ACE*, p. 17.

²⁹ Cf. *ACE*, p. 164-165 ; K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 329-333.

collectivités », et qu'en retour ce produit apparaît objectivement engendré par le corps du despote comme cause éminente dont tout s'écoule.³⁰

Analysant les rites nigériens qui entourent le corps du roi Djoukoun, Elias Canetti montre comme ils construisent le corps du despote en un authentique corps sans organes, comme tenant-lieu symbolico-imaginaire du mouvement objectif de l'Etat (mouvement d'autoprésupposition).³¹ Corps plein sans organes qui repoussent et attirent sur lui les organes sociaux et se les approprient comme leur cause, puissance hiératique et moteur immobile de tout mouvement, support immuable de l'ordre social et cosmique: le roi a pour première puissance de multiplier, tel un « vase vivant d'où coulaient les forces qui assuraient la fertilité de la terre et la germination des semences », mais aussi pour tâche suprême de retenir « en lui toutes les forces de multiplication. *Ne pas les laisser fuir est son devoir sacré* ». Aussi son corps est-il rigoureusement contraint : maintenu dans un complet isolement (« l'extension de sa résidence, la construction de pièces de plus en plus grandes servent à le distancer autant qu'à la protéger »), rarement visible (ne devant jamais quitter son palais, mangeant en secret), entouré surtout, « pour lui conserver sa force de croissance et le préserver de tout dommage », d'un « nombre immense de prescriptions et d'interdits qui le rendent bien souvent presque incapable d'agir », il forme un élément hautement apathique et catatonique, bien que de lui émane « une terreur immense ». Dire qu'il est malade est interdit, parler de son corps comme d'un corps humain banal est inconvenant, un mot particulier est réservé au sien, et servant à désigner toute action venant de lui et le commandement qui sort de sa bouche. Rien ne doit l'entâcher, rien ne doit non plus se détacher de sa substance, sous peine de quelque désastre collectif. En somme, l'être objectif ou collectif du désir est le désir du souverain, mais le désir des sujets ne se posent que comme « désir du désir du despote ». Le mouvement objectif apparent de l'Etat ne se développe pas dans l'objectivité sociale, sans se subjectiver dans une position inconsciente de désir, machinerie libidinale dont l'« incorporation » de la souveraineté constitue la pièce centrale. Représentant du désir propre à la fantasmagorie de souveraineté, supplément nécessaire de la forme-Etat, le corps souverain s'approprie tous les organes sociaux comme leur « quasi-cause » et leur présupposé divin (« que tous les organes de tous les sujets, tous les yeux, toutes les bouches, tous les pénis, tous les vagins,

³⁰ « Les conditions communautaires de l'appropriation réelle par le travail (très importantes chez les peuples asiatiques), aqueducs, moyens de communication, etc., apparaissent alors comme l'œuvre de l'unité supérieure, le gouvernement despotique planant au-dessus des petites communes » (K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, op. cit., p. 315).

³¹ E. Canetti, *Masse et puissance* (1960), tr. fr. R. Rovini, 2nde éd. Paris, Gallimard, 1986, p. 437-450. Cf. *ACE*, p. 230 et s.

toutes les oreilles, tous les anus, s'accrochent sur le corps plein du despote comme sur la queue de paon d'une traîne royale... »), mais aussi les fait taire, les réprime, les ligature pour que pas un flux n'échappe au surcodage ou au contrôle d'État (« qu'un seul organe coule hors du corps despotique, s'en décroche ou s'y dérobe, et le despote voit se dresser devant lui, contre lui, l'ennemi par qui la mort lui viendra – un œil au regard trop fixe, une bouche au sourire trop rare, chaque organe est une protestation possible »³²). Le sultan Mohammed Tughluq, qui vient de monter au trône, reçoit des habitants de Delhi une lettre offensante... La riposte doit être à la mesure de l'injure : il expulse l'intégralité de la population, la déporte à Daulatabad où il ré-installera son palais, et fait raser la ville : « Une personne qui a ma confiance me racontait que le sultan était monté une nuit sur le toit de son palais, regardant Delhi où ne se voyait plus ni feu, ni fumée, ni lumière, et qu'il avait dit : "Maintenant mon coeur est calme et ma colère apaisée" »³³...

Mais précisément, il y a toujours une lettre de trop, message indésirable échappant au contrôle, signe décodé (offense) filant entre les mailles du surcodage d'Etat. La structure paranoïaque inscrite dans la forme-Etat, n'est pas la capture ou le surcodage. Elle est le surcodage *et l'impossibilité du surcodage*. Elle est la capture – la puissance d'Etat consistant « en ce qu'il capture tout ce qu'il peut »³⁴ – et l'impossible exhaustivité de cette capture. Elle est en somme, non pas seulement la structure de présupposition à soi, mais l'impossibilité de boucler cette présupposition à soi, ou pour le dire à l'inverse, l'impossibilité de la boucler sans y inclure aussi ce qui lui échappe, ce qui « fuit » de sa supposition, et en conteste la clôture. Mais il faut encore en tirer la conséquence décisive : de ce point de vue, *le facteur générique de décompensation de la paranoïa d'Etat est le même que celui de l'historicisation de la forme-Etat !*

« L'Etat archaïque ne surcode pas, sans libérer aussi une grande quantité de flux décodés qui vont lui échapper [...], c'est le surcodage de l'Etat archaïque qui rend lui-même possibles et suscite de nouveaux flux qui lui échappent. L'Etat ne crée par les grands travaux sans qu'un flux de travail indépendant n'échappe à sa bureaucratie (notamment dans les mines et la métallurgie). Il ne crée pas la forme monétaire de l'impôt sans que des flux de monnaie ne fuient, et n'alimentent ou ne fassent naître d'autres puissances (notamment dans le commerce et la banque). Et, surtout, il ne crée pas le système de sa propriété publique sans qu'un flux d'appropriation privée n'en sorte à côté, et ne se mette à couler hors de sa prise : cette propriété privée ne découle pas

³² *AE*, p. 249.

³³ Ibn Battûta, *Voyages*, t. II, *De la Mecque aux steppes russes*, tr. fr. C. Defremery, B.R. Sanguinetti (1858), Paris, Maspero, 1982, cité in E. Canetti, *Masse et puissance*, op. cit., p. 454-455.

³⁴ *MP*, p. 544-545.

elle-même du système archaïque, mais se constitue marginalement, d'une manière d'autant plus nécessaire, inévitable, à travers les mailles du surcodage. »³⁵

C'est cette historisation de la forme-Etat qu'il nous faut donc à présent examiner : elle nous place immédiatement au coeur de la théorie de la « capture » développée dans le treizième plateau, et de la redéfinition des appareils d'Etat comme « appareils de capture ».

II. La théorie de la capture : pour un concept d'accumulation primitive de la puissance d'Etat

A. Capture étatique et analyse des formations sociales : les concepts fondamentaux du matérialisme historico-machinique

Nous touchons d'emblée ici le déplacement sans doute le plus déterminant, de *L'Anti-Oedipe à Mille plateaux*, qu'effectue la théorie de l'appareil d'Etat, tant pour la pensée de la forme-Etat que pour le traitement des problèmes légués par le matérialisme historique. Ce déplacement touche à ce que nous appelions précédemment la « surdétermination » de la Forme-Etat, et se trouve formulé ainsi dans le douzième plateau : « Il faut dire que l'Etat, il y en a toujours eu, et très parfait, très formé [...]. Nous n'imaginons guère de sociétés primitives qui n'aient été en contact avec des Etats impériaux, à la périphérie ou dans des zones mal contrôlées. *Mais le plus l'important, c'est l'hypothèse inverse : que l'Etat lui-même a toujours été en rapport avec un dehors, et n'est pas pensable indépendamment de ce rapport.* La loi de l'Etat n'est pas celle du Tout ou Rien (société à Etat *ou* sociétés contre Etat). Mais celle de l'intérieur et de l'extérieur. L'Etat, c'est la souveraineté. Mais la souveraineté ne règne que sur ce qu'elle est capable d'intérioriser, de s'approprier localement ».³⁶

Ce qui est en question avant tout, c'est la conceptualité mobilisable pour penser ce « dehors » de l'Etat. On se souvient que dans le dispositif anti-oedipien de 1972, auquel fait écho l'extrait cité plus haut, ce dehors revêtait la figure générique des « flux décodés », qui traversent aussi bien toute formation sociale, et face auxquels se discernent les stratégies

³⁵ MP, p. 560.

³⁶ MP, p. 445.

socioinstitutionnelles pour en inhiber, en contre-investir et en lier les vecteurs de destruction ou de transformation.³⁷ Construite rétrospectivement en fonction de la « civilisation » capitaliste, l'histoire universelle de *L'Anti-Oedipe* avait alors pour enjeu de pervertir la téléologie historique en soulignant les contingences, les destructions, et finalement *l'Impossible* (l'« innommable) qui devaient se produire, pour qu'une formation sociale vînt à faire des flux décodés – qui signifiaient la mort de toutes les formations sociales antérieures – son « moteur » immanent. D'où l'importance prêtée par Deleuze et Guattari aux analyses marxistes de l'analyse de l'accumulation élargie du capital, singulière à celle des crises de surproduction amorcée dans le Livre III du *Capital*, et au concept de « limite immanente » que Marx y introduit. Tandis que les formations non-capitalistes rencontraient des flux décodés comme une « limite réelle », extrinsèque, accidentelle, les formations capitalistes en font leur limite *interne*, structurelle, qu'elles ne cessent de détruire pour la déplacer plus loin. Quoi qu'en disaient alors Deleuze et Guattari, le décodage des flux de production occupait bien dans *L'Anti-Oedipe* la fonction d'une négativité motrice, même si cette négativité n'était pas tenue pour universellement « interne » (les formations non-capitalistes la maintenant au contraire comme une possibilité seulement externe, accidentelle ou contingente), et n'impliquait ni « négation de la négation » ni « relève », mais soit la pure destruction des codes sociaux (quand le décodage est imposé aux formations non-capitalistes « du dehors », dans la colonisation et l'impérialisme), soit son expansion critique, dans et par des crises systémiques (quand elle ne cesse de se déplacer « du dedans », comme « limite immanente » repoussée à une échelle sans cesse élargie).

Le déplacement majeur réalisé par *Mille plateaux* tient à ce que la pensée de ce « dehors » franchit un *seuil de catégorisation* inédit, en fonction duquel le concept de « surcodage » se trouve profondément remanié dans celui de « capture ». L'idée d'un décodage tendanciel des flux matériels et sémiotiques ne disparaît pas pour autant ; mais cette tendance n'est plus seulement assignée rétrospectivement, comme procès générique de l'histoire universelle. Elle est reconduite de façon différenciée, et indexable dans les positivités géographiques et historiques, aux *formations sociales* qui « traitent » ces flux. Le premier aspect de ce déplacement, dont les enjeux sont à la fois philosophiques et épistémologiques, concerne donc le type d'historicité mis en oeuvre par l'analyse. Le

³⁷ Suivant le sens spécifique que Deleuze et Guattari donnent à la notion de « décodage » : ce qui échappe aux codes réglant la reproduction d'une structure sociale, et plus encore, ce qui met en cause ou même détruit ces codes.

registre de l'histoire universelle (comme histoire de l'universalisation contingente de la singularité capitaliste), dans sa double fonction d'ironisation critique des téléologies historiques, et de brouillage des investissements théoriques et libidinaux du « Réel historique », cède la place à une autre approche en termes d'« histoire globale », qui emprunte moins au registre spéculatif et fantasmatique de l'histoire universelle qu'à la géohistoire des « systèmes-mondes ». Moins à Condorcet, Comte ou Hegel, qu'à Braudel, Samin Amin ou Giovanni Arrighi. C'est qu'il ne s'agit alors plus principalement de statuer sur le moment paradigmatique de l'*Urstaat*, mais de rendre compte du mode d'existence de l'appareil d'Etat dans les formations sociales (y compris dans les sociétés dites « sans » ou « contre » Etat), et à l'inverse, des rapports de coexistence des formations de puissance hétérogènes qui rencontrent, affrontent et conditionnent les formations étatisées.

C'est pourquoi le seuil de catégorisation de ce que Deleuze et Guattari appelleront bientôt une « géophilosophie » – et qu'on définira aussi bien comme l'armature conceptuelle d'un *matérialisme historico-machinique* pour autant que les conditions d'analyse des modes de production et des formations sociales s'y trouvent redéfinies³⁸ –, est franchi dans un double geste, *typologique*, et *topologique* :

« Nous définissons les formations sociales par des *processus machiniques*, et non par des modes de production (qui dépendent au contraire des processus). Ainsi les sociétés primitives se définissent par des mécanismes de conjuration-anticipation ; les sociétés à Etat se définissent par des appareils de capture ; les sociétés urbaines, par des instruments de polarisation ; les sociétés nomades, par des machines de guerre ; les organisations internationales, ou plutôt œcuméniques, se définissent enfin par l'englobement de formations sociales hétérogènes. Or, précisément parce que ces processus sont des variables de coexistence qui font l'objet d'une topologie sociale, les diverses formations correspondantes coexistent. Et elles coexistent de deux façons, de manière extrinsèque et de manière intrinsèque. D'une part, en effet, les sociétés primitives ne conjurent pas la formation d'empire ou d'Etat sans l'anticiper, et ne l'anticipent pas sans qu'elle soit déjà là, faisant partie de leur horizon. Les Etats n'opèrent pas de capture sans que le capturé ne coexiste, ne résiste dans les sociétés primitives, ou ne fuit sous de nouvelles formes, villes, machines de guerre.

[...]

³⁸ En effet le chapitre « Géophilosophie » de *Qu'est-ce que la philosophie ?* en réexposera le dispositif, avec de nouvelles inflexions, mais sans modification substantielle de l'architecture conceptuelle développée dans les Propositions XI, XII et XIII du treizième Plateau.

Il n'y a pas seulement coexistence externe des formations, il y a aussi coexistence intrinsèque des processus machiniques. C'est que chaque processus peut fonctionner aussi sous une autre "puissance" que la sienne propre, être repris par une puissance qui correspond à un autre processus. L'Etat comme appareil de capture a une *puissance d'appropriation* ; mais justement, cette puissance ne consiste pas seulement en ce qu'il capture tout ce qu'il peut, tout ce qui est possible, sur une matière définie comme *phylum*. L'appareil de capture s'approprie également la machine de guerre, les instruments de polarisation, les mécanismes d'anticipation-conjuration. C'est dire inversement que les mécanismes d'anticipation-conjuration ont une grande *puissance de transfert* : ils ne s'exercent pas seulement dans les sociétés primitives, mais passent dans les villes qui conjurent la forme-Etat, dans les Etats qui conjurent le capitalisme, dans le capitalisme lui-même en tant qu'il conjure ou repousse ses propres limites [...]. De même, les machines de guerre ont une *puissance de métamorphose*, par laquelle certes elles se font capturer par les Etats, mais par laquelle aussi elles résistent à cette capture et renaissent sous d'autres formes, avec d'autres "objets" que la guerre [...]. Chaque processus peut passer sous d'autres puissance, mais aussi subordonner d'autres processus à sa propre puissance. »³⁹

Voici que l'Etat devient pensable, non pas simplement en rapport à un « dehors » considéré globalement, mais en rapport avec une pluralité de « processus machiniques » essentiellement ou formellement distincts, qui déterminent en chaque cas la façon dont un même champ géohistorique répartit « l'intérieur » et « l'extérieur », circonscrit la forme d'intériorité de capture et cartographie ses milieux d'extériorité – périphéries, semi-périphéries, *interlands* etc. Ces processus étant qualitativement hétérogènes, Deleuze et Guattari en dressent ici à la fois la typologie (suivant les cinq catégories machiniques : anticipation-conjuration, capture, machine de guerre ou d'espace lisse, polarisation, englobement), et la topologie (ces cinq processus machiniques déterminant, non pas des invariants sociologiques ou historiques, mais au contraire des variables de coexistence des formes de puissance correspondantes). C'est donc à la fois une table catégorielle des formations sociales, et une carte des compositions des catégories de puissance entre les formations sociales et au sein de chacune. Et sous ce double aspect, la pensée des formations sociales de Deleuze et Guattari parvient à une exposition remarquablement intégrative, et des décisions spéculatives de leur philosophie, et des instruments conceptuels qu'ils proposent à l'analyse concrète des positivités historiques. Cette catégorisation des « processus machiniques » se supporte en effet d'une ontologie de la puissance, spinoziste si l'on veut, qui produit trois effets principaux correspondant à (a)

³⁹ MP, p. 542-545.

une ontologie de l'affirmation, (b) une logique des attributs, et (c) une physique des modes existants et de leurs « limites » :

[A] Au plus évident, elle court-circuite les approches sociologiques, anthropologiques ou historiques des sociétés en termes de déficience, manque ou privation, qui témoignent de la prégnance d'une étatisation implicite de la théorie sociale qui fait prendre l'Etat pour norme de toute forme de vie collective. La thèse spéculative que Deleuze attache à son spinozisme, voulant que toute réalité se détermine comme position de puissance, autoaffirmation d'une perfection (« quantité de réalité ») sous une puissance déterminée, a invariablement cette portée critique de disqualifier les prétentions théoriques des catégories de privation et de négativité. Dans leur schéma élémentaire où s'avère leur mystification, ces prétentions se soutiennent d'un cercle : partant d'une norme d'existence ou d'intelligibilité censée établir ce que les choses doivent être pour bien être ce qu'elles sont, on rapporte une chose à ce modèle supposé plutôt qu'à son mode d'être propre, pour finalement expliquer qu'elle est bien ce qu'elle est par les perfections qu'on peut juger lui manquer à l'aune de ce modèle. Il est aisé de voir combien ces prétentions théoriques convergent avec l'autoprésupposition comme forme objective de l'Etat lui-même. C'est par rapport à l'Etat, en fonction d'un Etat supposé, que se déploie la litanie des « sociétés sans » – non seulement « sans Etat », mais « sans histoire », « sans écriture », « sans territoire », « sans religion »... C'est une pensée singulièrement étatisée qui chaque fois cherche le manque et partout assigne les privations. Mais c'est ce cercle que coupe l'abord des formations sociales par les formes de puissance qui s'affirment en elles.

[B] Deuxièmement, la double articulation typologique et topologique des catégories historico-machiniques, permet d'éviter la confusion dont Clastres lui-même restait victime, entre *extériorité formelle* des formes de puissance, et *indépendance substantielle* des formations sociales correspondantes.⁴⁰ Car extériorité formelle signifie seulement hétérogénéité qualitative, d'essence, entre les processus machiniques. Mais à l'instar de la logique spinoziste des Attributs, dont chacun est infini en son « genre » et s'explique par soi, et dont, pour cette raison même, la multiplicité réelle n'introduit aucune diversité dans la

⁴⁰ On a là une amplification philosophique d'une des leçons méthodologiques que Deleuze et Guattari tiraient de leur extrapolation archéologique, dont nous avons fait mention plus haut, contre « le rêve d'ethnologue » d'une « autarcie primitive », qu'elle soit conçue comme préexistence chronologique ou comme indépendance actuelle : « Ils tirent des photos de leurs primitifs, mais récuse d'avance la coexistence et la superposition des deux cartes, ethnographique et archéologique. Çatal Hüyük aurait eu pourtant une zone d'influence de trois mille kilomètres ; et comment laisser dans le vague le problème toujours posé du rapport de coexistence entre les sociétés primitives et les empires, même du néolithique ? » (MP, p. 535).

substance, le matérialisme historico-machinique fait jouer une « logique des positivités coessentiels et des affirmations coexistantes ». ⁴¹ Si l'on appelle « processus machiniques » les attributs d'un Réel géohistorique univoque, on dira que c'est précisément parce qu'il y a distinction *réelle* entre les processus (chacun comprenant la pleine positivité d'une forme de puissance qui, ni ne se définit comparativement aux autres, ni ne manque de ce qui appartient à une autre), que cette distinction réelle ne fonde aucune indépendance substantielle entre les formations sociales où ils s'affirment. Elle les inscrit au contraire dans un seul et même plan d'immanence dont les différentes qualités de puissance sont les règles ou les variables de coexistence, ce dont témoigne le principe de multiplicité indissociablement externe et interne postulé par le matérialisme historico-machinique. D'une part, aucune formation sociale n'est une réalité autarcique au point qu'on puisse négliger les rapports de « coexistence extrinsèque » ou d'interaction qu'elle entretient avec d'autres formations sociales, *en tant que ces rapports de coexistence extrinsèque sont toujours efficaces au sein de chaque formation* (par exemple c'est déjà au sein des sociétés sans Etat que doivent s'analyser les rapports d'interaction entre mécanismes d'anticipation-conjuration et capture étatique). Mais ces rapports de coexistence extrinsèque ne sont réellement déterminants que dans la mesure où ils renvoient à des rapports de « coexistence intrinsèque » entre formes de puissance elles-mêmes. En d'autres termes, toute formation sociale est, non pas régie par *une* forme de puissance (un type de « processus machinique »), mais composée d'une pluralité de processus qui ne sont pas seulement en rapports d'interaction et de conflit (coexistence extrinsèque), mais qui changent eux-mêmes de nature en entrant dans des rapports de subordination et de domination (ainsi la puissance de machine de guerre change de nature quand elle est « capturée » par l'Etat ⁴² ; la capture d'Etat elle-même change quand elle se subordonne à une puissance d'englobement oecuménique comme le marché capitaliste mondial ⁴³). Ce pour quoi, soit

⁴¹ G. Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 123. On se souvient de l'instance mise par Deleuze, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, et plus encore dans *Spinoza philosophie pratique*, sur la corrélation entre l'unité de la substance et la distinction réelle des attributs (la thèse de l'univocité en découlant : c'est au même sens que chaque attribut entre dans l'essence d'un mode, et que tous constituent l'essence de la substance). La distinction entre attributs est *réelle* dans la mesure où elle est *formelle* ou d'essence : la nature de chaque attribut est absolument positive et infinie, et n'a nullement besoin d'un autre attribut pour définir l'essence ou la forme de puissance qu'il attribue. Mais c'est précisément parce qu'il y a distinction réelle entre les attributs, c'est précisément parce que chacun comprend la pleine positivité d'une forme de puissance qui, ni ne se définit pas comparativement aux autres, ni ne manque de ce qui appartient à une autre, que cette distinction réelle ne fonde aucune indépendance *substantielle* entre les attributs eux-mêmes, c'est-à-dire n'introduit aucune pluralité dans la substance elle-même (la seule distinction *réelle* est *formelle*, entre les attributs, et *non substantielle*, ni *numérique*).

⁴² Cf. *MP*, Plateau 12, Proposition IX.

⁴³ Cf. *MP*, Plateau 13, Propositions XIII et XIV.

dit en passant, toute formation sociale rencontre sa propre *reproduction* comme un problème, loin de l'équilibre d'une structure supposée principalement simple ; ce pour quoi également les analyses du plateau « Appareils de capture » mobilisent de façon aussi massive (bien que les commentateurs manifestement rechignent à le remarquer) une conceptualité de type althussérienne, en termes de structures complexes « à dominante » ou « surdéterminées ».

La thèse clastrienne des mécanismes d'anticipation-conjuration voit alors ses enjeux pour la théorie de l'Etat considérablement changés, tant au regard de son fonctionnement conceptuel qu'au regard de son extension opératoire. Comme forme de puissance dominant les mécanismes de reproduction des sociétés lignagères ou segmentaires, l'anticipation-conjuration porte, non seulement contre le franchissement du *seuil étatique* (en fonction d'un appareil de pouvoir séparé du groupe social), mais aussi et distinctement, contre le franchissement du seuil urbain (en fonction d'une polarisation des circuits d'échanges par des marchés, excédant les bornes que leur imposaient les codes d'alliance entre les groupes), et encore contre le franchissement du *seuil nomadique* (en fonction d'une autonomisation des mécanismes guerriers par rapport aux institutions de l'alliance, de la chefferie, ou du chamanisme etc.⁴⁴). Mais la conséquence inverse importe tout autant. Suivant les rapports de « coexistence intrinsèque » entre formes de puissance, des formations urbaines peuvent à leur tour intégrer sous leur puissance de polarisation (comme processus machinique dominant) des mécanismes d'anticipation-conjuration, conjurant par exemple la cristallisation d'un pouvoir d'Etat. Et l'Etat lui-même, suggèrent Deleuze et Guattari, peut *s'approprier* les « mécanismes d'anticipation-conjuration » des sociétés lignagères elles-mêmes, quand il doit à son tour affronter des processus excédant sa propre puissance : par exemple pour inhiber l'essor de formations urbaines qui tendraient à échapper au contrôle territorial d'Etat en se branchant directement sur des flux bancaires et commerciaux échappant aux appareils de capture étatique ; ou encore pour canaliser des processus dits d'« englobement oecuménique », traversant des

⁴⁴ Voir *MP*, p. 535 note 12 (« la guerre primitive reste subordonnée aux mécanismes de conjuration, et ne s'autonomise pas dans une machine, même quand elle comporte un corps spécialisé »), et p. 536. D'où l'importance *a contrario*, parmi les dernières hypothèses formulées par Clastres pour expliquer l'inexplicable franchissement du seuil étatique, de l'idée d'une autonomisation, non des mécanismes guerriers, mais d'une « machine prophétique », conférant au personnage collectif du *karai* un pouvoir qui, s'il n'est pas encore celui d'un « homme d'Etat », excède en tout cas tant celui du Chef que celui du Guerrier. Sur les significations sociologiques, politiques, et eschatologiques que revêt le prophétisme karai chez les Tupi, voir Hélène Clastres *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975, notam. p. 48-64 ; et G. Sibertin-Blanc, « La malédiction du justicier, le bouc et le prophète : éléments pour une théorie des modalités théologico-politiques de subjectivation », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. I, No. 2 / 2009, p. 320-347.

formations sociales hétérogènes (parfois d'ailleurs en se greffant sur un réseau de villes et en s'appropriant sa puissance de polarisation): « par exemple des organisations commerciales du type “grandes compagnies”, ou bien des complexes industriels, ou même des formations religieuses comme le christianisme, l'islamisme, certains mouvements de prophétisme ou de messianisme, etc. ».⁴⁵

La question, cruciale dans l'« accumulation primitive » du capital, de l'essor des villes bancaires et marchandes à partir des XIVe-XVe siècles, doit être reprise en fonction de ces différents seuils de puissance, et en fonction des variables de coexistence de la puissance étatique et de la puissance urbaine, selon que la première s'approprie des mécanismes d'anticipation-conjuration pour inhiber la seconde, et selon qu'elle s'approprie directement ses instruments de polarisation, capturant les dynamiques urbaines tout en se les subordonnant.⁴⁶ À l'instar de Fernand Braudel, il faut dire à la fois que l'Etat organise ses espaces urbains et les subordonne à son contrôle bureaucratique, et qu'il y a une histoire propre des villes dès lors qu'elles se développent dans les marges de décodage des Etats, s'affranchissent de leur contrôle, et inventent des pratiques et des institutions qui restaient inconcevables dans un système surcodé par un appareil d'Etat (ainsi « le pouvoir de ville invente l'idée de *magistrature*, très différente du *fonctionnariat* d'Etat »). Le problème n'est donc pas seulement la très grande diversité des villes selon les régions et les époques, mais d'abord l'hétérogénéité des processus de puissance sous lesquels le phénomène urbain est déterminé. Même d'un point de vue morphologique, les processus de capture et les processus de polarisation commandent deux modes distincts d'intégration spatiotemporelle des villes à l'oecumène, dans des combinaisons diversement proportionnées entre deux pôles : d'un côté la ville-Etat, comme extension du palais, prolongement du « corps du despote » ; mais suivant un tout autre pôle, potentiellement conflictuel avec le premier, la ville comme *noeud de circulation*, effet d'un croisement de trajets d'hommes, de signes, de marchandises. Une *ville-marché*, par opposition à la ville-

⁴⁵ *MP*, p. 445. Sur la puissance de polarisation des formations urbaines (par différence avec les formations étatiques), voir *MP*, p. 538-542. Toutes ces analyses sont clairement marquées par la question de l'histoire du « capital », de ses développements urbains, étatiques, et sur son seuil moderne lorsqu'il prend la puissance d'une formation d'« englobement » : voir *MP*, p. 542-544, 566-570, 575 et suiv.

⁴⁶ Sur les conflits (ou la « course de vitesse ») entre la ville et l'Etat, dans le développement de la puissance capitaliste du XVe au XVIIIe siècles, voir F. Braudel, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 20-21 et 34-37, et surtout les analyses essentielles de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècles*, t. 1, chap. 8 (*op. cit.*, p. 547-637), sur lesquelles s'appuient Deleuze et Guattari pour étayer l'idée d'une catégorie de puissance propre aux formations urbaines (« polarisation »).

palais.⁴⁷ La ville-palais est un intérieur infini, comme dans la nouvelle de Kafka, assujettissant l'émissaire d'un message obscur chuchoté par l'empereur dans la chambre centrale où il agonise, et le vouant à s'élancer par des portes qui n'ouvrent que sur d'autres portes, traverser des cours qui ne débouchent que sur de nouvelles cours, sortir du palais qui n'était que l'arrière-chambre d'un nouveau palais, *ad libitum*.⁴⁸ La ville-marché baigne au contraire dans une milieu d'extériorité lui-même illimité : elle est dérivée du phénomène premier de la *route*, et voit son espace intérieur lui-même organisé comme un faisceau de routes intériorisées.⁴⁹ Dans la ville palatiale, les rues sont encore des couloirs du palais, les faubourgs, encore ses cours intérieures, et la ville elle-même, encore l'intériorité infinie du signifiant maître. Dans la ville-marché, les rues sont déjà des routes continues menant à d'autres villes, à d'autres routes et d'autre marchés. « Le marché est une limite, et qui se déplace ». ⁵⁰

Pas plus que la *circulation* ne suffit à déterminer la ville d'Etat (ce qui est déterminant, c'est l'inscription *surcodante* de ce qui circule, inséparable du signifiant-maître

⁴⁷ La ville-marché est le point de départ de Max Weber dans son essai *La Ville*. On remarquera cependant le coup de force que doit opérer Weber, au seuil de son étude, pour proposer une définition univoque de la ville plutôt que d'y voir à l'oeuvre des tendances hétérogènes (le type qu'il appelle « princier » n'étant pas un type ou une tendance *sui generis*, mais plutôt une « origine » proto-urbaine imparfaite) : « Il n'est pas d'usage de donner le nom de "ville" à une *oikos* féodale ou princière, même pourvue d'une forte concentration d'artisans ou de commerçants soumis à la corvée et à l'impôt, même si, historiquement, un très nombre de "villes" importantes eurent pour origine des agglomérations de cette sorte, et même si, dans la plupart de ces "villes princières", la production destinée à la cour princière est restée, pour les habitants, une source de revenus très importante, souvent principale » (*La Ville*, tr. fr. Paris, Aubier, p. 18-19). Dans ces conditions, on se verrait conduit à exclure du phénomène urbain toutes les capitales impériales ou royales de l'Antiquité... Weber note pourtant en passant cette dualité : « A l'origine, et surtout là où elle se distingue formellement de la campagne, la ville est normalement un lieu de marché aussi bien qu'un siège féodal ou princier. [...] Plus fréquemment, c'était la conjonction de grandes maisons patrimoniales, princières ou féodales, d'une part, et d'un marché, d'autre part. La résidence seigneuriale ou princière, devenue point d'appui de la ville, pouvait alors couvrir ses besoins, soit au niveau primaire de l'économie naturelle, (corvées, services ou contributions en nature, auxquels elle soumettait les artisans et commerçants établis sous sa dépendance), soit en s'approvisionnant de son côté sur le marché de la ville dont elle constituait le principal client » (*op. cit.*, p. 19-21). On notera toutefois que le terme de « marché », s'il ne devient impropre, change du moins ici complètement de sens ; et Weber en vient finalement lui-même à distinguer comme un type spécifique la « ville princière », prenant pour exemples Pékin, « ville des fonctionnaires », et Moscou avant l'abolition du servage, « ville des rentiers ».

⁴⁸ F. Kafka, « Un message impérial », tr. fr. in *Oeuvres*, Paris, L.G.F., « La Pochothèque », 2000, p. 1067-1068. Voir également les « plans géométriques orientés » des villes palatiales analysées par André Leroi-Gourhan *Le Geste et la parole*, t. II : *La Mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 160-164 et suiv.

⁴⁹ On retrouve par exemple les deux aspects dans la double description de Marseille par Siegfried Kracauer, la cour carré, et la baie (« place pavée de mer, qui se découpe en profondeur dans la ville... face à l'entrée de la baie, la *Cannebière*, la rue des rues, qui transporte le port jusqu'à l'intérieur de la ville... La ville tend ses filets ouverts... ») : voir S. Kracauer, « Deux surfaces », tr. fr. in *L'Ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*, Paris, La Découverte, 2008, p. 27-29.

⁵⁰ F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècle*, t. 2 *Les jeux de l'échange*, *op. cit.*, p. 49.

despotique et de sa machine d'écriture⁵¹), le marché ne suffit donc à faire une ville marchande.⁵² Ce qui définit la ville-marché, ce n'est pas le marché en tant que tel mais un mécanisme de *polarisation* des circulations,⁵³ qui « dépouille » les villages environnants de leur marchés locaux, les « avale », et permet à la ville de « décoller » de son territoire, en se coupant de ses compagnes environnantes et en se connectant directement à d'autres noeuds urbains même très éloignés, dans un réseau de ville en ville. C'est sous cette condition de *polarisation* que la ville trouve son centre, non plus dans le palais, ni dans le grenier à grain, mais tendanciellement (quand le marché lui-même déterritorialise ses circuits par les leviers de la monnaie et du crédit) dans la *bourse*. Mais précisément, les villes développent alors dans leurs activités commerciales, maritimes et bancaires, une puissance de déterritorialisation bien supérieure à celle que peut supporter un Etat, qui reste de son côté inséparable de l'inscription territoriale de son pouvoir. Au sujet de la renaissance urbaine dès les XI^e-XII^e siècles, Braudel écrit :

« Le destin de ces villes particulières est lié, non à la seule poussée des campagnes, mais au commerce international. Elles vont d'ailleurs se détacher des sociétés rurales et des liens politiques anciens. La rupture s'est faite par la violence ou à l'amiable, mais toujours elle a été un signe de force, d'argent abondant, de puissance. Autour de ces villes privilégiées, bientôt plus d'Etats. C'est le cas de l'Italie et de l'Allemagne, avec les effondrements politiques du XIII^e siècle. Pour une fois, le lièvre aura gagné contre la tortue. Ailleurs, en France, en Angleterre, en Castille, en Aragon même, l'Etat territorial renaît assez tôt : voilà qui freine les villes, prises en

⁵¹ Décivant la classe des scribes qui entourent la personne du *wa-na-ka* dans la ville-palais mycénienne, Jean-Pierre Vernant énumère cette stupéfiante mise en écriture de tout ce qui entre, sort, circule, émane ou coule du corps de la ville : corps plein paranoïaque conjurant tout vide, aux prises duquel rien ne doit échapper, sur la surface duquel tout doit être repéré et intégré dans le réseau des signes de la machine d'écriture, imposant un sévère contrôle aux masses qui s'y répartissent. « Les scribes comptabilisent dans leurs archives ce qui concerne le bétail et l'agriculture, la tenure des terres, évaluées en mesures de céréales (soit taux des redevances, soit rations de semences), – les divers métiers spécialisés avec les allocations à fournir en matières premières et les commandes en produits finis, – la main d'oeuvre disponible ou occupée, – les esclaves, hommes, femmes et enfants, ceux des particuliers et ceux du roi, – les contributions de toute sorte imposées par le Palais aux individus et aux collectivités, les biens déjà livrés, ceux restant à percevoir, etc. » (J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 18).

⁵² Comparant l'Inde aux transformations observables dans l'Europe des XVe-XVI^e siècles, Braudel observe que dans la première, « pas un village ne possède son marché, en raison de la nécessité d'y transformer, par l'intervention du marchand banyan, les redevances, livrées en nature par la communauté villageoise, en redevances en argent, soit pour le Grand Moghol, soit pour les seigneurs de sa suite. Faut-il voir dans cette nébuleuse de marchés villageois une imperfection, dans l'Inde, de la saisie urbaine ? Ou bien, au contraire, imaginer que les marchands banyans pratiquent une sorte de *private market*, en saisissant la production à la source, dans le village même ? » (F. Braudel, *La dynamique du capitalisme*, op. cit., p. 35).

⁵³ « En pays d'Islam, les villes ont dépouillé à peu près les villages de leurs marchés. Tout comme, en Europe, elles les ont avalés. Les plus larges de ces marchés s'étalent aux portes monumentales des cités, en des espaces qui ne sont en somme ni campagne, ni ville, où le citadin d'un côté, le paysan de l'autre, se rencontrent en terrain neutre... » (*ibid.*, p. 34).

autre dans des espaces économiques sans grande vivacité. Elles courent moins vite qu'ailleurs. »⁵⁴

Même lorsque les Etats s'approprièrent les inventions des villes, qu'il leur était impossible de réaliser eux-mêmes,⁵⁵ cette capture ne se fera pas sans tension ni conflit, et sans une méfiance qui conduit Braudel à évoquer un pressentiment analogue à celui que Clastres attribuait aux sociétés sans Etat : « Dès que l'Etat a été solidement en place, il a discipliné les villes, violemment ou non, avec un acharnement instinctif où que nous tournions nos yeux à travers l'Europe ». ⁵⁶ L'histoire des conflits entre villes libres et appareils d'Etat peut être comprise comme l'histoire des conflits *pour* des prérogatives, des intérêts économiques et des appropriations de pouvoir ; mais c'est *par* des vecteurs de puissance qu'elle se détermine ; c'est par les degrés de puissance, par les seuils différentiels de décodage et de déterritorialisation qu'ils déterminent, et par leurs rapports antagoniques, que les lignes de force d'une formation sociale se nouent et se dénouent dans le devenir de son champ historico-politique.

[C] Cela nous conduit au troisième effet majeur du seuil catégoriel franchi par le matérialisme historico-machinique dans le treizième plateau : une refonte du concept de *limite de puissance*, comme catégorie machinique, à la fois structurale et processuelle, essentielle à l'analyse des formations sociales⁵⁷. Il est vrai que *L'Anti-Oedipe* était déjà allé très loin en ce sens, en distinguant non seulement une limite *réelle* (le décodage en tant qu'il est conjuré par les codes sociaux, et ne peut survenir que comme destruction

⁵⁴ F. Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, t. I, *op. cit.*, p. 583. Cf. F. Fourquet et L. Murard, *Les équipements du pouvoir*, Paris, U.G.E., 1973, p. 79-106.

⁵⁵ « En Occident, capitalisme et villes, au fond, ce fut la même chose. Lewis Mumford prétend que le "capitalisme naissant", en substituant aux pouvoirs "des féodaux et des bourgeois des guildes" celui d'une nouvelle aristocratie marchande, a fait éclater le cadre étroit des villes médiévales, sans doute, mais pour se lier finalement à l'Etat, vainqueur des villes, mais héritier de leurs institutions, de leur mentalité et tout à fait incapable de se passer d'elles. L'important, c'est que même déchue en tant que cité, la ville continue à tenir le haut du pavé, à régner tout en passant au service effectif ou apparent du prince. La fortune de l'Etat, ce sera encore la sienne : le Portugal aboutit à Lisbonne, les Pays-Bas à Amsterdam [...]. La faute rédhitoire de l'économie impériale de l'Espagne a été d'aboutir à Séville, à une ville surveillée, pourrie par des "fonctionnaires" prévaricateurs, dominée depuis longtemps par des capitalistes étrangers, non pas à une ville puissante, libre, capable de fabriquer à sa guise et d'assumer, à elle seule, une véritable politique économique » (F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. I, *op. cit.*, p. 586).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 591.

⁵⁷ Ici encore on se souviendra de la corrélation, dont l'insistance se voit partout dans la lecture deleuzienne de Spinoza, entre ontologie de la puissance et conception affirmative de la « limite », au point que dans le concept de limite peut être tracé le partage entre les philo-théosophies *de* la transcendance (qui renvoient la limitation de ce que les choses sont à une négation ou une privation dans leur essence) et la conquête philosophique d'une pensée *dans* l'immanence (qui conçoit la limite comme un système de seuils, optimaux et pessimaux, variables mais toujours actuellement remplis, à partir desquels les choses se définissent par la positivité de ce qu'elles peuvent).

extrinsèque) et une limite *relative* (le décodage en tant que facteur interne de crise et de développement, limite qui n'est détruite qu'en étant reproduite à une échelle élargie du système), mais encore une limite *absolue* (le décodage schizophrénique de la production sociolibidinale), et une limite *intériorisée* (la subjectivation oedipienne).⁵⁸ Mais le concept de « limite » devient une catégorie pleinement consistante, tant philosophiquement qu'épistémologiquement, à partir du moment où elle est déterminée par celui de forme de puissance, et par la typologie des formes de puissance qui en déclinent les différentes modalités. À la question : qu'est-ce qu'une formation sociale peut « tolérer » ou « supporter », en fonction des institutions, des codes, des sémiotiques et pratiques collectives qui en déterminent la reproduction ? Quels sont les processus – de pratiques, d'énonciations, de conflits etc. – qui au contraire excèdent ses conditions de reproduction, et les remettent en cause ?, il ne suffit plus de répondre par un universel décodage des flux, précisément parce que le concept de limite est *pluralisé* par la catégorisation des formes de puissance. La « limite » de ce qui peut-être anticipé-conjuré (dans une société segmentaire ou lignagère) ne fonctionne pas de la même manière que la limite de ce qui peut être « polarisé » (dans une formation urbaine), ou encore que la limite de ce qui peut être « capturé » (dans une formation étatique) ou déployé en « espace lisse » (dans une formation nomade). Aussi reviendrai-je, pour prolonger cette trajectoire dans la théorie guattaro-deleuzienne de l'Etat, sur deux cas largement développés dans le treizième plateau : les sociétés à dominance d'anticipation-conjuration, qui intègrent leur propre limite dans une économie *sérielle* et *ordinaire* ; les sociétés à dominance de capture, qui imposent un fonctionnement *ensembliste* et *cardinal* de la limite.⁵⁹

⁵⁸ Sur le concept de limite dans *L'Anti-Oedipe*, et la distinction entre limite « réelle », « relative », et « absolue », voir G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La production du désir, op. cit.*, p. 61-77 et 88 sq.

⁵⁹ Je laisse donc de côté les cas pourtant exemplaires à tous égards, du processus de « machine de guerre nomade », auquel le douzième plateau est intégralement consacré, et du processus dit d'« englobement », qui présente encore un autre fonctionnement de la limite, *axiomatique* et « saturant ». Sur l'idée de machine de guerre et ses effets sur la théorie de l'Etat, je me permets de renvoyer à leur étude réalisée par ailleurs dans deux articles : « Mécanismes guerriers et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la machine de guerre de Deleuze et Guattari », *Asterion*, n° 3, E.N.S. Lettres et Sciences Humaines, septembre 2005, p. 277-299 ; et « The War Machine, the Formula and the Hypothesis : Deleuze and Guattari as Readers of Clausewitz », in B. Evans and L. Guillaume (ed.), *Deleuze and War, in Theory and Event*, Volume 13, Issue 3, Special Symposium, 2010. Et sur les catégories de puissance et de limite dans l'axiomatique capitaliste comme « formation oecuménique » : G. Sibertin-Blanc, « L'illimitation de la violence. Deleuze-Guattari et Carl Schmitt » in V. Milisavljevic et G. Sibertin-Blanc (dir.), *Deleuze. La guerre, la violence, l'Etat*, Toulouse, Editions EuroPhilosophie, coll. « Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique », 2011.

B. *Retour sur la question des sociétés « sans Etat » : anticipation-conjuration et forme-Stock*

Au lieu de partir d'une opposition fixe entre sociétés à Etat et sociétés sans Etats, la catégorisation historico-machinique porte à considérer le processus de puissance étatique comme une dimension effective de tout champ social quel qu'il soit, actuellement ou virtuellement, et active dans les deux cas, c'est-à-dire productrice d'effets variables selon les rapports de dominance ou de subordination avec d'autres processus de puissance hétérogènes qui coexistent dans le même champ. Cette articulation complexe des différents processus de puissance forme l'objet concret du matérialisme historico-machinique, analysant les vecteurs qu'elle détermine dans un champ historique, et qui en travaillent aussi bien les représentations que les pratiques et les énoncés collectifs, les institutions et les économies, les rationalités politiques et les modes de subjectivation. C'est en ce sens que les sociétés sans Etat doivent être dites, non simplement *sans* Etat (comme s'il leur manquait), ni même seulement *contre* Etat (comme si elles en conjuraient l'apparition ultérieure), mais déjà travaillées, traversées par des processus sémiotiques d'étatisation (de « capture »), qui constituent l'objet positif *interne* sur lequel s'exercent leurs mécanismes d'anticipation-conjuration. Les vecteurs d'étatisation, tantôt sont actualisés, effectués, et tantôt restent conjurés comme virtuels. Mais virtuel ne veut pas dire sans effets, bien au contraire, puisque c'est sous cette modalité que la capture étatique peut faire l'objet d'une anticipation par des mécanismes institutionnels positifs (conformément à la thèse de Clastres). Ce qu'ils conjurent n'est pas actuel : ce pour quoi on peut dire qu'ils « l'anticipent ». Mais ce qui n'est pas actuel a déjà une réalité : ce pour quoi ils peuvent le conjurer, c'est-à-dire agir sur ce qui n'a pas encore d'actualité.

Ce dispositif conceptuel permet de faire l'économie des multiples hypothèses de « dysfonctionnement » des mécanismes primitifs d'inhibition auxquelles Clastres devait recourir pour expliquer l'inexplicable apparition de l'Etat. La question de la contingence du franchissement du seuil étatique ne disparaît pas. Il faut dire à la fois que « les primitifs n'ont jamais existé qu'en survie »,⁶⁰ et que l'émergence de l'Etat dans telle configuration géohistorique demeure contingente, puisque « ce n'est pas du tout de la même façon que l'Etat apparaît à l'existence, et qu'il préexiste au titre de limite conjurée ». ⁶¹ Il semble donc que les catégories mêmes du nécessaire et du contingent doivent être *topologisées*, tel que

⁶⁰ MP, p. 558.

⁶¹ MP, p. 537.

dans un mouvement différenciant un « intérieur » et un « extérieur », le « même » phénomène puisse être dit réellement contingent suivant un vecteur, et réellement nécessaire suivant le vecteur inverse (que le premier inhibe ou contrarie). C'est comme un cercle de devenir-nécessaire du contingent (anticipation : l'existence en survie), et de devenir-contingent du nécessaire (conjuraison : l'inexplicable « mystère »). D'où l'indécidabilité objective que suggéraient déjà Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Oedipe*, nouant dans la tension d'une stupéfiante formule, un spinozisme de la mort comme accident extrinsèque et un freudisme de la mort comme tendance endogène : *la mort survient du dehors à force de monter du dedans*.

« La mort du système primitif vient toujours du dehors, l'histoire est celle des contingences et des rencontres. Comme un nuage venu du désert, les conquérants sont là : "Impossible de comprendre comment ils ont pénétré" [...]. Mais cette mort qui vient du dehors, c'est elle aussi qui montait du dedans [...]. Comment distinguer la façon dont la communauté primitive se méfie de ses propres institutions de chefferies, conjure ou garrotte l'image du despote possible qu'elle secrèterait dans son sein, et celle où elle ligote le symbole devenu dérisoire d'un ancien despote qui s'imposa du dehors, il y a longtemps ? Il n'est pas toujours facile de savoir si c'est une communauté primitive qui réprime une tendance endogène, ou qui se retrouve tant bien que mal après une terrible aventure exogène. »⁶²

Surtout, en 1980, Deleuze et Guattari attendent de leur nouveau dispositif conceptuel qu'il permette de déterminer positivement le trop vague « pressentiment » auquel Clastres en appelait, telle une sorte d'intentionnalité sociale non seulement implicite (non formulée sur le plan des énoncés collectifs), mais forcément vide de contenu, puisque la société « primitive », comme le remarquera justement Luc de Heusch, est censée « résister de toutes ses forces à une forme d'organisation politique dont elle n'a pas encore expérimenté les périls, en se situant elle-même dans une sorte de futur antérieur ».⁶³ Ce pressentiment ne renvoie pas seulement à une « philosophie politique » qui animerait dans l'implicite la subjectivité sociale primitive. Il exprime des tensions internes aux sociétés contre Etat, entre les vecteurs d'étatisation et les contre-tendances qui les inhibent. « Il y a dans les sociétés primitives autant de tendances qui "cherchent" l'Etat, autant de vecteurs qui travaillent en direction de l'Etat, que de mouvements dans

⁶² *AE*, p. 231. C'est encore une raison empêchant d'établir un rapport d'« évolution » entre les catégories de « Sauvages » et « Barbares » dans l'histoire universelle de *L'Anti-Edipe*.

⁶³ L. de Heusch, « L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines) », in M. Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987, p. 41.

l'Etat, ou hors de lui, qui tendent à s'en écarter, s'en prémunir, ou bien le faire évoluer, ou déjà l'abolir : tout coexiste, en perpétuelle interaction». ⁶⁴ Il ne s'agit plus en somme d'expliquer comment l'on passerait de l'un à l'autre, mais pas plus de creuser une indépendance substantielle rendant ce passage impensable. Le problème devient plutôt : pourquoi l'Etat n'apparaît-il pas partout, puisqu'il est en un sens partout déjà-là ? Et à l'inverse, comment les sociétés contre Etat résistent, non seulement à l'Etat apparu à côté ou ailleurs, mais déjà en elles-mêmes, en-deçà de ses seuils de cristallisation dans des institutions autonomisées de contrainte, de règlement et de prélèvement ? Bref, sur quoi portent exactement leurs mécanismes de *conjuración*.

Dans la continuité de Pierre Clastres, mais aussi des réflexions de Lévi-Strauss sur les « organisations dualistes », et des travaux d'africanistes comme Luc de Heusch, *L'Anti-Oedipe*, puis le cinquième et le neuvième plateaux (« Sur quelques régimes de signes », « Micropolitique et segmentarité »), avaient dégagé déjà un certain nombre de ces vecteurs d'étatisation, touchant l'émergence de l'ancestralité comme signe de pouvoir (conjurée par l'articulation disjonctive et l'autonomie relative des pratiques d'alliance par rapport au langage de la filiation généalogique), touchant la fusion des divers « centres de pouvoir » (conjurée par la division fréquemment observée entre pouvoir « politique » et pouvoir sacré, entre chef et sorcier, ou entre chef de lignage et gardien de la terre⁶⁵), touchant fondamentalement le « sens de la dette », et les significations anthropologique et cosmologique non moins que politique et économique de sa circulation. Ces vecteurs avaient en commun de faire signe autour du problème de la concentration d'un pouvoir séparé, corroborant la thèse clastrienne que seule une mutation *politique* (à travers une transformation des sémiotiques, des symboliques et cosmologies indigènes) pourrait

⁶⁴ *MP*, p. 536-538. Voir également *MP*, p. 256-259.

⁶⁵ Voir par exemple les analyses fameuses de Meyer Fortes sur la distinction entre la chefferie lignagère, fondée généalogiquement (*na'am*), et la charge de « gardien de la Terre » (*tendaan*) reposant sur le lien locale, et dont le fondement dans le culte de la Terre confère à son détenteur un pouvoir contrasté vis-à-vis des différents pouvoirs lignagers (M. Fortes, « Le système politique des Tallensi des territoires du nord de la Côte de l'Or », in M. Fortes, E. Evans-Pritchard (dir.), *Systèmes politiques africains* (1962), tr. fr. P. Ottino, Paris, PUF, 1964, p. 216-221). Cf. dans le même sens la distinction entre le roi et le maître du sol (*ratu*), à Samba central et oriental : L. Berthe, « Aînets et cadets. L'alliance et la hiérarchie chez les Baduj (Java occidentale) », *L'Homme*, Paris-La Haye, Mouton, juillet-décembre 1965, p. 217 et suiv. Pour un traitement magistral du problème des transformations du chamanisme en une figure de pouvoir étatique ou proto-étatique (« prêtre »), sur la base de l'étude des cosmologies amérindiennes dont l'auteur pointe les convergences avec le cinquième « Plateau » de Deleuze-Guattari, voir E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, en particulier p. 121-129, et 147-149. Des deux transformations du chamanisme amérindien, l'une faisant signe vers un prophétisme contre-Etat, l'autre vers une prêtrise proto-étatique, Viveiros de Castro montre notamment comment la seconde implique une double transformation des partages anthropologiques humanité/animalité et vie/mort, passant d'un rapport de disjonction inclusive (entre humain et animal, entre vivant et mort, mais aussi entre humain mort et animal vivant) à un rapport de disjonction exclusive (humain vivant/mort – animal vivant/animal).

expliquer le déblocage d'une *économie*, au sens d'un système de production déterminé par une condition d'accumulation. La reprise de ce problème dans le treizième plateau (« Proposition XII : Capture »), en déplace sensiblement les termes : une réinterprétation de la « formule trinitaire » du capital de Marx y dégage, dans un tableau à la composition fortement organique, les opérations sémiotiques impliquées par un *capitalisation préliminaire d'Etat* (forme-Stock). Loin de faire jouer l'alternative standard entre une explication idéo- ou sémio-logique (par une transformation de la fonction symbolique, ou une variation des pragmatiques intellectuelles et perceptives) et une explication « matérialiste » (par un développement des forces productives, ou une transformation des rapports sociaux de production), Deleuze et Guattari tentent de déterminer le seuil étatique au niveau du mode d'encodage des « conditions matérielles d'existence » elles-mêmes. C'est dans l'agencement pratico-cognitif, dans le traitement idéatif, pratique et perceptif de la matière oeuvrée, que les vecteurs d'étatisation se laissent déjà déterminer, dans une antécédence logique par rapport à la cristallisation institutionnelle, économique et symbolique, d'inégalités de caste ou de classe. Il est donc très significatif que, parmi les appareils d'Etat de base, Deleuze et Guattari ne comptent ni appareils répressifs, ni appareils idéologiques. « Les aspects fondamentaux de l'appareil d'Etat [sont] la territorialité, le travail ou les travaux publics, la fiscalité »⁶⁶ ; et les appareils de capture qui leurs correspondent : la Rente, le Profit et l'Impôt, conformément aux trois visages du personnage conceptuel du « despote », dans le paradigme « asiatique » de Marx comme dans l'idéaltype des « Etats hydrauliques » de Wittfogel : Propriétaire éminent de la terre comme propriété publique inaliénable, Entrepreneur du premier surtravail dans les grands travaux, Maître du commerce extérieur et agent de monétarisation de l'économie. Rente, Profit, Impôt, sont précisément les formes de constitution matérielle d'un Stock, comme forme organique de l'existence même d'un Etat comme appareil matériel, dont les pouvoir répressif et idéologique eux-mêmes dépendent. Non pas donc un problème d'économie politique, mais d'économie étatique, ou d'étatisation d'une économie en général. C'est pourquoi ces trois formes ne sont pas définies ici par des corps institutionnels ou des dispositifs économiques et juridiques, mais par des processus d'inscription et d'objectivation spécifique de la terre, des activités, des échanges.⁶⁷

⁶⁶ *MP*, p. 522.

⁶⁷ Pour une tentative de reconstruction systématique de la théorie des appareils d'Etat comme appareils de capture, cf. G. Sibertin-Blanc, *Politique et clinique. Recherches sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse de Doctorat, Université Lille III, décembre 2006, p. 387-558 (thèse en ligne : <http://www.univ-lille3.fr/fr/recherche/ecole-doctorale/theses/>).

Suivant un schéma élémentaire, la rente différentielle implique *a minima* la possibilité de comparer différents territoires exploités simultanément, ou différentes exploitations successives d'un même territoire, sous une mesure commune de rendement. Un profit sur un travail implique *a minima* la possibilité de comparer différentes activités sous le rapport de leur dépense (en force, en temps...) comme mesure commune. Un prélèvement fiscal sur un bien ou une transaction implique la possibilité de comparer des biens ou services, non seulement en fonction d'un étalon marchand, mais sous la mesure d'un « prix objectif » déterminé sur un marché. Pour aller au plus court, l'argument de départ de Deleuze et Guattari consiste à remarquer que ces trois suppositions sont précisément bloquées par les codes sociaux « primitifs », qui ne cessent d'*hétérogénéiser* au contraire les territoires investis, les activités, les transactions. En fonction des matières oeuvrées, des circonstances et de leurs qualifications complexes, des significations extraéconomiques et des formes d'expression des activités, les pratiques comme leurs coordonnées spatiotemporelles sont maintenues dans une hétérogénéité qualitative qui empêche l'apparition d'une surface d'inscription capable d'homogénéiser les territoires, les activités, les échanges et les entités échangées. Ce n'est pas que manque un pouvoir métrique pour comparer ; c'est que la surface d'inscription neutralise d'avance la condition de possibilité même d'une comparaison, à savoir l'homogénéité dont dépend la commensurabilité des termes mis en rapport.⁶⁸

Dès lors la question de départ – la détermination du seuil d'émergence d'une forme-stock – se dédouble, puisqu'elle ne peut recevoir *la même* réponse dans l'un et l'autre

⁶⁸ Analysant l'organisation spatio-temporelle des activités chez les Nuer, Evans-Pritchard (*Les Nuer* (1937), tr. fr. L. Evrard, 1968, Paris, Gallimard, p. 125-127 et suiv.) soulignait cette itinérance sérielle qui inscrit chaque segment territorial dans une succession, maintient les territoires non coexistants, et empêche une comparaison directe des différents segments entre eux. En dépit d'une astronomie remarquable, rien ne s'apparente ici à un système de comptabilité du temps indépendant des activités concrètes effectuées quotidiennement. Considérer le temps comme un ensemble cardinal, un tout factionnable en parties comparables entre elles, y est impossible : « Les Nuer n'ont aucune expression équivalente au "temps" de nos langues à nous, et se trouvent incapables de parler du temps comme quelque chose de réel, qui passe, que l'on peut perdre, que l'on peut gagner, et ainsi de suite. [...] Les événements suivent un ordre logique, mais nul système abstrait ne les encadre, en l'absence de points de repères autonomes auxquels leurs activités devraient se conformer avec précision ». Les repères temporels étant fournis par des « activités et des successions d'activités » (et non par de pures unités de temps), ces successions sont elles-mêmes indexées sur des itinérances territoriales : « le bétail sort de l'étable pour aller dans le kraal », « le départ du troupeau d'ovins et des veaux pour la pâture »... (« Les Nuer font généralement usage de ces repères d'activités, plutôt des mouvements concrets du soleil dans le ciel, quand ils veulent coordonner les événements »). Sur le cas autrement exemplaire de l'activité productive, déterminée par des codes « à variation continue » (« passant de la parole à l'action, de telle action à telle autre, de l'action au chant, du chant à la parole, de la parole à l'entreprise... »), voir *MP*, p. 612-613. Deleuze et Guattari s'appuient à nouveau sur le travail de Marshall Sahlins, montrant que l'hétérogénéité qualitative des activités ne vient pas seulement de la « valeur d'usage » de leur « produit » (suivant le concept marxien de « travail concret »), mais qu'elle entre dans leur déroulement même, dans la constitution matérielle et spatiotemporelle de leur procès.

système, ou autrement dit, puisque de l'un à l'autre le terme même de « seuil » doit changer de sens. Pour dire que les trois formes de la Rente, du Profit, et de l'Impôt, se trouvent conjurées dans les sociétés primitives, et n'y figurent à ce titre que dans une position d'agencement ou de structure déterminable comme *limite*, il faut encore décrire plus précisément cette limite, tout en rendant raison du fait que cette limite *n'y est pas investie*, et *n'a pas à l'être* ! Le danger, en effet, est toujours le même : imputer à des sociétés un « calcul » pour résoudre un problème qui ne leur appartient pas, et qu'elles ne se posent qu'une fois qu'il leur a été imposé du dehors (généralement avec le « calcul » censé permettre de le traiter...). Aussi ne suffit-il pas de dire que les sociétés sans Etat limitent l'exploitation des territoires (par rapport à une mesure supposée donnée du rendement des sols), qu'elles limitent le travail (par rapport à une productivité supposée donnée, comme mesure des forces et du temps dépensés aux activités de production), ou qu'elles limitent les échanges (par rapport à une mesure quantitative de biens accumulés supposée donnée). Il faut dire que les sociétés sans Etat conjurent la possibilité de cette triple mesure elle-même, dans un rapport pourtant déterminable avec elle. Ce qu'elles conjurent, c'est l'actualisation de cette limite elle-même : elles conjurent *la possibilité même* d'avoir à la rencontrer, comme un fait ou comme un problème. L'activité productive « primitive » ne se limite pas simplement pour éviter de produire *plus* que le requis par les besoins du groupe, ou d'échanger *plus* de biens que ce que prescrit la circulation des dettes d'alliance ; elle se limite pour éviter que cette différenciation trouve la possibilité de s'établir. En toute rigueur, on dira donc aussi bien qu'elle ne se « limite » pas (sinon d'un point de vue extérieur – le penseur d'Etat – qui présuppose déjà ce qui est en question) : seulement elle évalue anticipativement la limite en fonction duquel l'agencement peut se reproduire *avant* que la limite soit occupée et ne devienne problématique.

D'où l'hypothèse de Deleuze et Guattari, de considérer que la limite, dans les processus d'anticipation-conjuration, ne détermine pas un *principe de différenciation* (entre les terres ou leurs rendements, entre des productivités, entre travail « nécessaire » et surtravail etc.), mais fonctionne elle-même comme un *rapport différentiel* (« limite »/« seuil »). L'effet structurant d'une conception différentielle de la limite pour penser un cycle de reproduction simple sans effet d'accumulation, trouve son modèle technique dans la réinterprétation que Deleuze et Guattari proposent de la *logique* de l'économie marginaliste (abstraction faite de la faiblesse du marginalisme, précisément, sur le plan *économique*...). Soit une logique sérielle et ordinale telle par exemple que, dans un

cycle d'échange, chaque prestation est proportionnée, non à un stock à dépenser ou à reconstituer (suivant un principe économique d'accumulation), ni même à une contre-prestation à laquelle répondre (suivant un principe symbolique de réciprocité), mais à la différentielle interne, entre *la limite comme « dernier »* échange avant de recommencer un cycle, et *la limite comme « seuil »* où le cycle ne peut plus être reproduit sans changer de structure, et sans mettre en échec l'évaluation du « dernier » comme raison de la série (ce qui potentialise la possibilité d'une accumulation élargie, virtuellement illimitée). Suivant ce schéma logique, la différentielle limite/seuil, comme raison de la série, règle de sériation des prestations, fonctionne comme un principe de distribution ordinaire : chaque terme ne se rapporte pas au précédent et au suivant par comparaison directe, mais par son rapport à la limite qui le proportionne. Le processus machinique correspondant est dit précisément d'« anticipation-conjuration » (et non seulement de conjuration, comme chez Clastres), pour marquer ce rapport différentiel : le « seuil » étatique est *conjuré* ; mais ce qui est *anticipé*, c'est, *avant* le seuil, la « limite » au niveau de laquelle le cycle peut se refermer et recommencer dans une reproduction simple, c'est-à-dire *sans que le seuil ait à être anticipé lui-même*. Nous verrons que pour Deleuze et Guattari, même la « guerre primitive », dont Clastres faisait l'un des principaux dispositifs de conjuration de l'Etat, ne conjure effectivement la capture d'un « monopole de la violence » que dans la mesure où la guerre s'inscrit dans une telle économie « marginaliste » de la violence, c'est-à-dire dans le traitement sériel et ordinal de sa limitation. (A contrario, la question de savoir comment l'Etat pense sa propre limitation de la violence s'en trouvera à coup sûr changée).

La condition matérielle du seuil étatique (stock) se définit alors, non pas simplement par un « excédent », mais par un changement de fonctionnement de la limite dans le nouveau système. Plus exactement, il faut que, au-delà de la limite, le *seuil* soit occupé, et prenne un nouveau sens cependant que la limite prend simultanément une nouvelle fonction. D'un point de vue descriptif, écrivent Deleuze et Guattari, il faut que « la force d'itération sérielle [fasse] place à une puissance de symétrie, de réflexion et de comparaison globale », qui soumette les « choses » à une homogénéité formelle qui les rend commensurables, et comparables directement entre elles. La limite devient précisément l'opérateur de cette comparaison directe, et fournit un principe de différenciation du nécessaire et de l'excédentaire stockable : « elle ne désigne plus le terme d'un mouvement qui s'achève en lui-même, mais le centre de symétrie pour deux mouvements dont l'un décroît et l'autre croît ». Mais l'essentiel, dans l'analyse de Deleuze

et Guattari, tient peut-être plus encore à la détermination singulière du « seuil » du nouvel ensemble. C'est que le nouveau jeu de la *limite* suppose une nouvelle position du *seuil*. Celui-ci n'est plus à la bordure extérieure du système, « après » la limite comme raison d'une *série ordinale* ; il s'intériorise au contraire dans le système et en constitue la base, principe d'un *ensemble cardinal* dont il définit le « degré zéro ». C'est ce que suggère déjà le modèle abstrait de la rente différentielle, où « la plus mauvaise terre (ou la plus mauvaise exploitation) ne comporte pas de rente, mais fait que les autres en comportent, en “produisent”, comparativement ». ⁶⁹ Mais le seuil ne caractérise pas seulement une partie de l'ensemble (le terrain le moins fertile) ; il est plutôt le moment paradigmatique d'homogénéisation de l'ensemble de la nouvelle surface d'inscription, par déqualification préalable des territorialités primitives qui en rend possible l'appréhension et l'appropriation globale. C'est comme une *tabula rasa* préalable, qui fait qu'il revient au même de dire que tous les territoires s'équivalent, et que la terre en elle-même ne « vaut » rien (« la terre est une idée de la ville »), mais qu'un ensemble de valeurs seront « produites » par la comparaison des territoires entre eux (rente différentielle), et *sous la supposition d'un point d'appropriation globale* (Propriétaire de la « terre ») opérant une distribution des territoires qui inclut dans le calcul de valeur la plus mauvaise terre (rente absolue ou de monopole). ⁷⁰

Il en va de même pour les activités. Suivant le paradigme « asiatique », c'est dans l'entrepreneuriat d'Etat que se détermine le nouveau « seuil » du système, à savoir : dans le travail dépensé dans les constructions monumentales, en tant qu'oeuvres socialement inconsommables. Ce que l'on appellerait en termes marxistes un « surtravail », est aussi bien le degré zéro du nouveau système des activités productives. C'est que le surtravail ne vient pas « après » le travail, en excédent d'un travail supposé « nécessaire » (à la satisfaction des besoins, ou à la reproduction de la force de travail dépensée), comme le laisserait croire une acception comptable de leur différence, ou une description trop sommaire distinguant un travail pour le consommation et le travail dépensé en corvées et en tribut. La distinction première ne passe pas entre travail nécessaire et surtravail, mais entre l'activité à variation continue et le système surtravail-travail (dont la forme-travail

⁶⁹ *MP*, p. 549.

⁷⁰ Le modèle de l'analyse guattaro-deleuzienne se trouve ici dans l'idée marxienne de « rente absolue », reposant sur le caractère spécial de la propriété foncière : voir *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 550-551 note 28. C'est chez David Harvey, dans sa reprise du concept de « rente de monopole », que l'on trouverait aujourd'hui un important prolongement de la thèse de Deleuze et Guattari (bien que Harvey ne s'y réfère pas).

découle).⁷¹ C'est en effet, suivant l'idée de Deleuze et Guattari, directement sur le lieu où s'organise le surtravail (dans les grands travaux publics, hydrauliques, monumentaux et urbains) que s'opère une appropriation globale des activités qui transforme le régime d'inscription de l'intégralité des activités productives, que s'inventent une socialisation et une coopération des tâches qui rendent les activités comparables entre elles, où se mettent en place des techniques scripturaires, des dispositifs de comptabilité, toute une technologique de quantification des forces collectives dépensées. En ce sens, *le travail présuppose le surtravail*, tout comme la comparaison directe des activités présuppose l'appropriation monopolistique de ces activités.

Un tel processus procédant par appropriation monopolistique constituant un nouveau champ d'inscription et de déterminabilité de la « valeur », et par comparaison directe opérant la détermination des valeurs *sous la supposition* de cette appropriation monopolistique, peut-on en retrouver le schéma logique dans le troisième réquisit de la forme-stock : dans l'élément de l'échange et du commerce ? Au-delà de la « limite » qui maintient les échanges « primitifs » dans une hétérogénéité qualitative, en vertu d'un principe de non-commensurabilité qui intègre les prestations aux codes d'alliance exprimés en termes de don et de dette et non pas en termes d'égalisation et de comparaison de valeurs d'échange,⁷² comment déterminer le « seuil » en fonction duquel l'échange « perd son intérêt » ou sa « désirabilité », et devient conditionné par l'utilisation et la reconstitution d'un stock⁷³ ? La détermination topique de ce seuil réside, arguent Deleuze

⁷¹ « Il n'y a pas de travail dit nécessaire, et un surtravail. Le travail et le surtravail sont strictement la même chose, l'un se disant de la comparaison quantitative des activités, l'autre de l'appropriation monopolistique des travaux par l'entrepreneur (non plus par le propriétaire). Même quand ils sont distingués et séparés, nous l'avons vu, il n'y a pas de travail qui ne passe par le surtravail. Le surtravail n'est pas ce qui excède le travail ; au contraire, le travail est ce qui se déduit du surtravail et le suppose. C'est là seulement que l'on peut parler d'une valeur-travail, et d'une évaluation portant sur la quantité de travail social, tandis que les groupes primitifs étaient dans un régime d'action libre ou d'activité à variation continue » (*MP*, p. 551).

⁷² C'était, on s'en souvient, la critique d'une interprétation « échangiste » de l'alliance dans *L'Anti-Oedipe*. S'appuyant principalement sur l'étude classique d'Edmund Leach sur les Kachin de Birmanie, Deleuze et Guattari tentaient d'opposer une lecture nietzschéenne de Mauss (que Clastres retrouvait sensiblement au même moment) à la lecture lévi-straussienne consacrée par la discipline, pour réinterpréter la logique des codes d'alliance dans le fait social total de la *dette* : lien asymétrique, chronogénétique (impliquant des technologies du temps, de la promesse, de la mémoire et de l'oubli), et reposant sur l'*incommensurabilité* des termes « échangés », la dette trouverait alors sa cause finale, non dans le bouclage (au moins idéal ou « théorique ») d'une série de transactions dans un cycle de réciprocité, mais dans le déplacement dynamique de la dette d'alliance dans un réseau de connexions politiques incluant à la fois des inégalités structurelles et des stratégies actives pour conjurer l'unilatéralisation d'un rapport débiteur/créancier. C'était donc suggérer que la fonction symbolique est elle-même surdéterminée par une micropolitique. Pour une ressaie profonde des enjeux du débat entre Deleuze-Guattari et Lévi-Strauss sur cette question, voir E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, notamment p. 145-155.

⁷³ « Auparavant, il peut y avoir des greniers d'échange, des greniers à échange, mais pas de stock à proprement parler. Ce n'est pas l'échange qui suppose un stock préalable, il suppose seulement une "élasticité" » (*MP*, p. 548).

et Guattari, dans la capture fiscale, l'impôt comme appareil de capture conditionnant matériellement l'entretien d'une bureaucratie, d'un corps de fonctionnaires, de métiers spécialisés, d'institutions judiciaire et militaire. Mais comment déterminer l'impôt lui-même comme un « degré zéro » de l'échange : non plus la limite anticipée-conjurée par l'échange primitif, mais au contraire la base d'un nouveau système qui change le sens et la fonction des limites de l'échangeable et de l'inéchangeable ?

Le cas paraît d'autant plus exemplaire, pour Deleuze et Guattari, qu'il oblige à inverser deux préjugés longtemps entretenus en histoire et en anthropologie économiques : l'histoire de l'impôt suivrait l'évolution de la rente, corrélative d'une monétarisation préalable de l'économie, qui ferait passer d'une rente en travail et en nature à une rente pécunière. Quant à cette monétarisation elle-même, elle viendrait du développement des échanges marchands, et des exigences du commerce entre des groupes distants. À l'encontre de quoi, les exemples examinés par Deleuze et Guattari leur paraissent d'autant plus significatifs qu'ils renvoient à des situations tardives, qui s'écartent du pôle paradigmatique-despotique de l'appareil d'Etat en faveur d'une classe dominante qui s'en distingue et s'en sert au profit de ses intérêts et de sa propriété privés, et qui pourtant témoignent encore d'un processus que connaissaient déjà « les empires archaïques, indépendamment du problème de la propriété privée ». Ainsi la réforme du tyran Cypselos à Corinthe permet d'exhiber le mécanisme par lequel « l'impôt sur les aristocrates et la distribution d'argent aux pauvres sont un moyen de ramener l'argent aux riches » tout en unilatéralisant et en élargissant le régime des dettes. Dans cette étrange parodie étatique d'un « don/contre-don » – *degré zéro de l'échange* ou l'« euphémisme » de l'Etat lorsqu'il prétend se refonder en abolissant les « petites dettes » –, l'institution et la fonction monétaires se montrent en effet immédiatement déterminées dans le cycle suivant :

« a) une partie des terres de l'aristocratie de lignage sont confisquées, et distribuées aux paysans pauvres ; b) mais en même temps, un stock métallique est constitué, par saisie sur les proscrits ; c) cet argent lui-même est distribué aux pauvres, mais pour qu'ils le donnent en indemnité aux anciens propriétaires ; d) ceux-ci dès lors s'acquitteront de l'impôt en argent, de manière à assurer une circulation ou rotation de la monnaie, et une équivalence avec les biens et services ».⁷⁴

⁷⁴ MP, p. 552-553 note 30, en référence à E. Will, *Korinthiaka : recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, Ed. de Boccard, 1955, p. 470 et suiv. *L'Anti-Oedipe* observait déjà dans le même sens : « On a souvent remarqué que l'Etat commence (ou recommence) par deux actes fondamentaux, l'un dit de territorialité par fixation de résidence, l'autre dit de libération par abolition des petites dettes. Mais l'Etat procède par euphémisme. [...] L'abolition des dettes, quand elle a lieu, est un

L'exemplarité de l'étude de Will tient à ce qu'elle montre que l'impôt, quand il passe par une forme monétaire, est indissociable d'un contrôle de la monnaie, de son émission et de sa distribution par un appareil de pouvoir. Et cette distribution s'effectue dans des conditions telles qu'en découle un *endettement de principe*, qui se traduit, d'une part, par un retour de la monnaie à l'Etat, d'autre part, par une mise en équivalence de l'argent avec des biens et des services devenant inaccessibles hors de cette circulation monétaire. L'ordre des raisons, tant logique qu'historique, n'est pas : développement du commerce, nécessité d'un équivalent général de la valeur d'échange et apparition de l'étalon monétaire, transformations des modes de prélèvement d'Etat s'opérant en argent et non plus en nature. Il est au contraire : constitution d'un stock métallique ; création d'un système de circulation où s'équivalentent rentes, biens, services, et où les émissions de ce stock pourront fonctionner comme monnaie ; circulation effective des valeurs d'échange monétarisées dans des conditions systémiques de contrôle étatique, et de la circulation monétaire, et des échanges commerciaux.⁷⁵ L'impôt est la forme originaire de la monnaie, la condition de base d'un marché monétarisé.

C'est une des applications de l'axiome conceptuel rencontré précédemment : les formations sociales se définissent « par des *processus machiniques*, et non par des modes de production (qui dépendent au contraire des processus) » ; et en l'occurrence, « ce n'est pas l'Etat qui suppose un mode de production, mais l'inverse, c'est l'Etat qui fait de la production un “mode” ». ⁷⁶ La thèse corrélatrice se formulera alors dans les catégories du matérialisme historico-machinique : c'est par d'autres processus machiniques, sous d'autres formes de puissance (en rapport de coexistence, de conditionnement et de conflit avec la puissance de capture), que l'argent se mettra au service de nouveaux signes de puissance commerciale, dans des entreprises bancaires et marchandes elles-mêmes relativement

moyen de maintenir la répartition des terres [...]. Dans d'autres cas où se fait une redistribution, le cycle des créances se trouve maintenu, sous la forme nouvelle instaurée par l'Etat — l'argent » (*ACE*, p. 232-233).

⁷⁵ Marx soulignait déjà que lorsque les producteurs, « au lieu d'affronter des propriétaires particuliers, ont en face d'eux l'Etat qui — comme c'est le cas en Asie — est à la fois propriétaire et souverain, la rente et l'impôt coïncident, ou plutôt il n'existe pas d'impôt distinct de cette forme de rente foncière » (K. Marx, *Le Capital*, Livre III, *op. cit.*, p. 1400). Seulement Marx restreignait cette indistinction à la rente en travail, elle-même supposée être « la forme la plus simple et la plus ancienne de la rente ». (Sur cette évolution de la forme rente chez Marx, du point de vue d'une « genèse de la rente foncière capitaliste », voir *Le Capital*, L. III, *op. cit.*, p. 1390 et suiv.). Deleuze et Guattari lèvent cette restriction, en arguant que les trois formes de rente, loin de présenter des moments évolutifs, présupposent elles-mêmes et simultanément la forme générale de l'équivalence objective, dont la monnaie sera l'instrument de mesure, mais qui ne peut être constituée que par l'impôt, constituant en ce sens l'opérateur premier, logiquement et historiquement, de la monétarisation d'une économie en général, et l'élément immédiat où s'élaborent simultanément la rente en travail, en nature, et pécunière.

⁷⁶ *MP*, p. 534.

autonomisées par rapport au surcodage d'Etat (dans les formations de polarisation urbaine, dans les formations d'englobement oecuménique, et même dans des formations nomades, en fonction de leur rôle dans le commerce à longue distance entre formations étatiques ou impériales). Mais la forme monétaire, comme équivalent général des valeurs d'échange, *ne provient pas* de cette histoire. Elle provient de l'impôt, et d'abord dans des conditions où, par la monnaie, l'Etat constitue un domaine de marché qui est immédiatement, dans sa structure même, approprié de façon monopolistique et soumis à son contrôle.⁷⁷

« L'argent ne commence pas par servir au commerce, ou du moins n'a pas un modèle autonome marchand. La machine despotique a ceci de commun avec la machine primitive, elle la confirme à cet égard : l'horreur des flux décodés, flux de production, mais aussi flux marchands d'échange et de commerce qui échapperaient au monopole de l'Etat, à son quadrillage, à son tampon. Quand Etienne Balazs demande : pourquoi le capitalisme n'est-il pas né en Chine au XIIIe siècle, où toutes les conditions scientifiques et techniques semblaient pourtant données ?, la réponse est dans l'Etat qui fermait les mines dès que les réserves de métal étaient jugées suffisantes, et qui gardait le monopole ou contrôle étroit du commerce (le commerçant comme fonctionnaire). Le rôle de l'argent dans le commerce tient moins au commerce lui-même qu'à son contrôle par l'Etat. Le rapport du commerce avec l'argent est synthétique, non pas analytique. Et fondamentalement l'argent est indissociable, non pas du commerce, mais de l'impôt comme entretien de l'appareil d'Etat.⁷⁸

⁷⁷ Ce dont, même dans des conditions tardives, le « capital » saura se souvenir, pour surmonter ses propres crises, de surproduction et de crédit – « comme si les Grecs avaient découvert à leur manière ce que les Américains retrouveront après le *New-Deal* : que de lourds impôts d'Etat sont propices aux bonnes affaires... » (ACE, p. 233-234).

⁷⁸ ACE, p. 233, en référence aux travaux du sinologue Etienne Balazs, qui montre le rôle du pouvoir impérial chinois dans un système monétaire hautement surcodé : il souligne notamment le contrôle par l'Etat de l'émission monétaire, les restrictions qu'il impose au système de crédit, et l'impossibilité pour les marchands d'acquérir une autonomie. « L'invention des premiers instruments de crédit est redevable à l'initiative privée. Au VIIIe siècle après Jésus-Christ, sous la dynastie Tang, alors que les activités commerciales étaient en rapide expansion, les marchands trouvèrent que le transfert de numéraire sur une grande échelle était encombrant, pénible et périlleux. Ils inventèrent l'"argent volant", au moyen duquel les marchands, en déposant le numéraire à certains bureaux désignés, entraient en possession d'un reçu écrit garantissant le remboursement dans d'autres provinces. En 811, le gouvernement interdit aux personnes privées d'utiliser l'argent volant et adopta le système pour ses propres transferts de fonds. Les marchands avaient la permission de déposer le numéraire aux bureaux des finances de l'Etat en vue de paiements à effectuer dans les provinces. On prélevait un droit de dix pour cent sur le montant de la traite. [...] Les premières proto-banques qui émirent des billets à ordre, lesquelles devinrent bientôt une sorte de papier-monnaie, furent fondées par de riches marchands du Sichuan, un des centres commerciaux du XIe siècle. Au début, le gouvernement reconnut seize des plus gros marchands et leur conféra un monopole de l'émission de ces "moyens d'échange" (*jiaozhi*), qui produisirent un droit de trois pour cent. Mais quelques années plus tard, en 1023, un monopole d'Etat remplaça le monopole privé » (E. Balazs, *La bureaucratie céleste*, op. cit., ch. XIII : « La naissance du capitalisme en Chine », p. 299-300). Un autre cas paradigmatique serait les empires d'Afrique noire, précisément lorsqu'ils sont fondés sur le contrôle du commerce extérieur plutôt que sur les grands travaux : voir les études du C.E.R.M., *Sur le mode de production asiatique*, Paris, Editions Sociales, 1969, p. 87-88 et p. 120-122.

On retrouve donc le *double bind* de la capture : non seulement la comparaison relative et l'appropriation monopolistique, mais le plus important, la *présupposition de l'appropriation monopolistique* incluse structurellement dans le champ du comparable. La monnaie est l'instrument ou le moyen de comparaison des valeurs d'échange, exprimables en prix objectifs. Mais elle ne l'est que pour autant qu'elle provient de l'impôt, qui opère l'homogénéisation de l'argent, des biens et des services, autrement dit, qui produit le milieu d'équivalence générale (que l'argent, comme *moyen* de mesure comparative des équivalents, exprime et suppose mais n'engendre pas lui-même) et rend possible la comparaison directe et le prélèvement différentiel. C'est en ce sens que l'impôt constitue le seuil de l'échange ou le degré zéro du nouveau système : le prélèvement fiscal s'opère bien sur une composante excédentaire de la valeur d'échange, qui se représente dans l'objectivité comptable du système des prix comme valeur fiscale additionnelle ; mais l'excédent constitue aussi bien l'élément de base qui permet l'objectivation des prix. L'impôt constitue donc en réalité moins un élément additionnel à des prix préalablement déterminables, que « la première couche d'un prix "objectif", l'aimant monétaire auquel les autres éléments du prix, rente et profit, viennent s'ajouter, s'agglutiner, converger dans le même appareil de capture ». ⁷⁹ Tout comme nous l'avons vu pour le surtravail, l'appropriation porte bien sur une différence ou un excès, mais l'excès ne vient pas « après » la limite « normale », il détermine au contraire intérieurement la constitution de la norme dans laquelle il est ainsi toujours-déjà compris, de sorte que « *le mécanisme de capture fait déjà partie de la constitution de l'ensemble sur lequel la capture s'exerce* ». ⁸⁰

Tel est en définitive l'acquis théorique le plus décisif de cette analyse de la forme-Stock, et de la « formule trinitaire » de son procès de capture (Rente/Profit/Impôt), pour la structure de présupposition à soi que nous avons commencé par dégager. Celle-ci ne caractérise plus la forme-Etat considérée globalement ; elle dépend elle-même du fonctionnement sémiotique des appareils matériels d'Etat, dans leurs dimensions respectives et dans leur action convergente. Elle dépend des mécanismes d'*inscription*, dans les technologies de la pensée et de la pratique collective, des corps et des territoires, des biens et des signes, des actions et des circulations. Si l'Etat paraît toujours se présupposer lui-même, telle une « idée » toujours-déjà requise par l'apparition de ses appareils matériels, c'est que dans la constitution de ces appareils, la rente différentielle *présuppose une rente absolue*, le travail productif *présuppose un surtravail*, le marché monétaire *présuppose*

⁷⁹ MP, p. 554.

⁸⁰ MP, p. 557.

l'impôt. Nous l'avons vu exemplairement pour ce dernier cas : la monétarisation des échanges marchands dépend d'une organisation fiscale première, précisément parce que la fiscalité est irréductible à un simple prélèvement. L'impôt fonctionne plutôt à deux têtes (capture) : il ne prélève que sur un champ de phénomènes qu'il a lui-même contribué à constituer, et au sein duquel le prélèvement est, pour ainsi dire, analytiquement compris. L'Etat ne se départ pas d'une capture sur des flux matériels – hommes et terres, biens et signes – ; mais cette capture ne consiste pas seulement en une appropriation économique ou juridique *de* ces choses. Elle signifie d'abord *constitution d'un mode d'objectivation, de repérage et d'identification* de ces choses tel que le prélèvement et l'appropriation étatiques paraîtront objectivement inscrits dans leur « nature » même. S'il est vrai, comme le soulignait Foucault, que le pouvoir ne peut s'analyser seulement comme une opération négative, comme système de privation, de prélèvement ou de contrainte, il faut dire que le pouvoir d'Etat se borne d'autant moins à prélever et s'approprier qu'il commence par constituer l'espace au sein duquel des prélèvements peuvent s'effectuer, sa soustraction paraissant ainsi objectivement inscrite dans la structure même des phénomènes sociaux. Le prélèvement, la contrainte, ne sont donc qu'un moment du *double bind* de la capture : et c'est un moment évanouissant... L'Etat contribue à produire l'objectivité sociale telle que celle-ci sera nécessairement soumise à son contrôle et son appropriation, lui-même gagnant dans ce bouclage circulaire une nécessité absolue, à l'intérieur de cette objectivité où sa « contrainte » s'incorpore, et à la limite s'efface comme telle dans la normalité anonyme de l'ordre des choses. On comprend ainsi comment la structure de présupposition à soi détermine un fonctionnement très singulier du *monopole*. Si les monopoles d'Etat (non seulement la « violence physique légitime », mais le prélèvement fiscal, les frontières territoriales et les normes ultimes de la résidentialité, etc.) ne sont pas des phénomènes monopolistiques parmi d'autres, mais bien le paradigme de tout monopole, c'est que le monopole y apparaît, non comme une possibilité extérieure au rapport que le monopoleur entretient avec la chose, mais comme une propriété interne à la chose, une destination intérieure de la chose. En ce sens le monopole a une structure fétichiste ; il est l'effet principal du « mouvement objectif apparent » de la forme-Etat. Fétiche étatique, le fait de monopole est le fétichisme de base.

C. *Capture et souveraineté : économie et anéconomie étatiques de la violence*

On a souvent souligné que la définition de l'Etat par le « monopole de la violence physique légitime » s'inscrivait immédiatement dans un cercle. Forme « moderne », appliquée à l'Etat de droit, de la tautologie objective de la Forme-Etat, elle témoigne d'une pensée déjà « étatisée » de l'Etat, et un mode étatique de penser sa violence. En effet, ce monopole porte sur une violence que l'Etat seul peut exercer. Quand on précise que cette violence est « légitime », la précision est donc analytique plutôt que synthétique ; on n'ajoute pas une clause restrictive au monopole du pouvoir d'Etat, on verrouille un cercle tautologique dans lequel monopolisation et légitimation renvoient l'une à l'autre, se renforcent l'une par l'autre. Le monopole d'une « violence illégitime » serait une contradiction dans les termes, aussi intenable que l'idée de « droit du plus fort » chez Rousseau. Inversement, comment contester la violence d'Etat, sinon en enchaînant la critique de sa légitimation et celle de sa monopolisation, en traduisant l'un dans l'autre le droit de sa délégitimation et le fait de la résistance comme contre-violence ?

Il est vrai que cette situation semble valoir essentiellement dans des conditions modernes, en rapport avec l'« Etat de droit ». Pour Deleuze et Guattari au contraire, elle s'inscrit dans la forme-Etat comme telle, en tant que celle-ci surdétermine le problème définitionnel de la souveraineté : le problème de l'articulation *étatique* de la violence et du droit (que les Etats modernes ne font que retrouver, en fonction de nouvelles dialectiques de légitimation et de délégitimation du pouvoir d'Etat, et en fonction des articulations spécifiques auxquelles ils donnent lieu entre les processus de capture et les autres processus machiniques). Et elle trouve précisément à s'éclairer à la lumière du fonctionnement *sui generis* de la *limite* des formations sociales procédant de façon dominante par capture (formations étatiques), par contraste avec l'économie ordinale et sérielle de la limite impliquée par les mécanismes d'anticipation-conjuration. Deux façons bien distinctes de traiter la violence, de « l'économiser », ce qui ne veut pas dire l'exercer « peu », mais suivant deux manières, qualitativement ou structurellement distinctes, de la limiter *en faisant fonctionner sa limitation dans la façon de l'exercer*.

Le problème reste donc le même que celui avisé précédemment au niveau de la forme-Stock. Pour reprendre des catégories pas si éculées que nos « post-modernes » l'ont prétendu, disons que la capture visait alors la condition matérielle de l'appareil d'Etat, et qu'elle vise maintenant la condition idéologico-politique du pouvoir d'Etat. La forme-

Stock, la forme-Souveraineté, sont les deux têtes de la capture d'Etat, réclamant une détermination structurale, et non seulement juridique, du *monopole* d'Etat. On peut comprendre alors pourquoi, abordant ce problème, Deleuze et Guattari en reviennent aux analyses fameuses de Georges Dumézil sur l'idéologie trifonctionnelle des Indo-Européens. Il ne s'agit pas de revenir aux mythes eux-mêmes, mais de dégager dans les mythes une structure intellectuelle parfaitement actuelle dans les sciences sociales et politiques, qui retrouvent sur le plan juridico-politique les apories évolutionnistes dégagées précédemment sur le plan économique. En témoigne, en sociologie et en histoire du droit, la prégnance du mythe scientifique d'une évolution de la violence sociale dans le sens d'une spécialisation de son exercice au sein d'une institution qui lui serait dévolue, et dont la monopolisation progressive l'orienterait vers une rationalisation de ses règles, de ses moyens et de ses fins, suivant une tendance à l'autolimitation de la violence d'Etat dans l'institution de « l'Etat de droit ». Dans sa version juriciste, non moins que dans ses versions économiste ou politique, ce schéma évolutionniste suppose résolu le problème de l'origine de l'Etat, et refoule du même coup la nature aporétique de cette résolution ; il méconnaît ainsi à la fois le fonctionnement objectif de la tautologie d'Etat et la violence spécifique de son instauration, ce qui conduit à dénier la permanence de sa structure dans l'histoire des Etats. Mais justement, ce mythe évolutionniste, et cette dénégation, c'est cela même qui est mis en scène dans la mythologie indo-européenne elle-même. Le leitmotiv des sciences politiques, d'une *juridicisation de la violence par l'Etat*, appartient même à la structure basale de la « fonction de souveraineté » telle que Dumézil la met au jour dans le fond idéologique indo-européen. Que ce soit dans ses expressions mythologiques archaïques ou dans ses réécritures ultérieures, par exemple dans la réforme des prêtres zoroastriens ou dans l'annalistique romaine sous Auguste, on retrouve la même dualité des figures de la souveraineté, mettant en vis-à-vis, tantôt en rapport de complémentarité, tantôt d'opposition, tantôt encore d'évolution, la figure d'un souverain terrible, puissance magico-religieuse procédant par « lien » ou « capture magique », et la figure d'un souverain pacifié et pacificateur, puissance légiste procédant par règles et respect des obligations, agent d'une « civilisation » de la violence dont le premier pôle s'exemptait : Varuna et Mitra, Jupiter et Mars, Romulus et Numa etc. Plutarque écrivait que si c'est bien Romulus qui fonde Rome, seul Numa lui donne ses institutions, instaure le culte de *Fides* – celui du respect des engagements et de la justice, tant dans la vie privée que publique, dans les enceintes de la cité et les rapports avec l'étranger –, et trace les *limes*. « Ce fut lui qui borna

le territoire de Rome ; Romulus n'avait pas voulu le faire parce que, en mesurant son bien, il aurait montré ce qu'il enlevait aux autres, car les bornes, quand on les respecte, freinent la puissance et, si on les arrache, témoignent de l'injustice ». ⁸¹

Mais la thèse de Deleuze et Guattari est justement la suivante : la structure idéologique de la souveraineté dans laquelle le droit se montre, dans des rapports ambivalents d'opposition et de complémentarité, inséparable d'une geste souveraine de type magico-religieux dont les historiens du pré-droit archaïque ne cessent de rencontrer les traces, ébranle l'idée d'une simple évolution qui nous conduirait d'un âge dominé par l'efficiace symbolique d'une puissance, à celui d'un positivisme se satisfaisant de la valeur d'obligation que confère à la règle sa formalité. Le second pôle de souveraineté, le pôle juridique et civique, a beau s'opposer au premier pôle, et substituer à la violence souveraine du « dieu lieu » la souveraineté pacifiante de la règle et des engagements de justice, il présuppose nécessairement cette violence première sans laquelle il ne trouverait jamais la possibilité de s'établir. Il la présuppose déjà faite dans le moment même où il la refoule ; bien plus, il en présuppose l'effet permanent là même où il la supplante. ⁸² La raison en est la suivante : la codification juridique de la violence, sa limitation sous condition de règles de droit, *présuppose* une opération préalable de *destruction des significations sociales de la violence*. Elle suppose que la violence cesse d'apparaître comme un fait social. Sans ce « décodage » qui brise les significations collectives immédiates de la violence, jamais celle-ci ne pourrait devenir l'objet d'une énonciation normative relativement autonomisée – comme l'est précisément l'énonciation juridique – par rapport à l'ensemble des pratiques sociales et des sources normatives hétérogènes qui leurs sont associées. Le codage juridique de la violence présuppose un décodage souverain de la violence, une désocialisation de la violence telle que celle-ci cesse d'apparaître comme un mode de rapport social, comme une dimension constitutive des rapports sociaux qui puisse être codée, réglée et ritualisée en tant que telle.

Un tel codage non juridique de la violence, c'est bien sûr celui que donnent à voir les sociétés lignagères ou sans Etat, telles que Clastres en a analysé le fonctionnement hautement contraint et ritualisé dans son analyse des institutions guerrières des Guayaki d'Amazonie. Fonctionnement qu'il faut dire économique, c'est-à-dire intégré à une

⁸¹ Plutarque, *Numa*, 16.

⁸² « Si l'on appelle "capture" cette essence intérieure ou cette unité de l'Etat, nous devons dire que les mots de "capture magique" décrivent bien la situation, puisqu'elle apparaît toujours comme déjà faite et se présupposant [...]. Non seulement, comme disait Hegel, tout Etat implique "les moments essentiels de son existence en tant qu'Etat", mais il y a un unique moment au sens de couplage des forces, et ce moment de l'Etat, c'est capture, lien, nœud, nexum, capture magique » (*MP*, p. 532 et 575).

économie sociale de la violence, pour autant qu'il inscrit la violence guerrière (celle-là même que l'Empire ne cessera de vouloir briser pour imposer sa *Pax Incaïca*) dans un système de réciprocité apparente (on échange des coups comme on échange des femmes, des biens et des signes, suivant des règles apparentées aux pratiques de don et de contre-don), dont les déséquilibres dynamiques permettent de conjurer le seuil qui ferait basculer la série des coups donnés et rendus dans un système d'accumulation des coups remportés et perdus, c'est-à-dire dans une capitalisation de l'exercice de la violence guerrière au profit exclusif d'un individu ou d'un groupe au détriment des autres, embryonnant la place d'un pouvoir de type étatique fondé sur la supériorité du prestige ou de la force armée.⁸³ Reprenant les analyses de Clastres, Deleuze et Guattari les retranscrivent dans leur propre théorisation du processus d'anticipation-conjuration. Les sociétés sans Etat procèdent d'une économie *segmentaire et sérielle* de la violence, et c'est elle qui s'exprime dans l'objectivité sociale sous la forme d'un « coup pour coup », échange apparent sans accumulation des victoires et des défaites. Comme toujours, l'échange ou la réciprocité n'appartiennent qu'au mouvement objectif apparent. Dans l'agencement d'anticipation-conjuration sous-jacent, chaque coup porté est proportionné, non pas directement à un coup reçu, mais à la place qu'il occupe dans une série d'autres coups donnés, en fonction d'une anticipation d'un coup ultime (seuil de la série) qui briserait la reproduction du cycle, c'est-à-dire compromettrait la structure sociale et les modes d'institutionnalisation de la violence liés à la reproduction de cette structure.⁸⁴ Ce qui est donc anticipé, à chaque coup, c'est la *différentielle* entre un « dernier coup », comme *limite* à partir duquel le cycle peut être relancé, ou une nouvelle série ouverte, et un « coup ultime » comme *seuil* qui mettrait en péril la reproduction de l'agencement social.

⁸³ On se rappelle par exemple le récit par Clastres de son séjour avec Jacques Lizot chez les Yanomami Waïka, dans « Le dernier cercle » (1971), où il décrit ces attaques incessantes que les groupes lancent les uns contre les autres, mais toujours dans la forme d'un *hit-and-run* sans cumulation faisant signe vers une « prise de pouvoir » (conquête de territoire, assujettissement des attaqués etc.). Clastres souligne le bouleversement que commencent à introduire dans cette économie de la violence les armes à feu apportées par les missionnaires (P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 19-20).

⁸⁴ Parmi d'autres, l'interprétation « marginaliste » de Deleuze et Guattari se prête favorablement à ce cas analysé par Clastres : une dynamique croisée de deux ascensions aux extrêmes, celle des risques pris dans l'assaut et celle des prestiges remportés avec le succès, qui discernabilise une place de pouvoir (seuil) tout en conjurant l'occupation pérenne – le guerrier n'accroissant son prestige qu'en se vouant à une mort certaine (limite) : cf. P. Clastres, « Malheur du guerrier sauvage », in *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.* Nos auteurs notent l'analogie avec un dispositif observé dans la sociologie des bandes, où les règles d'accession au *leadership* sont surdéterminées par des mécanismes d'élimination ou d'exclusion (en fonction de l'âge, d'une « promotion » forçant à quitter le groupe pour la « pègre » professionnalisée, ou suivant une logique de surenchère mortelle proche de celle analysée par Clastres) : *MP*, p. 442-443.

C'est aussi bien, comme disent Deleuze et Guattari, une « économie de la vie quotidienne », dès lors que s'y pose le problème d'un agencement de *reproduction simple*. Ainsi par exemple l'économie qui peut commander la sérialisation des violences verbales dans un agencement conjugal, où la scène de ménage est réglée par la manière dont chacun proportionne le ton, le timbre, l'agressivité du mot jeté à la figure de l'autre, en fonction de l'anticipation d'un « dernier mot » (« avoir le dernier mot » comme *limite*, permettant de recommencer l'engeulade le lendemain matin), et de la conjuration d'un mot « ultime » (le « mot de trop », qui précipiterait l'entrée dans un nouvel agencement – le passage à l'acte, ou la séparation du couple, quitte à ce que chacun s'empresse de trouver un nouveau partenaire pour recommencer le cycle). Par exemple encore, l'économie de la violence de l'alcoolique, pour autant qu'on boit un coup comme on en donne un, qui fait de l'alcoolisme un combat. Combat contre soi-même, comme l'avait suggéré Deleuze dès *Logique du sens*, que mène un moi mélancolique avec ses objets identificatoires passés, suivant une série des pertes (ainsi chez Fitzgerald la jeunesse, l'argent, la beauté, le talent, le succès..., en fonction d'une perte ultime – car « toute vie, bien entendu, est un processus de démolition »), à laquelle répond une sérialisation des verres, en fonction d'une anticipation à chaque verre du « dernier » (un dernier « pour la route », marquant la limite mobile en fonction de laquelle le buveur évalue le point où boucler son cycle pour pouvoir rentrer chez lui, et recommencer une nouvelle série le lendemain, c'est-à-dire reproduire son agencement mélancolique), et en fonction d'une conjuration du seuil (le verre ultime, c'est-à-dire de trop, qui briserait l'agencement alcoolique et forcerait à entrer dans un nouvel agencement, de chômage, d'hospitalisation, de mort...).

La nature des « coups » peut donc être très diverse, l'essentiel reste les caractères qui les intègrent dans une économie sociale de la violence : la sérialisation des coups ; la différentielle entre « limite » et « seuil », ou entre « dernier » et « ultime » ; le fonctionnement de cette différentielle comme raison de la série, constituant la règle de proportion et de limitation de chacun de ses termes ; l'évaluation qui constitue cette différentielle et qui l'investit disjonctivement, en disjoignant le seuil à anticiper et la limite à conjurer, et qui assure ainsi la reproduction cyclique de l'agencement social sous-jacent ; le caractère hautement ritualisé et codifié de l'exercice de la violence qui en découle ; enfin le « mouvement objectif apparent » que la violence prend dans l'objectivité sociale, à savoir celui d'un échange entre coups « rendus » et coups « donnés », sans possibilité d'ascension aux extrêmes, mais avec possibilité d'« erreur » d'anticipation, de mauvaise évaluation qui

fait prendre pour une limite ce qui était déjà le seuil : la destruction, l'effondrement irréversible comme ultime accident – son *erreur capitale*.

On peut comprendre alors pourquoi il n'y a pas d'« évolution » possible, pour Deleuze et Guattari, de cette économie sociale de la violence à la violence d'Etat. C'est que celle-ci suppose un moment radicalement *anéconomique* qui supprime le « coup pour coup » primitif, et détruit l'ensemble de sa logique en se plaçant immédiatement, « en un coup », au seuil des séries lignagères. Anéconomique, la violence originaire de l'Etat l'est d'abord par la forme spéciale d'*illimitation* à laquelle elle procède, non seulement au sens où elle transgresse la limite des séries primitives, mais au sens où elle investit, au-delà de la limite, leur seuil, que l'Etat n'occupe pas sans en changer radicalement le sens et la fonction. Ce qui était conjuré comme le seuil de destruction du groupe, devient positivement investi. Ce qui avait valeur d'« ultime » dans la série des lignages devient le « premier » dans l'instauration d'Etat. Surtout, ce qui faisait fonctionner la limite comme un opérateur de réitération et de reproduction cyclique, laisse place à un acte unique, un unique coup, ou suivant l'expression récurrente du treizième plateau, la violence d'un Etat surgit « d'un coup », qui a « réussi un coup “une fois pour toutes” ». ⁸⁵ Ce n'est plus, comme dans une version conjugalisée du « contrat social », le coup par coup de la scène de ménage, mais plutôt un fulgurant coup de poing qui commence par terrasser tout le monde, avant de mettre dans la main des partenaires encore atterrés le crayon et le document à signer. Ce n'est plus le « encore un coup » de l'alcoolique (+1, +1, +1...), mais plutôt un écrasant mal de crâne au réveil pour des verres que l'on n'a même pas bu, et qui fait qu'on ne sait même plus compter : « L'appareil d'Etat fait que la mutilation et même la mort viennent avant. Il a besoin qu'elles soient déjà faites, et que les hommes naissent ainsi, infirmes et zombies ». ⁸⁶ C'est donc en réalité moins un « premier », comme élément qualitatif d'une série, qu'un degré zéro de la violence, seuil d'un ensemble cardinal au sein duquel toutes les violences commencent par être « mises en commun », c'est-à-dire déqualifiées et homogénéisées, rendues équivalentes entre elles par leur absence commune de valeur sociale, ce qui est la condition pour les redifférencier à l'intérieur de la règle de droit, suivant une nouvelle règle distributive propre au pouvoir d'Etat.

Il serait donc inexact de considérer ce seuil d'une violence portée « une fois pour toutes », comme simplement étranger au droit. Il n'en forme pas une extériorité absolue. Il est au contraire le degré zéro *du droit lui-même*, un seuil interne qui n'est pas lui-même

⁸⁵ *MP*, p. 562.

⁸⁶ *MP*, p. 530.

formulable juridiquement, mais qui ouvre le champ de formulation de la règle de droit. C'est en ce sens précis que Deleuze et Guattari y voient exactement la forme du *nexum*. Et pour cause, cette forme du droit romain archaïque n'a cessé de faire l'objet de débats et d'interprétations divergentes entre historiens du droit, tant elle paraît irréductible à toutes les catégories de devoir et d'obligation. En effet le *nexum* aurait été un acte juridique qui liait sans contrat, sans condition ni accord entre parties, mais de manière unilatérale sans transfert de titre ni aliénation, et dont la force d'obligation tenait à la seule parole du prêteur ou du donateur, comme expression d'une « puissance », indissociable d'une efficacité symbolique de type magico-religieux.⁸⁷ Lorsque Dumézil suggère de réinterpréter cette forme « pré-juridique » ou « quasi-juridique » à la lumière de la figure mythologique du Dieu Lieur, premier pôle de souveraineté procédant par capture magique, il peut donc souligner la singularité du « lien » dont il s'agit : ce lien produit un assujettissement radical tel qu'aucune symétrie n'en découle entre un droit et un devoir, c'est un lien qui à proprement parler *ne relie pas*. La capture ne relie pas le lieur et le lié dans l'ébauche encore brutale d'une réciprocité, dans le cadre de laquelle elle aurait à renégocier sa propre reproduction et la perpétuation de son effet. Le Dieu-lieur, « empereur terrible et magicien » surgissant sur le champ de bataille, paralyse d'un seul regard ses adversaires, et se soumet d'un coup toutes les forces guerrières en présence subitement pétrifiées : « On n'est donc pas surpris de voir Ódinn, lui aussi, intervenir dans les batailles, sans beaucoup y combattre, et notamment en jetant sur l'armée qu'il a condamnée une panique paralysante, mot à mot liante, le “lien d'armée”, *herfjöturr* (cf. les liens dont est armé Varuna) ». Et tout comme Ódinn ou Varuna, Romulus ne paraissait « en public que précédé de licteurs armés de verges avec lesquelles ils écartaient la foule et ceints de courroies dont ils liaient sur-le-champ ceux qu'il ordonnait d'arrêter ».⁸⁸ Comme le dit l'historien du droit Louis Gernet, le *nexum* ne constitue pas un rapport de devoir ou d'obligation, mais fait subir un « changement d'état » radical et instantané, conformément au mode d'efficacité des symboles magico-religieux du « pré-droit » archaïque.⁸⁹ Comme

⁸⁷ Cf. P. Noailles, *Fas et jus. Etudes de droit romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1948, p. 114 (« La déclaration unilatérale qui accompagne les gestes est une déclaration de puissance ; ce n'est pas une convention »), et p. 100-101 (sur le rapport du *nexum* et du *manticipum*, concept d'appropriation qui « s'est organisé autour de l'idée de puissance » et non de droit de propriété : « il est fondé sur le pouvoir de commandement du chef ») ; G. Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 2^{de} éd. aug., Paris, Gallimard, 1948, p. 118-124 ; et L. Gernet, *Droit et pré-droit en Grèce ancienne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976 p. 105, 115 et surtout 141-142 en rapport à l'étude classique de Pierre Noailles. Deleuze et Guattari font allusion à ces débats dans *MP*, p. 533-534. Voir *Politique et clinique*, Thèse citée, p. 599-602.

⁸⁸ G. Dumézil, *Mythes et Dieux des Indo-européens*, Paris, Flammarion, 1992, p. 147 et 183 ; cf. *MP*, 528-530

⁸⁹ Cf. L. Gernet, *Droit et pré-droit en Grèce archaïque*, *op. cit.*, p. 132-133, et 141-142.

dit le mythe : il immobilise, paralyse, pétrifie. C'est que la mythologie n'apporte pas simplement l'illustration dramatique d'une forme juridique restée singulièrement énigmatique pour la théorie du droit ; les mythes théorisent au contraire ce qui, dans la scénographie interne du droit et de ses rapports, est inclus sans pouvoir y être représenté : la fixation même de sa scène.

Ce lien implique donc une violence très spéciale, qui peut à peine être qualifiée de « violente », puisqu'elle impossibilise radicalement toute résistance.⁹⁰ La capture magique du *nexum* constitue un moment radicalement anéconomique encore en ce troisième sens : si elle marque le seuil interne du droit, elle n'en marque pas moins le seuil interne, paradoxalement illimitatif, de la violence elle-même. Instaurant le rapport d'asservissement le plus unilatéral, son asymétrie même fait cesser *une fois pour toutes* toute possibilité de combat. C'est une violence qui à son tour *ne produit pas même une « relation »*. Elle n'est pas une force s'appliquant à une force adverse, sur ou contre une autre force susceptible d'y riposter, de s'y opposer ou de s'y dérober, mais une violence qui détruit le rapport de forces, et donc impossibilise toute violence. C'est en ce sens anéconomique qu'elle doit être dite aussi bien « originaire », illustrant une dernière fois la « tautologie de l'origine » de l'Etat, c'est-à-dire de la dimension objectivement tautologique qu'imprime à la forme-Etat son mouvement d'autoprésupposition. Il n'est pas question en effet d'un moment premier « dans le temps », dans un temps supposé le même qui distribuerait un avant et un après par rapport à un coup que l'on pourrait localiser dans une série d'autres coups passés ou à venir. Il s'agit au contraire de penser un coup « une fois pour toutes » comme une *dimension permanente* du type d'espace social qu'il instaure (une « paix sociale », nécessairement représentée dans la forme d'une paix *absolue* où toute violence est brutalement privée de toute signification sociale⁹¹) mais qui n'a aucun « apparaître » *dans cet espace* (aucune *Darstellung* ou manifestation objective). De sorte qu'on peut dire

⁹⁰ Dumézil souligne fortement ce point : voir *Mitra-Varuna*, Paris, Gallimard, 1948, p. 113-114, 150-151 et 202-203 : « Ouranos [...] ne combat pas, n'a pas d'arme ; il n'est pas fait mention d'une résistance à sa violence, et pourtant une partie au moins de ses victimes sont dites "insurpassables en grandeur et en force" ; c'est donc que la résistance à Ouranos est inconcevable [...] ; quand c'est lui qui a l'initiative, "il lie", et c'est tout ».

⁹¹ Ce concept de « paix absolu », qu'il faudrait confronter aux débats actuels sur l'idée de « guerre juste » relancés par la politique étrangère américaine, mais aussi aux analyses de Carl Schmitt qui en avait tenté une des premières reproblématisations à la lumière de l'histoire du XXe siècle, est au centre des réflexions deleuziennes sur l'économie contemporaine de la violence dès la fin des années 1970, du point de vue des nouvelles articulations entre les bouleversements géo-économiques et géo-politiques de la mondialisation capitaliste, et les nouvelles fonctions policiaro-judiciaires des Etats traduites en termes de « sécurité ». Outre le treizième Plateau, voir par exemple l'entretien avec Guattari « Le pire moyen de faire l'Europe », et le texte-préface repris dans *Critique et clinique* « Nietzsche et Saint-Paul, Lawrence et Jean de Pasmos ».

indifféremment qu'il a toujours-déjà eu lieu et qu'il n'a jamais de « lieu »⁹² : toujours présumé, mais comme forclos – ce qui ne peut avoir de lieu « au-dedans ».⁹³ La pacification étatique du champ social passe nécessairement par une violence première, mais qui s'efface pour ainsi dans son effet, et qui n'apparaît plus que « mythologiquement », rétrojetée dans la figure d'une violence originaire qui, à la limite, ne s'est jamais produite.

S'éclaire ainsi le « rapport structural » (et non d'évolution) que Deleuze et Guattari identifient entre les deux pôles de la souveraineté dégagés par Dumézil. L'essentiel, quand on « passe » du premier au second de ces pôles, tient moins à une progression, une pacification ou une « civilisation » de la violence, qu'à l'économie très singulière de la violence qui se détermine dans *le rapport circulaire* entre les deux, comme structure d'ensemble de la souveraineté d'Etat : c'est une violence qui ne cesse d'osciller *entre ses deux effacements de la perception sociale*. D'un côté, la violence magique du Souverain Lieur est une violence à laquelle il est impossible de résister, comme une violence faite d'un coup, et invinciblement. C'est donc à la limite une non-violence, puisqu'elle n'implique aucun rapport de forces, et même détruit tout rapport de forces, toute riposte ou contre-violence possible. Quant à l'autre pôle, celui du souverain juriste et pacificateur, il rend la violence impossible par un autre tour : en l'incorporant aux règles de la cité, en la proportionnant aux exigences de la *polis*, en en faisant une pratique elle-même policée, en vertu d'une capacité supposée acquise de la communauté politique de s'autolimiter dans son usage de la violence. L'action convergente du *seuil* magique et de la *limite* juridique exprime en

⁹² La structure de la « capture magique » ou de la violence « originaire » de l'Etat s'apparente ici à la structure du trauma, si l'on accorde que le trauma ne réside pas seulement dans un événement passé qui a échoué à être symbolisé et imaginarisé, ni dans la construction fantasmatisée où s'inscrit cet échec, mais dans le retour de ce « non-lieu » au point où ce fantasme rencontre le réel d'une jouissance. C'est le problème même de la « cruauté ultra-institutionnelle », indexant le travail d'une pulsion de mort inhérente au phénomène étatique. Sur cette question difficile, voir E. Balibar, *Violence et civilité, op. cit.*, Deuxième Conférence ; et d'un point de vue guattaro-deleuzien, G. Sibertin-Blanc, « L'instinct de mort dans la schizoanalyse », in *Deleuze international*, février 2009 (article en ligne : <http://deleuze.tausendplateaus.de/>).

⁹³ Et qui ne peut que revenir du dehors – dans la machine de guerre nomade ? La machine de guerre serait de ce point de vue un délire de l'Etat, ou une hallucination de l'Etat – tant il est vrai que le nomadisme a toujours été *aussi* un délire des sédentaires, signant les noces des grandes fables civilisatrices et des hallucinations eschatologiques (Kafka en fit le récit dans *La Muraille de Chine*). Ce ne serait pourtant pas dire que la machine de guerre est un *effet* de l'Etat, une « apparence » ou une simple « projection », suivant une interprétation qui contredirait le rapport d'extériorité radicale dont Deleuze et Guattari font l'hypothèse entre machine de guerre et Etat. Les termes d'apparence, d'illusion ou de projection, laissent croire à une intériorité première, d'où l'extériorité de la machine de guerre tirerait une consistance moindre et seulement dérivée. La forclusion de la machine de guerre nomade signifie au contraire qu'elle n'a aucun lieu *dans* la forme-Etat, ce pour quoi elle ne peut en être dérivée, et ne survient que du dehors, dans la forme d'une *rencontre* – d'un rapport impossible, un rapport d'un non-rapport dirait Blanchot –, où se nouent le fantasme du *nexum* originaire au réel de la jouissance ou de la pulsion de mort. Ceci dit sommairement, pour suggérer qu'une topologisation para-lacanianne du rapport entre forme-Etat et machine de guerre, ne me semble pas tout à fait exclue.

somme la structure d'un *double bind*, dont les deux pinces sont, d'un côté, une violence qui a toujours-déjà/jamais eu lieu, et qui fait apparaître toute violence non-étatique comme une menace de la « paix » instaurée par cette violence insituable, comme un défi au « souverain lieu » exposé à son châtement ; de l'autre, une violence codifiée juridiquement, qui fait apparaître toute violence non-étatique comme une infraction première à laquelle la sanction de la violence de droit ne fait que rétorquer en second lieu.⁹⁴ Originnaire et toujours seconde, n'ayant jamais eu « lieu » et toujours légitime lorsqu'elle a lieu : la violence d'Etat gagne à chaque coup. Ce qui devient « illimité », c'est l'écart, la distance, l'incommensurabilité qui sépare la violence d'Etat et toutes les autres violences, entre la violence « pacificatrice » et toutes les violences « violentes ». Il est clair que cette incommensurabilité même potentialise une violence extrême.

Nous retrouvons ainsi, sur le plan de la construction intellectuelle du rapport entre souveraineté et droit, la structure du monopole d'Etat avisée précédemment dans l'analyse de la forme-Stock. Nous comprendrons d'autant mieux, pour conclure, la raison pour laquelle Deleuze et Guattari s'autorisent d'une réinterprétation de l'idée d'« accumulation originelle » ou « préliminaire » du capital, que Marx avait introduite dans le Livre I du Capital pour résoudre un « mystère » formellement analogue au mystère de l'autoprésupposition enveloppé par la forme-Etat. Réinterprétation qui joue en réalité sur deux plans, l'un procédant par extension analogique, l'autre par articulation structurale et historique. Et de l'un à l'autre, se réouvre la problématique de ce que j'ai proposé d'appeler un matérialisme historico-machinique, sur les enjeux analytiques concrets de ses catégories.

Ce qui retient l'intérêt de Deleuze et Guattari, c'est le rapport particulier que dégage Marx entre le pouvoir d'Etat, son usage de la violence et du droit, et sa transformation dans la mise en place historique du mode de production capitaliste. Le processus dit d'accumulation originelle ou préliminaire du capital, précédant et conditionnant historiquement son rapport social caractéristique, implique une action spécifique de l'Etat et du droit qui ne s'oppose pas à « l'emploi de la force brutale » mais au contraire la promeut. Il mobilise, comme l'écrit Marx, l'exploitation de tout « le pouvoir de l'Etat, force concentrée et organisée de la société ».⁹⁵ Seulement, en même

⁹⁴ Et non pas l'un *ou* l'autre, mais plutôt l'un *et* l'autre, en proportions variables : toute « violence » résurgente sera ainsi toujours susceptible d'être interprétée doublement : comme violence défiant le *nexum* originnaire, et appelant en représaille la vengeance souveraine paranoïaque ; comme violence enfrenant la règle de droit, et appelant la sanction de justice au nom de la paix civile.

⁹⁵ K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1213.

temps que le mode de production se met en place, cette violence cesse d'apparaître dans sa forme brutale, cependant que le mode de production lui-même s'articule à un système de légalité qui lui est adéquat. De sorte que « si l'on s'installe dans ce mode de production capitaliste, il est difficile de dire qui est voleur et qui est volé, et même où est la violence. C'est que le travailleur y naît objectivement tout nu, et le capitaliste, objectivement "vêtu", propriétaire indépendant. Ce qui a formé ainsi le travailleur et le capitaliste nous échappe, puisqu'opérant dans d'autres modes de production ».⁹⁶ Un tel processus consiste donc en un double mécanisme, pris dans mouvement de balancier : il révèle le mouvement par lequel le capital s'approprie de plus en plus de rapports sociaux et de fonctions sociales, mais aussi le fonctionnement spécial de la violence d'Etat sans lequel la subsumption du travail sous le capital serait impossible mais qui s'efface en s'intégrant en elle. Comme l'écrit Marx en 1880 dans ses *Notes sur Adolph Wagner*, « le capitaliste ne se borne pas à prélever ou à voler, mais extorque la production d'une plus-value, c'est-à-dire qu'il contribue d'abord à créer ce sur quoi on prélèvera [...]. Il y a, dans la valeur constituée sans le travail du capitaliste, une partie qu'il peut s'approprier de droit, c'est-à-dire sans violer le droit correspondant à l'échange de marchandises ».⁹⁷ Mais l'on reconnaît là précisément l'opération de capture, qui permet de penser une capitalisation « originelle » propre à l'Etat, comme on l'a vu à travers le fonctionnement de la forme-stock. De sorte, écrivent Deleuze et Guattari, que les « analyses de Marx doivent être élargies » :

« Car il n'y a pas moins une accumulation originelle impériale qui précède le mode de production agricole, loin d'en découler : en règle générale, il y a accumulation originelle chaque fois qu'il y a montage d'un appareil de capture, avec cette violence très particulière qui crée ou contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, et par là se présuppose elle-même. »⁹⁸

Mais l'on comprend du même coup que le lien des deux analyses n'est pas seulement d'extension analogique. Il éclaire au contraire directement la façon dont l'économie de la violence étatique analysée précédemment *s'intériorise dans l'Etat de droit moderne*, et ce, *par le mouvement même où celui-ci s'intègre au procès d'accumulation du capital*. De l'une à l'autre des deux phases historiques distinguées ici par Marx, le pouvoir d'Etat ne recule à l'évidence aucunement, au contraire même, mais il subit une transformation

⁹⁶ *MP*, p. 558.

⁹⁷ K. Marx, *Notes sur Adolph Wagner*, in *Œuvres. Economie II*, Gallimard, Pléiade, 1968, p. 1534-1535 ; cité in *MP*, p. 558, note 34.

⁹⁸ *MP*, p. 559.

complexe de son économie, portant simultanément sur la nature et le rôle de sa violence répressive, et sur leur rapport aux mutations de l'appareil juridique.⁹⁹ Dans l'accumulation primitive, la libération des deux facteurs de base d'une structure économique dominée par la loi de la valeur et l'accumulation de capital (la formation d'un capital-argent comme puissance d'investissement indépendante ; la formation d'une force de travail « nue ») ne se réalise pas sans une intervention *massive, continue et brutale* du pouvoir illégal ou a-légal d'État (expropriation de la petite paysannerie, privatisation des biens communaux, législations et répressions anti-vagabondage, lois de compression des salaires, insertion forcée dans ces circuits d'endettement etc.). Bien plus, cette intervention est nécessaire pour *forcer* la combinaison même de ces deux facteurs. Mais dès lors que cette combinaison « prend racine », c'est-à-dire quand les nouveaux rapports de production contribuent eux-mêmes directement à produire les conditions de leur propre reproduction, s'ensuit, non pas une disparition de la violence d'État, mais une double transformation de son économie : une *transformation par incorporation* de la violence directe dans les rapports sociaux de production, et dans les rapports de droit qui les garantissent sous l'autorité d'un État, de telle sorte que cette violence devient structurelle, matérialisée dans l'ordre « normal » des rapports sociaux, aussi peu consciente que le changement des saisons, et n'ayant plus à se manifester brutalement, comme dit Marx, que par exception (justement quand ces rapports sociaux paraissent menacés, donc comme contre-violence préventive¹⁰⁰). – Mais aussi une *transformation par déplacement* du reste non incorporé de cette violence dans l'appareil répressif du nouvel État de droit, au sein duquel elle ne se manifeste plus comme violence directe, mais comme force du droit réagissant à toutes les violences directes, comme police d'État ou « violence de droit » exercée contre la violence des hors-la-loi.

D'une phase à l'autre, de l'accumulation primitive du capital (sous des modes de production précapitalistes) à l'accumulation proprement dite (à l'intérieur de la nouvelle structure économique constituée), de la légalité violente de l'État précapitaliste à la « violence légitime » de l'État de droit capitaliste, que se passe-t-il donc ? La structure de la

⁹⁹ *MP*, p. 558-560.

¹⁰⁰ Point bien souligné par Louis Althusser, qui insistait sur l'efficacité essentiellement préventive de la violence physique « légitime », celle-ci y gagnant un supplément de légitimité de ne s'exercer justement que par « exception » : voir par exemple « Marx dans ses limites » (1978), in *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 461-463 ; et J. Girval-Pallotta, « La violence dans la théorie de l'État de Louis Althusser », in *Violences : Anthropologie, politique, philosophie*, Toulouse, Editions EuroPhilosophie, coll. « Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique », 2009. Pour une reprise profonde de ces questions, voir E. Balibar, *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, notamment p. 408-409 et suiv.

violence de la forme-Etat s'intériorise dans l'Etat de droit capitaliste. Il y a bien monopolisation de la force de répression physique par l'État de droit, mais non au sens où cette force répressive porterait sur un champ d'application préexistant, tel un état de nature qu'il eût fallu domestiquer. La monopolisation de la force répressive dans un système de la légalité est en rapport de présupposition réciproque avec un système de rapports sociaux que son usage violent, illégal ou para-légal, a permis de constituer. C'est ce fonctionnement d'ensemble, circulaire ou organique, d'une telle violence généalogique qui permet de développer les conditions de la domination des rapports de production par le capital (et qui y concourt *précisément dans la mesure où elle n'est pas bornée par un État de droit*), mais qui ensuite s'intériorise dans ces rapports tandis qu'ils se systématisent, permet la formation d'un système de la légalité qui leur soit adéquat, et finalement cesse d'apparaître elle-même dans son caractère répressif, sinon de manière locale et discontinue (et non plus, comme l'écrivait Marx des besoins de la bourgeoisie naissante, par une intervention constante, massive et continue¹⁰¹).

Il est clair pour autant que le pouvoir d'Etat ne perd rien de sa violence répressive. Ce qui importe, c'est d'une part la manière dont les deux pôles de la violence souveraine trouvent à s'exercer *différentiellement* et *distributivement*, en fonction des contradictions internes des Etats modernes : des Etats chargés de développer dans leurs cadres nationaux les rapports de production requis par un procès d'accumulation et de reproduction élargie qui passe quant à lui par une division mondiale du travail et par une transnationalisation des mouvements des capitaux ; chargés de se mettre au service de la mise en valeur du capital, et d'avoir à gérer les déséquilibres systémiques et des crises, en en négociant tant bien que mal les répercussions sociales en fonction du degré de socialisation de leurs appareils politiques, économiques et juridiques, ou des jeux d'inclusion et d'exclusion inégales de leurs populations, et en fonction de l'état des luttes sociales correspondantes. Ce qui importe corrélativement, c'est le jeu inégal de l'exercice de la violence massive directe sur les lignes de forces de l'économie-monde où se rejouent, comme *constante* de la reproduction élargie du capital à l'échelle mondiale, et suivant la position des États dans la division internationale du travail et l'intégration de leur marché intérieur au marché mondial, les mécanismes de l'accumulation « primitive » du capital (son interminable « néo-archaïsme », disaient en 1972 Deleuze et Guattari lecteurs de Rosa Luxemburg) : son cortège de prolétarianisation des hommes et de spoliation des ressources collectives, de

¹⁰¹ K. Marx, *Le Capital*, Livre I, section 8, ch. XXVIII, *op. cit.*, p. 1195-1196.

destruction des rapports sociaux non capitalistes et de socialisation forcée des rapports du capital, de soumission des logiques socio-anthropologiques des territorialités collectives aux logiques contradictoires de la mobilité et de la fixation de la force de travail etc.¹⁰²

On ne croira donc pas que l'analyse marxienne permet simplement à Deleuze et Guattari de réintroduire leur analyse de la forme-Etat dans une linéarité diachronique qu'ils semblaient avoir d'abord suspendue. Elle corrobore en revanche le champ d'analyse au sein duquel la théorie de la forme-Etat comme appareil de capture prenait son sens depuis le début : le champ d'analyse « historico-machinique » des nouvelles formes de distribution des deux pôles de la violence d'Etat (son pôle distributif-intégré, son pôle « magique »-paranoïaque), lorsque la capture d'Etat elle-même se soumet aux formes de puissance d'autres processus machiniques comme les processus de polarisation urbaine dominés par les grandes « villes-mondes » capitalistes, et les processus d'« englobement » de la formation capitaliste mondiale elle-même. La question reste bien d'analyser comment, en fonction des rapports actuels entre ces processus machiniques, les Etats remanient leurs trois appareils de capture : leurs modes d'aménagement des territoires, et de détermination des normes de la résidentialité et de l'exploitation de la terre ; leurs manières de déterminer les conditions et les normes du surtravail, et d'intervenir dans l'imposition tendancielle de la forme-travail à l'ensemble des activités humaines ; leurs pratiques bancaires et monétaires, et leurs manières d'articuler leur capture fiscale à une économie de la dette devenue elle-même l'instrument de puissance de la formation d'englobement capitaliste.

Guillaume Sibertin-Blanc

Université Toulouse 2-Le Mirail

sibergui@wanadoo.fr

Recebido em 21/07/2011

Aprovado em 21/07/2011

¹⁰² Toutes ces questions font l'objet de la dernière partie du treizième plateau : « *Proposition XIV : Axiomatique et situation actuelle* » (« une typologie des Etats modernes [qui] rejoindrait ainsi une méta-économie... »).

ARTIGOS



Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes kalapalo¹

Antonio Guerreiro Júnior

- *Veja só, a lua está sentada.*
- *Você está falando da lua cheia? Por que ela está sentada?*
- *Porque ela está chefiando seu pessoal na festa de outra aldeia. Veja como ela está grande e bonita.*
(Conversa na aldeia em uma noite de lua cheia)

Inhalü beha engü uhutinhühüngü ngipi inhalü
Os que não são conhecedores não têm/sabem nada dessas coisas, não
Tükima uhunalü ihekeni?
Para que eles saberiam?
(Chefe kalapalo, sobre o conhecimento da fala ritual)

Antes mesmo de figurar como uma questão importante nas etnografias, os chefes alto xinguanos² (*anetiü*³, em kalapalo; *anetaõ*, em sua forma coletiva) já faziam parte da realidade do contato. Ramiro Noronha (1952), em 1920, falava em “caciques” e “capitães”, e os Bakairi já traduziam a diferença entre chefes e não chefes sob a forma da oposição *capitão/camarada* (certamente desde muito antes). Dos anos 1940 em diante a figura dos chefes ficou ainda mais marcada, pois eles é que se tornaram, na maioria das

¹ Este artigo sintetiza parte da discussão sobre chefia que desenvolvo em minha pesquisa de doutorado, que trata de transformações políticas entre os Kalapalo a partir de uma etnografia do ritual pós mortuário da nobreza (*egitsü*, em karib, mas popularmente conhecido como Quarup).

² O Alto Xingu é um complexo sociocultural pluriétnico e multilíngue formado por dez povos falantes de línguas pertencentes a diferentes troncos e famílias linguísticas, localizado na porção sul do Parque Indígena do Xingu (doravante, PIX), no nordeste do estado do Mato Grosso. Nesta região encontram-se falantes de arawak (Mehináku, Wauja e Yawalapíti), karib² (Kalapalo, Nahukuá, Kuikuro e Matipu) e tupi (Kamayurá e Aweti²), além dos Trumái², que falam uma língua considerada isolada. Desde os primeiros registros sobre a região tem-se notado que estes grupos compartilham uma série de traços culturais, como a planta das aldeias, o modelo das casas, a fabricação e uso de certos objetos, a estética corporal, conjuntos inteiros de mitos e rituais, a estrutura das terminologias de parentesco e a existência de um tipo de “nobreza” hereditária. Além de todas estas semelhanças, estes povos são intensamente articulados por meio de casamentos, comércio e pela participação em um sistema regional de rituais patrocinados pelos nobres (Basso, 1973; Viveiros De Castro, 1977; Menget, 1993; Menezes Bastos, 1995; Franchetto, 2001; Heckenberger e Franchetto, 2001; Heckenberger, 2001; Fausto, 2004).

³ Todas as palavras em karib foram escritas de acordo com a grafia desenvolvida por Bruna Franchetto em parceria com os professores indígenas.

vezes, os intermediários oficiais do contato - ou, como os Kalapalo gostam de dizer, foram eles que se tornaram *amigos* dos irmãos Villas Boas. Uma forma recorrente de se descrever as relações entre chefes, sejam de uma mesma aldeia ou de aldeias diferentes, é como *amigos*, pois são “aqueles que conversam” (*itaginhokongo*, referência às conversas rituais no registro da fala dos chefes, *aneti itaginhú*⁴) e se comportam como parceiros de troca - duas das relações marcantes da amizade xinguaná. Como já discuti em outra ocasião (Guerreiro Júnior, 2010), este modelo da relação entre *amigos* como forma de lidar com o contato se reproduz até hoje, e não sem criar problemas ou catalisar conflitos já existentes.

Assim, quando as primeiras monografias sobre os alto xinguanos começaram a ser escritas, a existência de pessoas conhecidas como “chefes” já era algo da ordem do dado, daquelas coisas que se sabe de antemão. No contexto do contato, estas pessoas se tornaram de fato um tipo de “representantes” de seus povos perante os agentes da sociedade nacional. Mas ao falar sobre povos que, de saída, imagina-se que possuem “chefes” e “representantes”, fica difícil esvaziar estas palavras dos sentidos que elas têm na nossa cosmologia e nas nossas ideologias políticas. No exato momento em que pensamos em chefia, inevitavelmente pensamos em autoridade, poder, hierarquia; e, de forma semelhante, é difícil para o pensamento moderno conceber alguma forma de representação sem supor a existência de uma totalidade representável anterior ao representante - o que nos leva de volta ao problema da hierarquia e do poder, criando um círculo vicioso. Ao analisar uma realidade indígena sem a devida crítica a tais categorias, corremos o risco de passar mais tempo patinando sobre a ideologia moderna do que descrevendo e compreendendo outra forma de pensamento.

Segundo Lima (2005; 2008), não seria possível utilizar o conceito dumontiano de hierarquia para pensar os coletivos ameríndios, dada a impossibilidade de se encontrar, entre estes, um conceito de “totalidade⁵”, mas ele certamente é muito útil para pensar a antropologia política do Alto Xingu. De acordo com Dumont (2000, p. 79), haveria duas formas de se conceber a ordem social: uma delas veria o homem e a sociedade como parte da organização mais geral dos cosmos, como parte de uma totalidade maior; outra veria o indivíduo como a única entidade real, distinta e separada da ordem natural, a partir da qual se organizariam as relações sociais. No primeiro caso, o holismo e a

⁴ Um gênero de fala exclusivo dos chefes, realizado em situações rituais (Franchetto, 2000).

⁵ Não há espaço para detalhar este argumento, mas de forma resumida isto seria uma característica das ontologias perspectivistas, nas quais não é possível encontrar um ponto de vista capaz de englobar todos os demais e produzir uma noção unificadora de totalidade (Lima, 2005, 2008).

hierarquia seriam os responsáveis pela organização do mundo; no segundo, toda ordem só poderia ser vista como o resultado de uma imposição exterior sobre o indivíduo, dando origem à forma moderna do conceito de poder:

Quando nada mais existe de ontologicamente real além do ser particular, quando a noção de “direito” se prende, não a uma ordem natural e social mas ao ser humano particular, esse ser humano particular torna-se um indivíduo no sentido moderno do termo. Um corolário imediato da transformação é a ênfase dada à noção de “poder” (*potestas*), que se apresenta assim como um equivalente funcional moderno da ideia tradicional de ordem e hierarquia. (Dumont, op. cit., p. 79)

O desenvolvimento da categoria política e do Estado moderno está ligado à atribuição à humanidade de uma condição universal, dada e imutável, a partir da qual se constroem, *a posteriori*, as ordens social e política. Concebendo o mundo como feito de indivíduos livres e iguais, para a ideologia moderna o “equivalente funcional” da ordem e da hierarquia só pode aparecer sob a forma de algo externo e posterior a eles, ou seja, sob a forma de autoridade, de poder. Esta é a razão pela qual o pensamento moderno tem tanta aversão a discussões sobre hierarquia, pois antes de verem neste fenômeno um princípio de organização do pensamento, identificam-na àquilo que limita um dos princípios fundadores do individualismo: a liberdade. Como diz Dumont (op. cit., p. 101), “a hierarquia é o anverso social, a força o reverso atômico da mesma medalha. Assim, um acento sobre a consciência e o consentimento produz imediatamente um acento sobre a força ou o poder”. Do ponto de vista moderno, a natureza do político só pode ser o poder - o que valeria tanto para as teorias do Estado quanto para diversas interpretações das formas ameríndias de chefia.

No caso do Alto Xingu, este enraizamento do problema da política na ideologia moderna acabou se transformando em outro, de ordem etnográfica: como descrever a chefia? As atitudes dos autores perante esta dificuldade são variadas, pois a própria tarefa de se definir o que é um chefe alto xinguano ou, pra começar, de se escolher termos como “chefe”, “líder” ou “representante” para traduzir os termos nativos, está longe de ser simples. Boa parte das etnografias focalizam sobretudo a relação dos chefes com o *interior* do grupo local (seus co-aldeões), se detendo sobre temas como poder, hierarquia, autoridade e, o que talvez seja mais interessante, utilizando como recurso descritivo uma noção mais ou menos difusa de “economia política” bastante aparentada da concepção moderna. O trabalho de Zarur (1975) sobre os Aweti talvez seja o exemplo mais claro

disso. Ele se refere às categorias de *morekwat* (“liderança autêntica da aldeia”), *capitão* (“representante da sociedade nacional dentro de uma aldeia”) e *camára* (“que não pertencem a nenhuma das outras duas categorias”) como “status de poder” (Zarur, 1975, p. 39). Referindo-se aos *morekwat*, ele diz que a “base de seu poder” (Id. Ibid.) viria de uma regra de residência pós marital diferenciada para seus filhos e da prerrogativa dos casamentos poligínicos: como os chefes têm várias esposas e a residência para seus filhos e filhas casadas é patrilocal⁶, estes homens controlariam grupos domésticos muito maiores que os demais, capazes de mobilizar muito mais trabalho para patrocinar rituais: “A regra de localidade não apenas aumenta o número de afins no grupo doméstico, como, permitindo o aumento do número de esposas de seu chefe, aumenta globalmente o *potencial de trabalho*, permitindo que o chefe realize rituais essenciais para a vida comunitária” (Id. Ibid., p. 42; grifos meus).

A perspectiva de Basso (1973) não está tão distante da tese de Zarur. Ela chega a tocar em um ponto importantíssimo da chefia, que é o fato dos *anetaõ* atuarem principalmente como “*village representatives*” (p. 107) nas relações rituais entre diferentes povos (diferentemente dos *village leaders*, que poderiam influenciar pessoas mesmo sem serem *anetaõ*). Contudo, infelizmente ela abandona este ponto, talvez por achar que “most elements of the ritual are without much significance to the performers” (Basso, 1973, p. 153), e também acaba focalizando quase que exclusivamente a questão do poder e da capacidade de acumular potencial de trabalho alheio. Para a autora, o que caracteriza um líder é a capacidade de “consistently influence the decisions and control the initiative of a large number of individuals, and thus implement power” (Id. Ibid., p. 107; grifos meus). Mas o que seria o “poder de controlar as decisões e iniciativas de outros” de que fala Basso? Controlar como, e decisões sobre o quê? Em outra passagem ela se refere a esse controle como “the authority to direct the subsistence activities of a relatively large number of adults, as well as less mature relatives. Thus, the *potential* for food production in these groups is higher than in others” (Id. Ibid., p. 108; grifos meus). Este potencial mais elevado de produção de alimentos seria utilizado para patrocinar rituais, o que permitiria aos grandes patrocinadores pedir trabalhos para a aldeia, exibir o ideal de comportamento generoso, ganhar prestígio e, assim, se tornar capazes de mobilizar ainda mais parentes e afins para suportarem suas futuras atividades rituais, realimentando suas fontes de prestígio e influência (p. 107).

⁶ Considerando que o modelo de residência pós-marital para os homens em geral é a uxorilocalidade.

Basso e Zarur descrevem a “política interna” das aldeias xinguanas como uma economia política na qual prestígio e parentes desempenham o papel de recursos escassos: seria preciso prestígio para se dispor do trabalho alheio de parentes⁷, patrocinar rituais, adquirir mais prestígio, expandir a capacidade de influenciar parentes mais distantes e realimentar todo o ciclo. Por causa de suas relações com o sistema cerimonial e por já contarem com amplas parentelas de apoio, os *anetaõ* de saída teriam uma vantagem nesta corrida política, dispondo de condições mais favoráveis à acumulação destes estatutos e de exibição pública do comportamento xinguanos ideal (Basso, 1973).

Outros autores, se não se interessam tanto pelo poder enquanto uma questão de economia política, não deixam de insistir em colocar o problema da existência ou não de poder coercitivo e da capacidade dos chefes de sancionar regras como a questão de fundo de suas investigações – uma certa preocupação com o controle social. Dole (1966a; 1966b), por exemplo, tenta explicar como poderia haver “controle social” (1966b, p. 296) entre os Kuikuro dado que o *anetü* é uma figura totalmente desprovida de poder coercitivo, frequentemente ignorada. Como consequência desta “falta de poder” do *anetü*, Dole (1966b) descreve a sociedade kuikuro como “frouxamente estruturada” (Id. Ibid., p. 295) e “sem controle social efetivo” (p. 296) – imagem clássica do Alto Xingu no momento anterior às etnografias de Basso (1973) e Viveiros de Castro (1977), os primeiros a tentarem se aproximar dos idiomas nativos de organização das relações sociais. Ainda segundo Dole, o mecanismo de controle do qual os Kuikuro dispõem seria o medo que as pessoas têm de serem acusadas de feitiçaria caso não se adequem aos padrões morais. Nos termos de Gregor, isto geraria uma espécie de “paz negativa” (Gregor, 1977), que não é o resultado de “leis”, mas do receio de não se adequar a um padrão ético (divergência que pode ter consequências letais, já que pessoas acusadas de feitiçaria correm o risco de serem executadas por vingança). Numa perspectiva diferente, que confere aos chefes um papel bem importante, Ireland (1993) também manifesta um interesse explícito pela relação do chefe wauja com a “ordem interna”, e parece ver o *amunaw* (palavra wauja para “chefe”) como um tipo de juiz, alguém responsável por reprovar ou sancionar comportamentos segundo regras.

Fica claro que parte importante das etnografias clássicas focaliza os nobres (independentemente da terminologia adotada por cada autor) a partir dos temas do poder, da capacidade de centralizar trabalho e riquezas em relação a seus co-aldeões ou

⁷ “Potencial de trabalho”, para Zarur, e “potential for food production” para Basso – as expressões são praticamente as mesmas.

da prerrogativa de aprovar ou desaprovar ações. Estas perspectivas acabam sendo tributárias, voluntariamente ou não, das imagens da política ameríndia produzidas desde o clássico trabalho de Lowie (1948) sobre o tema, que afirma de saída que o problema a ser investigado é se a chefia tem ou não “poder”. Como Menezes Bastos (1983; 1995) já demonstrou, muitas etnografias sobre o Alto Xingu tratam os grupos locais, as aldeias, como se fossem unidades que supostamente preexistiriam à formação do sistema regional. Dito de outro modo, tratam as aldeias como totalidades, tendendo portanto a pensar a chefia exclusivamente a partir dos temas da hierarquia (correlato da ideia de totalidade) e do poder (correlato ocidental-moderno da ideia de hierarquia – cf. Dumont, 2000). O problema se situa no pressuposto de que, ao se falar em “chefes” (uma glosa arbitrária, como toda tradução de contato), é suficiente falar nestes temas e com esta linguagem. Tal perspectiva perde de vista, por exemplo, que alguém só se torna chefe de um grupo depois de ter sido apresentado como tal perante chefes estrangeiros – o que coloca a chefia mais como uma função do sistema regional do que uma posição que se define em relação ao grupo local.

É preciso então limpar o terreno, começar por outro lugar. E por onde haveríamos de começar se não pelo que os índios possam ter a dizer? Afinal, quando os Kalapalo querem falar sobre seus chefes, seus papéis, sua produção, suas relações com as pessoas comuns, o que eles efetivamente dizem, e como dizem? O objetivo deste artigo é abordar a chefia kalapalo a partir de trechos de depoimentos gravados com os principais *anetaõ* da aldeia Aiha, onde realizo minha pesquisa de campo. Isto pode ser visto como uma tentativa de questionar o que geralmente se prioriza nas análises sobre a chefia xingwana a partir de ideias chave focalizadas pelos falantes em seus depoimentos. É importante deixar claro que não tenho a menor ilusão de que a “voz do nativo” possa constituir por si só um relato etnográfico, de forma alguma. As pessoas com quem escolhi conversar e as perguntas que escolhi fazer já são o resultado de uma seleção orientada por questões etnográficas e teóricas que ao mesmo tempo antecedem e ultrapassam minha experiência de campo. Por isso não quero que o leitor pense que, ao apresentar trechos de depoimentos de chefes, eu esperaria que eles pudessem se bastar, “falar por si só” – não podem, pois só fazem sentido para os antropólogos na medida em que se relacionam, obviamente, a questões antropológicas. Minha intenção é fazer um experimento, investigar que tipo de categorias os chefes kalapalo usam para falar sobre si e testar até que ponto o levantamento e análise de um “léxico” sobre a chefia pode ajudar a colocar

questões para as etnografias disponíveis e melhorar nossa compreensão sobre como os kalapalo concebem as relações entre chefes e não chefes.

Contextualizando os entrevistados

Os registros foram realizados com pessoas reconhecidas como os principais *anetaõ* da aldeia Aiha, em situações previamente combinadas⁸. As entrevistas foram totalmente abertas, e as únicas questões fixas eram perguntas genéricas sobre o que era o “costume dos chefes” (*anetü ügühütu*) e sobre a forma como haviam se tornado *anetaõ*. Para garantir uma melhor compreensão do que era dito e para que eu pudesse fazer perguntas mais precisas durante as conversas, contei com a ajuda de tradutores que, em certos intervalos, faziam um resumo do que os narradores haviam dito e tiravam minhas dúvidas sobre palavras ou expressões que haviam utilizado. O trabalho de transcrição e tradução das entrevistas foi feito em conjunto por meus colaboradores e eu. A seguir faço uma pequena apresentação das pessoas mencionadas aqui:

- Ageu, cerca de 70 anos: um dos homens mais velhos da aldeia, filho mais velho do falecido chefe Kambetse (um dos dois últimos dois grandes chefes de Aiha). É quem seu pai preparou de forma mais intensa e completa para substituí-lo, tendo transmitido a ele todas as suas histórias, discursos, cantos e rezas, além de fazer dele um xamã. É sempre ele quem recebe mensageiros de outras aldeias, mas foi considerado o chefe principal durante pouco tempo depois da morte de seu pai, quando então Waja, seu irmão mais novo, foi escolhido para assumir a chefia. Apesar disso, ele se considera o principal chefe de Aiha, por causa de seus conhecimentos especializados e de sua prerrogativa de receber mensageiros.
- Waja, pouco mais de 50 anos: irmão de Ageu, é o filho mais novo de Kambetse, e é considerado por todos como o “primeiro cacique” de Aiha. Foi um dos jovens nobres do Alto Xingu preparados por Orlando Villas Boas para administrar melhor o contato com os brancos.

⁸ Agradeço a meus amigos Hüge Hüti “Orlandinho”, Kui Kuëgü, Kamankgagü, Sapuia, Kapuringa e Jeika por terem me ajudado, das formas mais variadas possíveis, com as entrevistas e suas transcrições, traduções e interpretações. Agradeço também aos chefes kalapalo por me cederem seu tempo e compartilharem comigo aquilo que “os que não são conhecedores” não precisam saber.

- Tipūsusu, pouco mais de 50 anos: esposa de Waja, filha de um chefe jagamü (nahukuá). É a *itankgo* (feminino para “chefe”) mais velha e mais importante de Aiha, e uma grande mestra de histórias, cantos e conhecedora de remédios. Foi muito preparada por seu pai, e conhece em detalhes os discursos cerimoniais dos chefes (executados apenas por homens).
- Ugise, 34 anos: filho da irmã mais nova de Waja e Ageu (uma grande *itankgo* falecida em janeiro de 2010) com um sobrinho uterino de Apium (outro grande chefe de Aiha, já falecido). É *anetü* desde muito jovem, mas em 2008 foi escolhido por Waja para ser seu primeiro substituto (que colocou em segundo plano seu filho mais novo e, em terceiro, seu filho mais velho), e foi preparado para isso por sua mãe desde os oito anos de idade. Por causa de sua posição na rede de parentesco, ele é uma “ponte” entre as parentelas dos dois últimos grandes chefes de Aiha, que a despeito dos conflitos veem nele um futuro grande chefe. Além disso, foi um dos dois primeiros professores indígenas da aldeia, fala um bom português e atualmente é o anfitrião oficial dos brancos, reunindo ao mesmo tempo as qualidades de um chefe tradicional e de um *dono dos brancos*⁹.

Eu também poderia ter gravado entrevistas com outras pessoas, como chefes menos importantes e não chefes, mas haveria complicações. Quanto aos não chefes o problema é muito simples: não se fala sobre aquilo que não se é sem ter “vergonha” (*ihütisu*), e poucas pessoas que não são chefes apresentavam interesse em discutir esse tipo de assunto comigo (o que frustraria qualquer tentativa de registrar em áudio alguma visão pessoal sobre a chefia). Quanto aos chefes menores, eu fui desencorajado diversas vezes a entrevista-los, pois me diziam que eles eram “cacique pouquinho” e que não sabiam nada dos costumes dos chefes. Obviamente eles sabem, talvez até demais; mas entrevistá-los formalmente poderia causar alguma tensão com a parentela de meus anfitriões, e por isso optei por não gravar entrevistas com eles, me restringindo a conversas informais.

⁹ De modo geral, um *dono dos brancos* é alguém responsável por fazer alianças com não índios, aquele que deve “cuidar” dos brancos que se aliam à aldeia (recepcioná-los, trocar presentes, negociar formas de apoio). Para uma descrição mais detalhada deste tipo de agente, ver Guerreiro Júnior, 2010.

A ancestralidade ritual

Passemos aos depoimentos. Na contramão das etnografias que trataram a chefia xinguana como um domínio quase exclusivamente masculino, é melhor começar citando trechos do depoimento que Tipūsusu me deu quando lhe perguntei o que era o trabalho¹⁰ de uma *itankgo*:

Tipūsusu:

Itankgo helei... anetü igatoho egei tiheke itankgo, itaõ igatoho, itankgo

Itankgo é como nós chamamos anetü, itankgo serve para chamar mulheres, itankgo

Ingila uãke, ekü, tisihügu heke beja egea igata

Muito antes, é..., nossos ancestrais chamavam assim

Ekü hekeha, Taügi heke

Taügi chamava

Taügi heke igatatühügü, tütiko igatatühügü itankgoi

Taügi chamou assim, ele chamou sua mãe de *itankgo*

“Itankgo, itankgo”, ta uãke, Taügi kita uãke tütiko heke

“Itankgo, itankgo”, ele dizia, Taügi dizia para sua mãe

Inhalü “ama, ama” nümi ihekeni tütiko heke

Eles [Taügi e seu irmão Aulukumã] não diziam “mãe, mãe” para sua mãe

Itankgo helei, egea itankgo, itankgo

Ela era *itankgo*, assim ficou *itankgo, itankgo*

Enitsuëgü hitsü heke igata ihekeni

Assim eles chamavam a esposa de Enitsuëgü

Enitsuëgü hitsü heke igata hegei ihekeni, itankgo

Assim eles chamavam a esposa de Enitsuëgü, de *itankgo*

Tisihügu helei, Enitsuëgüi

Ele é nosso ancestral, Enitsuëgü

Tisihügu

¹⁰ Os Kalapalo efetivamente usam a raiz para “trabalho” (*ka*) para se referir às atribuições de alguém, como os chefes (*anetü kasü*, “trabalho de chefe”).

Nosso ancestral

Tisĩhũgu helei

Ele é nosso ancestral

Tisĩhũgu, ekü tsügüha

Nosso ancestral, aquele

Egeaha, ekü bejaha, ihitsü hale imaguha, eküi, tisĩhũgui

Deste jeito, é..., pois sua esposa deu à luz nossos ancestrais

Um dos aspectos da chefia kalapalo é o que se pode chamar provisoriamente (na falta de termo mais apropriado no momento) de “hereditariedade”. De acordo com Basso (1973, p. 133-134), herdar a condição de *anetü* por meio de uma ou duas linhas (paterna e materna) é uma das formas pelas quais os chefes se diferenciam uns dos outros. Somente aqueles que herdaram a condição ao mesmo tempo do pai e da mãe seriam “chefes de verdade” (*anetü hekugu*), enquanto os que a receberam só de um lado seriam “chefes pequenos” (*indzonho anetü*). Ainda, nesta escala que relaciona ascendência e grandeza haveria uma preeminência da patrilinearidade em detrimento da matrilinearidade: seria mais “nobre” quem descendesse apenas de um pai chefe do que de uma mãe chefe. Os Kalapalo conferem um grande valor à ascendência na intenção de qualificar a condição nobre de alguém, e pessoas que descendem de grandes chefes tendem a se tornar chefes mais importantes do que aqueles que descendem de chefes pequenos ou de chefes estrangeiros.

Não há espaço para entrar em detalhes, mas, no plano da etnohistória, os chefes podem ser pensados como uma conexão entre o presente e um passado específico, pessoal, nomeado e localizado, do qual nem todos participam por igual. São as relações de continuidade entre os *anetaõ* do presente e do passado que permitem produzir, refinar e perpetuar identidades coletivas duráveis no decorrer do tempo (para um argumento semelhante, ver Heckenberger, 2011). Mas além da memória etnohistórica, vê-se neste depoimento que também há uma ideia de que a chefia remonta ao tempo mítico, especificamente aos episódios envolvendo o nascimento de Taügi (Sol) e Aulukumã (Lua), os gêmeos criadores da humanidade. É por causa deles que os Kalapalo chamam algumas pessoas de *anetü* e *itankgo*, pois é como os gêmeos passaram a chamar seu pai-onça (Enitsuëgü) e sua mãe adotiva (Tanumakalu, irmã de sua verdadeira mãe) depois que descobriram que sua avó paterna havia cortado o pescoço de sua mãe e que haviam

ocultado o fato deles. Em todas as versões deste mito¹¹ que ouvi, há uma cena específica na qual os gêmeos desistem de chamar Enitsuëgü e Tanumakalu de “pai” e “mãe” e passam a chamá-los de *anetü* e *itankgo*, que pela constância com que aparece em diferentes versões, parece fazer parte do “núcleo duro” da narrativa¹².

Mas como poderíamos descrever estas relações entre os chefes, digamos, “históricos”, do tempo dos humanos, e os chefes do passado mítico, principalmente Enitsuëgü, suas esposas e os gêmeos? Os alto xinguanos parecem ter teorias diferentes a esse respeito. Segundo Barcelos Neto (2008, p. 61), para os Wauja a diferença entre chefes e comuns teria se originado em razão da natureza dos materiais a partir dos quais os humanos foram criados: os primeiros chefes teriam sido criados por Sol a partir de arcos de madeira, enquanto as pessoas comuns teriam sido feitas de bambu de flecha. Já para os Kalapalo, a origem dessa diferença ainda me parece obscura. Alguns dizem que os chefes foram criados como tais, mas sem qualquer referência ao uso de diferentes materiais, pois todos os humanos teriam sido igualmente criados de pedaços de bambu de flecha (uma versão enfraquecida do mito wauja). Já outra versão diz que Sol teria organizado uma festa para furar a orelha de alguns jovens (humanos) que se tornariam os primeiros chefes. Esta última é especialmente interessante, porque aponta para a ideia de que haveria uma relação de “consanguinidade putativa” dos primeiros chefes com Sol, uma espécie de “ancestralidade ritual”. Não haveria nenhuma continuidade genealógica entre Sol (e, logo, sua parentela) e os primeiros *anetaõ*, mas o ritual de furação das orelhas, que é patrocinado por um pai para um filho que ele queira que se torne chefe, os coloca em uma relação de consanguinidade putativa, já que eles foram tratados por Sol como seus filhos. Ainda que os chefes não tenham relações de consanguinidade com o chefe-onça, sua esposa e Sol, esta versão trata os primeiros chefes como seus filhos adotivos, e o ritual marca ao mesmo tempo uma separação e uma continuidade entre o tempo dos grandes chefes míticos e o tempo dos chefes humanos.

Saindo da relação com o mundo mítico e ficando apenas no tempo propriamente humano, como seria possível descrever as relações de parentesco entre os nobres? De acordo com Tipüsusu, a condição de *anetü* está diretamente ligada à concepção (e, portanto, às relações de consanguinidade entre nobres) e é virtualmente infinita:

¹¹ E mesmo em versões registradas por outros pesquisadores, como Basso (1987) e Carvalho (1951).

¹² Ao menos na tradição oral kalapalo, pois não encontrei nenhuma passagem semelhante nos mitos de outros povos alto xinguanos.

Tipūsusu:

Tisanetu higei inhalüma setijüi

Esta é nossa chefia, ela não se tira

Katote, egea, katote tekinhü anetügü, Kuikuro anetügü, Auga anetügü, katote. Inhalü setijüi

Todos são assim, os chefes de todos os outros povos, os chefes dos Kuikuro, os chefes dos Wauja, todos. Eles não são removidos.

Amago hale anetuko etisaleniha

Já a chefia de vocês pode ser tirada

Etijüko, telope inhügü

Quando vocês os tiram [seus chefes], vem um outro

Telope inhügü

Vem um outro

Ilango hale amago anetugu, sagingoila tisuge

A chefia de vocês é assim, mas nós somos diferentes

Tisihügupinhe, tisihügu etijita uāke ngelepe upinhe geleha anetüi etijipügü inhügü

É por causa dos nossos ancestrais, nossos ancestrais tiveram filhos, por causa daqueles que morreram seus filhos também se tornaram chefes

Anetüi gehale inhügü, ihigüpe inhügü gehale anetüi

Eles também se tornaram chefes, seus netos também se tornaram chefes

Tütemi

Para sempre

Como diz Tipūsusu, a condição de *anetü* é vitalícia (“nossa chefia não se tira”) e transmitida por aqueles considerados “ancestrais” (*ihügu*) para seus descendentes “para sempre” (*tütemi*). Com efeito, não se pode dizer de nenhum *anetü* vivo que ele seja “ex-chefe” (*anetüpe*), ainda que este tenha sido acusado de feitiçaria e obrigado a se mudar, ou que tenha escolhido viver junto a um grupo onde não exerça funções de chefe. O caso do filho mais velho do homem que chefiava os Kalapalo na época da chegada da Expedição Roncador – Xingu é um exemplo do segundo tipo de situação. Desde o

começo de meu trabalho de campo, me diziam que havia um homem vivendo entre os Yawalapíti que seria um dos maiores chefes kalapalo, e que se ele decidisse se mudar para Aiha ele talvez passasse a ser considerado como o primeiro cacique. “Mas por que ele não voltava?”, me perguntei muitas vezes. Ele simplesmente havia escolhido deixar de ser chefe – algo mais comum do que se pode imaginar¹³ -, e apesar de cerca de 30 anos vivendo entre os Yawalapíti ele ainda era reconhecido como um grande *anetü* kalapalo.

Porém, em outro momento de sua fala (não transcrito aqui por economia de espaço), comentando sobre este homem, Tipüsusu diz que agora “sua chefia acabou”. Quando ele faleceu, no começo de 2010, os Kalapalo queriam buscar seu corpo na aldeia Yawalapíti para enterrá-lo em Aiha, onde já planejavam fazer para ele um *egitsü* (Quarup; ritual de homenagem a nobres falecidos centrado na produção, exibição e descarte de uma efígie de madeira). Porém, os Matipu da aldeia Künghünga fizeram questão de enterrá-lo lá, pois sua mãe e avó materna eram matipu, e também pretendiam fazer um *egitsü* para ele. Sabendo que os Kalapalo não concordariam, os Matipu se apressaram, foram até os Yawalapíti e pegaram o corpo, e avisaram os Kalapalo pelo rádio. Quando o corpo chegou na aldeia, seu único filho não estava presente, pois havia saído para pescar há pouco tempo e demoraria para voltar. Quando voltou, o corpo de seu pai já havia sido enterrado. Os chefes matipu pediram a ele que patrocinasse um *egitsü* para seu pai, o que ele recusou. Segundo ele próprio, por ter poucos parentes ele não teria condições de patrocinar a festa sozinho; mas a informação que corre é que ele teria se sentido ofendido por não terem esperado sua chegada para enterrar o corpo de seu pai. Os Kalapalo decidiram que ele deveria ser homenageado junto com os dois principais chefes homenageados em Aiha em 2010. Mas, tendo sido enterrado em outra aldeia, ele não poderia ser homenageado como um chefe, mas apenas como *anda*, “companheiro/seguidor”, dos homenageados principais. Seu filho aceitou e seu pai teve direito a uma efígie de pessoa comum no *egitsü*. Porém, seu filho nunca se tornou *anetü*, e segundo Tipüsusu ele não teria mais como fazê-lo e não seria possível para ele transmitir a chefia para seus filhos. O limite da “eternidade” da transmissão da chefia é a produção de chefes a cada geração: se o filho de chefe morto tivesse homenageado seu pai em um *egitsü* específico para ele, agora ele também seria considerado *anetü* e poderia passar esta condição para seus filhos; como isto não aconteceu, “sua chefia acabou”.

¹³ Há vários casos de pessoas que desistiram de ser chefes e se mudaram para outros povos onde tinham parentes, no intuito de ficarem menos expostos e, assim, menos sujeitos a ataques de feiticeiros. Também há filhos de grandes chefes que se recusam a assumir o lugar de seus pais, com medo de sofrer ataques mágicos.

A importância da ascendência também é notada pela forma ideal de casamento das mulheres chefe:

Tipūsusu:

Takihekeginhü... inhalüha telo kinhotui

Com aquele cujo jeito/fala é bom... nós não nos casamentos com alguém diferente

Tüagingoki gele anetü heke tetijpügü atohondeliü, tüanetuhunguki

É sempre com alguém semelhante que um chefe tem seus filhos, com alguém cuja chefia seja parecida

Orlandinho:

Sagage gele etijitomi, kitse, anetüibe etijitomi

Para que nasçam parecidos, diga, para que nasçam grandes chefes

Tipūsusu:

Labe, anetü hekugu itsomi

Claro, para que sejam chefes verdadeiros

Outros autores já notaram uma tendência à “endogamia de status” dos nobres (Oberger, 1953; Galvão, 1979; Heckenberger, 2005, p. 264; Barcelos Neto, 2008, p. 68), mas há poucas pesquisas concretas sobre isso e menos ainda sobre suas consequências para as redes de parentesco. Em outro trabalho mostrei que esta endogamia pode ser representada estatisticamente, e que ela se conjuga a diferentes regimes de aliança e residência para chefes e comuns (Guerreiro Júnior, 2008). Aqui temos uma visão indígena sobre esta endogamia, que idealiza casamentos entre “semelhantes” visando a reprodução da chefia dos pais, o nascimento de “grandes chefes” e “chefes verdadeiros”. A “mistura” de chefes com pessoas comuns não só é indesejável porque ameaça a reprodução de bons chefes, mas também porque, segundo alguns, apresenta o perigo do aparecimento de “chefes pequenos”, às vezes vistos pelos maiores como invejosos e feiticeiros em potencial.

As relações de parentesco entre nobres também podem ser conceituadas sob uma linguagem específica, que é a do *sangue*:

Ugise:

Ekü beja, anetühüngü helei

Bom, se a pessoa não for chefe

Anetü hisuüingüpehüngü, “anetü unguguhüngü” nügü iheke

Para quem não é parente de chefe, se diz que “não é sangue de chefe”

Anetü hisuüingü bale, ihigüpe heke mukeha, tuhatuün hekeha, ihisuündaõ hekeha

Já para o parente de um chefe, para seu neto, seu sobrinho uterino, para seus parentes

Nago anügü “anetü ungugu” nügü iheke

Para eles se diz “sangue de chefe”

Não penso que o sangue deva ser visto como uma substância material *de fato* que se transmite entre a nobreza e que isso é o que faz deles chefes em potencial. Pelo que entendo, sangue não é algo que se transmite, mas é uma forma pela qual as relações entre parentes podem ser traduzidas e objetificadas. Este é um dos sentidos que substância tem para Strathern (1999), que se afasta de uma visão essencialista de substância (isto é, que vê as substâncias como coisas) e sugere que substâncias possam ser vistas como formas de descrição de relações sociais. Quando um kalapalo diz que “sangue de chefe” são todos os parentes de um *anetü*, não acho que ele queria dizer que eles partilhem literalmente o mesmo sangue, mas que o sangue pode ser eleito como uma forma de objetificação das relações de parentesco entre um conjunto de pessoas. O sangue entra aqui no lugar de uma ideia mais abstrata de “parentela”: *hisuündaõ*, forma coletiva e não possuída de “irmãos” que em seu limite pode englobar todos os parentes cognáticos, os afins e, eventualmente, toda uma aldeia (Guerreiro Júnior, 2008, p. 65-66). Já o sangue introduz uma diferença no universo dos parentes, que exclui os afins e aqueles parentes classificatórios distantes com os quais não se reconhece relações genealógicas, limitando este universo ao dos parentes cognáticos próximos. Se a forma possuída do termo “sangue” é preferida em certas situações em relação ao termo de parentesco mais inclusivo, deve ser porque se quer realizar aqui uma exclusão que *hisuüingü*, apesar de poder fazê-la, não faz com eficiência, já que é um termo obviamente mais elástico e, portanto, ambíguo. O sangue objetifica a noção (indígena) de “parentes verdadeiros”, que curiosamente coincide com a noção (antropológica) de consanguinidade.

Enquanto o sangue trata dos parentes cognáticos sem fazer distinções geracionais, há uma expressão usada para se falar de parentes de chefes que o faz: *anetü unkgugu* (forma possuída de *unkgu*). Não consegui encontrar nenhuma tradução para *unkgu* que me deixasse satisfeito, pois ela era às vezes alternadamente traduzida como “parente” ou “filho”. A segunda tradução deve ser descartada, pois para testá-la comecei a investigar se seria possível dizer que alguém era *unkgu* de um avô ou avó, o que foi confirmado. Porém, este termo não é usado em relação a irmãos: eu não sou *unkgu* de meus irmãos, apesar de poder dizer que somos uns o sangue dos outros e que, enquanto um grupo de irmãos, aí sim somos *unkgugu* em relação a nossos pais e avós. Por isso me parece plausível dizer que *unkgu* tem um sentido geracional, o que explica a oscilação de sua tradução entre “parente” e “filho”: quem é *unkgu* de alguém é certamente um parente, mas fica implícito que se trata de uma relação intergeracional. Segundo Hüge Hüti, um agente de saúde que me ajudou em diversas transcrições e traduções, esta seria uma expressão mais comum para se referir a parentes de *anetaõ* que não usam o título, e Ugise, outro interlocutor importante, me disse a mesma coisa em outra situação. Dizer *Fulano unkgugu* é uma construção perfeitamente possível, mas pouco utilizada (a linguagem do sangue prevalece). Eu até poderia dizer, por exemplo, que sou *kagaiha unkgugu* (“descendente de brancos”), mas que seria uma construção que não se usa. *Anetü unkgugu* é uma expressão que, mesmo não sendo exclusiva do campo da chefia, carrega ao mesmo tempo as ideias de parentesco consanguíneo e diferença geracional para se referir a esta categoria de pessoas.

Sentar-se, ser visto e tornar-se conhecido

Lado a lado com a importância dada à ascendência, também já foi amplamente notado que ninguém nasce um chefe “pronto”, mas que é preciso ser *feito* chefe ao longo de toda a vida (Viveiros de Castro, 1977; Menget, 1993, p. 68; Heckenberger, 2005; Heckenberger, 2011). Em seus depoimentos, todos os chefes entrevistados dizem em algum momento que *foram feitos por alguém* – geralmente seus pais e, eventualmente, outros chefes que os tenham indicado para isso. Fazer alguém chefe não é um assunto que compete exclusivamente aos pais, mas que depende de outros chefes e do temperamento do jovem, pois é preciso que outros reconheçam a qualidade daquele que se tornará *anetü* e que algum deles o indique para isso. Isto é um caso particular de uma

condição que se torna clara nos rituais dos nobres: só chefes podem fazer outros chefes, e a diferença entre os fabricados e os que fabricam tende a replicar uma oposição entre consanguíneos e afins. Se o parentesco cognático é a via pela qual o potencial da chefia se transmite, o parentesco distante ou a afinidade ritual são as condições para que este potencial se atualize.

“Aquele que vai sobre o banco”, *ugihongo* (ou simplesmente *ugiho*), é aquele que conduz seu povo aos rituais em outras aldeias, e é sendo *ugihongo* que um rapaz ou uma moça podem começar a ser chamados efetivamente de *anetü* ou *itankgo*. Até então eles podem ser “parentes de chefe” (*anetü ungu*) ou “descendentes de chefe” (*anetü unkgugu*), mas o uso do título está condicionado a “ir sobre o banco” ao menos uma vez:

Waja:

Engü leha, apaju heke uüilü leha anetü leha

Então, meu pai me fez chefe

Anetü leha utelü Mehinákuna, ugiho, quarupgote

Eu fui chefiar nos Mehinaku, como *ugiho*, quando houve Quarup

Apaju heke uüilü

Meu pai me fez

Igia leha uitsa leha

Assim mesmo eu fiquei

Aiha

Pronto

Kotote leha ukuge heke uingilü

Todas as pessoas me viram

Kotote leha ukuge heke uingilü, pessoal, Kalapalo heke leha, haingopeko heke

Todas as pessoas me viram, *pessoal*, os Kalapalo me viram, os velhos me viram

A fala de Waja é clara sobre “ir sobre o banco”, ser *ugiho*, e o começo da chefia, e ele nota que parte da importância disso está em ser *visto*: “Todas as pessoas me viram. Todas as pessoas me viram, *pessoal*, os Kalapalo me viram, os velhos me viram”. Em outra ocasião, conversando sobre o mesmo tema, Waja me disse que quando se leva os

jovens para serem *ugihongo*, é quando eles começam a ficar *famosos* (*tuhutinhü*¹⁴, “o que é conhecido”). As pessoas sempre se perguntam quem é aquele ou aquela jovem, comentam de quem ele é filho, se é ou não uma boa pessoa, um bom lutador, se é bonito(a), etc. Quanto mais um jovem é feito *ugihongo* por seus pais (e pelos que outros chefes que o indiquem para isso, é importante lembrar), mais ele é visto pelos outros e mais ele se torna *famoso*. Estas situações de exposição pública nos rituais regionais não apenas tornam uma pessoa visível e conhecida, mas por meio dela se produz uma memória genealógica impressionante a respeito dos chefes (e campeões de luta) que a maioria das pessoas não mantém sequer a respeito de seus parentes próximos. Cada realização de um ritual regional envolve a produção de uma memória sobre o passado dos chefes e campeões que, em consequência, os fortalece em suas respectivas posições e amplia as condições pelas quais eles podem produzir filhos semelhantes a si mesmos – seus “substitutos” (*itüpohongo*).

Abaixo transcrevo um trecho mais longo que os demais, mas que apresenta um foco especial sobre o aprendizado do gênero de fala dos chefes e sua instrução pela *akihekugene*, ou “prática das palavras das verdadeiras”, um conceito central para entendermos o modelo de pessoa dos chefes:

Ageu:

Apa heke uāke uüilü uāke tütüpohongoi

Meu pai me fez seu substituto

Apaju hekeha

Meu pai fez

Apaju heke uüilü anetüi tiha uüilü uāke iheke

Meu pai me fez *anetü*, ele me fez

Üle hata leha

Enquanto isso

¹⁴ Isso não é só com os chefes, mas também com os campeões de luta (*ojotse*), o que idealmente todo grande chefe deve ter sido. Pouco antes do dono da casa onde eu sempre me hospedei falecer, ele pediu a seu filho caçula (de cerca de 13 anos, que estava prestes a entrar em reclusão) e a seu neto mais velho (por volta dos 15 e já recluso) que tentassem se tornar campeões. Ele dizia que não queria que as pessoas se esquecessem de seu nome, que se eles se tornassem grandes lutadores eles se tornariam conhecidos, e assim as pessoas de outras aldeias estariam sempre “mexendo” no seu nome e pensando em como ele deve ter sido um bom professor para seus filhos e netos.

Sakinthagü ihata iheke ukitohoingo jetaha tuhugu akinha ülebeja sakinthagü

Ele me contou suas histórias para que eu pudesse contar várias histórias

Tünolü ügühütu

O costume de seu discurso

Anetü nolüha, anetü nolüha ülegoteha Kuarup tüigote

Como os chefes discursam, os chefes discursam quando acontece isso, quando há Quarup

Uluki entote ülekiha uãke uinguheta

Quando o *uluki*¹⁵ chegar, ele abria meus olhos sobre isso

Ülepe tiha ungipi anümi, ungipi tsügütse naha anügü agetsi inhalü, inhalü benaha ago ngipi hale

Por isso eu tenho/sei o suficiente, só eu tenho/sei o suficiente, só um, mas os outros não têm/sabem

Ë inhalü benaha ago ngipi uge tsügütse tiha ungipi

É, eles não têm/sabem, só eu tenho/sei de fato

Üle sügühütu hegei ülegote bejaha kunolü beha

Isso é o seu costume [dos chefes], quando há algo assim nós discursamos

Anetü engü beha

Isso é coisa de chefes

Uge tiha ago inha ihalü heke sügühütu ihanalü heke üle ügühütuha

Só para mim mesmo, ele não ensinou seu costume para eles, ele não ensinou esse costume

Inhalü beha engü uhutinhühüngü ngipi inhalü

Os que não são conhecedores não têm/sabem nada dessas coisas, não

Tükima uhunalü ihekeni?

Para que eles saberiam?

Apa heke uãke uinguheta

Antigamente meu pai me abria os olhos

¹⁵ Ritual de trocas entre aldeias, considerado como uma visita entre dois chefes.

Uinguheta tiha akihekugeneki

Me abria os olhos com a prática das palavras verdadeiras

Uinguheta tiha iheke ülekiha

Com isso ele me abria os olhos

“Anetüiha uitüipohongoi hetsange eitse”, apaju kilü tiha uheke

“Seja um chefe, meu substituto”, meu querido pai me disse

Üle amileha

Tempos depois disso

Kuarup inhügü

Houve Quarup

Ületomi lahale uüitomi iheke uingenügü leha apaju heke

Então para fazer isso, para que ele me fizesse, meu querido pai me levou

Utetomi bejeta hugombonga lahale

Para que eu fosse para a praça

Ugiho leha utetomi lá anetüi kunhügü anügü

Para que eu fosse *ugiho*, é assim que nos tornamos chefes

(...)

Inke hōhō, angi leha umugu paki geleha etengalü tekinhüna

Veja só, meu filho vai sempre para os povos de outras aldeias

Ugiho

Ser *ugiho*

Umugu tengalü uitüipohongoiha ungiüpügü elei

Meu filho sempre vai para ser meu substituto, ele é quem eu fiz

Inhalü tükotinhü tüilüi kupehe apaju kitaha uāke inhalü tükotinhü akanenümi kupehe, okoha

“Não se faz pessoas bravas”, meu querido pai me dizia, “não se faz sentar pessoas bravas, não mesmo”

Takihekuginhü, takihekuginhü takaneti kupehe

“Aqueles que têm palavras verdadeiras, aqueles que têm palavras verdadeiras nós fazemos sentar”

Apaju kitaha uãke uheke

Meu querido pai me dizia

Inhalü ukotui inhalü

Eu não fico bravo, não

Apaju akisü tagatühügü tiha uheke

Eu ouvi as palavras do meu querido pai

Lango, lango anetüi kunhümi ügütu hegei ungihataniümi

“É assim, assim que nos tornamos chefes”, ele estava me ensinando seus costumes

Ande leha uhaindita inhalü leha uinhahetungui

Agora eu já estou envelhecendo e não sou mais forte

Uitsilüingo leha umugu inhahetunguingo leha Hasagü inhahetuingo uitüpati leha

Quando eu sair meu filho ficará forte, Hasagü ficará forte para me substituir

(...)

Ago umugu tükotinhü inhalü tüilüi uheke, inhalü tüilüi uheke

Se os filhos deles [de seus filhos, seus netos] forem bravos, eu não os farei, eu não os farei

Tükotibüngü anetüi tüi kupehe

Os que não são bravos são feitos chefes

Itsotundiingi hugombo

Para que não fiquem bravos no centro

Lá sügühütu ighungu ügühütu

É assim seu costume, seu costume é desse jeito

Inhalü tükotinhü akaneniümi kupehe

Não se faz sentar os bravos

Tükotibüngü takaneti kupehe - tah - hekite hegei sakisü itsomi

Os que não são bravos são feitos sentar – *tah*¹⁶! – para que seus modos/sua fala sejam bons

Ageu nos chama a atenção para a importância dos pais “abrirem os olhos” (ensinarem) de seus substitutos (*itiipohongo*) “com a prática das palavras verdadeiras” (*akihekugeneke*): só aqueles que tem um jeito e fala bons (*aki* significa ao mesmo tempo “jeito” e “palavra”), que são calmos e não hão de ficar bravos no centro é que podem ser sentados e serem feitos substitutos (*itiipohongo*) de seus pais ou avós. Dentre os conhecimentos ensinados por seu pai, está o conjunto de discursos que os chefes devem realizar em rituais regionais, um gênero de fala que apenas os *anetaõ* dominam e podem executar (Franchetto, 2000). Dentre outras coisas, fazer tais discursos é um dos principais índices de chefia que se pode exhibir. Pela forma como Ageu se refere à sua iniciação como chefe (em um Quarup de outra aldeia) e a de seu filho (que “sempre vai aos povos de outra aldeia”), mencionando a importância dos discursos rituais na preparação de um chefe, fica clara a importância das relações entre o regionalismo ritual e a chefia. Sem os rituais, os chefes não conseguem fazer seus substitutos; e sem os chefes, as relações regionais rituais são impossíveis, pois os encontros rituais são, antes de qualquer coisa, encontros entre chefes:

Ageu:

Etinhü akandoteha anetüko ingenügü anügü beha kupehe inhalü bahale talokito igitaha

Quando os mensageiros já estiverem sentados nós chamamos apenas chefes, não se chama um *talokito*

Ande tsüha uluki enügü gehale, uluki ülegotetsüha anetaõ uhijü tiha tiheke

Quando o *uluki* chega também, se houver *uluki* nós procuramos os chefes

Uhijü agotsüha tuhugu geleha

Os procuramos todos

(...)

Inhalü bahale talokitoko ingenümi anetüko ingenümi bahale

Não se chama mesmo os *talokito*, pois só se chama os chefes

¹⁶ *Tah!* (assim como *teh!*) é uma interjeição que expressa admiração por algo ou alguém muito bonito.

Nesta passagem é interessante o uso do termo *talokito*, empregado com frequência para falar dos não chefes. *Talokito* é um substantivo formado a partir de *taloki*, “à toa”. Estar sem fazer nada, é estar *taloki*; perguntar algo a alguém sem nenhum interesse específico, é perguntar *taloki*; visitar alguém sem querer nada, é *taloki*. Quando usado para se referir a objetos, *talokito* pode significar sem valor, frágil, inútil ou insuficiente. Também já o ouvi sendo empregado, por exemplo, a pescadores que voltam sem peixe de uma pescaria, ou a cães que afugentam a caça ao invés de persegui-la. Nesta acepção, *talokito* parece significar “incapaz” ou mesmo “imprestável”, já que tem um sentido pejorativo. É uma palavra polissêmica, mas que parece transmitir a ideia geral de que aquilo a que se aplica (um objeto, uma pessoa ou uma ação) não tem a capacidade de gerar os efeitos que se espera deles: uma flecha *talokito* não mata, um pescador *talokito* não consegue peixes, um cachorro *talokito* não caça nem defende seu dono. *Talokito* se refere a algo ou alguém sem capacidade de “fazer coisas” (se eu fosse um pouco mais latouriano ou tivesse tido mais tempo para digerir esta ideia talvez eu dissesse agência, mas é melhor tomar cuidado). Quando aplicado por *anetaõ* a não chefes, *talokito* às vezes aparece em contextos de fala nos quais um chefe comenta sobre a falta de conhecimento dos demais, o tabu ligado ao uso de certos ornamentos ou a impossibilidade de participar nos rituais regionais como dono, homenageado, coordenador, chefe dos convidados ou mensageiro¹⁷. Já que uma das coisas que define um *anetü* é sua inserção diferenciada no sistema de rituais regionais, não é difícil entender porque, do ponto de vista dessas pessoas, um não *anetü* é *talokito*: não faz nada que um *anetü* faz, seja por não saber, seja por não poder.

O uso deste termo resolve um problema antigo, que é o da suposta inexistência de termos nativos para se referir aos não chefes. Especulava-se que esta lacuna teria sido preenchida por corruptelas do termo camarada em português, como o *kamaga* karib ou o *kamará* (ou *camára*) tupi. Ele também difere do termo karib *anda*, “companheiro” ou “seguidor”, usado sempre em sua forma possuída para designar um coletivo em relação a seu chefe. *Talokito* permite pensar os não chefes a partir do que, ao menos do ponto de vista dos *anetaõ*, é o que os define: sua “falta de valor”, sua “incapacidade”, seu comportamento potencialmente ruim.

¹⁷ Para os Kalapalo, é preciso ser nobre para ser mensageiro. Se um não nobre assume esta posição é apenas porque há mais aldeias para serem convidadas do que nobres disponíveis para realizar a tarefa.

Esteio de gente

Iho significa literalmente arrimo ou esteio, e se refere, dentre outras coisas, ao poste de madeira no qual uma pessoa amarra sua rede, mas esta noção também é utilizada para descrever uma série de relações baseadas no cuidado e na nutrição: o dono de uma casa é *iho* das pessoas que moram nela, pois espera-se que ele cuide de seus co-residentes, que os oriente, organize as atividades coletivas da casa, os apoie em seus problemas; um marido também é *iho* de sua esposa e seus filhos, pois deve provê-los com comida e protege-los; pelo mesmo motivo, alguém que seja o único homem de uma casa também é *iho* das mulheres que moram nela. Pode-se dizer que *iho*, então, refere-se a qualquer pessoa que se encontre na posição de *protetor* e *provedor* de outros. Talvez pudéssemos dizer que *iho* é alguém que tem o dever de “dar suporte”, pois esta seria a descrição mais literal da função de um esteio. Um chefe também é chamado de *iho*:

Tipūsusu:

Anetü kuge iho helei

Um chefe é o esteio das pessoas

Anetü etijipügü

Os filhos dos chefes

Kuge iho, hm

São o esteio das pessoas

Anetü jetsa tisiho, tisanetü

Os próprios chefes são nossos esteios, nossos chefes

Um chefe é “esteio de gente” (*kuge iho*) porque deve cuidar de “suas crianças” (forma pela qual se refere a seu povo em discursos formais) e nutri-las: orientando-os pelo uso da fala verdadeira (*akihkekugene*), sempre oferecendo peixe e beiju no centro da aldeia e nunca negando nenhum objeto que lhe peçam, por mais valioso que seja. Um *kuge iho* deve cuidar de sua aldeia e seus moradores como o dono de uma casa cuida de todos os que moram nela, como um pai cuida de seus filhos. Por conta de sua fala boa e sua generosidade, os chefes são vistos como o motivo pelo qual as pessoas vivem juntas durante muito tempo em uma aldeia, a única razão pela qual o grupo local não se

fragmenta indefinidamente. Quando uma aldeia começa a passar por diversas cisões, diz-se que um dos motivos é a falta de chefes que mantenham seu pessoal unido.

Aldeias também podem ser *iho* de outras. Sempre que se conversa sobre aldeias antigas, algumas são frequentemente referidas como “aquelas que se dividiram” e outras que são seus *iho*, sugerindo a existência de assimetria nas relações regionais entre grupos que resultaram de processos de fissão. Por exemplo, durante muito tempo Kuapügü (a principal aldeia à qual os Kalapalo associam sua “origem”) coexistiu com as aldeias Kalapalo (de onde provém seu etnônimo), Apangakigi, Angambütü, Ihumba, Hagagikugu; mas estas aldeias não estavam em pé de igualdade no sistema regional, pois Kuapügü era considerada *iho* das demais.

Mas o que é uma aldeia *iho*, o que significa dizer que uma aldeia é chefe ou esteio de outras? A principal característica de uma aldeia-chefe é sua centralidade ritual: é lá que se enterram os mortos, onde se fazem festas para espíritos, onde se realizam os rituais em memória de nobres falecidos, e - uma das coisas mais importantes - é para onde outros povos enviam os convites para seus próprios rituais. Aiha era considerada *iho* das outras aldeias kalapalo até recentemente, mas vem tendo que dividir¹⁸ (de forma tensa) esta condição com Tanguro (a aldeia kalapalo mais importante depois de Aiha), que nos últimos anos tem acelerado suas atividades rituais. Assim como os chefes estão no centro da vida ritual de uma aldeia, uma aldeia-chefe ou aldeia-esteio está no centro da vida ritual de um nexo regional.

Mas há uma questão mais importante em jogo, pois a condição de *iho* nestas duas escalas (local e regional) está ligada à produção do parentesco e de um ponto de vista coletivo dentro do sistema xinguano. Em uma aldeia (que só pode existir se houver um *iho*/chefe), a convivência, a partilha de refeições e o exercício da reciprocidade são os responsáveis pela produção de um tipo generalizado de aparentamento (pessoas que vivem em uma mesma aldeia não devem se enfrentar em rituais, por exemplo). Em contrapartida, parentes que vivem em aldeias diferentes tendem a se tornar menos

¹⁸ É preciso frisar que dividir a posição de *iho* não é a mesma coisa que partilha-la. Em uma aldeia quando há dois chefes importante um é dito ser o *otohongo* (“outro igual”) do outro, colocando os chefes em posições simétricas e potencialmente conflituosas, e o mesmo acontece entre aldeias. Quando outro povo envia mensageiros para convidar os Kalapalo para seus rituais, espera-se que eles vão para Aiha e que seus chefes é que conduzam *todos* os Kalapalo à aldeia anfitriã (i.e., que sejam *iho* de todos). Porém, quando por questões políticas os convites eventualmente chegam a Tanguro, os chefes de Aiha só aceitam participar do ritual se forem convidados pelos chefes de Tanguro a também atuarem como coordenadores. Pode haver muitos *iho* em potencial, sejam pessoas ou aldeias, mas nas ocasiões rituais estas posições são necessariamente hierarquizadas em relação a um centro considerado mais legítimo do que outros centros possíveis.

parentes, ou “parentes de longe” (Guerreiro Júnior, 2008). Desta forma, se a existência de aldeias duráveis é uma condição para a produção do parentesco, pode-se dizer que a produção do parentesco está ligada à existência de chefes. Entre diferentes aldeias se passa algo semelhante, pois há um senso de que vários grupos locais se identificam com sua aldeia-*iho*: por isso as antigas aldeias Hagagikugu e Angaguhütü, por exemplo, “eram Akuku”, Kunugijahütü “era Kalapalo”, e hoje há outras nove aldeias espalhadas que reconhecem que “são Kalapalo¹⁹”. Isto é, uma aldeia-*iho* tem a capacidade de exercer uma força centrípeta sobre as aldeias que se originaram a partir dela, que não permite que todo processo de fissão seja um processo de criação de novas identidades coletivas. Os *iho* - sejam homens de carne e osso ou aldeias inteiras - oferecem as condições para a identificação e o aparentamento, tanto de um ponto de vista local quanto regional.

Esta noção também está ligada aos conceitos de tronco e corpo. Um esteio de fato (aquele no qual amarramos nossas redes) é feito, obviamente, de um tronco de árvore, e a noção de tronco (*ihü*), que é a mesma para corpo, também é utilizada para se descrever os chefes. Eles são ditos *ukuge tihü* ou *katotihü* (*katote ihü*), isto é, “o tronco/corpo das pessoas” ou “o tronco/corpo de todos”:

Tipūsusu:

Katote ihüko leha sakitse leha

O tronco/corpo de todos discursa

“Ahütüha ilanha”

“Não façam desse jeito”

“Ahütüha ilanha”, nügüha iheke

“Não façam desse jeito”, ele diz

Katotihü kilü

O tronco/corpo de todos diz

Sanetunda hegei leha, sanetunda leha

Assim ele está chefiando, ele está chefiando

¹⁹ Apesar de não necessariamente o chefe de Aiha também reconhecê-las como tais, mas este problema escapa aos limites deste trabalho.

Estas relações entre chefia e os conceitos de tronco e corpo não são exclusivas dos Kalapalo nem do Alto Xingu, mas podem ser encontradas alhures na Amazônia indígena, como entre os Kanamari, um povo de língua katukina da Amazônia Ocidental. Segundo Costa (2007), os Kanamari utilizam uma mesma palavra (*warah*) para dizer corpo, tronco, chefe e dono, e que qualquer coletivo só existe se possuir um corpo/chefe que o sustente, que cuide dele, que o proteja. Os principais corpos/chefes dos subgrupos kanamari, por exemplo, teriam sido no passado o motivo pelo qual as pessoas viveriam próximas e se tornariam parentes. Eles teriam a função de reunir as pessoas em sua grande maloca em tempos de rituais e seriam os responsáveis por manter a unidade dos subgrupos (sem chefes, os subgrupos se diluiriam e as pessoas teriam que ir viver em outro que tivesse um *warah*). Assim como os Kalapalo, os Kanamari concebem que a existência de troncos/corpos/chefes é indispensável para a vida coletiva, o que é a condição para a produção do parentesco (Costa, op. cit.).

Costa prefere traduzir o *warah* kanamari por “corpo” na maioria dos contextos, mas penso que entre os Kalapalo a tradução de *ihü* como “tronco” parece ter um rendimento maior. Primeiro porque ela permite realizar uma passagem fácil entre tronco (*ihü*) e esteio (*iho*) – já que todo esteio é um caule - em um contexto no qual não se utiliza a mesma palavra para tudo, como entre os Kanamari; segundo porque as árvores servem como metáfora para a continuidade genealógica (e, portanto, para a consanguinidade) e para as relações assimétricas implicadas entre chefes e comuns: as raízes são os ancestrais, a base os chefes principais, o meio do caule os chefes de média importância, a parte superior do caule os chefes pequenos e os galhos as pessoas comuns. Se eu optasse por privilegiar a tradução de “corpo” em detrimento de “tronco”, correria o risco de deixar em segundo plano dois tipos de relações que me parecem constitutivas das formas kalapalo de coletivo e que as árvores simbolizam muito bem: assimetria e consanguinidade ideal/putativa.

Esteio, tronco e corpo se aproximam de forma interessante: todos são formas pelas quais os Kalapalo descrevem relações assimétricas baseadas no cuidado, na proteção e na alimentação (entre um marido e sua mulher, entre um chefe e sua aldeia, entre uma aldeia ritualmente mais importante e outras menos). Para que haja coletivos nas escalas mais variadas (de um núcleo conjugal a nexos regionais), é preciso que exista uma relação de assimetria entre um tronco/esteio/corpo que suporta e as pessoas que

vivem ao seu redor. Um chefe é como um corpo que mantém as pessoas unidas, que faz com que elas vivam juntas, assim como é um esteio sobre o qual elas se apoiam.

O corpo ameríndio e suas versões

O conteúdo dos depoimentos nos leva a reconsiderar a centralidade de algumas das questões tradicionais das etnografias da área (poder, autoridade e formas de controle), pois o que os *anetaõ* de Aiha nos dizem sobre sua condição e seu preparo tem a ver com outras coisas: ascendência, relação com personagens míticos, rituais, relações entre chefes, instrução e fabricação do corpo. Não é nada muito diferente do que os Kalapalo que falam um português melhor nos dizem sobre o assunto, e teria sido perfeitamente possível abordar os mesmos temas partindo apenas das descrições de colaboradores bilíngues. Mas o uso de depoimentos registrados em kalapalo permite um refinamento desta compreensão, e penso que ganhamos muito quando substituímos “ensinar” por “abrir os olhos”, ou quando mergulhamos no sentido da “prática das palavras verdadeiras”.

Mas o ponto que considero mais importante diz respeito às noções de assimetria e parentesco ligadas à condição de tronco/esteio/corpo assumida pelos chefes, algo que escapa às racionalizações em português feitas por tradutores (*kuge iho*, *ukuge tihü* ou *katote ihü* são traduzidos apenas como “cacique”). Neste ponto não só damos um passo para compreender melhor como os Kalapalo entendem a assimetria entre chefes e comuns, como abre-se mais um canal entre o Alto Xingu e outras paisagens etnográficas sul americanas (aqui exemplificado pela comparação com os Kanamari, mas certamente há outras possíveis). Há décadas o corpo assumiu um lugar central na etnologia das terras baixas, dada sua centralidade para o pensamento indígena e sua produtividade para se pensar os povos ameríndios (cf. por exemplo Seeger, DaMatta and Viveiros de Castro, 1979; Viveiros de Castro, 1979). É comum que o foco sobre o corpo recaia sobre suas formas mais, digamos, “óbvias”: o corpo pessoal, sua fabricação, a manipulação de suas substâncias e etc. Mas pelo que vimos, algumas ideias que teriam “corpo” como apenas *uma* de suas traduções possíveis podem ter sentidos muito mais amplos, como é o caso das noções de tronco, corpo e esteio, que podem ser usadas para descrever diversas relações assimétricas, e dentre elas a relação entre chefes e não chefes.

A fabricação dos chefes não trata apenas da fabricação de corpos individuais, mas de corpos coletivos (cf. também Heckenberger, 2005; 2011). Ao produzir chefes, os

Kalapalo produzem troncos/esteios/corpos que possam agrega-los, e geram as condições para produzir parentes. Momentos críticos da fabricação dos chefes, como a iniciação (ritual de furação de orelhas) e a morte (principalmente com o *egitsü*, mas também com o *hagaka*), são momentos de fabricação de troncos/corpos em escalas diversas: o corpo das pessoas comuns que saem da reclusão, os corpos dos chefes, o corpo coletivo da aldeia. Todas as pessoas que possibilitam processos de identificação e aparentamento (chefes ou aldeias-*iho*) instauram relações de assimetria próprias a estes processos, homólogas entre si mas que se realizam em diferentes escalas. E a cada degrau dessa escala encontramos o mesmo tipo de pessoa-relação: um *iho/ihü* (esteio ou tronco/corpo), uma forma-chefe responsável tanto pelas identificações em si quanto pelas mudanças de escala.

O levantamento preliminar de um léxico sobre a chefia deve nos permitir *começar* novas pesquisas sobre o tema, contornando algumas das dificuldades colocadas pela literatura clássica e colocando novas questões. Por exemplo, seria imprescindível investigar melhor as relações entre a fabricação das pessoas em reclusão, os processos de ensino-aprendizagem e os processos corporais. Ou ainda, descrever em detalhes características específicas da reclusão de alguns chefes, como uso de certas plantas na reclusão e a relação com certos espíritos²⁰. Este último ponto tem um potencial interessante, pois um chefe kalapalo me disse que as melhores plantas, pertencentes aos espíritos mais fortes, não são conhecidas por todos e que só são passadas entre pai e filho ou parentes muito próximos. Considerando as longas reclusões dos jovens preparados para serem *itüpohongo* e o ideal de que sejam grandes lutadores, talvez seja possível descobrir aí (mais) um cruzamento entre chefia e a “economia do conhecimento²¹” alto xinguana.

É claro que restam vários problemas, e o primeiro deles é o da existência de vários chefes (isto é, vários troncos/esteios/corpos) em cada aldeia, cada qual com sua importância relativa. A chefia não poderia ser exercida por qualquer um que se adequasse ao modelo de pessoa do chefe? O que muda quando um princípio genealógico intervém, quando é preciso nascer em uma parentela de chefes em potencial? Estas

²⁰ Durante a reclusão (e por um bom tempo depois dela) os jovens utilizam certas plantas como “remédios” para engordarem e se fortalecerem. Estes remédios são possuídos (*otondeli*) por espíritos, que podem transmitir sua força para os jovens que usam suas plantas.

²¹ No Alto Xingu a maioria dos conhecimentos especializados (como cantos e rezas) tem donos (*oto*) e só podem ser aprendidos mediante pagamento (a menos que o professor e o aprendiz sejam parentes próximos). Os conhecimentos sobre as plantas que dão força não estão sujeitos a este tipo de transação, mas sendo mantidos em relativo segredo eles também não poderiam ser vistos como parte de uma economia do saber na qual o conhecimento especializado é distribuído de forma desigual?

questões só podem ser respondidas se olharmos para os rituais da nobreza e para a mitologia, o que teria de ser objeto de outro artigo. Por ora, espero que este trabalho tenha ajudado a entender um pouco melhor o ponto de vista kalapalo sobre este tema tão antigo, tão explorado e tão pouco compreendido que é a chefia xinguana.

Antonio Guerreiro Júnior

Mestre em Ciências Sociais, PPGCSO/UFSCar

Doutorado em andamento, PPGAS/UNB

jrguerreiro@gmail.com

Resumo: A chefia é um tema presente em todas as etnografias clássicas sobre o Alto Xingu. A despeito disso, há uma clara dificuldade de se encontrar formas adequadas para se descrever a condição dos chefes e suas atribuições. A insistência em temas como poder, autoridade, prestígio e hierarquia, dada a forma como estão ligados à filosofia política moderna, facilmente leva a descrições distorcidas da vida social. Neste artigo procuro colocar em diálogo algumas das etnografias disponíveis e trechos de depoimentos de chefes kalapalo, no intuito de investigar possibilidades descritivas mais próximas do pensamento indígena. Veremos que os Kalapalo utilizam os conceitos de esteio, tronco e corpo para descrever seus chefes, e que tais conceitos nos ajudam a compreender como a assimetria entre chefes e comuns está ligada à produção do parentesco em diferentes escalas. **Palavras-chave:** Alto Xingu, Kalapalo, Chefia, Parentesco, Modelos descritivos.

Abstract: Chieftaincy is a theme present in all the classic ethnographies on the Upper Xingu. Despite this, there is a clear difficulty in finding appropriate ways to describe the condition of the chiefs and their assignments. The insistence on themes such as power, authority, prestige and hierarchy, given how they are related to modern political philosophy, easily leads to distorted descriptions of social life. In this paper I try to put in dialogue some of the available ethnographies and excerpts of testimonies of kalapalo chiefs, in order to investigate possibilities of description closer to indigenous thought. We will see that the Kalapalo use the concepts of mainstay, trunk and body to describe their chiefs, and that such concepts help us to understand how the asymmetry between chiefs and commoners is related to the production of kinship in several scales. **Keywords:** Upper Xingu, Kalapalo, Chieftaincy, Kinship, Descriptive models.

Referências bibliográficas

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP/FAPESP. 2008. 328 p.
- BASSO, Ellen Becker. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Wineton Inc. 1973. 157 p.
- _____. *In Favor of Deceit: A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press. 1987. 376 pp.
- CARVALHO, José Cândido de Melo. Relações entre os índios do Xingu e a fauna regional. *Publicações avulsas do Museu Nacional*, n. 7. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1951. 42 pp.
- COSTA, Luiz Antônio da. *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2007.
- DOLE, Gertrude. Anarchy Without Chaos: Alternatives to Political Authority Among the Kuikúru. In: SWARTZ, M; TURNER, V; TUDEN, A. (Org.) *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966a. p 73-85.
- _____. Shamanism and political control among the Kuikuru. In: GROSS, D. (Org.) *Peoples and cultures of native South America*. New York: Doubleday/The Natural History Press, 1966b. p. 294-307.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco. 2000 [1983].
- FAUSTO, Carlos. *O tempo do ritual: política, economia e xamanismo no Alto Xingu*. Projeto de Pesquisa, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.
- FRANCHETTO, Bruna. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef. In: MONOD-BECQUELIN, A; ERIKSON, P. (Org.). *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 481-509.
- _____. Línguas e história no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B; HECKENBERGER, M. J. (Org.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 111-156.
- GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Rio Xingu. In: _____. (Org.). *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 73-119.
- GREGOR, Thomas. *The Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. 382 p.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio. Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT). In: COELHO DE SOUZA, M; LIMA, E. C. (Org.). *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010. P. 119-149.
- _____. *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos. 2008.
- HECKENBERGER, Michael J; FRANCHETTO, Bruna. Introdução: História e Cultura Xinguana. In: _____. *Os povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 7-18.
- HECKENBERGER, Michael J. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C. In: FRANCHETTO, B; HECKENBERGER, M. (Org.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 21-62.
- _____. *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York: Routledge. 2005. 404 p.

- _____. Forma do espaço, língua do corpo e história xinguana. In: FRANCHETTO, B. (Org.) *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011. P. 235-279.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo e Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI. 2005. 400 p.
- _____. Uma história do dois, do um e do terceiro. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2008. 327 p.
- LOWIE, Robert. Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 78 (1), p. 11-24, 1948.
- MENEZES BASTOS, Rafael J. Sistemas Políticos, de Comunicação e Articulação Social no Alto Xingu. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 81, p. 43-58, 1983.
- _____. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 94, p. 227-269, 1995.
- MENGET, Patrick. Les frontières de la chefferie: Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, n. 33(2/4), p. 59-76, 1993.
- NORONHA, Ramiro. Exploração e levantamento do rio Culuene, principal formador do rio Xingu. *Publicação da Comissão Rondon*. Rio de Janeiro, n. 75, 1952 [1920].
- OBBERG, Kalervo. *Indian tribes of Northern Mato Grosso*. Washington: Smithsonian Institution. 1953. 144 p.
- STRATHERN, Marilyn. The Aesthetics of Substance. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. In: _____ (Org.). London & New Brunswick: The Athlone Press, 1999. p. 45-63.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação (mestrado) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1977.
- ZARUR, George. *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI. 1975.

Recebido em: 05/06/2011

Aceito para publicação em: 24/06/2011

Antropólogas gringas: deslocamentos e experiências de gênero e racialidade em contexto brasileiro

Ana Gretel Echazú & Cécilia Gutel

A nossa incapacidade de nomear alude a uma obrigação de pensar.

Didier Fassin, 2006

Introdução

O presente trabalho propõe uma reflexão conjunta sobre as conjunturas que imprimem as trajetórias sociais de duas jovens antropólogas estrangeiras em território brasileiro, no que respeita à problemática do gênero, a partir do foco das questões pertinentes à raça e racialidade. Acreditamos que essa reflexão, feita à distância e a duas vozes, é especialmente interessante em nosso contexto acadêmico humanístico onde, ponderando a autoridade dos textos, a produção coletiva é escassa e o trabalho conjunto de escrita é uma prática pouco frequente. Também resulta significativa, acreditamos, enquanto não é muito frequente observarmos trabalhos onde esse “eu” representacional homogêneo composto da junção entre instituição acadêmica e pesquisador/a se fragmenta, resultando no estranhamento da própria posição no campo intelectual local¹.

¹ O acesso ao artigo de Clara Lourido e Christiane Zonzon, “Arriscando não dizer nada ou falar demais. Desventuras de duas pesquisadoras estrangeiras residentes no Brasil” (apresentado na ABANNE 2007 - Aracaju), realizado na última etapa da escrita desse trabalho, tem sido surpreendente ao mesmo tempo que gratificante. Surpreendente porque esta construído sob uma premissa muito parecida com a nossa: descrever, em duas vozes, aspectos problemáticos da trajetória acadêmica de duas estrangeiras residentes no Brasil – casualmente, também uma francesa e a outra argentina – ; e surpreendente pois as tensões, transformações e riscos revelados são de um teor estimulantemente parecido com o nosso. Isto sugere a necessidade da problematização epistemológica, etnográfica e política de tais espaços de enunciação, sutilmente carregados de marcadores de diferença que também fazem à compreensão das dinâmicas da relação nós-outros.

As nossas trajetórias como antropólogas estrangeiras em território brasileiro se definem por trânsitos similares: ambas tínhamos estudado antropologia na nossa graduação (uma na França, a outra na Argentina), e viemos cursar (parcial ou completamente) nosso mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Nesta, temos tido contato com a questão de raça, etnicidade e gênero por vias bem diferentes, e temos recebido da vida acadêmica brasileira e da própria vida cotidiana um impacto geral na disposição de nosso interesse por esses temas, permeando, enfim, o objeto geral da nossa pesquisa e, daí em diante, nosso próprio olhar sobre a realidade social.

De trajetórias e molduras

Por trás de toda reflexão antropológica há uma trajetória do sujeito que escreve, e, seguindo a proposta que os estudos tanto pós-coloniais quanto pós-modernos compartilham de fazer visível o espaço de enunciação do autor, propomos expor a nossa trajetória nos estudos de gênero e etnicidade, visando colocar em um plano de maior visibilidade os meandros, as tensões, os conflitos e os riscos assumidos nesse processo. Nossa contribuição emerge a partir da compreensão do que “raça” significa para os sujeitos sociais da nossa formação antropológica de origem, e o que “raça” significa para os sujeitos sociais com os que nos deparamos no contexto brasileiro (não só sujeitos de pesquisa, mas também acadêmicos, militantes, amigos).

Gretel, na sua graduação, tem trabalhado com a questão de gênero, maternidade e políticas de saúde destinadas à primeira infância na sua localidade de origem, Salta – uma cidade com perto de um milhão de habitantes de uma região periférica do norte argentino. Em toda a sua pesquisa, focalizada nas mulheres mães que davam à luz num hospital público da cidade, as variáveis² centrais têm sido gênero e classe, coadjuvadas por outras como escolaridade e localização no contexto urbano. Porém, as variáveis “étnica” e “racial” (e colocaremos, inicialmente, as duas palavras entre aspas, até serem apresentadas as premissas que esses termos têm na perspectiva proposta) não eram passíveis de serem pensadas nesse contexto. Quer dizer (e isso pode servir,

² Utilizamos a noção de “variável” a partir da proposta de Stolcke (1993) segundo a qual as categorias de gênero, “raça”- cor, geração, classe e assim por diante são relativas a uma ordem de combinações segundo a qual cada característica se superpõe à outra, potencializando efeitos nessa combinação. Tal conjunto de superposições é chamado, dentro dessa proposta, de “interseções”, e essas interseções, por sua vez, se constituem em marcadores naturalizados das diferenças sociais.

fundamentalmente, para compreender o impacto das ideias brasileiras sobre “raça” na própria subjetividade da pesquisadora), não existia um vínculo entre “raça” e grupos urbanos que a antropologia saltenha (e, arriscamos dizer, a maior parte da antropologia argentina) acreditasse significativo.

Com o fim de desenvolver o mais fielmente possível esse argumento baseado na memória, iremos desentranhando sentidos e olhares e observando sua localização e, depois, seus trânsitos. Para isso, serve de inspiração a proposta de análise de Raymond Williams (2003) em seu dicionário *Keywords*, onde ele apresenta, a partir de uma análise genealógica de alguns conceitos próprios da língua inglesa, a discussão dos contextos de produção e uso de mais de cem termos especialmente significativos nas discussões sobre cultura e sociedade – onde, certamente, *race* e *ethnicity* fazem parte do *corpus*. Também é necessário destacar a produção de antropólogos brasileiros e estrangeiros que pesquisaram no Brasil a esse respeito, dos quais apontamos especialmente a síntese analítica de Guimarães (2008b), a revisão léxico contextual de Reesink (2008) e a proposta metodológica de Sheriff (2002).

Assim, no território dessa antropologia que desde certa marginalidade se produzia na cidade dela – marginalidade relativa, pois Salta, que é também o nome da província (estado) é até hoje uma das regiões com maior população indígena na Argentina, e tem sido espaço amplamente transitado por antropólogos, arqueólogos e viajantes do mundo todo -, nesse território, dizemos, havia um uso do étnico e do racial bem restrito no primeiro caso e inexistente –ou fortemente silenciado– no segundo.

Apesar do atributo de “étnico” se aplicar em forma isolada para definir alguns marcadores corporais e algumas modas urbanas, o uso mais potente do termo estava relacionado, segundo o senso comum acadêmico da comunidade antropológica local, principalmente com questões relativas a povos indígenas. E, enquanto o “indígena” se desvinculava do urbano, não havia espaço simbólico para o propriamente étnico no espaço da cidade. A etnicidade tornava-se, desta forma, um atributo distante, tanto social quanto geograficamente.

As ideias relativas ao uso local de “raça” merecem um desenvolvimento maior para os presentes fins. Uma situação social “racialmente” condicionada tinha sido objeto de múltiplas considerações doutrinárias que acabaram colocando o termo “raça” em estado de desuso. Essa última situação merece uma especial atenção. Na nossa grade curricular, de 33 disciplinas semestrais, basicamente orientadas às áreas arqueológica e social, havia uma disciplina que se diferenciava das restantes. Antropologia Biológica,

ditada por duas biólogas geneticistas de excelência –Noemí Acreche e Virginia Albeza–, iniciava-nos nas discussões sobre os processos de hominização (a diversidade humana no tempo) e, depois, apresentava-nos o estado da arte da discussão sobre a diversidade humana no espaço, coisa relativa basicamente a dois aspectos: a problemática da “raça” e a do “sexo” das pessoas. Tal disciplina, ministrada no segundo semestre do primeiro ano da nossa formação, imprimiu uma marca muito forte nas nossas carreiras, apesar de ter tido pouca articulação com o restante das disciplinas. Ali, desde uma biologia que ponderava seus próprios limites e exercia uma feroz crítica sobre si mesma, colocava-se veementemente que “as raças humanas não existem”, pois não há sociedade conhecida que tenha tido feito cruzamentos restritos entre seus membros geração após geração dando lugar à possibilidade da existência de grupos “racialmente” diferenciados em termos genéticos e evolutivos. A premissa de que “as raças não existem” tem sido se convertido, para os alunos graduandos, na frase clichê do curso ano após ano, uma afirmação cujos sentidos históricos só podem ser compreendidos a partir da evolução dos discursos contra raça e racismo a partir da segunda Guerra Mundial e a constituição do campo discursivo de combate à xenofobia pós-holocausto (Guimarães, 2008a).

No caso francês, a formação acadêmica recebida por Cécilia tendeu também a ignorar os estudos “raciais”. O trauma do fascismo na Europa explica a reticência em falar-se de “raças” ou “racismo”. Também vale a pena aqui ressaltar a força da ideologia republicana segundo a qual “todos os homens são filhos da República”: tanto iguais em deveres quanto iguais em direitos. Porém, sabe-se que as populações imigradas (que já não deveriam mais ser chamadas assim por serem francesas desde que faz duas ou, às vezes, três gerações o são, de acordo com a legislação e o direito do solo) não compartilham nem condições de vida nem percepções por parte dos outros, comuns aos franceses chamados “de raiz”. Dessa forma, mesmo que a consciência republicana leve-nos a rejeitar o fato de falarmos em “raças”, as discriminações e o racismo existem, numerosas e demonstradas pelos estudos científicos, associações militantes e/ou vítimas. De maneira hipócrita, o discurso republicano (e liberal) permite, se escondendo atrás de palavras bonitas que falam de igualdade e respeito, manter tratamentos diferenciados dos sujeitos nacionais. O lema “*Liberté, Égalité, Fraternité*” consiste hoje numa máscara politicamente relevante para as elites e uma certa classe de intelectuais burgueses, mas de fato só serve para negar a existência de um problema fundamental: o racismo silencioso por parte do Estado, dos intelectuais e da população francesa.

Acreditamos que existe nesse nível um paralelismo possível com o contexto brasileiro – e o dito mito da democracia racial – no qual, segundo Hasenbalg:

As noções relativas à democracia racial foram formuladas por intelectuais a partir de ideias preexistentes e, no caso do Brasil, garantidas pelo Estado; propõem a definição oficial da situação. Além disso, estas ideias são incorporadas parcialmente ao sentido comum racial da população. Falando ou agindo contra esta definição, pode-se expor a custos políticos e sociais elevados. Um desses é mesma acusação levada contra os que tentariam importar um problema inexistente na sociedade brasileira (Hasenbalg, 1997, p.7).

Voltando na França, na primeira década desse século eventos políticos vão trazer à tona uma nova visibilidade; uma parte dos intelectuais de esquerda rebela-se contra o que é considerado “politicamente correto”. Em 2005, inicia-se nas periferias urbanas, principalmente em Paris, mas também além da capital nas grandes áreas metropolitanas, um levantamento muito violento das “jovens gerações imigrantes”, “Árabes” ou “*Rebeus*”. Essa revolta, longe de ser a primeira, traduz como as precedentes a incapacidade do Estado francês de colocar em questão a ideologia colonial e sua herança desde a Terceira República. Porém, uma novidade importante merece ser destacada: as palavras em uso começam a ser questionadas. No mesmo país onde o termo “raça” se tornou maldito e foi reservado ao uso da extrema direita, a “raça” surge por baixo da pluma de teóricos e militantes progressistas, e isso em nome da luta popular contra as discriminações. É nesse sentido que uma parte da comunidade científica e, dentro dela sociólogos e antropólogos engajados publicam e discutem a atualidade, retomando as contribuições de autores da teoria pós-colonial francesa como Fanon, Balandier ou Saïd. Assim, Fassin, co-autor em 2006 de *“Da questão social a questão racial?”* afirma: “O embaraço para designar as realidades da pergunta racial, embaraço de natureza ao mesmo tempo ético e prático, não é um obstáculo ao conhecimento destas realidades. É a condição. A nossa incapacidade de nomear alude a uma obrigação de pensar” (Fassin, 2006, p.33). Do mesmo modo, Castel (2007) intitula seu livro, denunciando o tabu governamental: *“A discriminação negativa, Cidadãos ou indígenas?”*. A importância dos termos e a necessidade de falar (sem artifícios de linguagem) sobre a questão étnico-racial começam a ser entendidas.

O belo e triste caso brasileiro

Os limites do uso do termo “étnico” e especialmente “racial” no Brasil só podem ser compreendidos na leitura dinâmica da produção das ideias e práticas do campo das “relações raciais” no contexto nacional, sobretudo a partir dos anos 30, em que se inaugura a produção ensaística sobre a identidade brasileira. Há vários trabalhos muito bem documentados dedicados a esse tema – Motta (2000); Sansone (2002); Maio (2004); Segato (2005) – que descrevem esse espaço de estudos como uma “caixa preta” (Maio, 2004), ou “um campo saturado de tensões” (Sansone, 2002). Não é um dado menor o fato da antropologia e as ciências sociais brasileiras terem se constituído sendo atravessadas por essa problemática. Nesse sentido, tem sido “belo” para nós como antropólogas nos defrontarmos com o caso brasileiro, que não nega a existência de “raças” como conceito, mas as incluem na busca da formação da identidade de coletivos e da própria nação. A mestiçagem oficial apresenta outras tonalidades na prática.

Assim, os estudos acadêmicos sobre as desigualdades entre brancos e negros: a esperança de vida ao nascer, a mortalidade infantil, a probabilidade de possuir estudos, a inserção no mundo do trabalho são indicadores que mostram uma contradição com o ideal do slogan governamental “*Brasil, um País de Todos*”. Convém igualmente anotar as tensões entre uma sociedade ideal que declara a igualdade putativa dos seus cidadãos perante a lei no marco da Constituição de 1988 (posterior à ditadura) e mais recentemente, a instauração de políticas de direito diferencial baseadas em discriminações positivas no acesso, prevendo desde cotas para as Universidades até acesso às Funções Públicas para populações “*negras*” e “*indígenas*”. Isso é o que Arruti (2006) chamou na expressão de “*caldo ideológico*” designando os novos temperos étnico-raciais no Brasil produto das novas formas de estatização das demandas pelo reconhecimento étnico e racial.

Nesse sentido, o caso brasileiro também nos parece um pouco “*triste*”. Talvez seja por uma propensão para olhar o lado cinza, ranzinzo e trágico das coisas para a qual como francesa e argentina tenhamos sido educadas³. Porém, talvez isso se corresponda com certa visão da realidade que também vale a pena destacar no próprio contexto de interpretação dos fenômenos sociais, enquanto seu contraste com visões nativas pode trazer novos elementos em destaque. Temos observado a maneira em que muitas vezes a

³ Para sondar o *ethos* argentino, nesse sentido, pode-se consultar o livro de Alejandro Frigerio e Gustavo Lins Ribeiro: “*Argentinos e brasileiros: encontros, imagens e estereótipos*”. Petrópolis: Vozes, 2002.

concepção da coexistência pacífica das “*três raças da nação*” (impulsionada por ensaístas como Gilberto Freyre, e reforçada por institutos de pesquisa nacionais e estrangeiros a partir da segunda pós-guerra, especialmente no marco do Projeto Unesco) tem derivado na crença, conveniente às elites nacionais, da coexistência pacífica e igualitária do diferente no contexto nacional. Várias linhas de pesquisa elaboradas dentro das ciências sociais brasileiras, sobretudo a partir dos anos 70, têm salientado o caráter ilusório desta igualdade, e têm colocado em xeque o que a partir de então se chamou o “*mito das três raças*” DaMatta (1981); Hasenbalg (1997); Motta (2000). Inclusive, alguns antropólogos (Maggie; Rezende, 2002), (Fry, 2008) consideram que é necessária uma crítica radical ao próprio conceito de “*raça*” (que aumentou sensivelmente nos anos 2000 a partir da entrada das políticas de ação afirmativa do Estado brasileiro) e propõem o seu cancelamento, pois “o uso estatal da categoria *raça* é inconsistente com a dignidade dos indivíduos na nossa sociedade (...) se *raça* é o problema, o instrumento que resolva esse problema não pode estar baseado na *raça*” (Fry, 2008, p. 13).

Porém, há trabalhos muito bem documentados que, em diálogo com diferentes formas de militância, discutem o “*mito das três raças*” ao mesmo tempo em que recuperam a própria noção de *raça* que delas fazem os sujeitos sociais – Guimarães (2008a); Feres Júnior (2008); López (2009) – exigindo dos acadêmicos uma maior empatia no momento de estabelecer diálogos sobre “*raça*” e racismos no Brasil. Atualmente, podemos observar que, em todos seus matizes, a intenção de grande parte da proposta das ciências sociais brasileiras não é a de discutir propriamente as bases biológicas da *raça* (discussão que fica relegada a um segundo plano – vide Guimarães (2008b), e sim observar os casos e processos nos quais algo que é chamado de “*raça*” é interpretado como marcador de diferença para os sujeitos sociais e pode condicionar o acesso aos recursos, formas de segregação, discriminação e processos de subjetivação efetiva na prática cotidiana dos sujeitos.

Fica clara aqui a necessidade de entender o conceito de *raça* enquanto conceito fundamentalmente sociológico (ou antropológico) na própria ressonância de sentidos que encontra no cotidiano, na linguagem e no imaginário nativo. Aqui, nosso lugar como antropólogas estrangeiras residentes no Brasil torna-se notório. Como afirmam Lourido e Zonzon (2007, p. 10), nesses casos “a ‘estrangeiridade’ acentua um lugar crítico ou curioso sobre alguns elementos que poderiam passar despercebidos a um pesquisador brasileiro”, ao mesmo tempo que impactam na própria constituição da trajetória do

pesquisador –posicionado no diálogo com várias vozes, nem sempre consistentes entre si: a do meio acadêmico de origem, a do meio acadêmico local e nacional, a dos próprios sujeitos pesquisados e, *last but not least*, a dos próprios amigos e militantes na área.

Podemos dizer que tanto o uso concreto de marcadores de “*raça*” no Brasil para descrever todo tipo de situações sociais assim como a ênfase no uso social de “*raça*” feita por antropólogos tanto brasileiros quanto estrangeiros no contexto das ciências sociais brasileiras resultou em dois fatores que deslocaram, por diferentes vias, o nosso olhar sobre os processos e sujeitos sociais em campo, transformando ideias prévias e desafiando nosso senso comum –e nosso próprio campo acadêmico– de origem. Desta forma, a questão da etnicidade sugere certos problemas, em termos reflexivos, que retornam às próprias trajetórias de pesquisa destas duas “*antropólogas gringas*” dentro do espaço brasileiro.

A questão do(s) corpo(s)

Preta: - É a primeira vez que você está num quilombo?

Gretel – É sim.

Preta: - Então, você deve estar vendo tudo preto.

Como pesquisa de mestrado, Gretel escolheu elaborar um caso em contexto brasileiro, e trabalhou com mulheres de uma comunidade quilombola do sertão nordestino e o acesso delas e suas crianças ao sistema de saúde. Pelas características da escolha do objeto de estudo, à variável de gênero somavam-se, problemática e necessariamente, as variáveis étnico-raciais e de cor. Desta forma, houve uma necessidade analítica de conhecer o complexo campo das relações raciais no Brasil e de dialogar com ele a partir da própria formação anterior – que, segundo temos comentado, ignorava a possibilidade teórica de uso do termo “*raça*” para interpretar situações sociais.

O quilombo da Boa Vista dos Negros, o caso que Gretel escolheu para sua pesquisa de mestrado, é um espaço social onde a negritude está sendo fortemente ressignificada e instrumentalizada, sobretudo pelas mulheres a partir de políticas de reivindicação racial; é também um espaço cujo contato com diversos acadêmicos, técnicos e pesquisadores foi historicamente construído sob esse *bias*. Assim, esses discursos sobre a negritude pressupunham um campo de questões pré-configuradas, tanto

no nível de cotidianidade das pessoas quanto das políticas públicas e das problemáticas acadêmicas da região –nesse caso, especialmente da Universidade Federal de Rio Grande do Norte, onde a pesquisa foi apresentada. A questão étnica, que não era o foco original do trabalho, acabou perpassando todas as questões da pesquisa e potenciando novas interpelações.

Pelas nossas próprias características identitárias (brancas, *gringas*, loiras, com sotaque estranho e olhos claros) nem sempre foi fácil a estada em campo, sabendo da permanente sensação de intrusão corporal em espaços nos quais não somente a questão da cor é diferente, mas também do *habitus* (Bourdieu, 1983), observável a partir de elementos tais como as roupas e acessórios pessoais, e principalmente os gestos, a fala, o tom de voz –uma série de traços diacríticos na comunicação no nível micro. No contexto das nossas pesquisas no Brasil, fomos assumindo um novo lugar, tentando não fugir da sensação de estranheza gerada nas interações e assumindo os riscos avaliativos inerentes a elas (Lourido; Zonzon, 2007). Coincidiu que na medida em que fomos desenvolvendo relações de maior intimidade com nossos “sujeitos de pesquisa” e temos ainda conversado sobre esses marcadores de diferença fomos elaborando uma reflexão, que, nutrida também a partir do diálogo com colegas, amigos e militantes da negritude, moldou novas opiniões sobre a própria corporalidade, a própria identidade nacional, étnico-racial e de gênero e a intervenção de todos esses fatores no processo da pesquisa.

Foi especialmente interessante enxergar isso a partir das etnografias. No caso da Boa Vista dos Negros, observarmos que não existe feminilidade nem maternidade sem um corpo como suporte e produtor dessas experiências: era através desse corpo que as pessoas construíam e expressavam suas identidades. O corpo das mulheres quilombolas, revestido por uma pele, por cabelos, era espaço altamente significativo em termos de marcadores raciais e de gênero. É um corpo alargado por próteses, como as linhas sintéticas de cabelos afro que mulheres tanto jovens quanto velhas colocavam, era exaltado por objetos e ornamentos e também performado por gestos e movimentos no espaço. Observamos que tais usos do corpo tinham uma forte significação política e tendiam à exaltação da negritude em determinadas instâncias públicas como comemorações, festas e desfiles. Começamos a perceber a forma em que gênero e etnicidade eram lidas a partir dos corpos não só dos outros mas também os próprios. O nosso corpo delineava-se assim como a nossa “carta de apresentação” no mundo, que permitia, limitava e delimitava o acesso a determinados universos de sentidos do social.

Campos intelectuais, traduções e a constituição especular da identidade

Cécilia chegou ao Brasil tendo como objetivo pesquisar quanto a parentesco e das origens familiares na região Nordeste, e o fez especialmente entrevistando pessoas na cidade de Natal. Com isso, ela começaria a questionar a noção de mestiçagem e os processos de reformulação identitária. Além disso, a realidade brasileira, ou seja, as inter-relações entre grupos cujos fenótipos, culturas e histórias são tão diferentes contribuiu a complexificar essas construções. Ela pretendia trabalhar com o conceito de etnicidade, compreendido como a fronteira entre o que me identifica (como eu) e o que te identifica (como outro), e quanto isso resultava relevante nas escolhas de parceiro afetivo no contexto brasileiro. O que foi uma surpresa, e talvez o choque mais importante recebido do campo, é que Cécilia não imaginava ter que incorporar um questionamento sobre a “raça” na sua dissertação. Essa temática surgiu espontaneamente, talvez impulsionada pelo fato de ser estrangeira, e fácil de ser identificada como tal: loira, branca, com sotaque “*esquisito*”. Os esforços dos entrevistados eram surpreendentes na medida em que eles se mostravam preocupados em explicitar a realidade deles: uma realidade que é entendida como mestiça. Assim, das origens familiares, o foco mudou para concentrar-se no estudo das estratégias matrimoniais e na realização (ou, ao contrário, na não-realização) de alianças entre pessoas “de cor diferente”. Nos momentos de trocas sobre o campo com colegas do departamento de antropologia ou de ciências sociais, a questão do lugar de enunciação, do lugar de fala dos sujeitos da pesquisa era questionada: “*Como é possível que as pessoas falem assim para você?*”, “*Que racista! É inacreditável o que ele disse!*”. O que no início Cécilia tinha achado uma desvantagem, por ser identificada no primeiro olhar como “*gringa*”, começava a tornar-se uma vantagem significativa: a posição de estrangeira parecia permitir conversas detalhadas e relativamente objetivadas sobre o funcionamento das relações entre os grupos étnicos, sobre o racismo no Brasil ou mesmo sobre o uso do léxico sobre a cor. As tentativas para derreter-se na trama brasileira foram detidas nessa gradual tomada de consciência: não será elaborando uma fantasia para aproximar-se dos sujeitos da pesquisa que a gente entenderá melhor as lógicas do campo, mas sim, aceitando nossa posição particular e suas implicações, tornando inteligível essa última.

No trabalho particular de cada uma, como mulheres, como não-brasileiras (e deve ser ressaltado que uma antropóloga argentina não possui o mesmo *locus* de enunciação

que uma antropóloga francesa) havia outras questões que, mesmo sem serem explicitadas, faziam parte do contexto tácito de sentidos negociados na pesquisa. Isto pode ser exemplificado a partir de questões relativas à tradução entre línguas e entre culturas. Sendo Gretel da Argentina, a sua língua materna é o espanhol. Ao cursar seus estudos no Brasil, adotou o português como língua a partir da qual vão ser avaliadas suas produções frente à audiência acadêmica local, regional e nacional. Assim, ela transitou desde um campo linguístico e de pesquisa prévia (em espanhol e na Argentina) para outro campo linguístico, de pesquisa, que é também um espaço experiencial e de produção do conhecimento (em português e no Brasil). A passagem entre esses dois campos pode ser compreendida como um deslocamento (Clifford, 1997) que se realiza em virtude de uma série de necessárias operações de tradução. Tais traduções exigem escolhas, filtragens e reinterpretações. O etnógrafo é descrito por alguns autores como uma pessoa que reconstrói o texto da cultura observada para outra cultura, criando uma espécie de “terceira língua” (Asad, 1986).

No caso da pesquisa de Gretel, as regras para a produção dessa terceira língua estiveram marcadas, em grande parte, pelas particularidades do diálogo de quem escreve o texto com o olhar teórico, metodológico e institucional de certo segmento da antropologia brasileira. Isto é, a própria antropologia brasileira foi definindo, de forma flexível, mas limitada, as possibilidades e regras desse diálogo, cujo *status* como conjunto de práticas que integram a produção acadêmica latino americana é altamente valorizada, e cujo papel nas redes transnacionais da disciplina é crescente (Grimson *et al.*, 2004). Existe na literatura antropológica dos anos ‘90 um interessante conceito, que proporcionou ferramentas para definir esses trânsitos e deslocamentos nos quais se insere o espaço do fora, o espaço daquilo que não é dito na textualidade da pesquisa, mas que faz parte dela desde o início até o fim: a ideia do “*halfie*”.

Um “*halfie*” é uma pessoa que mora na fronteira, uma sorte de cidadão de dois (ou vários) mundos. É uma categoria aplicável a diferentes sujeitos sociais deslocalizados e com identidades múltiplas, entre os quais encontra-se o antropólogo nativo ou semi-nativo: “*for halfies, the other is, in certain way, the self*” (Abu Lughod, 1991, p.141). Esta questão, iniciada com a crítica feminista e continuada com as chamadas “antropologias nativas” dos pós-colonialismos colocou em xeque a estabilidade dos cenários da experiência (“lá”) e da escrita (“cá”). Toda identidade é relativa, e ela se constitui em diálogo com os contextos significativos nos quais ela se enquadra. No caso de Gretel, ser

mulher, ser argentina, ser antropóloga são aspectos da constituição da própria identidade, que se colocam em diálogo com os interlocutores da sua pesquisa (especialmente as mulheres), com as instituições acadêmicas locais e com as instituições acadêmicas de origem. Nesse marco, surgem diversas perguntas que apelam a reinterpretações de universais como o “*ser mulher*” e ainda de posicionamentos políticos pretensamente universais, como “*ser feminista*”. As propostas dos feminismos negros (López, 2009) lhe ajudaram a pensar essas particularidades, colocando em xeque a naturalidade das variáveis sexo-gênero e “*raça*”-cor, não só em si mesmas mas também na relação, socialmente mediada, entre elas.

Assim, no decurso da pesquisa surgiram novas interrogações: a partir de quais elementos é que ela podia se identificar com as mulheres sujeito da sua pesquisa? Quais elementos pertenciam a uma alteridade irreduzível? Desde quais parâmetros é que se construíram essas ideias de irreduzibilidade? Era possível traçar outros? Desde aonde é que é possível construir um *nós*, e desde onde um *outro*? Esses parâmetros de auto reconhecimento e reconhecimento dos outros, se mantêm estáveis, ou são variáveis? Existem níveis de identificação? Existem relações híbridas entre esses níveis, comprometendo formas diversas de reestruturação identitária? Tais questões formam parte dos “*dilemas da produção halfie*” (Abu Lughod, 1991, p.141) com os quais os antropólogos e antropólogas de espaços (relativamente) marginais se confrontam, constituindo a sua identidade de forma especular. Ao escrever desde um “*nós*” que se mistura problemática e criticamente com aquele “*outro*” sobre o qual a antropologia baseou sua própria produção discursiva da diferença, cria-se a possibilidade de se pensar a si própria amplificando e desconstruindo o conceito de “*antropóloga-gringa*”.

Aqui podemos pensar na proposta de ação emergencial sugerida por Lourido e Zonzon (2007), e que diz respeito à necessidade de procurar um equilíbrio nas “torções entre o familiar e o exótico” (op. cit: p.5): entre falar demais, e correr o risco de exotizar o espaço estudado (e inserir, dentro dessa exotização, o espaço de interlocução acadêmica local) ou “não dizer nada”, e cair na imobilidade epistemológica a partir de uma falaciosa “incomensurabilidade cultural mútua” (Ibidem, p.11) há um esforço possível. Esse esforço é relativo a uma prática de reflexão na busca de um equilíbrio dialógico e dinâmico a ser realizado durante a pesquisa.

Para nós duas, o “*campo*” não ficava reduzido a um espaço físico e nem sequer a um espaço social: nos dois casos, o campo pôde ser definido mais como um processo,

como a construção de um problema em virtude de certas relações sociais que, por decisões analíticas e pelos imponderáveis da vida diária que salientara Malinowski, foi sendo trilhado, não sem meandros e dificuldades. Esses obstáculos, quando levados em conta dentro da própria produção antropológica, forneceram o espaço para realizar um diálogo entre novos e velhos questionamentos da própria trajetória, e repensar contextos onde anteriormente a variável “raça” aparecia como invisível, inaceitável ou inútil –no caso das duas, nossos contextos acadêmicos de origem.

Trajetórias de retorno

Depois de ter ficado três anos no Brasil, e com motivo do curso que junto a outras profissionais da área dera no final de 2010 na sua universidade de origem, Gretel teve a oportunidade de voltar a conversar sobre o tema *em espanhol*⁴. Nas conversas dentro e fora da sala de aula, observou que existe sim no contexto da sua rede de origem (a sociedade saltenha) uma classificação racial das pessoas, muito estruturada, mas extremamente invisibilizada pelas práticas “politicamente corretas” do discurso, coisa que o discurso acadêmico não contestou, mas ao contrário, tendeu a reproduzir displicentemente. A força das tradições marxistas acadêmicas (que no Brasil também tiveram uma forte marca a partir de pensadores tais como Florestan Fernandes) colocou a variável de classe como fundamental para entender processos sociais contemporâneos, enquanto a ideia de “raça” foi abandonada por ser considerada obsoleta e enganosa, produto de uma inegável “falsa consciência”. Porém, na Argentina hoje existem antropólogos tanto nativos quanto estrangeiros dedicados a revisar todas essas nuances: a negação do uso do termo “raça” em contextos formais e acadêmicos, a propensão geral a negá-lo publicamente e ao mesmo tempo utilizá-lo em contextos íntimos e de conflito, o uso carinhoso do termo “negrito”/”negrita” em contexto amistoso – (Guber, 1999; Frigerio, 2006; Geler, 2007; Caggiano, 2007). Desta forma, os insultos abundam em expressões como “negros de mierda” e “negros de alma”, as duas dirigidas principalmente não aos afrodescendentes mas sim às pessoas oriundas do interior argentino (com raízes indígenas, hispânicas e afrodescendentes) que protagonizaram uma forte imigração aos

⁴ O curso, dirigido à pós-graduandos, chamou-se “*Negritude à brasileira, debates en torno a raza y racismo en la antropología de Brasil*”, e foi ditado pelas antropólogas Cecilia Espinosa, Lucrecia Greco e Gretel Echazú e a historiadora Geruza Queiroz Coutinho a finais do mês de dezembro de 2010 na Universidade Nacional de Salta.

centros urbanos a partir da segunda metade do século XX. Também tem sido retratada a preferência do uso de “*afro*” sobre “*negro*” na reivindicação das expressões artísticas e das identidades reativas á afro-descendência (Dominguez, 2009), talvez justamente pela força estigmatizante do uso de “*negro*” em contextos de intimidade e conflito.

A viagem ao Brasil (aqui a palavra viagem é usada na ideia de reforçar para o leitor o sentido de deslocamento, não só físico, mas também relativo à noções, conceitos e universos relativamente fixos) contribuiu então para mudar nossos olhares e a nossa própria posição teórica e política a respeito da questão da interseção entre raça e gênero, duas variáveis que se tornaram centrais nas nossas pesquisas. Também foi a partir do conhecimento subjetivo da nossa experiência enquanto *gringas* que nossa curiosidade foi atraída para assuntos banalizados, nacionais, incorporados à subjetividade d@s brasileir@s. A chave para todas as meditações e transformações a respeito do nosso objeto de pesquisa foram certamente essas entradas pessoais, a percepção de fora das inter-relações na sociedade brasileira e as formas – reflexivas – de colocá-las em forma de pergunta.

Nossos sujeitos em diálogo continuam sendo múltiplos. Ao diálogo com o campo acadêmico brasileiro se sobrepõe o diálogo com os campos acadêmicos de origem. Ao diálogo entre pessoas se sobrepõe o diálogo entre nações, representadas por essas pessoas com maior ou menor espírito de exatidão, com maior ou menor consciência do uso político das diferenças. Assim, ao retornar á França, Cécilia se prepara para defender um projeto de doutorado fortemente etnológico a ser desenvolvido no nordeste do Brasil (importante destino dos escravos antes da república e região historicamente povoada por populações indígenas) sobre a classificação de cor/raça das pessoas. O objetivo dessa pesquisa não consistirá nem em legitimar o discurso governamental brasileiro, nem em mostrar as contradições nele, mas sim em buscar o sentido que os próprios brasileiros dão às diferenças entre os grupos em função do seu léxico sobre a cor. Essas diferenças são bem mais vastas e bem mais sutis que as cinco categorias propostas pelo *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* -IBGE. Com efeito, na sua pesquisa do mestrado foi mostrado que as cores não somente abrangem uma diversidade de tonalidades extremamente grande, mas, além disso, variam de contexto em contexto. A mesma pessoa, em função de numerosos critérios, como a proximidade familiar, a posição sócio-profissional ou as origens familiares (que também são objeto de numerosas reconstruções) poderá ser “colorida” pelos seus parentes em forma diferenciada.

Além disso, a definição da cor no Brasil vai bem para além da simples qualificação cutânea: é efetivamente o conjunto dos traços fenotípicos que entra em consideração. Assim, a natureza e a cor dos cabelos, a cor e a forma dos olhos, o nariz ou a boca, mas também a estatura nos homens, e a forma dos quadris, da bunda ou das pernas para as mulheres, podem contribuir para colocar o indivíduo em uma ou outra categoria racial nativa. Identicamente ao que Gretel já percebeu sobre a questão do léxico racial na Argentina, é frequente encontrar termos de apelidos que fazem empréstimo ao léxico da cor e isto, seja para formular a existência de uma distância entre os agentes “*aquele negro*”, “*aquele gaego!*” ou, pelo contrário, de uma proximidade “*essa neguinha!*”, “*essa galeguinha*”. Em consequência, significar a cor é um ato social que deve ser ponderado na leitura racialista que se faz do outro no Brasil. Esta reflexão sobre as representações da cor tem por ambição esclarecer os processos de diferenciação e de agregação colocados em ação pelos mesmos atores. A investigação do doutorado procederá por uma abordagem indutiva que leve em conta esses trânsitos identitários e essa relação fluida entre campos de enunciação.

Deslocamentos, ideias e identidades

Por fim, queremos pensar na importância específica dos deslocamentos dos antropólogos como sujeitos sociais, cujo efeito provável é a produção de ideias, sensibilidades e identidades. De forma geral, os sujeitos sociais, ao se deslocarem da rede de relações na qual estão inseridos, criam novas perspectivas de si e do entorno. É assim como nós, Cécilia e Gretel, incorporamos essas experiências de convívio com realidades sociais, culturais e nacionais diferentes; e, como antropólogas, tentamos colocá-las criticamente nas nossas reflexões. Desta forma, cada deslocamento espacial fornecido por uma viagem que também envolve afetividades, emoções e colocação do corpo em mundos sociais diferentes, traz também a possibilidade de formar não só novas ideias sobre os processos sociais e as diferentes formas de apreendê-los, mas também novas identidades subjetivas a partir das quais se posicionar frente ao mundo. Nesse sentido, os deslocamentos –nacionais, locais, contextuais- podem ser um movimento privilegiado que permita a construção de olhares posicionados mais críticos e cientes da natureza construída e permanentemente negociada das diferenças no mundo social.

Ana Gretel Echazú

Mestre em Antropologia Social - UFRN
Doutoranda em Antropologia Social
Universidade de Brasília

Cécilia Gutel

Mestre em Antropologia Social
Doutoranda em Antropologia Social
Université de Tours - França

Resumo: O presente trabalho tenta colocar em consideração, sob uma ótica reflexiva, as modificações na própria perspectiva de raça que duas jovens antropólogas (uma da Argentina, a outra da França) sofreram no decorrer das suas pesquisas no Brasil. Tais reflexões incluem uma análise do significado que o conceito de “raça” teve nos seus contextos antropológicos acadêmicos de origem, e o peso das noções corporais que apareceram nas interações nos seus próprios campos de pesquisa e nas universidades locais com as quais interagiram. Esse texto foi escrito à duas mãos, e com isso tenta resgatar a necessária polifonia da produção antropológica. Também coloca algumas divergências e conflitos no *self* representacional da antropologia, iluminando aspectos da sua diversidade focando especialmente a nacionalidade do antropólogo e a sua formação antropológica de origem. **Palavras-Chave:** Ethos antropológico, nacionalidade, raça, gênero, Brasil.

Abstract: The present work intends to put in consideration, under a reflexive view, the modifications on their own perspective about topics of race that two young woman anthropologists (one from Argentina, the other from France) have suffered since they started their researches in Brazil. Those reflections include an analysis of the significance that the concept of “race” had in their anthropological academic contexts of origin, and the weight of corporal notions that appear under interactions in their own research fields and also on the local universities which they interacted with. This text is written by two hands, and with that intends to rescue the necessary polyphony of anthropological production. It also puts some divergence and conflict on the representational anthropological self and illuminates aspects of its diversity focusing specially the anthropologist’s nationality and the anthropological formation of origin. **Keywords:** Anthropological ethos, nationality, race, gender, Brazil.

Referências bibliográficas

- ABU LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: Fox, R. (ed.), *Recapturing Anthropology: working in the present*. New Mexico: SAR Press. 1991. pp. 137- 172.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses*. 1990. Paris: Payot. 257 p.
- ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British social anthropology. In: Clifford, J. e G. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986. pp. 141 – 164.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: Ortiz, R. (org), *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Editora Ática. 1983. pp. 46-81.
- CAGGIANO, Sergio. Madres en la frontera. Género, nación y los peligros de la reproducción. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 27, enero. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. pp. 93-106, 2007.
- CASTEL, Robert. *La discrimination négative. Citoyens ou indigènes?* Paris: Seuil. 2007. 128 p.
- CLIFFORD, James. Spatial practices: fieldwork, travel and the disciplining of Anthropology. In: Gupta, A. e J. Ferguson (eds.), *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press. 1997. pp. 185-219.
- DAMATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: _____, *Relativizando, uma introdução à Antropologia Social*. 2 ed. Petrópolis: Vozes. 1981. pp. 58-85.
- DOMINGUEZ, María Eugenia. De Negros a Afro. Práticas Culturais Negras e elaboração de Categorias Étnico-raciais em Buenos Aires, Argentina. *Ilha – Revista de Antropologia*. Vol. 9, números 1 e 2. Florianópolis: Editora UFSC. pp. 101-118, 2009.
- FASSIN Didier e Éric FASSIN. *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris: La Découverte. 2006. 264 p.
- FERES JUNIOR, João. Using Race and Skin Color in Public Policies: Justice in Context. *Revista Forum*, Latin American Studies Association. Winter, XXXIX, Issue 1. pp. 16-19, 2008.
- FRY, Peter. Viewing the United States from a Brazilian Perspective and Vice-Versa. *Revista Forum*. Latin American Studies Association. Winter, XXXIX, Issue 1 : p. 13-15, 2008.
- GELER, Lea. *Pobres negros: algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos*. In: P. García Jordán (org.), *Estado, región y poder local en América Latina siglo XIX-XX; algunas miradas sobre el estado, el poder y la participación política*. Universidad de Barcelona Ediciones. 2007.
- GRIMSON, Antonio, Gustavo LINS RIBEIRO e Pablo SEMAN (orgs.). *La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: Prometeo. 2004. 450 p.
- GUIMARÃES, Antônio S. *Preconceito racial. Modos, temas e tempos*. São Paulo: Cortez Editora. 2008a. 144 p.
- GUIMARÃES, Antônio S. Raça, cor e outros conceitos analíticos. In: Sansone, L. e E. Pinho (orgs.), *Raça, novas perspectivas antropológicas*. Vol 1. 2. ed. Salvador: EDUFBA. pp 63-82. 2008b.
- GUBER, Rosana. El ‘cabecita negra’ o las categorías de investigación etnográfica en la Argentina. *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Vol. 14. pp 108-120, 1999.
- FRIGERIO, Alejandro. *Negros y Blancos en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales*. *Revista Temas de Patrimonio Cultural. Dossier Buenos Aires Negra: Identidad y cultura*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. 16. p 77-98, 2006.

- FRIGERIO, Alejandro e Gustavo LINS RIBEIRO. *Argentinos e brasileiros: encontros, imagens e estereótipos*. Petrópolis: Vozes. 2002. 271 p.
- HASENBALG, Carlos. Entre le mythe et les faits: racisme et relations raciales au Brésil. In: *Journal des Africanistes*. pp. 27-45, 1997.
- LÓPEZ, Laura. 'Que América Latina se sincere': *Uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Rio Grande do Sul. 2009.
- LOURIDO, Clara e Christiane ZONZON. "Arriscando não dizer nada ou falar demais. Desventuras de duas pesquisadoras estrangeiras residentes no Brasil". In: X ABANNE, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju. Anais da X ABANNE, 2007.
- MAGGIE, Yvonne e Claudia Barcelos REZENDE (orgs.). *Raça como retórica e construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora. 2002. 460 p.
- MAIO, Marcos Chor. Abrindo a *caixa preta*, o projeto UNESCO de Relações Raciais. In: Areas Peixoto, F., H. Pontes e L. M. Schwarcz (orgs.), *Antropologias, histórias, experiências*. Minas Gerais: Editora UFMG. pp 143-168, 2004.
- MOTTA, Roberto. Paradigmes d'interprétation des relations raciales au Brésil. In : Mattoso, K. et I. Muzart (orgs.), *Le Noir et la Culture Africaine au Brésil*. Paris: L'Harmattan. 2003. 196 p.
- REESINK, Edwin. Substantial Identities in 'Rural Black Communities' in Brazil: a Short Appraisal of Some Community Studies. *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology*. v.5 n.1, jan./ago, pp. 111-140. 2008.
- SANSONE, Lívio. Um campo saturado de tensões. O estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, n° 1. pp. 5-14, 2002.
- SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. *Série Antropologia*, Revista da Universidade de Brasília. Vol. 372. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie372empdf.pdf>. Acesso em Maio 2011. 2005.
- SHERIFF, Robin. Como os senhores chamavam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca. In: Maggie, Y. e C. B. Rezende (orgs.), *Raça como retórica e construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora. pp 213-243, 2002.
- SOUZA, Jessé. Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, n° 38, (dezembro). pp. 135-155, 2000.
- WILLIAMS, Raymond. *Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2003. 329 p.

Recebido em: 08/07/2011

Aceito para publicação em: 12/07/2011

Negociar a cura: enquadramentos da doença em uma clínica psiquiátrica transcultural – um estudo de caso

J. Flávio Ferreira

Introdução

Este artigo surge de uma inquietação: após algum tempo de trabalho etnográfico em hospitais psiquiátricos em Portugal, com um projeto de pesquisa sobre um serviço de apoio transcultural a imigrantes, pude notar que face às estruturas nosológicas da biomedicina as explicações “culturais” de muitos pacientes imigrantes acabavam por potencializar a patologização dos seus comportamentos (Ferreira, 2008).¹

Este fenômeno está intrinsecamente ligado a dois pontos fundamentais: I. as mudanças dos fluxos migratórios em Portugal nos últimos 15/20 anos, que deixa de se caracterizar predominantemente como um país de emigrantes para tornar-se um país de acolhimento; e II. a emergência das tensões e contradições dos serviços públicos, sobretudo na área da saúde, que visam atender às novas necessidades derivadas de tais fluxos, nomeadamente quanto a atenção dada às diferenças culturais que possam facilitar ou dificultar o tratamento clínico.

No que tange o serviço psiquiátrico transcultural aqui tomado como referência e que esteve em vigor até o ano de 2009, em Lisboa – encontrando-se suspenso desde então para futura reativação –, o atendimento a pacientes imigrantes constituiu um dos palcos do encontro clínico de diferentes práticas e saberes que atuam sobre o corpo.

Algumas estruturas psicológicas e da concepção do mundo podem entrar em choque com as referências das categorias psiquiátricas que racionalizam o corpo e as

¹ Trata-se, na verdade, de dois estudos aos quais me refiro: minha dissertação de mestrado no ISCTE-IUL (Lisbon University Institute), e um estudo encomendado pelo ACIME (Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas; atual ACIDI – Alto-comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural – Portugal), no qual fiz parte como primeiro investigador, e no qual aportei parte dos resultados que colhi em campo para a minha dissertação junto a outros dados mais recentes.

manifestações das emoções/comportamentos, minuciosamente descritas nos manuais internacionais de psicopatologia, como o DSM².

O problemático encontro entre “sistemas de crenças” (como são considerados os relatos subjetivos/culturais dos pacientes) e a biomedicina é quase sempre reduzido às componentes psicológicas de determinadas expressões religiosas; os religiosos que apelam ao sistema público de saúde na área da psicopatologia, mas que mantêm suas explicações culturais para o “mal” que lhes aflige são, invariavelmente, conduzidos ao tratamento psiquiátrico sob a apreensão dicotômica crença/racionalidade. Este confronto é muitas vezes pouco saudável.

Justamente por isso, sob os propósitos deste artigo, tanto o saber religioso da cura, quanto o saber biomédico-psiquiátrico serão re-enquadrados. Após uma revisão das principais teorias inerentes a este tema – que trazem em si mais necessidade de reflexão do que propriamente conclusões – será exposto um estudo de caso clínico que pude acompanhar em trabalho de campo em um hospital psiquiátrico de médio porte em Lisboa, Portugal.

Embora os ritos/religiões aqui expostos não tenham necessariamente uma “familiaridade” sistêmica procuro, à luz da antropologia médica crítica e do estudo de caso da imigrante guineense Bela-lundù, ilustrar sem conclusões finais a necessidade de novos diálogos entre diferentes saberes, para que se privilegie o indivíduo e a diversidade na relação clínica transcultural.

De fato, não se pode definir ao certo se a intervenção psiquiátrica transcultural, que tende a ser densamente normativa na relação entre os comportamentos e sinais sintomáticos, foi positiva ou negativa para muitos dos pacientes do serviço no qual me baseio aqui. Este tipo de conclusão deveria levar em consideração outros fatores próprios de uma análise transdisciplinar e em conjunto a uma equipe treinada para estes fins. Contudo, deve-se ressaltar que este encontro, potencializado pelo fenômeno da imigração na Europa (Fassin, 2000; Vacchiano e Taliani, 2006), reflete a sobreposição de diferentes epistemes no âmbito das práticas terapêuticas e, por isso, deve ser problematizado.

De um lado, temos práticas e referências culturalmente determinadas que possuem lógicas próprias e eficácias simbólicas que podem ser observadas na utilização

² *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), publicado pela APA - *American Psychiatric Association*.

de rituais de cura em grupos religiosos específicos³; de outro lado, apresenta-se uma concepção organizacional (clínica) dos comportamentos e das suas estruturas psicológicas extremamente ligada ao desenvolvimento de uma racionalidade ocidental, que almeja ampliar os valores envolvidos na produção do seu conhecimento para outros territórios: distinção dos comportamentos por gênero sob ideais historicamente construídos, concepções de funcionalidade social voltadas às relações interpessoais, ao trabalho e à produção, organizações político-sociais (Conrad e Schneider, 1981), padronização das emoções e das suas formas sociais de expressão, dentre outros valores que, sob a legitimação científica, pretendem-se universais e inquestionáveis.⁴

Os materiais ideológicos e/ou a formação recíproca entre sociedade, corpo e cultura que permeiam a construção do saber psiquiátrico biomédico são há muito alvo de profundas reflexões na academia (Wig, 1994; Young, 1995; Shim, 2002). Porém, no que diz respeito especificamente à relação clínica transcultural, ainda assim, é presente uma estrutura de poder que impede com que o Outro, então objetificado, em posição de subalternidade, possa realmente assumir seu papel na relação terapêutica: ser escutado e entendido. Por mais que muitas propostas sejam apresentadas, sobretudo as que tentam fundir diversas áreas do saber, o âmbito clínico é também a (re)criação do Outro de acordo com os valores éticos constituintes da nosologia psicopatológica. Nos mecanismos de análise clínica⁵, o Outro é sempre convertido às estruturas-base do seu conhecimento: uma superestrutura sempre o impedirá de transpassar elementos semânticos para que ele (o paciente) seja integralmente compreendido (Spivak, 1988).

Deve-se ainda considerar que a evolução da psiquiatria foi sempre inspirada pelos acontecimentos políticos e econômicos de períodos específicos, que circunscreveram os seus limites de atuação (Conrad e Schneider, 1981; Kirk e Kutchins, 1997).⁶ Assim o foi

³ No contexto brasileiro, por exemplo, esse papel está presente nos casos da umbanda, do espiritismo kardecista, dos candomblés, das religiões ameríndias e em muitos outros casos. Para mais detalhes ver: (Montero, 1985; Rabelo, 1993).

⁴ Baseio-me aqui no que Laurence Kirmayer definiu em sua crítica à forma que o conhecimento psiquiátrico é empregue atualmente como «monocultura global da felicidade». Para mais ver: Kirmayer, (2002, p. 315).

⁵ Daqui em diante, leia-se sempre “clínica transcultural”, “psiquiatria transcultural”, salvo indicação contrária.

⁶ A relação entre estruturas políticas e a psiquiatria biomédica oferece vastos exemplos históricos de contradições entre a apreensão da sintomatologia de “novas” doenças e a propensão para que estas se manifestassem em determinados grupos sociais. Muitas vezes, esta relação implica no enquadramento da doença numa perspectiva mais ampla, segundo contextos históricos, econômicos e sociopolíticos; Para exemplos específicos, como o *negroidismo* e a recentemente descoberta *Síndrome de Ulisses*, ver: Ferreira, 2008: 67-78. Para reflexões teóricas mais amplas sobre os possíveis elementos políticos e morais na base da construção do saber psiquiátrico biomédico e sua relação com a saúde de grupos específicos, ver: (Conrad e Schneider, 1981; Pupavac, 2004; Santiago-Irizarry, 2001).

com as categorias normal e anormal que marcaram o reducionismo terapêutico do asilo pelo internamento, até com que as ideias então revolucionárias de Basaglia, nos anos 1970, sobretudo, pudessem ser progressivamente incorporadas ao sistema político e social; e assim o é na psiquiatria moderna, cujos estudos prosseguem utilizando conceitos como raça, gênero e proveniência geográfica na construção dos parâmetros de leitura das sintomatologias e suas categorias de análise, da mesma forma que se constituem concepções de maior propensão (risco) de grupos específicos a determinadas psicopatologias (Lewis-Fernandez, 1994; Santiago-Irizarry, 2001).

A produção do conhecimento nos campos do poder passa pela construção da diferença e seus processos de legitimação pela contraposição entre o «moderno e o arcaico» (Said, 1990).

Este processo se assemelha ao que Lila Abu-Lughod chamou de *overemphasize coherence*, ou seja, o reforço de características cujos valores simbólicos denotam o Outro, a forma como ele é criado e apreendido: *women, blacks, and people (...) of non-West have been historically constituted as others in the major political system of difference on which the unequal world of modern capitalism has depended* (1991, p.142). Para citar outra passagem ilustrativa da autora:

the self is always a construction, never a natural or found entity, even if it has that appearance (...) the process of creating a self through opposition to an other always entails the violence of representing or ignoring other forms of difference (Abu-Lughod, 2001, p.140).

De toda a forma, pretende-se, neste artigo, percorrer brevemente algumas propostas alternativas conferidas pela antropologia médica. Depois, será exposto um estudo de caso que pude acompanhar durante ano e meio, o qual aponta algumas das contradições do encontro entre diferentes formas terapêuticas, tanto do ponto de vista clínico, como do ponto de vista da prática religiosa/tradicional.

Através da reconstrução da história de vida de Bela-lundù, limitada aqui à sua descrição entrecortada por referenciais teóricos, emergem algumas questões interessantes nas entrelinhas: dentre elas, a veemente negação de práticas rituais ao princípio da relação terapêutica com a psiquiatra que a tratava. Fato que se deve ao receio da paciente em asseverar o seu próprio quadro clínico, uma vez esta reconhece um rebaixamento das suas “histórias” pelo corpo psiquiátrico que a examina. Ao se dar conta da forma como é interpretada, a paciente tenta administrar a profundidade dos seus relatos consoante o

técnico de saúde que a atende (psiquiatras, enfermeiras, psicólogas, antropólogos). Discuto este enlace ao final da sua história, na terceira parte deste trabalho.

A história de Bela-lundù é, portanto, um fragmento das histórias de confronto entre diferentes saberes do corpo e o conhecimento biomédico: um retrato da verticalidade da clínica que toma, potencialmente, as estruturas psico-biológicas como fatos universais.

Cultura, Saúde e Doença: algumas considerações preliminares.

Os sistemas alternativos de cura podem representar a adesão de grupos específicos a um “sistema de crenças” e/ou a falta de acesso por parte da população ao sistema público de saúde, mas também uma desconformidade ético-moral entre as concepções sociais da saúde e da doença e a forma como o corpo é apreendido pela biomedicina.

Há, inexoravelmente, uma diferença entre a expressão orgânica da doença e a forma como ela é manifestada pelo indivíduo e as suas explicações sociais; e, portanto, o formato ideal de tratamento. A doença em si e a sua experiência são acontecimentos e estados emocionais individuais, localizados e específicos, mas também culturais e coletivos: ligados a contextos históricos, sociais, políticos e econômicos (Kleinman, 1980; Helman, 2000; Kirmayer, 2006; Tileagă, 2006).

As chamadas práticas alternativas/tradicionais indicam não só um contexto específico de interpretação do corpo e dos males que o atingem, mas antes a diversidade das concepções culturais e a forma como elas são expressas fisicamente/socialmente (Kleinman, 1988). Na relação entre as concepções da saúde e da doença em diferentes sociedades, os modelos de cura atuam segundo complexas respostas às representações corporais dos seus sistemas de conhecimento.

Contra-pondo-se à relação existencialista da doença na biomedicina (Csordas, 1983), as práticas religiosas transmitem um modelo explanatório do estado de aflição e da sua expressão no corpo (somatização), o qual circunscreve a desarmonia física ou espiritual em uma rede de relacionamentos e, por sua vez, numa nova visão do mundo.⁷

⁷ Nos rituais do candomblé de tradição nagô, por exemplo, o mundo pode ser dividido em *aiê* (ou o mundo físico) e o *orun* (o mundo das entidades sobrenaturais). É durante a prática ritual que o adepto interioriza a sua cosmologia e é inserido numa relação dinâmica e coesa entre o divino e o profano. O ritual pretende reconstruir a relação perdida ou enfraquecida entre o adepto e seus orixás. A doença pode manifesta-se justamente pela não manutenção desta ligação ou pela sua má gerência. Por mais que a ligação entre a saúde e a doença dos adeptos não passe, necessariamente, pelo equilíbrio entre *aiê* e *orun*, esta relação

O enquadramento da saúde e da doença, portanto, deve contemplar uma análise mais ampla, que considere as variedades das concepções metafóricas culturalmente construídas sobre o corpo e as suas narrativas sociais, individuais e os seus usos em espaços políticos e do poder. Na análise fenomenológica, o corpo individual deve ser reinterpretado de acordo com os fatores sociais onde está inserido, levando-se em consideração as formas simbólicas de cada contexto e as expressões do sofrimento e as plurais estratégias de se processar a cura (Lock e Scheper-Hughes, 1987).

Dentro das práticas de cura, as manifestações da aflição são inseridas numa economia de mediação entre o ritual e a incorporação individual das condições estruturais normativas do conhecimento tradicional/religioso. Estas leituras ampliam as explicações da doença e inserem o indivíduo em novos processos de significação. Logo, o corpo passa a ser o palco da interiorização dos processos que o cercam; e dele manifesta-se a exteriorização culturalmente determinada dos valores e contradições da própria sociedade sob a nosologia espiritual que o influi.

A saúde e/ou doença, portanto, passam a ser fenômenos culturalmente construídos e culturalmente interpretados. As doenças e os sintomas são desvinculados do determinismo orgânico da perspectiva biomédica, deixando de constituírem-se a partir de uma realidade puramente biológica, convertendo-se todo este processo em um modelo que correlaciona o funcionamento orgânico do corpo e elementos simbólicos e culturais.

Durante a década de 1970, o conceito de *Semantic Illness Network* (Good, 1977) vem a refletir a doença como algo imerso em universos simbólicos associados aos sintomas, emoções e sistemas sociais organizados sob estruturas semânticas, onde o uso de determinadas palavras por grupos ou sociedades acaba por demonstrar diferentes modos de interpretação e vivência da experiência da doença. As componentes semânticas apontam para a variabilidade das emoções e do modo de se entender o mundo ligadas à “cultura”.

Sobre as estruturas psicológicas, a antropologia da cognição argumenta a “cultura” como algo aprendido por sistemas de signos e significados, intercomunicados primariamente pela língua materna. Estes sistemas de trocas simbólicas não são somente representações da realidade, mas antes meios direcionais e evocativos da construção da

ilustra uma dramatização da procura de bem-estar por parte do iniciado e da oferta de conforto por parte do “povo-de-santo”.

realidade, a condicionar as relações e apreensões físicas e psicológicas de forma problemática (D'andrade, 1990, p.65).

As variadas formas de se expressar o sofrimento da doença geram uma necessidade de adaptação dos modelos de interpretação do indivíduo. Cecil Helman (2000, p.37)⁸, por exemplo, relata um caso sobre *ārdhaangāni*, uma experiência do corpo usualmente confundida como doença pelo sistema biomédico e típica da região norte da Índia. A sua sintomatologia apresenta-se através de metáforas simbólicas das relações de parentesco local, cujo lado esquerdo da mulher pertence ao marido e à sua família. As relações de stress sentimental no matrimônio manifestam-se por meio de sintomas como a diminuição da força e paralisia parcial ou total somente neste lado do corpo feminino, dificilmente atingindo o lado direito.

Para que se identifique estratégias coletivas na vivência individual da doença é fundamental a utilização de conceitos teóricos, como o das *Explanatory Models* (EM)⁹, a partir do qual o estudo da antropologia médica passa a ver no coletivo as formas de identificar valores e levantamentos cognitivos, semânticos, históricos, etc., para melhor perceber o indivíduo. Assim, *Sickness*, ou seja, o aspecto social da doença passa a ser considerada uma categoria genérica, sendo subdividida em *illness* e *disease*, responsáveis respectivamente pela experiência subjetiva e pela disfunção de órgãos ou sistemas orgânicos como causa da doença/sintomatologia.

Sob a apreensão biomédica da análise clínica, os médicos questionam a disfunção orgânica, enquanto o doente tende a relatar a *illness*. As EM apresentam-se como alternativas de leitura da(s) vivência(s) de estados alterados da saúde e das formas possíveis de tratamento.

A resposta terapêutica à aflição do indivíduo deixa de ser conceitualizada sob a separação entre cultura e natureza, rompendo com o princípio epistemológico da ciência cartesiana da distinção entre corpo e mente: por sua vez, *healing* (ou *caring*) passa a

⁸ Com referencia a Jadhav, G. (1986). *Explanatory Models, Choice of Healers and Help-seeking Behaviour*. (Tese inédita). *National Institute of Mental health and Neuroscience*, Bangalore.

⁹ As EM são guias de orientação em dada referência cultural, possibilitando reconhecer os fundamentos e variações da interpretação individual dentro do grupo. As EM sugerem a ideia de que é necessário se conhecer as referências de um sistema de pensamento para que se possa perceber plenamente os significados da saúde e da doença em um grupo determinado, ou seja, para que possa contextualizar os comportamentos e as expressões culturais e emocionais em dada sociedade e em seus integrantes. Ver (Young, 1982; Kleinman, 1978).

representar as emoções, as percepções e as experiências individuais no âmbito terapêutico, enquanto *curing* é referente ao processo de cura de disfunções orgânicas¹⁰.

Esta formulação, por fim, não abriga uma vontade de inversão da legitimidade entre o saber médico e a prática alternativa de cura, mas ilustra antes uma ampliação da correlação entre *illness* e *disease* em uma intervenção do sistema biomédico ou na própria terapêutica alternativa. No que diz respeito a um contexto clínico, por exemplo, a prescrição medicamentosa em resposta a uma determinada sintomatologia agiria tanto em *healing* como em *curing*: ou seja, respeito tanto à experiência subjetiva da doença, como quanto às suas possíveis causas orgânicas.

Esta relação contrapõe-se à perspectiva existencialista da doença na biomedicina (Taussig, 1980), e é aqui que emergem questões acerca das sobreposições de modelos e realidades epistêmicas. Sob a legitimidade empírico-científica, a biomedicina acabou por reproduzir o seu fundamento cartesiano na separação entre o corpo e a mente quanto à interpretação dos estados da saúde e da doença, que se estende na prática terapêutica como um binarismo entre crença e racionalidade.

Nos males da saúde, sobretudo no campo psicopatológico, a sobreposição de modelos pode causar não só uma supressão da diversidade cultural inerente à existência humana, mas antes a reificação da contraposição entre o moderno e o arcaico, a ciência legítima e o tradicional.

A tentativa de se construir um saber dentro da psiquiatria que contemplasse outras formas epistêmicas acabou por gerar, por exemplo, a chamada etnopsiquiatria, cujo protagonista que mais a desenvolveu foi Tobie Nathan, inspirado nas obras de Geza Róheim e Georges Devereux (considerado o pai da etnopsiquiatria). O *modus operandi* desta nova área do conhecimento pretendeu – a partir de alianças com outras áreas do saber, como a antropologia e a psicanálise – integrar equitativamente as dimensões culturais, psicológicas e os métodos de abordagem para melhor interpretar os pacientes no ambiente clínico. No entanto, há problemas nesta proposta, uma vez que nela apenas reescrevem-se as relações de poder na ação terapêutica.

De forma ideal, a etnopsiquiatria pretendia ressignificar as concepções e a valorização do corpo e do comportamento humanos presentes na psiquiatria pela

¹⁰ Diferentes autores fundamentam-se em nomenclaturas distintas, com pequenas mudanças metodológicas nas formas de interpretar a relação entre saúde e doença. Cecil Helman (2000) produziu um vasto apanhado das discussões teóricas na área da antropologia médica. Através de seu trabalho pode-se observar muitas das propostas desde a fundamentação da antropologia médica até os dias de hoje. Ver também: Young (1982) para uma ampla reflexão acerca das EM.

valorização da percepção do paciente, contrapondo suas especificidades culturais a um modelo psicopatológico previamente estruturado. Deste modo, almejava-se alcançar propostas terapêuticas alternativas, apoiadas na linguagem cultural do próprio analisado.

Verifica-se, porém, que o que acaba por ocorrer é uma (re)apropriação pela etnopsiquiatria da posição de poder durante a terapia: o etnopsiquiatra passa a gerir, junto a peritos de outras áreas, a construção do conhecimento sobre o Outro e sobre a sua “cultura”, com a ambição de (a) despir-se das suas referências culturais, para que (b) possa conhecer plenamente o horizonte de significados dos seus pacientes e formular respostas terapêuticas culturalmente determinadas.

Por um lado, a própria iniciativa da etnopsiquiatria já implica o reconhecimento de que o saber biomédico possui uma constituição epistêmica que não pode englobar todas as (muitas) outras formulações biopsicossociais existentes; mas, paradoxalmente, acaba por ocupar o posto de poder que quer problematizar, principalmente ao eleger-se como a “plataforma” que sabe e pode administrar o conhecimento biomédico e o ambicioso desvendar de toda e qualquer cultura em sua plenitude.

Para Devereux, um xamã possuía um significado em sua sociedade, localizado e específico no seu sistema de crenças e realidades, o que, no entanto, não o eximia de ser portador de uma enfermidade mental observável pela expressão das suas crenças religiosas¹¹.

De qualquer forma, sob este formato, as relações hierárquicas entre diferentes saberes continuam sustentadas, sem autocrítica e contrabalanços do poder normativo da psiquiatria diante de outras formas cognitivas, culturais e morais. É justamente neste ponto que nasce uma série de questões: (a) o indivíduo perde a sua *agency* pela própria estrutura de poder que está inserido, posto que permanece na posição de objeto durante a relação terapêutica; além disso, (b) é extremamente questionável que um corpo terapêutico, por mais amplo e bem formado que seja em várias áreas do saber, possa se esquecer das suas referências culturais para que se formule uma proposta terapêutica neutra segundo as referências culturais (diria ainda, com mais peso, semânticas) do próprio paciente.

O caso clínico exposto a seguir vem a indicar que tanto os aspectos científicos como os tradicionais, no âmbito terapêutico, estão cheios de contradições internas. A psiquiatria biomédica deixa então de ser vista como um conhecimento científico puro,

¹¹ Ver: *Mohave Ethnopsychiatry*, Devereux (1969).

para passar a uma expressão estrutural de conhecimento como qualquer outra. Imagens hierárquicas de uma medicina desenvolvida e universal, que consegue explicar as enfermidades do corpo e da mente, são (ou deveriam ser) equalizadas ao mesmo nível da apreensão do mundo das chamadas etnomedicinas.

Imigração e Clínica: encontros da diferença nas entrelinhas de um estudo de caso

Este estudo de caso é baseado na experiência migratória de “Bela-lundù”¹², paciente de um serviço psiquiátrico em que realizei trabalho etnográfico entre o final de 2006 e início de 2008, em Lisboa. Bela-lundù foi por mim entrevistada várias vezes e muitos detalhes do seu caso clínico me foram revelados (e reveladores). Muitas destas informações não foram expostas aos terapeutas que a trataram. Isto ocorreu como forma de autoproteção da paciente, que se sentiu intimidada ao perceber que quanto mais elementos culturais eram lançados no espaço terapêutico, mais seu prognóstico agravava-se.

Neste caso clínico acaba por ficar demonstrado como sua mudança para Portugal foi negociada em um “sistema circular” entre a prática tradicional da cura, os objetivos que tinha ao realizá-la, seu confronto com as categorias psiquiátricas e, também, a utilização da doença para administrar seus “objetivos migratórios” através do seu estatuto: uma bio-política do corpo no sentido em que Fassin (2004) revela ao termo, aplicada entre o seu sistema de crenças, a prática migratória e o seu enquadramento institucional. Trata-se de um papel subalterno assumido por Bela-lundù que, dentre outras coisas, possibilitava-a permanecer na Europa.

Creio que aqui são colocados problemas sutis (ora evidentes) entre o encontro da psiquiatria/biomedicina, práticas tradicionais e a posição do paciente no espaço clínico transcultural. Todavia, tento não fazer aqui largas reflexões teóricas, salvo breves apontamentos sobre as práticas tradicionais ligadas à Bela-lundù, para que fragmentos relevantes do seu histórico de vida sejam livremente associados à teoria anteriormente exposta. As palavras em itálico no corpo do texto são transcrições literais dos termos utilizados por Bela-lundù.

¹² O nome da informante foi substituído como forma de preservá-la. A instituição em que realizei trabalho de campo não é nomeada, uma vez que o objetivo não é criticar o seu trabalho ou os profissionais envolvidos neste projeto clínico transcultural, mas antes contribuir para as reflexões na área da antropologia médica crítica.

A proposta de não se fazer uma conclusão final sobre este estudo de caso reside na premissa de que a psiquiatria transcultural nos revela muitos casos expostos em uma ampla bibliografia acerca da necessidade de reformas na sua estrutura de análise clínica. Justamente por ser um campo complexo e que pode incidir de forma profunda na vida dos pacientes, qualquer proposta de requalificação clínica deve ser oferecida através de grupos de estudos interdisciplinares.

Meu propósito é ressaltar, pela especificidade e detalhes deste caso clínico, a necessidade de se oferecer mais elementos para a análise de grandes processos de apreensão do corpo pela atuação de um saber pretensamente universal, a evidenciar uma dança descompassada entre o sujeito e suas representações institucionalizadas.

Não se trata meramente de perceber este processo pela perspectiva do sujeito oprimido – que somado ao discurso distanciado do investigador acaba por se reconhecer a dimensão da opressão – mas antes buscar refletir acerca do próprio processo de opressão.

O Amanhecer

Bela-lundù veio do sul da Guiné-Bissau para Lisboa há menos de uma década, onde se estabeleceu com uma prima (em verdade, a filha de sua vizinha na aldeia onde crescera) que vivia e trabalhava em Portugal. A documentação para seu direito de estadia se firmou pelo acordo do Ministério da Saúde guineense, em que os cidadãos portadores de enfermidades que não podem ser tratados na capital, Bissau, têm direito a um visto de permanência pelo governo português para acesso à saúde em território nacional¹³.

Veio em busca de condições estruturais para uma intervenção cirúrgica, pois um dos seus rins fora extraído em 2004, enquanto o outro, a funcionar parcialmente, fora mantido devido a problemas de incompatibilidade de doadores, o que lhe obrigou a permanecer em Portugal para fazer hemodiálise e acompanhamento médico. Bela-lundù não sabe definir ao certo os seus problemas de saúde, respondendo sempre com palavras “didáticas” transmitidas pelos médicos, como *rim doente*, *problema de rins*, sem mais detalhes fisiológicos/orgânicos.

¹³ De acordo com o tratado entre a República Portuguesa e a República da Guiné-Bissau, decreto n° 44/92 assinado em Lisboa a 31 de Março de 1989. Para mais, ver: www.gddc.pt/siii/docs/dec44-1992.pdf (ACESSO EM 15/09/2007).

A impossibilidade de trabalhar, devido ao seu estado de saúde, a deixava tensa, fazendo surgir outros problemas como gastrite, prisão-de-ventre, dores de cabeça, problemas secundários no rim, nas articulações dos joelhos, insônia, nervosismo e *formigueiro* nas mãos e nos braços. No início de 2006, com o agravamento dos seus sintomas, seu nefrologista foi informado sobre o seu estado geral, tendo descoberto que os sobre-sintomas agora apresentados por Bela-lundù eram, em verdade, os mesmos que ela relata ao falar de sua infância e adolescência, e que a própria atribui à época em que *caía de ataque*.

O “ataque” surgiu aos oito anos de idade, enquanto trabalhava a buscar água para a família na aldeia vizinha. Bela-lundù perdeu os sentidos e, ao acordar, estava ao chão, sem movimentos, com *sucuma a sair da boca* (espuma), e temporariamente sem visão. Os “ataques” viraram constantes desde então, fazendo-lhe, em outras ocasiões, perder temporariamente a fala, a coordenação motora era afetada, os seus olhos ficavam abertos, assemelhando-se a um estado de transe, não escutava nada e, portanto, não possuía nenhum tipo de comunicação com as pessoas em redor, a não ser uma voz de mulher que a assustava – e que continua a assustá-la ainda agora.

A cada episódio Bela-lundù ficava de cama, situação pela qual a sua família passou a procurar o tio de sua mãe, que a levava ervas de banho e líquidos para ingestão. Buscavam, com estes meios, afastar o “mal”. Eles lhe diziam que esse “mal” era da ordem do espiritual. Aos poucos, Bela-lundù recuperava-se e a família evitava falar sobre o assunto, agindo como se nada tivesse ocorrido. Bela-lundù não sabe dizer o que acontecia, apenas repete que *caía de ataque quando era pequena, foi assim*.

No mesmo período em que apresentou trechos da sua história e a sua insatisfação com as condições de vida em Lisboa a seu nefrologista, Bela-lundù sofreu outro “ataque”, que a levou a ser internada por quatro dias num Centro Hospitalar. Os exames neurológicos não indicaram nenhuma anormalidade. O corpo psiquiátrico, posteriormente comunicado, reuniu-se sem chegar a uma conclusão sobre as causas do seu estado; decidiram contatar seu nefrologista, que levantou o histórico de Bela-lundù e a provável importância do *fator cultural* em sua sintomatologia, levando-os a transferi-la para os cuidados do setor de psiquiatria transcultural.

O psiquiatra não explicou a Bela-lundù o que se passava. Dizia-lhe que o tratamento iria demorar, talvez fosse para sempre e, assim sendo, da necessidade de continuar em Lisboa. A triagem à qual foi submetida apontou posteriormente o

diagnóstico de Esquizofrenia e, de início, o suporte dos técnicos de saúde baseou-se em sessões de psicoterapia com auxílio de psicofármacos.

Meio-dia

No início de sua adolescência, Bela-lundù foi levada da zona rural onde vivia para a capital, para ser tratada no Hospital Nacional Simão Mendes. A princípio suspeitaram de Cisticercose «*Taenia solium*»¹⁴, mas sua família, muçulmana e de etnia *mandinga*, alegava que Bela-lundù nunca comera carne de porco.

Dos oito aos dezoito anos de idade, os “ataques” foram controlados com os *mezinhos do chão* (modo como Bela-lundù chama as ervas medicinais de sua região), *remédios da terra* do tio de sua mãe. Os sintomas originais desapareceram progressivamente, ao mesmo tempo em que um novo quadro sintomático emergia, relatando-o como *nervosismo* e dores ao longo do corpo, em principal na cabeça e na região renal.

Ao longo dos anos os “ataques” diminuíram, apesar da continuidade dos sintomas secundários e progressão de sonhos que não a deixavam dormir, provocando-lhe alta irritabilidade com os parentes e os vizinhos. Os tratamentos do tio de sua mãe foram suspensos a seu pedido, como não acreditava mais em sua eficácia. Os médicos da capital também não conseguiram definir seu estado físico/emocional, aconselhando-a a requerer um parecer médico que a possibilitasse ir a Portugal em busca de segundas opiniões clínicas.

No entanto, ao completar os dezenove anos de idade, a sua família acordou seu casamento, o qual era indesejado por Bela-lundù, que me reporta não gostar da ideia de estar submetida às ordens de um marido. Após alguns meses de casada, os seus “ataques” voltaram, a demonstrar, sob seu próprio ponto de vista, a insatisfação com sua situação familiar e o desejo de algo melhor para a sua vida. Este contexto fez com que seu marido buscasse uma segunda mulher, que passou a viver na casa vizinha e que teria

¹⁴ No caso de Bela-lundù, os médicos em Bissau acreditavam na hipótese de Neurocisticercose, com a instalação dos cisticercos no sistema nervoso central, músculos e vísceras, podendo causar crises convulsivas, cefaleia, alterações na visão, hidrocefalia, etc., que explicariam, *a priori*, todo seu quadro sintomático, dado que os resultados dos exames neurológicos não indicavam relações precisas com o estado da paciente. A partir dos sintomas da Neurocisticercose, os médicos interpretavam tais divergências como uma questão de nomenclaturas utilizadas pela paciente, uma vez que convulsões poderiam ser vistas como “estado de transe”, alterações na visão, como alucinações ou confusão mental e assim por diante.

ficado grávida pouco tempo depois, situação que provocou conflitos entre as duas e seu marido. Bela-lundù diz:

Ela era mais jovem, dava os filhos fortes que ele queria, estava sempre a cozinhar e presente para ele, se sujeitava às ordens e às obrigações... Eu não! ...então ficava nervosa e ela passou a dizer a todos que era estranha pelos meus ataques, que eu entrava em transe, não podia ter mais filhos e trabalhar. Gozava comigo em frente a todos pelos filhos fracos que eu perdi e pelas doenças dos que nasceram... isso tudo acabou por provocar muitos ataques e brigas... já não tinha respeito na aldeia.

Bela-lundù teve um filho no primeiro ano de casamento, que nasceu doente e se recusou a amamentar após 3 meses, já que era muito fraco. Por todo o período de gravidez reclamava de fortes dores de cabeça, sentia-se perseguida por uma força constantemente presente, que a observava no quarto e lhe tirava o sono, a mesma força que acreditava ter retirado as energias de seu filho. Após alguns meses ficou grávida de gêmeos, perdendo-os ao sexto mês de gestação, o que, de certa forma, lhe fez criar sentimentos fortes de proteção e, paradoxalmente, de raiva do primeiro filho. Durante a gestação interrompida, começou a ter sonhos sobre um futuro filho e, meses depois, voltou a estar grávida, a dar a luz a outro filho igualmente doente.

Os ataques voltaram e as sensações de perseguição, que se acentuaram, causaram mais problemas no casamento e na aldeia em que vivia. O seu marido e a sua família lhe ofereceram insistentemente *tratamentos da terra*, os quais recusava, sentindo-se pressionada a agir de forma agressiva. Mais uma vez é levada a médicos em Bissau onde, após exames que não identificaram causas, foi expedida uma ordem de internamento para um Centro de Doentes Mentais, onde permaneceu sob tratamento por um ano e três meses, ao mesmo tempo em que a sua família a obrigava a continuar com o *remédio da terra*.

Bela-lundù voltou à aldeia, desta vez sem prestígio algum entre seus amigos e familiares, com os “ataques” frequentes e quadro sintomático agravado, com insônias que duravam dias seguidos, agressividade nas relações sociais e a presença da “força” que a perseguia, a ameaçar os seus filhos e a perturbar o seu sono. A situação a fez decidir por voltar à capital e solicitar uma junta médica para ir a Lisboa, na tentativa de encontrar um *tratamento moderno*. Diz que a sua vinda não possuía somente o intuito terapêutico, mas também o afastamento do seu marido (funcionário público, que

trabalhava a organizar cursos de saneamento básico em aldeias afastadas da capital) e reunir condições para melhorar a vida de seus filhos.

Entardecer

Ao psiquiatra transcultural (assim como nos relatos que me fizera) do hospital, em Lisboa, Bela-lundù fala sempre dos sonhos, definindo datas e personagens que lhe aparecem, dando a entender que são constantes e muito importantes nas decisões que toma para a sua vida. Porém, ao ser questionada pelo médico, fica quase sempre em silêncio por alguns segundos e depois responde timidamente *que não se lembra*. Ao longo de todas as entrevistas, acabávamos por fazer percursos de ganho de confiança, com a repetição das mesmas perguntas para verificar se as respostas se alteravam.

Depois de alguns encontros, Bela-lundù me revela detalhes de seus sonhos. Em geral, se passavam com a família, com repetidas figuras que a ameaçavam, a pedirem coisas materiais, o que lhe causava as insônias e, em certos períodos, a faziam aumentar a frequência das visitas psiquiátricas, pedindo aumento das doses de fármacos a fim de que lhe induzissem *sonos sem sonhos*. Nestas ocasiões, Bela-lundù, apesar de não o fazer premeditadamente, já ganhava consciência de que os seus relatos poderiam, em médio prazo, alterar a medicação (e como veremos mais adiante, também o diagnóstico) segundo os seus interesses. O recurso aos médicos para a melhoria do seu sono permitia o afastamento das *personagens*, dado que acreditava existir uma relação entre as insônias e o nervosismo nas relações interpessoais.

Quando perguntada sobre as sensações das dores de cabeça, que antecedem os “ataques”, fala de *água que se mexe na cabeça*, sendo esta a forma como pode definir as sensações das reações físicas desde sua infância. De fato seus sonhos estão sempre ligados ao mar e/ou água. A figura que a atormenta, enfim, é colocada como uma senhora branca, aparentemente europeia, *gorda*¹⁵, com cabelos loiros e olhos claros, que nunca lhe fala diretamente, mas lhe sussurra ameaças e lhe *apaga a mente*, deixando-a com medo de dormir. Estes sonhos intercalam-se com imagens onde estão os filhos ou o seu pai a sofrer acidentes de carro ou algum tipo de mal, situações em que Bela-lundù

¹⁵ Na Guiné-Bissau, o termo “gorda” significa, em verdade, uma constituição física forte, que denota elogio à forma e à feminilidade: uma mulher com a força de produzir filhos fortes e com recursos financeiros para se alimentar bem. “*Bu ta ngorda tchiu*” (crioulo) é um elogio muito comum para cumprimentar alguém, como me afirmou Bela-lundù.

nada pode fazer. Os relatos sobre os seus familiares são colocados sempre em paralelo com o medo que esta senhora europeia lhe impõe, com risco de perder pessoas queridas ou bens materiais.

Durante as entrevistas, suas expressões acerca dos sonhos se contradizem, em maior grau, pelo silêncio que ora é atribuído à entidade feminina, ora às vozes e ameaças que esta lhe confere. A comunicação corpórea de Bela-lundù sugere sempre timidez, afastamento e tentativas de mudança de assunto a cada tentativa de entrar em profundidade nos acontecimentos do seu passado e da sua relação com as forças que a perturbam. Ela não demonstra qualquer problema em falar da família e das dificuldades que passou, mas se retrai ao ser questionada sobre o conteúdo das vozes ou sobre a mulher branca que lhe aparece nos sonhos.

Bela-lundù mora, atualmente, com seu irmão, revelando que não estava só com sua prima em Portugal como dito de início, mas junto a aproximadamente quinze parentes, que vivem e trabalham em Lisboa e arredores. Seu discurso é paradoxal, no sentido em que demonstra insatisfação com sua vida financeira atual, alegando que passa necessidades e não tem dinheiro para mandar à sua família, que *não tem o que comer*, na Guiné-Bissau. Ao mesmo tempo, a sua casa é adornada com muitos equipamentos eletrônicos caros, com receptor televisivo por cabo, com todos os homens da família a possuir aparelhos eletrônicos modernos e carros de luxo – bens que se esforça por descrever aos parentes da Guiné-Bissau quando os contata por telefone móvel.

Em muitos dos nossos encontros, Bela-lundù e a sua família insistiam muito em me buscar de carro à estação do metropolitano, que estava a 3 quadras da sua residência; no interior da casa, expunham orgulhosamente os seus bens materiais, mostrando que lá estavam, atestando uma linguagem de prestígio.

Apesar de me dizer não acreditar nos *remédios da terra*, manda trazer mensalmente da Guiné-Bissau ervas para produzir líquidos de banhos e *mezinhas*, os quais utiliza e vende através de seu irmão, que trabalha como astrólogo na região da grande Lisboa, com larga clientela – evidenciada pela sua constante procura no telefone móvel.

Se, por um lado, um motivo terapêutico a trouxe à Europa, por outro, a manutenção do seu estado de saúde a permite atingir objetivos secundários. Prolongar o estatuto de “enferma” possibilita que Bela-lundù continue na Europa sem grandes problemas burocráticos e sem a obrigação de seu retorno à *terra*.

Os sonhos colocam esta relação entre a melhoria da sua qualidade de vida, expressa pela relação de posse material, em contraste com os sintomas de seus males e os sonhos ameaçadores da *Senhora Europeia*. Esse contexto possui alguma semelhança ao culto da *Mamy-wata*, praticado por toda a região oeste, central e subsaariana do continente africano, partes do Caribe e algumas partes da América do Sul¹⁶. Porquanto não haja ainda muitos estudos sobre a presença do culto da *Mamy-Wata* no contexto da Guiné-Bissau, podemos estabelecer um paralelismo com o culto local da *Serpente*, a *bajuda iran cego* (crioulo; a menina pitão)¹⁷. *Serpente* é, de fato, assim como *Mamy-Wata*, um *iran*¹⁸ (ser sobrenatural) que assume frequentemente a aparência de uma mulher branca, europeia e sexualmente apelativa, que pode entrar em relação “contratual” com os seres humanos.

No culto a *Mamy-Wata*, tal como no da *Serpente*, o elemento do bem-estar econômico e acesso a bens materiais é a base da relação com a entidade espiritual. Diferentes autores¹⁹ salientaram – como elemento constante em cultos com esta natureza contratual – a relação entre a aquisição de bens e a morte e/ou a doença dos filhos e parentes próximos, como sugerem os sonhos de perigo da Bela-lundù, a perda dos gêmeos e de seu pai, pessoa a qual possuía fortes ligações emocionais e lembranças de cuidado durante a infância. *Serpente* chupa o sangue de seus adeptos, come os seus filhos, tira a fertilidade das mulheres e a alma dos homens.

Nos relatos de Bela-lundù, como foi evidenciado anteriormente, a competição com a outra esposa do seu marido toma, muitas vezes, a forma de provocações em relação à possibilidade de perda da fertilidade ou à impossibilidade de dar a luz a filhos fortes e saudáveis. Estes fatores têm relação direta com uma possível ligação de Bela-lundù a algum dos cultos mencionados. Muitos indícios emergem nas entrelinhas das nossas conversas.

Neste caso, devem ser consideradas as óbvias repercussões negativas – familiares e sociais – desta *conexão*, como a associação pelos familiares e moradores da sua aldeia dos seus “ataques” a um transe induzido por problemas espirituais (pela entidade, ao que

¹⁶ Para mais, ver (Szombati-Fabian e Johannes, 1976; Salmons, 1983; Jell-Bahlsen, 1997).

¹⁷ (Mesquitela, 1996).

¹⁸ A palavra *iran* (ou *irã*) designa, em crioulo, diferentes objetos rituais, que podem incluir amuletos fabricados para um *marabout*, os espíritos que moram em dado território, ou ainda entidades sobrenaturais que podem possuir as pessoas (Henry, 1994:88). O termo *iran* deriva do termo *bijagó eraminde, erande*, ou *irande*, que designa uma entidade originariamente ligada a um *pitão* que mora no mar e que pode se relacionar extraordinariamente com os seres humanos (Henry, 1994, p.89).

¹⁹ Entre outros, (Einarsdóttir, 2000; Vacchiano e Taliani, 2006).

sugerem os seus sonhos). Estes conflitos a atingem por mais que esta ligação espiritual não tenha se estabelecido voluntariamente, mas antes (e eventualmente) pela sua própria família desde sua infância²⁰.

A utilização desta ambiguidade por parte da co-esposa, a apontar publicamente as doenças e as perdas dos filhos de Bela-lundù, assim como os seus “ataques” e sofrimentos, são mecanismos constantes nas relações poligâmicas no contexto guineense, com a finalidade de desacreditar a figura das outras mulheres do próprio marido. Esta estratégia de marginalização das esposas, analisada por alguns autores²¹, torna-se evidente com o termo “*kumbosas*” (crioulo) que designa “as outras esposas do próprio marido”, palavra que deriva do substantivo “*kumbossadia*”, que pode ser traduzido por “ciúme” ou “mau-olhado”, a sublinhar uma relação complexa e tensa entre co-esposas.

Partindo da possibilidade de que Bela-lundù tenha instaurado uma relação contratual com *Serpente* ou qualquer entidade equivalente, como os sonhos e os bens materiais continuamente exibidos parecem indicar, podemos imaginar que se trate de uma ligação perturbada, em que algo não está em harmonia: a entidade lhe oferece carros luxuosos, perfumes caros, materiais eletrônicos sofisticados; ao mesmo tempo em que lhe retira a liberdade, como o internamento em um Centro para Doentes Mentais na Guiné; ou o sono, com os sonhos e pesadelos; os filhos, os parentes; a saúde (o rim); e a fertilidade, além de que a ameaça e assusta.

Bela-lundù, enquanto diagnosticada com uma desordem mental e paciente de um serviço psiquiátrico transcultural, foi tratada com psico-fármacos leves para que pudesse, segundo os médicos, recobrar seu “estado normal de consciência”. Embora esta seja a informação médica oficial, há uma dissonância entre os relatos do psiquiatra e das enfermeiras, que lhe explicam a posologia. Além disso, o histórico clínico de Bela-lundù indica uma alta variabilidade na prescrição medicamentosa.

Em seu dia-a-dia, ela contava com uma ampla rede de familiares em Lisboa, que a auxiliavam no acesso a bens de consumo e necessidades específicas do tratamento. Durante a relação terapêutica, ela apresentou uma constante negação de qualquer prática

²⁰ Dadas as fragmentações da reconstrução da história de Bela-lundù, com relatos contraditórios e revelações pontuais do seu percurso, ou ainda com descrições mais detalhadas da sua vida (que achei por bem não referir aqui), faz-se crer a presença de *Serpente*: sonhos, ameaças, sensações que não se pode explicar, perda da fertilidade e dos filhos, percurso migratório como “sinônimo” da aquisição de bens materiais... Há três formas essenciais desta ligação ritual: direta, entre o indivíduo e a entidade; pela família, sem o próprio conhecimento do indivíduo; ou ainda da própria escolha da entidade que busca o indivíduo, sem intervenção da família ou vontade pessoal. Foi a própria Bela-lundù quem me explicou, ainda que com outras palavras, estas formas contratuais.

²¹ Ver: (Oliveira de Sousa, 1995).

de ordem “mágica”, o que pode ter contribuído para uma suavização na análise da sua sintomatologia, principalmente no que se refere às suas descrições dos “ataques” no seu percurso migratório e comportamental. Pode dizer-se que Bela-lundù, por acaso ou por ter evitado o uso de uma linguagem que poderia levar à sua estigmatização pelos próprios psiquiatras, encontrou um meio-termo entre prosseguir o seu tratamento e não reforçar tanto a gravidade da sua situação, permanecendo sob tratamento em consulta externa.

Há aqui dois fatores que devem, entretanto, ser evidenciados: I. na altura em que Bela-lundù é tratada, o hospital que abrigava o projeto transcultural, em Lisboa, estava em fase de encerramento. Como reflexo, havia uma forte pressão administrativa para se evitar internamentos. Um dos psiquiatras que tratou Bela-lundù chegou a me dizer que o caso dela foi bastante discutido em reuniões internas de revisão das avaliações diagnósticas (que mantinham quinzenalmente), uma vez que os dois psiquiatras que a trataram tinham divergências acerca de mantê-la na Consulta Externa ou não; II. a própria Bela-lundù, como dito anteriormente, já se havia dado conta de qual linguagem deveria utilizar para alterar a medicação, uma vez que percebeu já ao início que a sua linguagem influenciava as dosagens nos períodos de revisão clínico-farmacológica. Este fato explicaria as variações contidas em seu histórico clínico. Ao mesmo tempo em que ela nega as práticas mágicas, fala dos sonhos como referências para as suas decisões diárias, assim como continua a fazer *mezinhas* e *banhos* em casa.

Tive acesso a outros casos relacionados com elementos muito semelhantes aos de Bela-lundù, onde a manutenção de uma argumentação de causalidade de qualquer sofrimento de ordem psicológica em sistemas de crenças, como o caso de uma praticante de candomblé e alguns outros registados neste mesmo serviço psiquiátrico, foram submetidos a tratamento farmacológico pesado. Provavelmente, estas explicações “culturais” por parte dos pacientes foram suficientes para legitimar o argumento médico de processos “alucinatórios” e “persecutórios”.

Assim que a Noite Cai

Apesar do tratamento (que à altura, em 2007/8, completava 2 anos), os psiquiatras não sabiam diagnosticar precisamente o seu caso. Segundo um informante, ex-funcionário do hospital onde realizei trabalho de campo, Bela-lundù foi oficialmente

diagnosticada com Esquizofrenia. A descrição do informante, que teve acesso ao parecer do psiquiatra responsável, é a de que se tratava de um caso de *difícil diagnóstico*. As constantes alterações no posicionamento médico não estabeleciam o tipo de Esquizofrenia da paciente, dado que cada fase de sua vida indicava um subtipo da mesma patologia, que se articulava de forma indefinida atualmente, sendo estes: “Paranoide”, com predomínio de delírios e alucinações; “Desorganizada”, com alterações da afetividade e desorganização do pensamento; e ainda “Catatônica”, com alterações da motricidade.

Para Bela-lundù, o psiquiatra do hospital somente lhe reporta ter *doença dos nervos*, uma expressão que não se refere a nenhuma categoria reconhecida pelos manuais internacionais de psiquiatria, mas, como se sabe, trata-se de um termo utilizado na psiquiatria colonial. O termo *doença dos nervos* (Lewis-Fernandez, 1994) pode, no máximo, ser considerado uma *culture bound-syndrome* (CBS) (Ciminelli, 1998; Hughes e Simons, 1985); além de tratar-se de uma classificação criticável, este caso clínico abre portas para que se questione se, de fato, toda a síndrome não seria culturalmente construída.

Bela-lundù foi por mim estimulada a perguntar ao psiquiatra do hospital sobre qual realmente seria o seu problema, ao que este não respondeu com um diagnóstico “oficial”, continuando a repetir que se tratava de um *problema de nervos*, explicação que ela passou a utilizar para justificar, a si mesma e aos outros, a sua doença. Tão pouco, o psiquiatra lhe facultou o direito de acesso ao seu processo clínico quando Bela-lundù o solicitou para mostrar a outros médicos (já por iniciativa própria), na tentativa de obter uma segunda opinião que pudesse ser mais clara relativamente ao seu quadro clínico, dado a sua descoberta que *doença de nervos* não representa uma categoria biomédica. Ela se perguntava o que realmente tinha, já que *isso* (a categoria) *não era coisa de medicina*.

A recusa do acesso ao dossiê clínico é um reflexo de uma postura que se pode chamar “paternalista”, que infantiliza o paciente, sobretudo nos casos de imigrantes, em que a estrutura de acesso a ajuda pode ser reduzida – pela própria rede limitada de infraestruturas – impondo a submissão do paciente ao processo no qual é introduzido.

Se o psiquiatra não forneceu à paciente um diagnóstico reconhecível na nosologia biomédica oficial, todavia, administrou um tratamento farmacológico específico para a Esquizofrenia Hebefrênica, além de outros fármacos para condicionar o sono e a acalmar. A Esquizofrenia Hebefrênica é uma subtipologia da esquizofrenia, que sintetiza

a correlação dos sintomas das diferentes subtipologias da esquizofrenia reconhecidas em Bela-lundù, tratando-se de uma categoria residual.

Muitas vezes, os fármacos são utilizados com o propósito de diminuir a dúvida do diagnóstico dos médicos pelo resultado obtido na diminuição de alguns sintomas, como nos aponta Luhrmann (2001). Além disso, os fármacos são muitas vezes empregues para objetivar o processo de cura no que diz respeito à definição da doença que se procura identificar, nomeadamente, quando a situação clínica se apresenta de forma confusa:

“Drugs” are ‘facilitators’ for establishing meaning and for communication. What Lévi-Strauss said about animals and plants in the essay on totemism applies to drugs in a psychiatric setting: they are ‘easy to signify’ (...) Thus, communication about medication becomes communication about problematic and ambiguous experiences (Van der Geest & Whyte 1991, p. 356).

Para Bela-lundù, muitos fármacos e combinações foram testados, com o objetivo de orientar a intervenção médica e encontrar uma categoria nosológica para a paciente, ou seja, com as diferentes combinações dos fármacos a indicarem a precisão da tipologia de sua “doença” que, neste caso, resultou numa 4ª tipologia, diferente das três inicialmente reconhecidas.

O tratamento farmacológico, ao invés de conter as crises e lhe permitir afastar as *ameaças*, criou um círculo vicioso em que Bela-lundù já não pode dormir sem tomar os comprimidos e, para dormir um sono sem sonhos apavorantes, precisa de doses sempre mais elevadas: alternando, assim, o nervosismo da insônia e o medo de dormir, a procura da paz de um sono sereno através de dosagens sempre maiores de fármacos. Se, por um lado, os sonhos são afastados pelos fármacos, por outro, a abstinência farmacológica provoca-lhe insônia e dependência, sem proporcionar melhoria do seu quadro clínico e, com a sua interrupção, coloca-a no mesmo ponto de partida.

Apesar da evidente importância dos sonhos nos relatos de Bela-lundù, marcados por medos e ameaças, o psiquiatra ignora este percurso, aconselhando a paciente *a não ligar à senhora loira, pois esta deve ser somente a senhoria da casa, que vem a cobrar a renda!*. De fato, há uma relação de cobrança no caso de Bela-lundù, onde as entidades com as quais estabeleceu alguma relação contratual lhe cobram algo em troca e se mostram exigentes.

Os caminhos de respeito a uma abordagem “transcultural” foram postos de lado e, independente das metáforas do culto a *Serpente* (assim com as metáforas do modelo biomédico), o encontro clínico demonstra a capacidade de reduzir problemáticas em

busca de respostas. Independentemente das possíveis patologias de Bela-lundù, esquizofrênica, *doença dos nervos*, ou outra coisa qualquer, as interpretações que poderia oferecer na explicação do seu sofrimento, os caminhos que esboçou na esperança de ser acompanhada na procura de um sentido reconhecível não foram escutadas, ignorando completamente o valor terapêutico das narrativas da própria doença (Kleinman, 1988).

Apesar da fragmentação no diálogo terapêutico e da substancial falta de escuta, fica também em relevo a relação entre a experiência individual da aflição e a sua utilização como estratégia política para obter vantagens e melhorar a própria inclusão social no país de acolhimento (e da própria família).

A utilização que muitos imigrantes fazem do próprio mal-estar é de fato muito interessante do ponto de vista político-econômico: em paralelo com uma progressiva severidade e restrição nas políticas migratórias, estão a aumentar significativamente as permissões de estadia temporária por motivos médicos. O corpo doente impõe a própria legitimidade onde as outras bases de reconhecimento são questionadas cada vez mais, transformando-se num recurso inédito de legitimação para os imigrantes irregulares. Diferentes autores refletiram sobre as utilizações táticas da medicalização pelos imigrantes com a finalidade de obter permissões de residência e de reagrupamento familiar (Fassin, 2000; Fassin et al, 2004).

Quando questionada sobre o seu futuro, Bela-lundù fala da impossibilidade de voltar à Guiné-Bissau, tanto pelo seu tratamento psiquiátrico como pelo acompanhamento do seu nefrologista. De certa forma, o uso do seu estado de saúde lhe possibilita estar em um lugar de conquistas. Lugar estes que ao que tudo indica está relacionado com os seus desejos e à própria relação com a tal *senhora loira ligada ao mar*.

Ao fim do meu trabalho, Bela-lundù planejava levar a Lisboa os seus filhos, utilizando-se do discurso de serem portadores de *cabeça pancada*²², ou seja, defendendo que sofrem de fortes dores de cabeça dentre outros sintomas e, por isso, estão incapacitados de estudar, apesar de *serem inteligentes*. Bela-lundù planeava solicitar uma junta médica no Hospital Simão Mendes, em Bissau, o mesmo hospital onde foi avaliada, para que colaborassem com o psiquiatra que lhe atendera em Lisboa; este, mesmo não tendo conhecimento de mais detalhes destes jovens ou exames clínicos, acreditava na provável desordem mental dos filhos de Bela-lundù por via da *transmissão*

²² *Cabeça pancada*, assim como *doença de nervos*, não é uma categoria nosológica. Contudo, pode ser comparada à *bouffée délirante*, definida também como *chronic interpretative delusional psychosis*. Trata-se de uma CBS considerada, em França, típica de imigrantes do Senegal, que atinge prevalentemente jovens na adolescência (Wig, 1994).



genética (como me foi reportado pelo próprio psiquiatra que a acompanhava, em uma entrevista).

Apesar da interrupção do projeto psiquiátrico transcultural, em 2009, muitos dos seus profissionais continuam em atuação. Estimo que, neste momento, os filhos de Bela-lundù estejam a fazer tratamentos com o mesmo corpo médico que cuida da mãe, em Lisboa.

J. Flávio Ferreira

Doutorado em andamento, Centro de Estudos Sociais
Universidade de Coimbra, Portugal

Juca.ferrer@gmail.com

** Dedico este artigo à Bela-lundù.*

Resumo: Pretende-se aqui levantar uma abordagem antropológica de um caso clínico transcultural em um centro de psiquiatria para imigrantes em Portugal. Para tanto, busco inicialmente refletir sobre o encontro de diferentes saberes no campo terapêutico, recorrendo a breves reflexões teóricas acerca das possíveis interpretações dos estados saúde e da doença e das suas relações com o sistema biomédico. Trata-se de considerar o corpo como um complexo biopsicossocial. O corpo é o local de expressão da doença; ele é também o lugar onde se dá a intervenção dos processos de cura: refletindo, ocasionalmente, os métodos culturalmente determinados de diferentes saberes e práticas. Para um indivíduo que, ao padecer de um problema de saúde, sustenta explicações sócio-religiosas como causa dos males que o afligem em um centro psiquiátrico-hospitalar, o rumo à cura pode estar cheio de ambiguidades e contradições. Focando-me na história de vida da imigrante Bela-lundù, paciente de um serviço psiquiátrico transcultural em Lisboa, faz-se latente a complexidade de diferentes percepções sobre o corpo e sobre a saúde, assim como as suas éticas e as suas vontades de legitimação. Palavras-chave: processos de cura; corpo; biopsicossocial; antropologia médica crítica; biomedicina; etnopsiquiatria clínica.

Abstract: The intention here is to raise an anthropological approach of a clinical case in a transcultural psychiatry setting for immigrants in Portugal. To do so, I seek first to reflect on the encounter of different knowledge in the therapeutic field by theoretical models of interpreting health / disease and their relationships with the biomedical system. It is a question of considering the body as a bio-psycho-social compound. The body is the place of expression of the sickness/disease. It is also the place that receives the intervention of healing/caring processes: occasionally reflecting differences of understanding of the body by its culturally determined methods of intervention. For an individual who apparently suffers from a mental health problem, the path to healing can be full of ambiguities and contradictions; in especial when he/she sustains a socio-religious belief to explain the cause of the evil that afflicts him/herself. Focusing on the life history of the immigrant Bela-lundù, a patient in a transcultural psychiatric service in Lisbon, emerges the complexity of different understandings of the body and health, as well their ethics and desire for legitimacy. Keywords: healing processes; body, bio-psycho-social, critical medical anthropology, biomedicine, clinic ethno-psychiatry.

Referencias bibliográficas:

- ABU-LUGHOD, Lila (1993). *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, Lila [1991] (2001). *Writing Against Culture*. In Richard G. Fox (org.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. Richard Fox. Santa Fe, NM: School of American Research Press; pp. 137-162.
- CIMINELLI, M. L. (1998). "La decostruzione del concetto di culture-bound syndrome", in Lanternari V., Ciminelli M.L., *Medicina, magia, religione, valori*. Vol.II: *Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Napoli, Liguori, pp. 85-108.
- CONRAD, Peter e SCHNEIDER, Joseph W. (1981) *Deviance and Medicalization: from badness to sickness*. Temple University Press: Philadelphia.
- CSORDAS, T. (1983). *The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing*. *Culture, Medicine and Psychiatry* 7:333-375.
- D'ANDRADE in Stigler, James W. et al (1990) *Cultural Psychology – Essays on Comparative Human Development*. Cambridge University Press.

- DEVEREUX, George (1969). *Mohave Ethnopsychiatry: The Psychic Disturbances of an Indian Tribe*. Smithsonian Institution Press: Washington, D. C.
- EINARSDÓTTIR, J. (2000). "Tired of weeping": Child death and mourning among Papel mothers in Guinea-Bissau. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology/Almqvist&Wiksell International.
- FASSIN, D. (2000). Repenser les enjeux de santé autour de l'immigration, *Homme et Migrations*, 1225: 5-12.
- FASSIN, D., AIACH, P., JOUGLA, E., RICAN, S. (2004). Les inégalités sociales de santé: un dossier à rouvrir, *La Revue du Praticien*, 54(20): 2219-2272.
- FERREIRA, J. Flávio (2008) *Da imigração à patologia: biomedicina, transculturalidade e controlo*. Lisboa: ISCTE. Dissertação de mestrado.
- GOOD, B. J. (1977) The Heart of what's the matter: the semantics of illness in Iran. *Cul. Med. Psychiatry* 1:25-58.
- HELMAN, Cecil G. (2000). *Cultura, Saúde e Doença*. 4º Edição [2007]. São Paulo, Editora Artmed.
- HENRY, Christine (1994). *Les îles où dansent les enfants défunts. Âge sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*. Paris: CNRS and Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- HUGHES, C. C. e SIMONS, R. C. (eds) (1985). *The Culture-Bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest*, Dordrecht, D. Reidel.
- JELL-BAHLEN, S. (1997). Eze Mmiri Di Egwu: The Water Monarch is Awesome: Reconsidering the Mammy Water Myths, in Kaplan F.E.S. 1997. *Queens, Queen Mothers, Priestesses, and Power. Case studies in African Gender*. The New York Academy of Sciences, vol. 810. pp. 103-134.
- KIRK, Stuart A. e KUTCHINS, Herb (1997) *Making us Crazy: DSM: The psychiatric bible and the creation of mental disorders*. Free Press.
- KIRMAYER, L. J. (2002). Psychopharmacology in a Globalizing World: The Use of Antidepressants in Japan. In *Transcultural psychiatry*; v. 39, n° 3, pp. 295-322; (mar).
- KIRMAYER, L. J. (2006). Beyond the 'New Cross-cultural Psychiatry': Cultural Biology, Discursive Psychology and the Ironies of Globalization. *Transcultural Psychiatry*; 43; 126.
- KLEINMAN, A. (1978). Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Soc. Sci Med B* 12:85-93.
- KLEINMAN, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- KLEINMAN, A. (1988). *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books Inc., New York.
- LEWIS-FERNANDEZ, R. (1994). "Culture and dissociation: a comparison of ataque de nervios among Puerto Ricans and possession syndrome in India", em Spiegel D. e Washington D.C. (eds) *Dissociation: Culture, Mind, and Body*. American Psychiatric Press, pp 123-167.
- LOCK, M. & SCHEPER-HUGHES, N. (1987). The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology. In *Medical Anthropology Quarterly* (n.s.) 1, 1: 6-41.
- LUHRMANN, T. M. (2001). *Of Two Minds: The Growing Disorder in American Psychiatry*. Ed. Picador: Oxford.
- MESQUITELA, Isabel Borges Pereira (1996). *O pano artesanal na república da Guiné-Bissau: a sua recuperação nos anos 80*. Petromar: Lisboa.
- MONTERO P. (1985). *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- OLIVEIRA DE SOUSA, A. (1995). *La Maternité chez les Bijogo da guinée Bissau*, Centre Français sur la Population et le Développement, Paris.
- PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

- PUPAVAC, V. (2004). Psychosocial Interventions and the Demoralization of Humanitarianism. *Journal of Biosocial Science*; 36:491 -504.
- RABELO, Miriam Cristina (1993). Religião e Cura: Algumas Reflexões Sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas. In *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, 9 (3): 316-325, (jul/set).
- SAID, Edward W. (1990). *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das letras.
- SALMONS, J. (1983). Mammy Wata, *African Arts* 10, 3: 8-15.
- SANTIAGO-IRIZARRY, Vilma. (2001). "Medicalizing Ethnicity: The construction of Latino identity in a psychiatric Setting". Cornell University Press, New York.
- SHIM, Janet K. (2002). Race, Class, and Gender Across the Science-Lay Divide: Expertise, Experience, and 'Difference' in Cardiovascular Disease, PhD Thesis, Department of Social and Behavioral Sciences, University of California, San Francisco.
- SPIVAK, Gayatri C. (1988). "Can the Subaltern Speak?". in C. Nelson and L. Grossberg (Org.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana/Chicago. University of Illinois Press; pp. 271-315.
- SZOMBATI-FABIAN, I. e JOHANNES, F. (1976). Art, History and Society: Popular Painting in Shaba, Zaire, *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 3: 1-21.
- TAUSSIG, M. (1980). Reification and the Consciousness of the Patient. *Social Science and Medicine*, 14B: 3-13.
- TILEAGĂ, Cristian (2006). Discourse, dominance and power relations: Inequality as a social and international object, in *Ethnicities*; 6:476-497.
- VACCHIANO, Francesco e TALIANI, S. (2006). *Altri Corpi: Antropologia ed Etnopsicologia della Migrazione*. Prospettive/Ricerche (12), Milano, Ed. Unicopli.
- VAN DER GEEST, S. e WHYTE, S. R. (1991). The charm of medicines: metaphors and metonyms, *Medical Anthropol. Q.* 5:345.
- VERANI, Cibele e MORGADO, A. (1991). Fatores Culturais Associados à Doença da Reclusão do Alto Xingu (Brasil Central) - Considerações antropológicas sobre a abordagem epidemiológica. *Cadernos de Saúde Pública*, RJ, 7(4): 515-437, Out./Dez.
- WIG, N. N. (1994). An overview of cross-cultural and national issues in psychiatric classification. In *Psychiatric Diagnosis: A World Perspective* (eds J. E. Mezzich, Y. Honda & M. C. Kastrup), pp. 3-10. New York: Springer.
- YOUNG, A. (1982). Anthropologies of illness and sickness, *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, pp. 257-85.
- YOUNG, A. (1995). *The Harmony of Illusions: Inventing Posttraumatic Stress Disorder*. Princeton University Press: Princeton.

Outras fontes:

www.gddc.pt/siii/docs/dec44-1992.pdf. - República Portuguesa e a República da Guiné-Bissau, decreto nº 44/92. Acessado pela última vez em 15/09/2007.

Recebido em: 16/07/2011

Aceito para publicação em: 08/08/2011

Lutas contra o Um: notas do diálogo entre uma antropologia e um Marx contra o Estado

Jean Tible

Diálogo

Este artigo propõe um encontro entre certas leituras de Karl Marx, por um lado, e da antropologia de Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro, por outro lado. Encontro que conta com a ajuda de Gilles Deleuze e Félix Guattari e de diversas lutas para materializar-se. Trata-se de um diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado e, também, no âmbito das ciências sociais – principalmente entre antropologia e sociologia.

O Estado, uma instituição-chave para apreensão do nosso modo de organização política e suas relações sociais, o que se reforça por sua existência e perenidade ser frequentemente o ponto de partida não problematizado das reflexões sociais, permanecendo assim naturalizado.

Antes de prosseguir nessa proposta, cabe problematizar se esta é possível. Não se situam as teorias em mundos radicalmente distintos, inviabilizando tal diálogo? Não tratam uns dos coletivos indígenas e outros da “sociedade-mundo” capitalista? Existem pontos de contatos reais? Em que se sustenta esse diálogo? Ou, ainda, perguntar com Deleuze e Guattari, “porque voltar aos primitivos, já que se trata de nossa vida” (1980, p. 254).

Primeiro e, sobretudo, intui-se um potencial teórico, ilustrado pelos conceitos de recusa e abolição do Estado, para apreensão das relações sociais contemporâneas – e que encontra um desenvolvimento inicial no decorrer do texto. Além disso, tal diálogo concretiza-se nas práticas (e debates) de certos movimentos políticos e sociais latino-americanos, como veremos na última seção.

Ademais, sempre houve um elo – ainda que pouco desenvolvido – entre certos clássicos da antropologia e Marx. Pode-se pensar tanto em Claude Lévi-Strauss e suas

origens marxistas (Lévi-Strauss e Eribon, 2005; Pajon, 2000, 2001), quanto em Marcel Mauss e seu *Ensaio sobre o Dom* que pretendia ser uma contribuição à teoria socialista (Graeber e Lanna, 2005). Marx mostrou, igualmente, forte interesse pela antropologia, documentado em seus cadernos etnológicos com anotações dos trabalhos de Morgan, Phear, Maine e Lubbock (Marx, 1880-1882). É a partir desse material (do fim da vida de Marx) que Engels escreve sua *Origem da família, do Estado e da propriedade privada*. Enfim, em Marx – mas também Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo, Benjamin e Mariátegui – existe igualmente uma inspiração no indígena para pensar e buscar concretizar a utopia comunista¹.

Enfim, é o próprio capitalismo contemporâneo que coloca tal questão em seu ímpeto de permanente expansão atingindo todas as populações do planeta. Ninguém mais está fora e inclusive os chamados conhecimentos tradicionais alcançam hoje cotações consideráveis nos mercados futuros do capitalismo dito cognitivo – vide a coleta/roubo de sangue dos Yanomami para pesquisa biotecnológica. Os processos de globalização levam as relações sociais capitalistas a “penetrar todos os espaços do planeta e a interferir ou a poder interferir no modo de vida de todos, inclusive das populações mais isoladas e refratárias, como os povos indígenas” (Santos, 2003, p. 10), lembrando a ideia de um capitalismo como sistema imanente que não para de afastar seus limites (Deleuze, 1990).

Não se trata de buscar uma síntese entre as perspectivas citadas – que seria empobrecedora –, mas de fazê-las dialogar, em suas semelhanças e diferenças, em suas questões abertas e mal-resolvidas. Como dito por Deleuze, em outro contexto, que “em vez de permanecerem compartimentos estanques, eles não parem de se misturar um com o outro, de interferir mutuamente, de se comunicar entre si, de se tomar um pelo outro” (2004, p. 7).

Evidentemente, tal proposta passa por qualificar que leitura de Marx é efetuada e principalmente por buscar pensar o que acontece com este pensamento ao defrontar-se com uma antropologia contra o Estado e sua insistência na diferença, no devir, nas

¹ Engels termina seu livro *Origens da família, da propriedade privada e do Estado* citando Morgan, ao afirmar que “a próxima etapa superior da sociedade, para a qual tendem constantemente a experiência, a razão e ciência. Será uma revivescência da liberdade, igualdade e fraternidade das antigas gentes, mas sob uma forma superior” (1884, p. 201). Rosa Luxemburgo defende que “o comunismo primitivo e o futuro socialista’ estão ligados por ‘uma necessidade histórica” (Loureiro, 2004, p. 113) e Lenin que “é impossível passar do capitalismo ao socialismo sem um certo ‘retorno’ ao democratismo ‘primitivo’ (pois enfim, como fazer de outra forma para que as funções do Estado sejam exercidas pela maioria)” (1918, p. 65). Por sua vez, José Carlos Mariátegui (1928) busca nas tradições indígenas caminhos para o socialismo indo-americano e Walter Benjamin (1940) um fio comum nas resistências de tempos distintos.

relações e na falta de transcendentais. Pensa-se – e espera-se mostrá-lo ao longo do presente texto – afinidades e interessantes problemas colocados nesta proposta de diálogo.

Cabe, assim, antes de poder adentrar pelo diálogo, situar que Marx é mobilizado neste trabalho e, igualmente, em que medida este encampa o grande divisor – entre civilizados e primitivos – ou, ainda, se é possível efetuar uma leitura de Marx que permita o encontro sugerido.

Pierre Clastres formulou duras críticas a Marx e sobretudo a Engels e aos chamados etnomarxistas. Tais apreciações, longe de inviabilizarem o diálogo, ajudam a efetuar uma leitura produtiva de Marx para além de certas dificuldades deste de pensar, analisar e afetar-se (no sentido deleuze-guattariano) pelas organizações sociais e políticas ameríndias (e suas mediações antropológicas).

P. Clastres coloca que “a história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história de sua luta contra o Estado” (1974a, p. 234). As “sociedades primitivas” contra o Estado são sociedades indivisas e sem classes, não conhecem nem exploradores nem explorados; não existe um órgão separado de poder. Situar-se-iam estas fora da política e da evolução? A tais indagações, segundo P. Clastres, o pensamento evolucionista – incluindo o marxismo e, notadamente, a influência de Engels – contesta afirmando que estão ainda na

primeira idade de sua evolução, e, como tais, incompletas, inacabadas (...). O destino de toda sociedade é sua divisão, é o poder separado da sociedade, é o Estado como órgão que sabe e diz o bem comum a todos, que ele se encarrega de impor (1980, p. 149).

P. Clastres coloca, ainda, que “o marxismo não é apenas a descrição de um sistema social particular (o capitalismo industrial), é igualmente uma teoria geral da História e da mudança social” (1980, p. 192). Há uma racionalidade da História, que depende em última instância, das determinações econômicas – do “jogo e desenvolvimento das forças produtivas que determinam o ser da sociedade” (1980, p. 193). Neste âmbito, “não há nenhuma razão para que as sociedades primitivas, por exemplo, sejam uma exceção à lei geral que engloba todas as sociedades: as forças produtivas tendem a se desenvolver” (1980, p. 193). No entanto, a economia não é central para as sociedades indígenas, conforme, no prefácio à tradução francesa do livro

de Marshall Sahlins *Stone age economics*, P. Clastres coloca, pois estas negam um funcionamento autônomo da economia, esta sendo inseparável da vida social, religiosa, ritual. Assim, é a sociedade que determina o lugar da economia e mesmo sua vontade de sub-produção, sendo “‘máquinas’ antiprodução” (1980, p. 194).

Reforçando a crítica acima de P. Clastres, pode-se levar em conta a seguinte passagem de *Origem da Família, do Estado e da propriedade privada* na qual Engels afirma que

ao chegar a certa fase de desenvolvimento econômico, que estava necessariamente ligada à divisão da sociedade em classes, essa divisão tornou o Estado uma necessidade. (...) As classes vão desaparecer, e de maneira tão inevitável como no passado surgiram. Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado (1884, p. 195-6).

Interessou-se Marx pelas “sociedades primitivas”? Como as apreende? Eric Hobsbawm distingue dois momentos nos quais Marx dedica-se às sociedades pré-capitalistas. A década de 1850, quando escreve as *Formen* (Formações econômicas pré-capitalistas, parte dos *Grundrisse*) e a década de 1870, “depois da publicação do volume I do CAPITAL e de substancialmente esboçados os volumes II e III, quando Marx parece ter retornado aos estudos históricos, especialmente sobre a Europa Oriental e a sociedade primitiva” (1991, p. 29).

No primeiro período, Marx (1857-1858) estuda as questões da evolução histórica, buscando os mecanismos das transformações sociais – do desenvolvimento das forças produtivas materiais. São tratadas, assim, quatro vias alternativas de desenvolvimento – oriental, antiga, germânica e eslava. Um aspecto importante situa-se no fato de existirem caminhos multilíneares pré-capitalistas e destes desenvolvem-se a partir do sistema comunal primitivo e sua propriedade comum da terra.

O historiador britânico coloca, neste contexto, duas limitações nessas apreensões das formações pré-capitalistas. De um lado, estas “baseiam-se em estudos bem menos profundos do que a descrição e análise do capitalismo feitas por Marx” (Hobsbawm, 1991, p. 23). De outro lado, no momento de elaboração destes escritos, seus conhecimentos “sobre a sociedade primitiva eram apenas esquemáticos. Não se baseavam em qualquer investigação profunda sobre as sociedades tribais, pois a moderna antropologia estava em sua infância” (1991, p. 27-28).

Tais limites se articulam aos escritos de Marx sobre a Índia que evocam imagens eurocêntricas. Os horrores do colonialismo não são olvidados, a Inglaterra sendo “guiada pelos interesses mais abjetos” e mostrando sem véu na Índia a “barbárie inerente à civilização burguesa”. Tampouco deixa de estar presente o caráter, em última instância, positivo da expansão capitalista, já que a Inglaterra “tem uma dupla missão a exercer na Índia: uma destrutiva, outra regeneradora”. Em sua visão, uma futura revolução redimirá estes processos; “então somente o progresso humano cessará de parecer a esse ignóbil ídolo pagão que só queria beber o néctar no crânio de suas vítimas” (Marx, 1853, p. 138-139).

Pode-se, assim, afirmar que existe uma ambivalência de Marx; por um lado, um certo eurocentrismo, por outro respeito e inspiração nas organizações políticas e sociais indígenas. Apesar dos conhecidos trechos de Marx que decantam o progresso, a evolução e o caráter civilizatório do capital – às vezes contra os “povos sem história” –, este também possui outra faceta, de crítica ao progressismo linear e ingênuo da sociedade burguesa, as contradições do progresso capitalista e mesmo enfatizando aspectos de recuo, no ponto de vista social e humano, da organização político-social capitalista. Em Marx, encontramos tanto textos evolucionistas quanto não-evolucionistas². De acordo com Michael Löwy e Robert Sayre,

nem visão apologética da civilização burguesa, nem cega às suas realizações, [Marx] visava uma forma superior de organização social que integrasse tanto os avanços técnicos da sociedade moderna, quanto algumas das qualidades humanas das comunidades pré-capitalistas (1995, p. 148).

² Neste contexto, dois autores marxistas efetuam contribuições singulares, ao situarem-se contra o “respeito supersticioso pela ideia de Progresso” (Mariátegui, 1928, p. 51). Benjamin propõe uma nova compreensão da história humana, cambiando a concepção usual da história e do tempo. Apreende, assim, a revolução como a interrupção de uma evolução histórica levando à catástrofe, tendo um sentimento de recorrência do desastre, um temor de um eterno retorno das derrotas. Seu objetivo é o de “aprofundar e radicalizar a oposição entre marxismo e filosofias burguesas da história” (Löwy, 2001, p. 15). Na Tese II sobre o conceito de História, Benjamin afirma que o marxismo não tem sentido se não for herdeiro de séculos de lutas e sonhos emancipadores. Nesse contexto, cada luta dos oprimidos questiona não somente a dominação de hoje, mas igualmente as vitórias de ontem. Bem diferente de um certo evolucionismo marxista, busca arrancar a tradição do conformismo (junto com Mariátegui), recusando-se a se juntar ao cortejo triunfal – de acordo com a tradição dos oprimidos. Ainda, não opõe civilização e barbárie; ao contrário, há uma unidade contraditória, afinal “não tem documento de cultura que não seja também documento de barbárie” (Tese VII). A perspectiva de Benjamin permite a Michael Löwy propor uma leitura “indígena” de suas teses. Para Löwy, o equivalente profano desse paraíso perdido do qual esse progresso nos afasta cada vez mais, são, para Benjamin, as sociedades sem classes, o que é citado em seu artigo sobre Bachofen acerca de uma sociedade comunista – democrática e igualitária – na alvorada da história (1935, p. 74).

Isso nos leva, ao segundo momento dos estudos de Marx sobre as sociedades pré-capitalistas, das décadas de 1870 e 1880. Seus textos sobre a Irlanda, Rússia e China marcam, para José Aricó (1982), uma ruptura com sua visão eurocêntrica presente em documentos anteriores. Um exemplo disto situa-se em sua resposta a Vera Zasulich (Shanin, 1984). Questionado sobre a possibilidade da comuna rural russa ser a base de uma nova organização social (isto é comunista), sem passar pela etapa capitalista, Marx (1881) – após intensificar seu estudo acerca do mundo rural russo – concorda com essa possibilidade. Reforça, ainda, o escrito em *O Capital* sobre a inevitabilidade histórica ser válido somente para os países da Europa ocidental, indicando novos olhares e propostas para problemas postos por movimentos oriundos de outros horizontes.

É, ademais, intenso o impacto da leitura de *Ancient Society* de Lewis Henry Morgan. Engels chega a dizer em carta a Karl Kautsky, que “Morgan tornou possível vermos as coisas de pontos de vista inteiramente novos” (Rosemont, 1989, p. 210). Pontos de vistas novos; pela primeira vez, Marx tem contato com relatos detalhados da existência concreta de uma sociedade outra. Marx (1880-1882) transcreve fartas passagens de *Ancient Society*, sobretudo os trechos que tratam da organização política dos iroqueses, certamente pensando nas implicações revolucionárias disto, em algo como as contribuições dos iroqueses para as lutas como um todo.

Ademais, pode-se dizer que ocorre uma mudança em Marx que passa a valorizar mais experiências e formas de resistências, lutas-criações, que ocorrem fora dos países da Europa ocidental. Segundo Franklin Rosemont, “nos últimos anos de sua vida, e de uma forma bem mais forte que antes, ele prestou atenção nas pessoas de cor (*people of color*); nos colonizados, camponeses e ‘primitivos’” (1989, p. 207). Marx manifesta, ainda, uma hostilidade crescente ao colonialismo e ao capitalismo e passa a fazer uma apreciação distinta das forças potencialmente revolucionárias desses sujeitos outros.

Dito de outro modo, além do interesse pelas lutas ameríndias, existe em Marx uma capacidade de transformar-se em contato com estas e outras lutas. Estas confirmam a existência de um diálogo em curso e permitem prosseguir-lo e aprofundá-lo.

O Um e o contra o Um

Pierre Clastres expôs um relato já clássico acerca da questão do poder político nas “sociedades primitivas”. Suas configurações político-sociais indicam práticas próprias,

autênticas. O autor empreende dura crítica às concepções etnocêntricas ocidentais acerca das “sociedades primitivas” e do político, já que existe neste contexto até mesmo uma impossibilidade epistemológica do político nestas. Deste modo, na visão da antropologia por P. Clastres criticada, estas são apreendidas como sociedades sem Estado, ou seja, sem poder político, com ausência da esfera política. Estas, assim, encontram-se à margem da história universal, pois permanecem num estágio inferior da evolução e do progresso.

O político define-se, nessa visão, pela relação comando-obediência e encarna-se na instituição estatal; logo, se não há Estado, tampouco existe a política. A evolução significa passar de uma sociedade sem Estado para uma com Estado, pois o que separa civilizados e selvagens é a existência ou não deste. P. Clastres, por sua vez, propõe-se a levar a sério as “sociedades primitivas”, o que o leva, concomitantemente, a criticar as concepções eurocêntricas. Sua constituição política centra-se na recusa ativa do Estado e não na sua suposta ausência ou baixo nível de desenvolvimento. Não são sociedades sem Estado, mas *contra* o Estado.

Em sua *démarche*, P. Clastres afirma a universalidade do político, despindo simultaneamente a pretensa universalidade da resposta particular estatal. O poder político é analisado como universal, sendo imanente ao social e comportando dois modelos: coercitivo e não-coercitivo. O primeiro configura-se como uma resolução particular, sendo a realização concreta tal como ocorre em certas formações políticas. No segundo, o poder político encontra-se presente, ainda que não haja instituição política – “alguma coisa existe na ausência”, diz P. Clastres (1974a, p. 37).

Isto se manifesta concretamente na ausência quase completa de autoridade do chefe indígena. A dimensão do poder não é eliminada, mas trabalhada de todo um outro modo, já que existe um chefe, diferenciado formalmente dos demais. Logo, não há um espaço vazio a ser ocupado. Este tem o poder de falar, da oratória, mas é colocado num lugar sem comando e, ainda, serve à comunidade, ao não poder recusar pedidos desta. O chefe é uma espécie de cunhado universal – está sempre devendo à sociedade.

Existe, assim, de acordo com P. Clastres, uma resolução sutil da questão política, uma intuição e práticas contra a coerção. Assim, como ocorre uma recusa do excesso inútil (contra a economia), há uma recusa do Estado. Recusa para “impedir o encontro de antemão fatal entre instituição da chefia e exercício do poder (...), impedir que a desigualdade entre os homens instale a divisão na sociedade” (1974a, p. 150-1). Ao se

colocar contra o Estado, as “sociedades primitivas” contrapõem-se à violenta subordinação das diferenças a uma unidade falsamente homogênea.

As relações sociais de parentesco, analisadas em sua vertente “política”, constituem-se como lutas contra a forma-Estado. P. Clastres coloca, em sua etnologia dos Guayaki (1972), que a aliança política entre dois coletivos rivais concretiza-se no batizado (nomeação) de um bebê por um membro do grupo adversário, criando assim laços de parentesco. As estratégias políticas ameríndias passam, desse modo, pela construção de relações de parentesco.

Neste mesmo sentido argumenta Eduardo Viveiros de Castro, ao pensar as relações de parentesco a partir das cosmologias amazônicas. No ensaio *O problema da afinidade na Amazônia*, este investiga as redes-relações de parentesco e o “englobamento dessa dimensão por outros circuitos de troca simbólica” (2002, p. 107).

Um ponto importante nesta discussão situa-se na importância atribuída à diferença em detrimento da identidade. Isto nos coloca a articulação entre “redes regionais de comércio e casamento”, entre “a dimensão do parentesco e a esfera político-ritual” (2002, p. 104). Segundo Viveiros de Castro, para os amazônicos,

a diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento por excelência do político, e o horizonte negativo de utopias ideológicas e escatológicas (2002, p. 103).

Tal organização social funciona na forma de o que a une é justamente o que a distingue. Em contraposição ao Outro “ocidental” considerado como irmão – o que supõe uma transcendência dos dois elementos conectados pelo parentesco (uma nação, um Estado, uma instituição) –, o Outro amazônico define-se como cunhado, criando uma alteridade horizontal e imanente. Nos mitos amazônicos, a referência dos protagonistas não situa-se numa figura paterna – caso das mitologias do chamado Velho Mundo –, mas sim nos sogros ou cunhados.

Tanto as relações de parentesco quanto as “políticas” são trabalhadas a partir dessa economia simbólica amazônica. Neste contexto, a afinidade potencial exerce importante função, pois a

necessidade da afinidade é a necessidade do canibalismo. (...) Do parentesco, via afinidade potencial, pela inimizade; da ordem local do

casamento pela ordem global das trocas simbólicas, onde circulam partes de corpos e propriedades metafísicas; da sociologia em sentido estrito pela cosmologia em sentido lato – em geral, e em suma, da semelhança pela diferença. (...) Afinidade e canibalismo são os dois esquematismos sensíveis da predação generalizada, que é modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias (2002, p. 164).

A predação canibal indica a forma generalizada das redes-relações sociais amazônicas e como parte dessa, uma teoria do parentesco como diferença e multiplicidade. Tais afinidades e alianças colocam-se

contra a filiação: não no sentido de ser a representação recalcante de uma filiação intensiva primordial, mas porque impede a filiação de funcionar como germe de uma transcendência (a origem mítica, o ancestral fundador, o grupo de filiação identitário. Toda filiação é imaginária, dizem os autores do Mil platôs. Eu acrescentaria: e toda filiação projeta um Estado, é filiação de Estado. A aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado (Viveiros de Castro, 2007, p. 122-23).

O parentesco e as relações sociais amazônicas colocam-se, assim, contra a forma-Estado. No sentido clastreano das sociedades-para-a-guerra e contra o Estado, possuindo na vingança a motivação da antropofagia (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985).

Ademais, de acordo com Viveiros de Castro, todo Estado aspira a ser universal e busca encarnar o absoluto – este é o ponto de vista e nunca um ponto de vista, tendo em vista sua pretensão de absoluto. Assim, “os cidadãos podem ter pontos de vista, mas eles não podem ter um ponto de vista sobre o ponto de vista. Eles podem ter ponto de vista a partir do Estado, mas não podem ter ponto de vista sobre esse ponto de vista, o Estado” (2008, p. 229).

Isto liga-se, igualmente, ao perspectivismo e sua afirmação da “multiplicidade radical do mundo, sua insubmissão a qualquer forma de monarquia ontológica, que é isso que o Estado é”. Assim, “o mundo indígena é um mundo ao mesmo tempo politeísta, perspectivista e contra o Estado” (2008, p. 231).

Após esta breve exposição da recusa do Estado, cabe fazer o mesmo no que toca à apreensão marxiana do estatal e sua abolição. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx efetua uma crítica à teoria hegeliana do Estado e também a seus fundamentos filosóficos. Para Hegel, a liberdade concreta manifesta-se na identificação dos interesses particulares (família, sociedade civil) com o sistema de interesse geral (o Estado). Desta

forma, este pensa o Estado como realização da vontade livre e racional, representando a resolução da relação do particular com o universal. O soberano é, por sua vez, a encarnação em abstração dos muitos unos, da diferença. A universalidade da constituição e das leis encontram-se no poder soberano. Em sua perspectiva, “o Estado como soberano deve ser *Uno, Um Indivíduo*, deve possuir individualidade” (1843, p. 45), ilustrando a famosa frase atribuída a Luís XIV, *l'État, c'est moi*.

Ao criticar a perspectiva hegeliana, Marx contrapõe sua apreensão distinta da questão estatal. Trata-se, igualmente, de uma crítica ao idealismo, já que ele procura investigar as condições materiais que sustentam as formas de Estado e suas relações. Enquanto Hegel parte da ideia, do conceito, Marx intenta fazê-lo a partir dos sujeitos sociais. Do seu ponto de vista, Hegel busca conciliar os extremos que são o Estado e a sociedade civil no âmbito do primeiro, de acordo com as características da monarquia constitucional prussiana.

Marx, assim, questiona os pressupostos ontológicos que privilegiam o Estado em detrimento da sociedade civil. Ocorre, também, na esfera do Estado político e sua constituição uma separação do povo em relação à sua criação. Ou seja, “não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição” (1843, p. 50). O povo é o todo, o poder constituinte; a constituição, parte, poder constituído. O poder soberano e o executivo não são submetidos à vontade geral, pois se trata de um poder independente. O fundamento do Estado, de acordo com Marx, é a pessoa abstrata, privada, pois “o príncipe é a única pessoa privada na qual se realiza a relação da pessoa privada em geral com o Estado” (1843, p. 60).

Frente a isso, Marx questiona-se “por que a universalidade é alienada no Estado abstrato e como ‘superar e suprimir’ essa alienação” (Löwy, 2002, p. 80), encontrando a resposta na essência privada da sociedade civil, tendo o universal exteriorizado no céu político enquanto a constituição política liga-se à terrena liberdade do comércio e da propriedade. Dito de outro modo, “a constituição política em seu ponto culminante é, portanto, a constituição da propriedade privada” (Marx, 1843, p. 144).

Segundo a perspectiva marxiana, na democracia a vontade geral não aliena seu poder no Estado político. Sua realização como universal concreto implica a superação da divisão entre Estado político e sociedade civil, selando a unidade do universal e do particular. Em suma, “na verdadeira democracia, o Estado político desaparece” (1843, p. 51), assim como o que se entende por sociedade civil.

Marx define o poder constituinte – como os trabalhadores, criadores de riqueza – apesar de sempre se recusar a “hastear uma bandeira dogmática” e criticar duramente os pensadores que propunham sistemas acabados. Ao considerar como tarefa principal a explicação dos mecanismos e sem separar ser e dever-ser, Marx busca o “sentido imanente do movimento histórico” (Löwy, 2002, p. 91), não tendo “utopias prontas para introduzir por decreto” (Marx, 1871, p. 161).

A forma da abolição deveria, assim, encontrar-se na própria prática criativa do proletariado, dando sentido prático às concepções de quebra do aparelho de Estado, ausência de autoridade suprema e autogoverno. Nesse sentido, Marx coloca (1852, 1871) que as revoluções anteriores só aperfeiçoaram a máquina estatal, sendo a Comuna de Paris, a primeira manifestação histórica e concreta dessa potencial revolução comunista.

Marx caracteriza a Comuna como o “governo da classe operária (...), a forma política enfim encontrada que permite realizar a emancipação econômica do trabalho” (1871, p. 160), sendo a antítese da monarquia. Frente à opressão de classe e a uma ordem política situada acima da sociedade, a Comuna toma uma série de medidas concretas visando a extinguir o Estado, trocando-o pela autogestão. Suprime o exército permanente em seu primeiro decreto, substituindo-o pelo povo em armas. Organiza-se em conselhos municipais eleitos pelo sufrágio universal. Enfim, concretiza a eletividade e revogabilidade de todos os funcionários, sem exceção, ademais de todos passarem a receber salários de operários. Ou seja, ocorre uma substituição das instituições, antes situadas acima da sociedade, por outras, radicalmente distintas.

Este constitui o exemplo clássico dos conselhos, inaugural no seio do pensamento marxiano. Tal forma de auto-organização rompe os limites entre o político, cultural, social e econômico – a Comuna de Paris como uma proposta geral, de vida. Uma bela antologia de Ernest Mandel (1977) indica sua presença em todos os cantos do mundo, sua “universalidade”. A forma-conselho trabalhada por Marx é apreendida como uma tendência dos trabalhadores de construir formas de autodeterminação nas empresas e fábricas, lutas também contra o Estado. Pode-se encontrar, assim, um fio ininterrupto nos teóricos marxistas (além de Marx, Gramsci, Lenin, Rosa Luxemburgo dentre outros) e sobretudo nas atividades dos trabalhadores por todas as partes – Rússia, França, Indonésia, Argélia, Estados Unidos, Bolívia...

Uma limitação, no entanto, chama a atenção nesta seleção de Mandel e em sua introdução a esta; não são consideradas as formas de organização comunais camponesas e pré-capitalistas. Ponto que Marx analisou, como vimos acima. Formas democráticas de

organização como, por exemplo, na Rússia antiga, onde havia, de um lado, a assembleia do vilarejo (*vétché*), e, de outro lado, a comuna rural (*mir*) (Skirda, 2000). Formas comuns articuladas. Nesses contextos, a criação do comum une (mesmo com as diferenças existentes) as lutas pré-capitalistas e as que ocorrem nos marcos desse modo de produção, o que será trabalhado abaixo.

Mandel toca, ademais, nas possibilidades de ampliação das formas estritamente operárias dos conselhos, com o exemplo de maio de 1968 e devido às mutações no mundo do trabalho. Isso se materializa contemporaneamente nas mobilizações e produções que retomam e transformam a forma-conselho como, por exemplo, na cidade de El Alto, Bolívia, onde índios urbanos (migrantes de origem rural) reinventam modos de democracia comunal e mobilizações sociais ligadas às necessidades vitais – água, distribuição das rendas advindos dos hidrocarbonetos, universidades (Zibechi, 2006).

O encontro entre as perspectivas críticas selecionadas (Marx e certa antropologia) permite, dessa forma, analisar o conceito de Estado como o privilégio do Um em detrimento da multiplicidade. Desta forma, o centro da caracterização do Estado passa a ser a violência do Um em detrimento da diferença, seja do ponto de vista de classe, seja da recusa da relação comando-obediência, como desenvolvido parcialmente e de modo separado acima. O diálogo leva a entender os conceitos de sua recusa e extinção como uma luta contra o Um (Abensour, 2004).

Neste contexto, destaca-se a ideia de que em nossas habituais representações políticas, não há lugar para o diferente (Novaes, 1999). E é justamente essa talvez a maior contribuição das sociedades ameríndias para a reflexão proposta. Pensando, de acordo com Lévi-Strauss (1964-1971), numa unidade histórico-cultural da América Indígena, esta tem em seu cerne a perspectiva da alteridade, sendo a existência do outro não somente necessária, mas indispensável.

Se a relação, na ótica ocidental, tem por objetivo de compartilhar a semelhança – presentes no conceito de fraternidade –, no mundo indígena, a relação se dá por causa das diferenças;

é necessário parir um edifício conceitual gigantesco para justificar o coletivo. Afinal desde Descartes (...) a única coisa de cuja existência se pode ter certeza é o Eu. No que diz respeito à existência dos outros, uma demonstração é requerida (Viveiros de Castro, 2006).

Isto abre campo a uma multiplicidade de sujeitos, invertendo o polo um/muitos: de uma realidade, vários pontos de vista para várias realidades, um ponto de vista. Em detrimento do penso, logo existo, afirma-se o existo, logo penso. Em vez de ontologia fixa e epistemologia variável, ontologia variável e epistemologia fixa.

Ainda, em oposição à objetificação positivista em que a forma do Outro é a coisa e antes de ser apreendido é abstrato e irreal, no perspectivismo ameríndio “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido, (...) a forma do Outro é a pessoa” (Viveiros de Castro, 2002, p. 358). A perspectiva, assim, implica a alteridade. Dialogar com o Outro significa assumir sua alteridade. Em suma, tal visão assume “uma incompletude ontológica essencial: incompletude de socialidade e, em geral, de humanidade” (id., p. 220). Desta forma, diferença e exterior primam em detrimento da identidade e do interior, os outros sendo antes a solução que o problema, reforçando a ideia de encontro e diálogo contra o Um³.

Deleuze e Guattari trabalham o diálogo proposto

Argumenta-se aqui que Deleuze e Guattari (1980) trabalham o diálogo proposto nos *Mil Platôs*. Se P. Clastres coloca importantes e perspicazes críticas a Marx (o que, vimos, ajuda a produzir o encontro), Deleuze e Guattari nos levam a aprofundar as questões levantadas anteriormente e para isso tanto homenageiam P. Clastres quanto o criticam em certos pontos, além de mobilizarem Marx e, posteriormente, influenciarem Viveiros de Castro – outro autor-chave nesse texto.

Os *Mil Platôs* nos interpelam a partir de um ponto decisivo: sempre houve Estado. A partir dessa *descoberta*, os autores transformam uma série de elementos do encontro proposto.

De acordo com os autores, sempre houve Estado, já formado e perfeito, sendo inclusive atestado pelos arqueólogos. Ou seja, confirmam a hipótese do *Urstaat*: sua existência desde tempos muito remotos. Pode-se dizer que as “sociedades primitivas” tinham sempre algum contato com impérios, no entanto – insistem os autores – a hipótese mais fecunda seria que

³ Estuda-se mais abaixo como tais visões da diferença podem conjugar-se com uma leitura das lutas a partir de Marx.

o Estado mesmo esteve sempre em relação com um fora e não é pensável de modo independente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedade de Estado *ou* sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior (1980, p. 444-45).

Interações entre interior e exterior, máquinas de guerra e aparelhos de Estado, metamorfoses e identidades. Tanto os Estados quanto as máquinas de guerra encontram-se em toda parte.

Ademais, se, para os autores, P. Clastres desenvolve importantes questões acerca do Estado, estes o criticam por pensar as sociedades primitivas como uma entidade autossuficiente⁴. P. Clastres, paradoxalmente, queda evolucionista e deixa os primitivos numa espécie de estado de natureza. Entretanto, os três convergem num ponto importante: o surgimento do Estado dá-se de uma vez, de um só golpe. A concordância segue no que toca aos mecanismos primitivos que conjuram o Estado.

O futuro projeto de pesquisa de P. Clastres sobre a origem do Estado – que não se concretizou – não parecia muito promissor para Deleuze e Guattari. Para estes, “a guerra só produz Estado se uma das partes pelo menos já é um Estado. (...) Estamos sempre remetidos a um Estado que nasce adulto e que surge de uma vez, *Urstaat* incondicionado” (1980, p. 532).

Deste modo, as máquinas de guerra primitivas operam mecanismos de conjuração-antecipação, pois

as sociedades primitivas não conjuram a formação de império ou Estado sem antecipá-lo, e não o antecipam sem que já esteja lá, fazendo parte de seu horizonte. Os Estados não operam uma captura sem que o capturado coexista, resista nas sociedades primitivas, ou fuja sob novas formas, cidades, máquinas de guerra... (...) O problema da difusão, do difusionismo, é mal colocado, pois pressupõe um centro a partir do qual a difusão parte (1980, p. 542).

Dito de outro modo, se todas as sociedades podem virar Estado e nem todas se tornam, existem mecanismos que permitem conjurá-lo: as sociedades-máquinas de guerra. Isto leva a um paradoxo, pois a guerra conjura o Estado, mas nessa se reforça o perigo de seu surgimento. De origem nômade, a máquina de guerra constitui um agenciamento contra o Estado. Neste contexto, “será um dos problemas fundamentais

⁴ Críticas compartilhadas posteriormente por diversos autores, como Viveiros de Castro.

do Estado se apropriar dessa máquina de guerra que lhe é estrangeira, de fazer uma peça de seu aparelho, sob uma forma de instituição militar fixa” (1980, p. 280).

Os autores insistem, igualmente, no fato da máquina de guerra ser também um modo de pensar – assim como existe uma forma-Estado de pensar. De acordo com Deleuze e Guattari,

nunca a história compreendeu o nomadismo, nunca o livro compreendeu o fora. No curso de uma longa história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o logos, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito (1980, p. 36).

Existem, logo, ciência-Estado e ciência-nômade, sendo a primeira a realização da Razão – lembrando “a violência indissociável e constitutiva da própria Razão” (Lima e Goldman, 2003, p. 19).

Deleuze e Guattari aprofundam, ainda, um elemento importante do diálogo, a saber, as múltiplas conexões entre Estado e capitalismo. Dessa forma, importa perceber as relações entre este princípio do Um na forma estatal e buscar conjugá-lo com uma questão fundamental para Marx, a saber as relações sociais capitalistas.

Para os autores, “é pela forma-Estado (...) que o capitalismo triunfará.” (1980, p. 541). Neste âmbito, “com o capitalismo, os Estados então não se anulam, mas mudam de forma e tomam um novo sentido: modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa” (1980, p. 568).

A peculiaridade das relações sociais capitalistas em relação a outras configurações de Estados e de classes situa-se, para Marx, na separação entre o processo imediato de exploração e a manutenção da ordem – pela coerção e pelo consenso – e na exploração não-aberta, tendo em vista a livre venda e compra da força de trabalho, como uma mercadoria. A transição do feudalismo ao capitalismo configurou-se na liberação da dominação das amarras estatais, tendo em vista que sua constituição é primordialmente mundial.

Por sua vez, P. Clastres coloca o ímpeto de dominação do outro existente em qualquer tipo de Estado, mas é somente com o capitalismo que este ímpeto se junta a mais outro: o da expansão planetária. Assim,

o que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra (...), o que diferencia o Ocidente é o

capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda a fronteira (1980, p. 91).

Deste modo, pode-se articular a compreensão das duas formas de transcendência, do Estado (divisão entre representante e representado) e do capital (divisão entre o produtor e o produto). Trata-se de um desafio à ideia de representação, pois os

índios são aqueles que ‘representam a si mesmos’, no sentido que Roy Wagner dá a esta expressão, sentido que não tem nada a ver com identidade; e nada a ver, tampouco, com representação como está indicado na formulação deliberadamente paradoxal da expressão. ‘Representar a si mesmo’ é aquilo que faz uma singularidade, e o que uma Singularidade faz (Viveiros de Castro, 2008, p. 153).

A própria ideia de perspectiva é incompatível com a de representação, já que o ponto de vista está no corpo de cada um. Neste contexto, a existência de certas socialidades⁵ indígenas e as experiências dos conselhos – modelo de organização política para Marx (Tragtenberg, 2008) – indicam a luta contra transcendentais e busca da alteridade, uma forma-conselho como tentativa de constituição de uma “comunidade dos *todos uns* (...) contra o *todos Um*” (Abensour, 2004, p. 12), indo contra a união de todos os corpos num só. Dito de outro modo, há interessantes convergências – tanto nas lutas conceituais quanto “concretas” – nos desafios ao Um transcendente.

Eduardo Viveiros de Castro, ao abordar o encontro dos jesuítas com os tupis, coloca que os europeus logo perceberam que o problema epistêmico (a não-crença em Deus) era verdadeiramente político, possuindo como principal causa o fato de eles não terem rei. Dito de outro modo,

os selvagens não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (...); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém (2002, p. 216-7)⁶.

⁵ Apesar de um ponto importante do diálogo proposto situar-se nos debates acerca da socialidade e seu elo com a crítica de Marx ao conceito de sociedade civil e sua insistência nas relações, dinâmicas e processos sociais, este não será aqui desenvolvido.

⁶ Não havia, então, um solo institucional para o evangelho. Logo, para converter torna-se imperativo primeiro civilizar; “para inculcar a fé, era preciso dar ao gentio lei e rei” (Viveiros de Castro, 2002, p. 190). É pertinente notar que a mesma fixação etnocêntrica pelo divisor entre civilização e barbárie e seu elo com a existência ou não de um Estado aparecem não somente em relação às lutas indígenas. Marx (1871, p. 179) o identifica no episódio da Comuna de Paris. Seu esmagamento, um massacre e vingança sangrentos contra a população parisiense – que une os antigos adversários, a saber os governos de Versalhes e da Prússia – ocorre em nome da civilização e do progresso (nas palavras mesmo de Thiers).

Entretanto, o antagonismo Um/contra o Um está sempre presente. Deleuze e Guattari trabalham a ideia de que os grandes impérios – do Oriente, da África e da América – sempre estavam em contato – e em confronto – com máquinas de guerra nômades. Isso nos introduz o que será tratado na próxima parte, ou seja, as lutas contra a forma-Estado.

Lutas contra o Um

Tal diálogo enriquece-se ao trabalhar as lutas, antigas e em curso, ameríndias e proletárias. Deleuze e Guattari colocam que “não basta dizer Viva o múltiplo, ainda que esse grito seja difícil a soltar. (...) O múltiplo, *tem que fazê-lo*” (1980, p. 13). É justamente isso que esta seção intenta fazer: estudar a multiplicidade em funcionamento, com suas tensões.

Primeiro, pode-se afirmar que no início eram as lutas. Para ambas as perspectivas estudadas aqui, a riqueza provém das lutas, das criações que alimentam a reflexão teórica. Marx possui, como vimos acima, a capacidade de afetar-se com as lutas. A experiência da Comuna marca Marx a ponto de ele se autocorriger em prefácio de 1872 ao *Manifesto Comunista*, afirmando que esta demonstrou que a classe operária não pode se contentar em tomar a máquina de Estado e fazê-la funcionar por sua conta (Lenin, 1918, p. 55). Além disso, Marx é levado a pensar novas questões a partir dos contatos com Iroqueses (via etnologia de Morgan) e dos debates com os revolucionários russos. Mais ainda, sua apreensão teórica pode ser definida como o aprender das lutas. Deve-se, assim, estudar as práticas concretas dos que resistem a esse mundo (formas-Estado e capital) e criam – ao lutar – outros. Esta constitui uma compreensão, um significado de luta.

Certa antropologia contemporânea intenta partir justamente das criações nativas, pensando “o mundo possível que seus conceitos projetam” (Viveiros de Castro, 2002, p.123). Esta antropologia busca trabalhar a partir das perspectivas ameríndias. Neste contexto, Lévi-Strauss efetua, em *Mitológicas*, a “primeira tentativa de apreender as sociedades do continente em seus próprios termos – em suas próprias relações” (Viveiros de Castro, 1999, p. 147). Seu propósito é o de “saber como os outros ‘representam’ os seus outros” (id., p. 155). Ou seja, uma antropologia que reconheça que “suas teorias sempre exprimiram um compromisso, em contínua renegociação histórica, entre os mundos do observado e do observador, e que toda antropologia bem feita será sempre

uma ‘antropologia simétrica’ em busca de um *mundo comum*” (id., p. 156). Isso se reforça com a ideia de uma teoria etnográfica, fruto de um diálogo com as filosofias nativas (Goldman, 2006b).

Em suma, Marx e os antropólogos aqui mobilizados pensam a partir de uma questão-chave, ou seja que “em um sentido propriamente micropolítico e molecular a resistência é sempre primeira em relação à captura, já que esta só pode incidir sobre formas de vida e forças vitais que lutam para preservar em seu ser” (Goldman, 2006a, p. 268). Dito de outro modo, o que ocorre primeiro são as linhas de fuga. De um lado, as fugas ameríndias, de outro, as fugas proletárias. E suas conexões.

Isto se manifesta concretamente em movimentos, fugas contra o Um.

Hélène Clastres, em *Terra sem Mal*, estuda uma religião contra o Estado, contra a transcendência e a representação, na forma de deslocamentos em busca da Terra sem Mal. Fuga de um poder político separando-se da sociedade. O profeta é, assim, contra a chefia e quando essas funções se encontram na mesma pessoa ocorre o colapso do mundo guarani. De modo talvez semelhante a Deleuze e Guattari, H. Clastres percebe movimentos contra e pelo Estado, pois

a contradição que representa em si o profeta-chefe poderia ser o sinal e, tudo junto, a solução de uma contradição mais profunda da sociedade guarani, entre o político e o religioso. Sabemos que existiam certamente no plano político fortes tendências centrípetas nas sociedades Tupi-guarani: estas são atestadas notadamente pelo aparecimento de grandes chefes cuja autoridade era reconhecida nas províncias (...) e pelas tentativas (...) de confederação. Ao contrário, a religião expressa sobretudo forças centrífugas, negadoras do social (...): pois assim é interpretada, no plano sociológico, o significado da Terra sem Mal (H. Clastres, 1975, p. 55).

Por outro lado, no âmbito do capitalismo, ocorre uma permanente fuga dos trabalhadores. Um episódio clássico narrado por Marx em *O Capital* ilustra estes processos:

o senhor Peel (...) levou consigo da Inglaterra ao rio Swan, na Austrália Ocidental, meios de subsistência e de produção no valor de 50.000 libras. O senhor Peel era tão previdente que levou consigo 3 mil pessoas pertencentes à classe operária: homens, mulheres e crianças. Assim que chegaram ao destino, no entanto, ‘o senhor’ Peel ficou sem um serviçal que lhe arrumasse a cama ou que lhe trouxesse ‘água do rio’. Pobre senhor Peel, que havia previsto tudo, menos a exportação das relações de produção inglesas para o rio Swan! (Marx, 1867, p. 301-2).

A fuga dos trabalhadores e dos índios constitui, assim, o caminho de sua liberdade. Tais exemplos indicam, assim, fugas, desejos e processos constituintes. Levá-los a sério tais criações políticas e positivar sua ação, nos remete – com ajuda de exemplos concretos – às tensões discutidas por Deleuze e Guattari, do transversal entre a verticalidade e horizontalidade, entre interior e exterior, entre grupo-sujeito e grupo-sujeitado⁷.

Pode-se situar nesse campo o ímpeto da ação política ameríndia contra a unificação, em seus diversos exemplos que mostram mecanismos que impedem o predomínio do uniforme.

A Confederação Iroquesa constitui uma criação política contra o Estado, com seu conselho onde todos tinham voz, homens e mulheres. É um exemplo da ação política ameríndia contra o Um e seus mecanismos. A confederação é, concomitantemente, centralizada e descentralizada, centrífuga e centrípeta; de um lado, o conselho dos *sachem*, de outro, a preservação das autonomias nacionais via conselho dos anciãos (Morgan, 1877).

Lendo Clastres via conceito de máquina de guerra, Renato Sztutman (2009) situa a política ameríndia entre ações de desterritorialização e reterritorialização, invertendo a habitual ótica de pensar em termos de falta para apreendê-la em sua capacidade de criatividade e ação políticas.

Isso também se manifesta em certas lutas contemporâneas e na proposta que fizeram os Yanomami, no âmbito do I Congresso extraordinário da Organização Regional dos Povos Indígenas do Amazonas (ORPIA), no momento que ocorria um processo de municipalização na Venezuela. Estes tinham o desafio de apresentar uma proposta global – dos yanomami como um todo. De acordo com esta, cada setor, comunidade ou grupo de vizinhança elegeria seus próprios delegados. Todos os delegados se reuniriam num Conselho, com representação proporcional. Tal Conselho não teria um prefeito, nem coordenador permanente, mas sim coordenadores rotativos.

⁷ É importante analisar a potência de tais lutas sem cair, entretanto, em interpretações “ingênuas” ou “voluntaristas”. Lembrando Deleuze e Guattari, “os grupos e indivíduos contêm microfascismos que só pedem para cristalizar-se. (...) O bom e o ruim só podem ser produto de uma seleção ativa e temporária” (1980, p. 16) e “as organizações de esquerda não são as últimas a secretar os microfascismos. É muito fácil ser antifascista em nível molar, sem ver o fascista que somos nós mesmo, que mantemos e alimentamos, que cuidamos nós mesmo com moléculas, pessoais e coletivas” (1980, p. 262). Também segundo Marcio Goldman, “não obstante, é preciso (...) reconhecer o óbvio: que em uma sociedade dotada de Estado, o funcionamento dos mecanismos contra-Estado pode, muitas vezes, contrariar sua própria orientação. Assim, no confronto entre lógicas sociais distintas, marcadas pelas assimetrias de poder acima evocadas, a resultante do choque entre concepções da política moralmente negativas e moralmente positivas tende a se infletir na direção das segundas, ou seja, a favor do Estado” (2006a, p. 296).

Tampouco haveria uma capital administrativa permanente, sendo esta itinerante (Alès, 2007), exemplificando a tese clastreana da precariedade do poder do chefe, pois “o líder não constitui um chefe poderoso no sentido de que ele disporia de uma força coercitiva, (...) trata-se mais de uma questão de autoridade social e política ligada ao interesse comum” (Alès, 2006, p. 167).

Tais tensões – entre centralização e descentralização, convergências e unificação – estão presentes, também em certas lutas bolivianas.

Na Bolívia de hoje, índios e não-índios, camponeses e urbanos, em movimento e em lutas, vive-se uma subversão dos paradigmas tradicionais da política e da esquerda. Ao conquistarem a presidência nacional em 2006, tais movimentos políticos e sociais intentam pôr em prática um “governo dos movimentos sociais” e um projeto de descolonização da Bolívia. O Governo Evo Morales é expressão de um processo de fortalecimento de diversas organizações sociais, que surgem após o enfraquecimento do movimento operário (principalmente mineiro). Estas organizações reconstróem o tecido social e sua autonomia frente ao Estado, redefinindo sentidos para a ação política e democracia. As reivindicações também se transformam – do salário (movimento operário) para uma política de necessidades vitais (água, território, serviços públicos, hidrocarbonetos, educação).

Se inicialmente as mobilizações possuem um caráter fragmentar e local, são, em seguida, criados modos de articulação, convergindo no âmbito do MAS-IPSP (Movimento ao Socialismo – Instrumento Político para a Soberania dos Povos), que é mais uma coordenação dos movimentos que um partido político no sentido clássico. Com a eleição de Evo Morales, experiências de autogoverno buscam rumar para um co-governo, formando um tento de “governo dos movimentos sociais”.

Ao mesmo tempo estes legitimam o Estado, por inserir um segmento que estava fora da política dita oficial, e o transformam ao colocarem questões, memórias e práticas indígenas e proletárias que vão além do político no sentido ocidental – por exemplo, em termos de democracia, justiça e propriedade comunitárias. Tais organizações políticas e sociais vivem tensões entre o governar e suas reivindicações e ímpetos de autonomias. No entanto, se são percebidas nesses processos certas características da transversalidade⁸ – como assimetria sem hierarquia, oposição ao horizontal e vertical – vê-se também

⁸ Segundo Guattari, trata-se de “uma dimensão que pretende superar os dois impasses, o de uma pura verticalidade e o de uma simples horizontalidade; ela tende a se realizar quando uma comunicação máxima se efetua entre os diferentes níveis e sobretudo nos diferentes sentidos” (1981, p. 96).

tensões e capturas estatais. Entre perigos de capturas e interessantes construções, a Bolívia atual vive, assim, tensões entre unificações empobrecedoras e vitórias das multiplicidades, deixando em aberto se seguirá em termos transversais, se tal unificação será a de “uma máquina de guerra, não de um aparato de Estado” (Deleuze, 2005, p. 14).

Tais exemplos mostram, em diversos contextos e épocas, o ímpeto dos movimentos contra o Um. O último exemplo, em particular, nos permite trabalhar a articulação aqui proposta. As lutas bolivianas nos levam a apreender o diálogo como criação, composição do comum. Mas, para isso, foi necessária uma ruptura.

Não por acaso, Álvaro García Linera, vice-presidente da Bolívia e um dos ideólogos do governo Evo Morales, diz que um dos debates políticos e teóricos mais duros que estes tiveram que enfrentar foi contra os marxistas ortodoxos, já que “esta narrativa modernista e teleológica da história, no geral adaptada dos manuais de economia e filosofia, criará um bloqueio cognitivo e uma impossibilidade epistemológica sobre duas realidades” – os índios e os camponeses. Assim, “para esse marxismo não havia nem índio nem comunidade, com o que umas das mais ricas vias do pensamento marxista clássico foi rechaçada como ferramenta interpretativa da realidade boliviana”. Tais posições “rechaçavam e negavam a temática comunitária agrária e étnica nacional como forças produtivas políticas capazes de servir de poderes regenerativos da estrutura social” (García Linera, 2007).

Voltando brevemente ao debate tratado acima sobre Marx e as formações pré-capitalistas, os marxistas ortodoxos bolivianos tendiam a caracterizar como feudal a estrutura econômica de seu país, não percebendo as “formas comunitárias transformadas, inclusive em meio às relações capitalistas” o que os levou sempre “a desconhecer o papel e as tendências revolucionárias das massas comunais que somente eram vistas como resíduos feudais que deviam ceder espaço ao ‘pujante capitalismo’” (García Linera, 2008, p. 37). García Linera defende, nesse contexto, que

longe de encaixar – como o fazem os pseudo-marxistas locais – a realidade em esquemas pré-estabelecidos, o que [Marx] faz é pensar essa realidade, seu conhecimento e caracterização. E é dessa riqueza que Marx apreende a multilinearidade e diversidade dos desenvolvimentos históricos diferentes da Europa, América, Ásia e África, e encontra neles as tendências comunistas dessas sociedades antigas (2008, p. 29).

O encontro desenvolve-se, assim, na direção de convergências das lutas contra o Um que criam formas comuns.

Comum: criatividades políticas e mundos em diálogo

Esboçaram-se, aqui, alguns elementos de um encontro entre um Marx e uma imaginação conceitual etnológica-amazônica. Como já colocado, as lutas concretas mostram o diálogo em curso e permitem aprofundá-lo. As lutas mobilizadas acima nos levam a trocas de perspectivas acerca de criações do comum contra o Um.

Marx (1842) em seus primeiros textos a respeito de uma questão material – sobre o roubo de lenha – ajuda-nos a apreender este ponto. Estes constituem um ponto de partida para uma crítica radical da propriedade privada, opondo a esta os direitos de costume.

Tais artigos são, também, uma reflexão inicial sobre o Estado, cujos desenvolvimentos posteriores foram estudados acima. O legislativo renano discutia, assim, acerca do roubo de lenha, anteriormente visto como prática habitual dos pobres na região. Abre-se, então, o debate: a lenha como bem natural ou propriedade privada, o cerne da disputa situando-se numa nova definição de propriedade, numa redefinição de suas relações (Bensaïd, 2007).

De fato, tratava-se da legalização da apropriação das terras comunais que já ocorrera. Frente ao Estado que se coloca no lugar dos grandes proprietários rurais, Marx reivindica o direito de costume em favor dos pobres, percebendo um sentido instintivo do direito como prática positiva – uma resistência à apropriação privada, o alimento do capitalismo.

Posteriormente, Marx trabalha em *O Capital* a chamada acumulação originária como processo-chave para um sistema em que expropriação colonial mundo afora e as cercas (*enclosures*) e sua apropriação das terras comunais (*commons*) na Inglaterra a partir do final do século 15 unem-se; constituem características de um todo capitalista que une todas as partes do mundo.

Ocorre, desse modo, uma ininterrupta expropriação dos bens comuns (terras, água, sementes e sobretudo as criações coletivas). No entanto – e sobretudo – o comum indica uma positividade, uma prática política em curso, como vimos nas lutas trabalhadas ao longo do texto. Isso vai no sentido do que diz Isabelle Stengers no que toca às *enclosures*, pois “o que foi destruído com os *commons* não foram somente os meios

de viver dos camponeses pobres, mas também uma inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam” (2009, p.108).

Nesse sentido, pode-se opor à apropriação privada, a força da inteligência coletiva – como demonstrada, por exemplo, nos mitos ameríndios – mitos contra o Um (Clastres, 1974b) – e nas mais diversas experiências da forma-conselho. Em suma, nas lutas-criações do comum contra o Estado.

Estas são, igualmente, composição de ontologias, de mundos. Qual seria a conexão entre estes? Se o comum implica, assim, um diálogo entre mundos, sua articulação só é possível pelas conexões das lutas-criações. Tal encontro deve basear-se nas experiências e vivências dos sujeitos sociais, já que “o pertencimento ao comum realiza-se *na coisa (in re)*, enquanto a abstração do universal lhe é ‘ulterior’ (*post rem*)” (Jullien, 2008, p. 43). O comum como união, convergências das multiplicidades.

Este breve estudo buscou situar-se no que seria um encontro – um Marx afetado pelas construções ameríndias, via certa antropologia. Assim, pode-se afirmar que o potencial deste diálogo situar-se-ia num empreendimento de descolonizar e indigenizar nosso imaginário. Trata-se, igualmente, de uma luta conceitual contra a monarquia ontológica estatal. Assim, como certas lutas contemporâneas, seu objetivo seria a composição do comum, ou seja “conectar multiplicidades, frente à alternativa infernal entre o Um e o Múltiplo (...) [e] transformar a multiplicidade em conceito e o conceito em multiplicidade [e] (...) cortar o vínculo natal entre o Conceito e o Estado” (Viveiros de Castro, 2007, p. 97-8)⁹.

Neste contexto, a teoria liga-se às incertezas, pois as configurações sociais tidas como dadas são, de fato, palco de lutas – entre redes de multiplicidades e sociedades do Um. Ainda, de acordo com Viveiros de Castro, “a tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de ‘multiplicar o número de agências que povoam o mundo’” (2007, p. 96).

Em vez de submissão das singularidades à individualidade, libertação das multiplicidades do poder constituinte, da democracia contra o Estado, do contra o Um. Assim como em Fernando Pessoa e seus heterônimos, o que ocorre “não é a multiplicação do mesmo em outros, mas o desencadeamento de uma alteridade tal que a volta ao Um torna-se impossível” (Perrone-Moisés, 1982, p. 26). Uma espécie de devir-

⁹ Ainda, segundo Viveiros de Castro, tratar-se-ia de pensar “a existência do ponto de vista como multiplicidade” (2008, p. 95) e da “relação entre pontos de vista (a relação que é o ponto de vista enquanto multiplicidade) é de síntese disjuntiva ou exclusão imanente, não de inclusão transcendente. Em suma, (...) ‘desequilíbrio perpétuo’” (2008, p. 102).

indígena de Marx e de um devir-marxista dos indígenas, conjugado a um devir-revolucionário de ambos.

Jean Tible

Doutorado em andamento, PPGS/UNICAMP

jtible@gmail.com

Agradecimentos

Agradeço a Renato Sztutman, Adalton Marques e Fernando Santomauro pela leitura e comentários.

Resumo: Este artigo propõe um diálogo entre duas abordagens; de Marx, por um lado, e da antropologia de P. Clastres e Viveiros de Castro, por outro. Trata-se de trocas acerca do Estado, a partir das respectivas concepções de abolição e recusa deste. Inicia-se com uma apresentação e justificativa desse diálogo, além de explicar também acerca de que Marx se está falando. Após colocar de modo inicial ambos os conceitos-chave e seus elos, tal encontro ganha outros desdobramentos, graças aos *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari. Enfim, a análise de certas lutas, antigas e contemporâneas, que ambas as perspectivas trabalham do ponto de vista teórico, permite aprofundar tal proposta. Palavras-chave: Estado, Política, Karl Marx, Pierre Clastres, Eduardo Viveiros de Castro.

Abstract: This article proposes a dialogue between two approaches; of Marx, on the one hand, and of the Anthropology of P. Clastres and Viveiros de Castro, on the other hand. It deals with exchanges about the state, from the respective conceptions of abolition and refusal of the state. First, it presents and justifies this dialogue and explains whose Marx we are talking about. Then, after putting both key-concepts and their links, the proposed encounter get some others developments by the way of the *Thousand Plateaus* of Deleuze and Guattari. At last, the analysis of a few struggles, historical and contemporary, which both the perspectives dealt theoretically, permits a more profound dialogue. Keywords: State, Politics, Karl Marx, Pierre Clastres, Eduardo Viveiros de Castro.

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel. *La Démocratie contre l'État*. Paris: Édition du Félin. 2004.
- ALÈS, Catherine. *Yanomami, l'ire et le désir*. Paris: Karthala. 2006.
- _____. "Le goût du miel": le nouvel ordre politique dans l'Amazonie vénézuélienne et la participation yanomami. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 93, n° 1, 2007.
- ARICÓ, José. *Marx e a América Latina*. São Paulo: Paz e Terra. 1982.
- BENJAMIN, Walter. *Écrits français*. Paris: Gallimard, 1991 [1940].
- BENSAÏD, Daniel. *Les dépossédés: Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*. Paris: La fabrique. 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des américanistes de Paris*, v. 71, p. 191-208, 1985.
- CLASTRES, Hélène. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil. 1975.
- CLASTRES, Pierre. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon. 2000 [1972].
- _____. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify. 2003 [1974a].
- _____. *Le grand parler: mythes et chants sacrés des indiens Guarani*. Paris: Seuil. 1974b.
- _____. *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980].
- DELEUZE, Gilles. O devir revolucionário e as criações políticas: entrevista a Toni Negri. *Novos Estudos*, 28, outubro de 1990.
- _____. *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Éditions de Minuit. 2003.
- _____. Prefácio: três problemas de grupo. In: GUATTARI, F. *Psicanálise e Transversalidade*. Aparecida: Idéias e Letras. 2004, p. 7-19.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris: Éditions de Minuit. 1980.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan*. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1974 [1884].
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2006a.
- _____. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, vol.10, no.1, p.161-173. 2006b.
- GRAEBER, David; LANNA, Marcos. Comunismo ou comunalismo? A política e o 'Ensaio sobre o dom'. *Revista de Antropologia*, USP, v.48, no. 2, p. 501-23, 2005.
- GUATTARI, Félix. A Transversalidade. In: _____. *Revolução Molecular*. São Paulo: Brasiliense. 1981. p. 88-105.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: MARX, K. *Formações Econômicas Pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra. 1991.
- JULLIEN, François. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard. 2008.
- LENIN. *L'Etat et la Révolution*. Paris: Editions Sociales. 1972 [1918].
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac & Naify. 2005 [1988].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*. 4 vol. (1, Le cru et le cuit; 2, Du miel aux cendres; 3, L'origine des matières de table; 4, L'homme nu). Paris: Plon. 1964-1971.
- LIMA, Tania Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify. 2003 [1974], p. 7-20.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. Indianismo y marxismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias. *Cadernos CLACSO*, 2007. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/br/dos.pdf>

Acesso em: 12 fev. 2009.

- _____. Marxismo y mundo agrario. In: STEFANONI, P. (Ed.) *La Potencia Plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Clacso. 2008, p. 23-51.
- LOUREIRO, Isabel. *Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Unesp. 2004.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes. 1995.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: avertissement d'incendie: une lecture des "thèses sur le concept d'histoire"*. Paris: PUF. 2001.
- _____. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes. 2002.
- MANDEL, Ernest (org.). *Control obrero, consejos obreros, autogestión (antología)*. México: Ediciones Era. 1977.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. (seleção e introdução de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2005 [1928].
- MARX, Karl. Débats sur la loi relative au vol de bois. In: LASCOUMES, P.; ZANDER, H. *Marx: du 'vol de bois' à la critique du droit*. Édition critique de "Débats sur la loi relative au vol de bois" et "Justification du correspondant de la Moselle". Paris, PUF. 1984, [1842], p. 133-189.
- _____. *Formações Econômicas Pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra. 1991 [1857-1858].
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo. 2005 [1843].
- _____. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. 6. ed. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997 [1852].
- _____. The Future of British Rule in India. In: AVINERI, S. (org.) *Karl Marx on Colonialism and Modernization: his despatches and other writings on China, India, Mexico, the Middle East and North Africa*. New York, Anchor Books. 1969 [1853], p. 132-139.
- _____. *Le Capital*. Paris: PUF. 2006 [1867].
- _____. The Civil War in France. In: DRAPER, H. (org.) *Writings on the Paris Commune*. Nova Iorque, Monthly Review Press. 1971 [1871], p. 51-101.
- _____. Réponse à Vera Zasulich. In: RUBEL, M. (org.) *Oeuvres IV*. Paris: Gallimard La Pléiade. 1994 [1881], p. 1557-1558.
- _____. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*. In: KRADER, L. (org.). Van Gorcum & Comp. B. V. - Assen, The Netherlands. 1974 [1880-1882], p. 94-351.
- MORGAN, Lewis Henry. *Ancient Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964 [1877].
- NOVAES, Adauto. (org.) *A outra margem do ocidente*. Brasília: FUNARTEG/MINC. 1999.
- PAJON, Alexandre. Claude Lévi-Strauss: d'une métaphysique socialiste à l'ethnologie (I). *Gradhiva* n. 28, 2000, p. 33-45.
- _____. Claude Lévi-Strauss: d'une métaphysique socialiste à l'ethnologie (II). *Gradhiva* n. 29, 2001, p. 1-23.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Fernando Pessoa: aquém do eu, além do outro*. São Paulo: Martins Fontes. 1982.
- ROSEMONT Franklin. Karl Marx and the Iroquois. *Arsenal*. Chicago: Black Swan Press. 1989, p. 201-213.
- SHANIN, Theodore (org.). *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'the peripheries of capitalism'*. New York: Monthly Review Press. 1983.

- SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias*. São Paulo: 34. 2003.
- SKIRDA, Alexandre. *Les anarchistes russes, les soviets et la révolution de 1917*. Paris: Les Éditions de Paris. 2000.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte. 2009.
- SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. *Novos estud. – CEBRAP*, n.83, pp. 129-157, 2009.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Reflexões sobre o Socialismo*. São Paulo: Editora Unesp. 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970 1995)*. 1 ed. São Paulo: Sumaré/Anpocs, v. , p. 109-223, 1999.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.
- _____. Uma figura de humano pode estar ocultando uma afecção-jaguar. *Multitudes*, v. 24, 2006. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Uma-figura-de-humano-pode-estar> Acesso em: 12 fev. 2009.
- _____. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. *Novos Estudos*, v. 77, p. 91-126, 2007.
- _____. *Encontros – Eduardo Viveiros de Castro*. SZTUTMAN, R. (org.). Rio de Janeiro: Azougue. 2008.
- ZIBECHI, Raúl. *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón. 2006.

Recebido em: 24/06/2011

Aceito para publicação em: 28/06/2011

Os Dinka e nós, antropólogos: Controle da experiência e experiência etnográfica

Igor Mello Diniz

Introdução

Em seu *A favor da etnografia*, Mariza Peirano analisa o movimento de dois autores considerados cânones da história da antropologia a respeito da instabilidade e das tensões presentes no trabalho de campo e na sua relação com a escrita etnográfica. Malinowski e Evans-Pritchard teriam, de acordo com a autora, iluminado de modos diferentes o choque de experiências entre o que o observador ocidental teria a possibilidade de enxergar no observado nativo, e de que deste choque surgiria a teoria. A etnografia aparece então defendida como método para construir pressupostos teóricos que podem e devem ser claramente revistos e repensados a partir de cada experiência específica de campo.

Ao final deste artigo – homônimo a coletânea no qual foi publicado – Peirano insiste em realizar duas provocações aos autores pós-modernos que se proclamariam contra a etnografia: a primeira, de que boas etnografias são tão ricas que possam sempre sustentar reanálises dos dados iniciais, onde a teoria não sobrepuja ao que é descrito – ainda que a descrição seja teoricamente informada – e a segunda sugere que ruído etnográfico e rigor analítico não são coisas incompatíveis (1995: 56).

A proposta do presente trabalho parte deste mesmo pressuposto, e tenta reanalisar a etnografia realizada por Godfrey Lienhardt entre os Dinka entre 1947 e 1950. Neste estudo, o autor propôs-se a entender o sistema religioso dinka e mobilizou, entre outros argumentos, a noção de experiência, buscando traduzir o modo como os nativos que pesquisou organizavam significativamente suas relações uns com os outros e com o

mundo que habitavam; ou seja, a experiência é um conceito atribuído ao processo de construção reflexiva dos Dinka em suas relações com o seu ambiente físico e social.

Para esclarecer o próprio argumento de Lienhardt, será preciso revisitar brevemente os Dinka. No entanto, dei preferência a omitir referências de página por duas razões: a primeira pelo próprio raciocínio, que não seguirá argumentativamente a ordem exposta no livro, e a segunda por questões de estética, de modo que este texto não fique sobrecarregado de informações que julgo secundárias. No entanto, sempre que a informação for de um comentador ou de outro texto de Lienhardt a referência virá acompanhando, como é normalmente esperado.

O principal objetivo, após iluminar a noção de experiência evocada por Godfrey Lienhardt será marcar o quanto esta modela o próprio contato do etnógrafo. Me explico: o termo “experiência” ajuda a traduzir¹ (Geertz, 2008; Peirano, 1995) o modo de vida dos Dinka para o ocidental, e fornece uma possibilidade de aproximação entre o que nós percebemos e o esquema nativo de construção simbólica do mundo. Espero que o argumento fique claro ao fim do texto.

Lienhardt e os Dinka

O livro é dividido em duas partes. A primeira dedica-se a cosmologia Dinka, “no sentido de que aí é que são explicitadas as concepções acerca dos vários planos do universo e dos diferentes tipos de seres que o habitam” (Goldman, 1999:14). A segunda da obra é o momento em que Lienhardt se debruça sobre os mitos e rituais dos Dinka.

No começo de *Divinity and Experience* Lienhardt dá uma descrição dos Dinka em relação a seu gado e, como de praxe em monografias clássicas, é feita uma descrição da organização das aldeias e do plano ecológico. Semelhantes à nação vizinha, os Nuer, o território Dinka é formado por planaltos e a vegetação típica é a savana florestal. Durante a estação de chuvas, diferentemente do que fazem os vizinhos Nuer, o gado não é mantido nos assentamentos, sendo movido para os planaltos onde há floresta, acompanhado pelos rapazes mais jovens.

O lugar do gado, e não a aldeia, é o paradigma da organização política Dinka. Os que fundaram o assentamento do gado fazem de seus descendentes os dominantes; todos

¹ Evans-Pritchard, que foi orientador de Lienhardt (como lembra Goldman, 1999), costumava dizer que a tarefa do antropólogo era traduzir o pensamento nativo. Isso não deve, sobretudo, determinar nossa análise, sendo apenas um dado que fornece uma pista para o pensamento do autor quando escreveu sua obra.

os outros se alinham a estes de algum modo. Cada divisão nomeada de uma tribo acaba por reconhecer uma linhagem, e cada tribo inteira corresponde a um clã, o qual é dito que “tem” a terra que é seu território comum.

Estes descendentes dos fundadores do clã formam um grupo “aristocrático”, e é deste grupo que saem os líderes rituais, os chamados mestres da lança de pesca. Estes grupos de descendências são chamados de povo da lança de pesca, ao passo que os outros são pessoas da lança de guerra. Na prática, cada mestre de lança atrai seus seguidores de acordo com sua personalidade e pela eficácia de suas preces. Ironicamente, é relatado um caso de um mestre de lança que, sendo malvado e egoísta, tem um desfecho conflituoso, quando na maior parte dos casos os mestres são perdidos com muito pesar e manifestam-se muitas honrarias.

Os Dinka contam sua história não como ocupação do terreno de seus vizinhos, mas como expansão em territórios vazios, a partir da analogia da divisão de campos de gado. Como é comum das sociedades pecuárias, comenta Lucy Mair (1974:194), o gado ocupa um papel especial no sistema ritual, e em geral é o bem mais valioso que pode ser oferecido para aqueles a quem se quer pedir algo; neste caso, são os bois os animais vítimas do sacrifício para as divindades identificadas pela religião dos Dinka.

Mais que isso, se o boi é sacrificado para curar um homem, por exemplo, não é só pelo seu valor para a divindade, mas também porque em outros níveis é o boi um substituto para o homem, e ambos tornam-se personagens intercambiáveis ritualmente e identificáveis um com o outro. O corpo do boi é espelho do corpo coletivo, que é uma sociedade total de homens e animais.

Todo o sistema social Dinka tem como metáfora a relação do homem com o gado. São transações realizadas com bois que pagam o preço da noiva ou que compensam um outro grupo em um conflito, de modo que o gado é um mediador não só do homem com as divindades, mas ainda entre os homens, e da coletividade consigo mesma. Outra vez, como é comum, regras de distribuição da carne de acordo com status dos indivíduos regulam o equilíbrio social no sistema das posições.

Nota Goldman que haveria então – inspirando-se em Deleuze e Guattari – um devir-gado (1999, p. 15), onde cores, nomes, beleza e enfim, toda a percepção de cor, luzes e sombras do mundo tem sua matriz nos aspectos destes animais, e suas características se fundem com as dimensões das subjetividades de seus donos.

O maior conceito religioso dos Dinka reside em sua concepção acerca dos poderes, para o qual eles fazem uso de, entre outros, o termo nhialic. Este termo designa

o céu, sendo emparelhado ao sentido de “criador”, e Lienhardt o traduz como divindade, no maiúsculo; e quando fala de divindades no plural e no minúsculo, se refere aos poderes mais importantes.

Cada clã possui uma divindade que protege a todos os membros deste, e fazem preces invocando-as como, “Você do meu pai” (“You of my fathers”). Lienhardt, sem retornar a longa discussão sobre “totemismo”, problema clássico da antropologia, de Frazer a Radcliffe-Brown e depois até Lévi-Strauss, dá a isso o nome de “emblema”. Este emblema nunca é externo a nada. Se é um animal – e não uma representação deste, como geralmente concebemos - o animal será objeto de devoção e respeito.

No entanto, a este respeito o autor foi muito enfático em outro lugar, formulando uma brilhante – ainda que de breve – crítica. Para Lienhardt, examinar crenças e ritos mágicos é considerar “a apreensão por seres humanos de uma ordem subjacente em seu mundo, as formas de descobrir e anunciar tal ordem, e os meios de se adaptarem a ela” (1973:138, grifos meus).

A descrição de Godfrey Lienhardt da religião Dinka mostra como esta se dá na experiência destes com relação ao seu ambiente natural os elementos e forças da natureza e o social a estrutura relacional dos clãs. A distinção entre o que é causado naturalmente e o que tem causas sobrenaturais não existe no pensamento social dinka. Entretanto, a divisão cosmológica entre o que é dos homens e o que é dos poderes é, com efeito e respectivamente, a mesma separação entre o que o dinka conseguem controlar em sua experiência de mundo e o que não conseguem controlar.

Sobre as divindades e a Divindade, Lienhardt tece considerações que só se elucidam com a leitura do livro, onde os conceitos nativos assumem uma clareza maior ao serem demonstrados na dinâmica ritual. A divisão no mundo, apresentada no primeiro capítulo, corresponde ao princípio de unidade e multiplicidade. Esta cisão dá conta de um mundo outrora unido, e que uma falha humana acabou por dividir e que, apesar disso, continua a ser um só. Esta Divindade una se manifesta em um conjunto finito de divindades livres e de divindades clônicas.

Nos dois capítulos de Divinity and Experience dedicados especificamente a questão do controle da experiência² Lienhardt apresenta os elementos orais dos ritos de sacrifício dos Dinka, analisando a posição dos mestres de lança na estrutura de tais ritos, e a funcionalidade das orações e invocações na eficácia destes atos rituais. A centralidade

² O sexto capítulo sobre “invocação e preces”, e o sétimo a respeito da “ação simbólica”.

da noção de experiência parece se ressaltar e serve para amarrar a cosmologia Dinka que foi explicada na primeira parte do livro, os ritos sacrificiais e a estrutura social Dinka em sua dinâmica.

Os mestres da lança ocupam um lugar de destaque, pois são eles os “profissionais” responsáveis por realizar as invocações aos poderes e divindades; são eles, mais que os outros Dinka, orgulhosos de sua religião, precisamente por representarem a continuação cosmológica com o mito de origem de Aiwel Longar. O autor apresenta alguns casos e as invocações realizadas pelos mestres. Estes sempre têm uma autoridade maior para proferir estas invocações - embora qualquer Dinka possa realizá-las – pois representam a comunidade em sua totalidade, bem como seu grupo agnático.

Como é sabido através dos textos recolhidos por Lienhardt, o mestre da lança sempre invoca as divindades de seu clã usando o nome de seus antepassados, e a divindade é sempre referida ao clã, bem como o próprio mestre, ligando seu prestígio e autoridade de chamá-la a resolver um problema ao fato de ser herdeiro legítimo de um grupo de parentesco, daí o fato de volta e meia aparecer nos textos “não sou um bastardo”.

Para facilitar a apresentação, bastará citar dois dos casos apresentados no decorrer do capítulo. Primeiro, o de uma mulher que briga com a filha do mestre de lança de sua comunidade, e que este, irritado, pede as divindades que levem embora os peixes da água, de forma que ninguém possa buscar. No dia seguinte, Lienhardt observa que nenhuma das pessoas tenta pescar e, mais interessadamente, relata que ele mesmo não viu peixes quaisquer na água do rio. Homens conversando disseram que quando o mestre se acalmasse com o ocorrido, acabaria voltando atrás e pedindo às divindades que trouxessem os peixes de volta, de forma que as atividades de pesca pudessem ser retomadas. E assim o fez no fim do dia, quando deu-se por satisfeito com o “castigo”, e pediu, com dois sobrinhos paternos, que os peixes retornassem. A divindade invocada pelo mestre da lança foi a “Onda” e a oferenda foi colocada em uma cesta, posta a flutuar pelo rio. Depois, ainda que a pesca não tenha dado muito retorno, nenhum dos pescadores estranhou e nem negou ao mestre a sua autoridade junto às divindades.

No caso seguinte, havia um mestre de lança que caiu enfermo pela terceira vez, depois que se achou uma lança de pesca na sua casa que, aparentemente não pertencia a ninguém, acreditando-se que ela estava ali para embruxá-lo. Pertencendo a uma subtribo composta de dois clãs de mestres da lança, membros destes dois clãs se revezavam nas

invocações, sendo que quando os Payi são os beneficiados, os que têm a última palavra são os Pagong, e vice-versa. Aí são chamadas as divindades Carne e Figueira, que juntariam “suas palavras em minha boca”, nas palavras de um dos invocadores, e todos os textos procuram reestabelecer um equilíbrio de forças, seja entre os clãs, entre forças da natureza, ou entre o bruxo e a vítima, sempre exigindo algum tipo de compensação: se o agente nocivo for mais forte, recuam os pedintes, mas se for mais fraco, que a divindade faça sua parte em função do compromisso que mantém com o clã.

Estas cerimônias são sempre de caráter público. Se o problema a ser resolvido for de caráter menor, pode-se efetuar cerimônias de caráter privado, sem que seja necessária a atenção de muitas pessoas. Isso se deve ao fato de que, para resolver um problema grande, que afete a comunidade – afetar um mestre da lança, representante da comunidade, é afetá-la em todo, ao menos em princípio – e é preciso manter ritualmente focada a atenção e as energias de todos em invocações e hinos para chamar as entidades.

Esta é uma das marcas do controle da experiência do qual fala Godfrey Lienhardt: cognitivamente, mantêm-se focados, a partir de uma dada situação social, aqueles que estão estruturalmente vinculados à situação e que procuram controlar os elementos sociais e físicos do mundo cosmologicamente organizado. Não é apenas a divindade ligada ao clã da vítima que age sobre ela, senão o próprio clã agindo sobre os poderes do mundo, deslocando-os em benefício de algo que vivenciam diariamente de forma passiva. O aparente paradoxo mostra o esquema geral dos ritos orais, que o autor separa em três elementos fundamentais: declaração, súplica e honra rendida.

Tais elementos, segundo o autor, sempre se misturam nas invocações dos ritos sacrificatórios. A declaração é o momento em que se estabelece a razão de realizar-se a cerimônia é explicitada, e demonstra a iniciativa humana em resolver um problema que experimenta passivamente pela força e agência dos poderes da natureza. A súplica, por sua vez, é o reconhecimento de que a humanidade depende da natureza, superior aos Dinka, frágeis aos seus efeitos. Por último, a honra rendida representa, a um só tempo, um ato de liberdade e de dependência em relação às divindades.

Tal como as divindades dos clãs, todos os Dinka estão atrelados a este esquema ritual em suas relações cotidianas, pois a dinâmica de parentesco segue o mesmo encadeamento: a potencialidade de separar-se dos pais e formar uma nova família, que é sabotada pelo pai do qual se depende e, por fim, uma separação reconciliatória que admite o novo arranjo de um filho ainda conectado ao pai embora independente deste. Da mesma forma aponta Lienhardt que isso é vivenciado no mito de Aiwel Longar

quando os homens tentam se separar e acabam sendo mortos e, por fim, a humanidade usa sua mesma potencialidade para parar o poder destruidor do mestre de lanças original, e a separação conciliatória da divisão no mundo que ainda permite a comunicação entre homens e divindades. Por todos os lados opera o princípio de unidade e multiplicidade.

O mito de divisão no mundo e o princípio de unidade e multiplicidade são complementares, e estão em circulação na dinâmica dos ritos sacrificatórios. Sempre que o boi ou o touro são sacrificados no fim das invocações, ele – onde se concentra toda a atenção e tensão dos presentes - é dividido entre os participantes de acordo com sua posição ou pertencimento clânico. Mais que isso, o ritual torna este mesmo princípio cosmológico operante cognitivamente: as invocações têm um tom crescente e, proferidas pelos mestres de lança – que, novamente, representam o grupo em sua totalidade -, seguidos e repetidos por todos os outros Dinka presentes, fazem criar uma união onde as segmentações clânicas desaparecem e a cooperação se torna mais forte e mais tensa. O sacrifício permuta a fragilidade do homem pela força do gado, transportando os agentes nocivos para o boi, que se enfraquece. As invocações pedem a divindade do clã, em nome do clã, para a cure, e todo o tempo se revive e se manipula – pois a invocação não foge nunca à situação em que é feita – o princípio cosmológico de divisão no mundo.

É interessante pensar que este controle da experiência dos Dinka permite iluminar a questão posta por Durkheim em seu *Formas Elementares da Vida Religiosa*: a noção de experiência evocada por Lienhardt nos dá a possibilidade de ligar a organização social, as categorias de pensamento, o totemismo e a cosmologia dos Dinka ao como se cria uma consciência coletiva em um momento de efervescência. Aqui, a “sociedade em ato” se faz presente em mais de um nível, sem que se incorra em uma dicotomia dura que opõe indivíduo e sociedade, fazendo da situação específica dos ritos um momento não só de prescrição social, mas também de criatividade cultural, pois é um momento em que a própria potencialidade imaginativa do humano é ativada, reconectando elementos do universo para solucionar aquilo que é identificado como um problema.

Se a experiência é o princípio unificador das imagens do meio físico e social dos Dinka em sua experiência de mundo, o controle dela é algo que, supõe-se, oscila entre os elementos fundamentais do rito e da dialética humana apresentada nos mitos e revivenciada na dinâmica social. A noção de experiência permite lidar etnograficamente com as práticas sacrificiais sem recorrer a posições reificantes.

Os laços que unificam e amarram o sentido do mundo não poderiam ser sentidos universalmente, mas apenas na experiência que une grupos de pessoas muito pequenos, como o clã, a família, e por isso essas experiências da vida coletiva são necessariamente simbolizadas por deuses locais diretamente ligados a estes modos de organização coletiva. O sacrifício mesmo é um momento de reforçar os valores coletivos porque os homens, unidos, colocam a atenção sobre seus próprios problemas em contraste com uma forma de existência diferente da sua. No caso dos Dinka, vítimas ofertadas às divindades do clã ou à Divindade sugerem um modo de colocar-se como humano que não se desprende de preocupações locais e bem situadas.

Lienhardt pode assim mostrar como situações particulares atualizam e manipulam (com limites auto-impostos) mitos e justificam a mudança de status quando do desenvolvimento regular da organização social, esticando a linguagem e a capacidade cognitiva para dentro do enquadramento sociológico, sem que a estrutura social seja a responsável por determinar as ações dos Dinka; antes disso e ao contrário, é ela – no caso uma estrutura não muito “dura” - que oferece as possibilidades de suas ações. As crenças e os lugares sociais dos Dinka não substituem e nem explicam de forma última a eficácia dos ritos, pois poder-se-ia abstrair – o autor não o faz – que a cultura Dinka é um processo em aberto.

Me parece que na visão de Lienhardt a religião, de todo modo, é integrativa, e não se toma a totalidade como um pressuposto lógico do fenômeno social. Concepções e simbolismos religiosos permitem unificar a experiência humana, ressaltando aspectos significativamente, de forma correspondente às relações entre estes. A integração do eu, da coletividade ou de todo o universo, que seja, é uma preocupação explicitamente religiosa (Lienhardt, 1973, p.147).

Os Dinka e a antropologia:

Partindo da notação de que a experiência só pode ser simbolizada e comunicada através de estruturas de significado, é conveniente retomar as posições de Clifford Geertz a respeito da etnografia enquanto escrita. Em seu texto “Descrição densa”, o autor pensa a cultura como um manuscrito estranho escrito com exemplos de ações sociais e simbólicas, e a etnografia como a tentativa de construir uma leitura deste manuscrito; daí podemos inferir um antropólogo “na aldeia” que constrói uma interpretação de um

discurso social, processo este de “imaginar o outro” sempre conflituoso e de aprendizado. A própria incompatibilidade de sensibilidades – um choque de experiências – move o processo de conhecimento deste modo de conhecer que chamamos de “antropologia”.

A questão que abre o seu *Descoberto* na tradução é a de que o antropólogo possui, ao mesmo tempo e em um mesmo ponto, vantagens e desvantagens. Se é vantajoso que, por um lado, o público em geral ao qual se dirige não tem conhecimento sobre os fatos por ele relatados, tal situação pode ser um problema. A questão, avisa Geertz, é de contexto – e na proposta interpretativa do autor, o contexto é relacional e não está acima ou de modo algum além dos agentes culturais envolvidos no processo social.

Uma delas diz respeito à etnografia enquanto descrição. Tal perspectiva implica em dizer que o antropólogo como autor deve ser levado a sério não pela aparência factual dos dados de seu texto ou pela elegância conceitual de sua argumentação, mas sim por sua capacidade de convencer os outros a respeito de sua experiência junto a outras formas de vida social, de ter, em outras palavras, “estado lá”. O que o etnógrafo enfrenta é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, irregulares e implícitas. Sua tarefa e maior desafio é primeiro aprender e depois apresentar este manuscrito. A cultura é, então, um contexto no qual comportamentos podem ser descritos de forma inteligível. (Geertz, 1989, p.20).

A etnografia de Malinowski³, por exemplo, inaugurou um modo de relato em que a abundância de material apresentado era uma das garantias de que o antropólogo estava mesmo observando a vida nativa, e a apresentação coerente destes fatos observados proporcionava a credibilidade do método etnográfico como apreensão da realidade do outro. Neste processo de convencimento da impressão do contato e da apresentação de tal experiência entra a escrita, já que os leitores não podem ter acesso direto aos dados do trabalho de campo para uma re-inspeção empírica; a discrepância entre os dados recolhidos e os dados apresentados e as condições de escolha destes últimos é que motivam a crítica destes autores, e esta era uma preocupação desde *Os Argonautas*.

E a crítica dos escritos antropológicos, diz Geertz, deve brotar de um engajamento imaginativo com os textos e não de um medo conservador que pense tal crítica como anti-anropológica que dite como a ciência deve ou não ser feita. Porque se a etnografia

³ (Cf. Peirano, 1995; Clifford, 2008; e Geertz, 2002).

como narrativa deve ser válida para convencer do “estar lá”, a experiência de campo acaba por explorar as tensões do antropólogo como escritor e inscitor de uma rede de relações e significados no qual se envolve. Diz Geertz que “ainda que de maneira irreflexiva, e sejam quais forem os receios a respeito disso tudo, todos os etnógrafos conseguem fazê-lo”.

Estabelece-se então um diálogo muito fértil com o trabalho de James Clifford a respeito da autoridade etnográfica. De acordo com o autor, o modo predominante de autoridade etnográfica no trabalho de campo moderno é expresso pela fórmula “você está lá... porque eu estive lá” (Clifford 2008, p.18). “Assim como Geertz, Clifford também trata a escrita como produto da especificidade das relações de poder e das lutas em torno delas”, e diz que a reflexão sobre a escrita deve se basear em tais situações.

As estratégias específicas de autoridade etnográfica respondem à ação de múltiplas forças e subjetividades que fogem ao controle do escritor no processo de traduzir uma experiência para a forma textual⁴; assim sendo, refletem também formas diferentes de representar um diálogo – ou, ainda, um choque de discursos – que se desdobra em quatro modos de autoridade possíveis (que nunca aparecem “puros” na economia dos textos): experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico.

A escrita, tal como o trabalho de campo, é sustentado por um feixe de relações, e são estas que produzem que James Clifford chamou de “experiência etnográfica”. A problemática não é apenas do discurso, mas também do trabalho de campo: é do diálogo e o choque de imaginações. E se a crítica dos textos requer um esforço intelectual imaginativo, situar-se em um texto de modo simultaneamente íntimo e desapaixonado é um dos pontos-chave do trabalho.

Para Geertz, entender a diferença cultural, esse outro modo de pensar ou, ainda, essa imaginação alheia, é amplamente possível – desde que pensado de forma adequada através das interpretações que nos relacionem com esta outra imaginação construtiva. Aquilo que é do outro não é dele; a crença relativista de que os sistemas culturais são fechados e que o etnógrafo penetra nestes de alguma forma cai, e tudo o que se constrói é uma interpretação que é ao mesmo tempo do observador e do nativo, como um diálogo.

A história social da imaginação moral tem como objeto pensar os tipos de mentalidades que elaboram alguns elementos das mentalidades que imaginam outros elementos. Se há algo para o relativismo é aquilo acessível em um “emaranhado de

⁴ Não constitui meu presente objetivo tentar uma tipificação da etnografia dos Dinka realizada por Lienhardt dentro dos principais modelos de autoridade apresentados por James Clifford.

complicações hermenêuticas” e a possibilidade de localizar neste, com alguma precisão, as instabilidades do pensamento e do sentimento que tal emaranhado produz, e colocá-las em uma moldura social, ou seja, colocá-lo em um contexto inteligível (Geertz 2008, p.71). A importância do contato e do engajamento com tais significados estranhos é, portanto, uma questão de tradução cultural ou, ainda, de colocar tais questões em um contexto inteligível.

Ao formular a pergunta “como funcionam, em nossos próprios órgãos, os órgãos de sensibilidades distantes?” (Geertz, 2008, p.72), Clifford Geertz repõe o problema da imaginação social como a leitura de uma experiência daquela do observador e que, enquanto uma experiência localizada no tempo e no espaço, se reporta a um conceito de cultura aberto ao diálogo com outras experiências, entrecortado por estas mesmas; tal leitura é feita a partir do “estar lá” e da imersão nas teias de significação do outro, sem que seja necessário, desejável ou sequer possível que nos livremos das nossas. A cultura alheia é então interpretada imaginativamente através do choque destas sensibilidades, e é, também, um contexto no qual comportamentos podem ser descritos de forma inteligível. (Geertz, 1989, p.24).

A aproximação com outras estruturas de significado se dá “através de uma sequência de imaginações que se chocam e de sensibilidades que se inquietam”, uma carreira interpretativa que faz de uma dada estrutura simbólica aquilo que ela é significa para nós. E são as fases desta carreira que precisam ser emolduradas sociologicamente para que seja possível chegar ao objeto de estudo e compreender uma certa experiência social.

Clifford Geertz propõe o enquadramento sociológico da imaginação como possibilidade de acessar o objeto de forma inteligível, sem esquecer que aquilo que entendemos dele é resultado deste processo, deste jogo de sensibilidades, fazendo com que o que compreendemos do outro, sobrepondo e entrecortando estruturas de significado, chocando diferentes experiências e fazendo estas dialogarem, é sempre “descoberto na tradução”.

É precisamente este o processo que Lienhardt sofreu/realizou: ao encontrar os Dinka, e analisar a religião como forma de dar sentido à sua experiência particular de mundo; e ao fazer uso frequente de expressões nossas que se aproximam das concepções nativas, torna a comparação e a aproximação dos dois *ethos* – o do observador e a do observado – explícita. A noção de experiência é traçada na interação e no processo imaginativo que ela proporciona, e o “poder de observação” do antropólogo pode ser



substituído pelas condições da produção da escrita etnográfica pelo antropólogo-autor e sua trajetória, antes, durante e depois do campo.

A etnografia enquanto experiência é um conhecimento que resulta do choque destes modos de enunciar a ordem do mundo, e antropologia se torna mais uma vez a “conversa do homem com o homem” da qual falava Lévi-Strauss. E como bem lembrou Fredrik Barth (2000, p.198), o conhecimento como modalidade de cultura é moldado por processos de reprodução e de fluxo: é ensinado, aprendido, emprestado e criado. A etnografia, bem como a religião, é uma forma de dar sentido a experiência, e envolve um engajamento ativo com o próprio mundo que se pretende entender.

Este tipo de consideração, para retomar os argumentos de Mariza Peirano, faz com que o presente trabalho se manifeste a favor da etnografia, pois ela ainda é um meio de entrar em contato com o humano, uno e diverso. No mais, ainda colocando-se contra a etnografia como método, é reconhecer seu lugar sagrado na história da disciplina e sua importância para a integração do antropólogo no mundo (Ingold, 2008, p.87).

Igor Mello Diniz

Mestrado em andamento, PPGSA/UFRJ

igormellodiniz@gmail.com

Resumo: O presente trabalho tenta fazer um diálogo entre a noção de experiência como possibilidade de apreensão da cosmologia Dinka e a escrita etnográfica, considerando-a como uma formulação de conhecimento que escapa à “invenção” do outro ou a uma rigidez que propunha uma objetividade do conhecimento que permitisse uma compreensão total da visão nativa. Para tanto, primeiro o artigo versará sobre os Dinka de maneira resumida a partir da etnografia de Godfrey Lienhardt, e depois serão tecidas as considerações do diálogo proposto partindo da postura de Clifford Geertz sobre a tradução cultural e o choque de experiências. Palavras-chave: Dinka, experiência, escrita etnográfica, teoria antropológica.

Abstract: The present essay tries to establish a dialogue between the notion of experience as a possibility of apprehension of the Dinka cosmology and ethnographic writing, considering it as a formulation of knowledge that allowed Godfrey Lienhardt to escape the dichotomies of the “invention” of an “Other” or the stringency proposing an objectivism capable of giving a total comprehension of the native’s point of view. In order to do so, the article will follow its course presenting the Dinka through Lienhardt’s ethnography, to then elaborate the considerations of the proposed dialogue from the posture adopted by Clifford Geertz on cultural translation and the shocking of experiences. Keywords: Dinka, experience, ethnographic writing, anthropological theory.

Referências bibliográficas

- BARTH, Fredrik. Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos. Em: LASK, T. (org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 187-200.
- CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. Em: GONÇALVES, J.R.S. (org.) *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. P. 17-62.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. Em: _____. (org.) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. P.13-41.
- _____. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. Em: GEERTZ, Clifford.. (org.) *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002. P.11-41.
- _____. “Descoberto na tradução”: a história social da imaginação moral. Em: _____. (org.) *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2008. P.57-84.
- GOLDMAN, Marcio. A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.19, v.2, p.9-30, 1999.

- INGOLD, Tim. *Anthropology is not Ethnography. Proceedings of the British Academy*, London, v.154, p. 69-92, 2008.
- LIENHARDT, Godfrey. Crença e conhecimento. Em: *Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1973. p. 125-152.
- _____. *Divinity and Experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press, 1978. 336p.
- MAIR, Lucy. Religion and Society: the Dinka. Em: _____. (org.) *African Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. p. 193-206.
- PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. Em: _____. (org.) *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p. 59-117.

Recebido em: 18/11/2010

Aceito para publicação em: 14/02/2011

Conhecimentos científicos, conhecimentos locais e hibridismo: Por uma etnografia simétrica da paisagem¹

Pedro Castelo Branco Silveira

1. Práticas de conhecimento, redes e pluralismo ontológico

Neste artigo, argumentarei ser necessário abandonarmos provisoriamente a distinção (naturalizada) entre conhecimentos científicos e conhecimentos locais, em prol de uma reflexão sobre produção de conhecimentos. A diferenciação pode retornar posteriormente em outros termos, de modo que uma abordagem comparativa se faça possível de maneira mais simétrica. A experiência etnográfica acessada para tal argumentação é a das práticas de conhecimento sobre as paisagens rurais de São Luiz do Paraitinga, interior de São Paulo, por um grupo de pesquisadores e por habitantes do recorte espacial procedido pelos pesquisadores.

Podemos começar nos perguntando: como se conhece? Conhece-se na experiência, nas suas mais diversas formas. Seja qual for o rótulo que se dá ao conhecimento, ele é experienciado e seus sentidos são produzidos na experiência. A experiência, por sua vez, não é passiva, é relacional. É o que nos ensina Ingold (2000), quando se refere à forma como organismos produzem ambientes, confundindo a própria relação entre organismo e ambiente.

Serrar uma árvore, enviar um e-mail, observar um pássaro comendo um fruto, passar a manhã refletindo sobre um parágrafo de Kant, levar os filhos à escola, são todos exemplos perfeitamente simétricos de práticas de conhecimento (Law; Mol, 2002). Tais

¹ O artigo tem base em tese defendida em 2008 no Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Unicamp. Agradeço aos comentários, à tese, de Mauro Almeida, Paulo Inácio Prado e da banca examinadora. Agradeço ainda aos amigos do projeto “Biodiversidade e Processos Sociais em São Luiz do Paraitinga” e aos moradores de São Luiz do Paraitinga que participaram da pesquisa. A pesquisa foi financiada pela FAPESP, CNPq e CAPES. Dedico este artigo a Luiz Tolosa e Geraldo Pulião (*in memoriam*).

práticas não têm um sentido em si mesmas, mas o adquirem a partir da rede de relações em que se localizam. Não estamos falando aqui de redes simbólicas de significados (como faz, por exemplo, Geertz, 1989), pois não queremos repetir os paradoxos de incomensurabilidade de universos culturais que a antropologia criou a partir da ideia de relativismo. Se dizemos que tais práticas são relacionais é porque adquirem sentido como parte de sua localização em redes (Law; Mol, 2002; Latour, 2008). Tais redes podem ser vistas de maneira rizômica (Deleuze; Guatarri, 1995[1980]), imaginadas como a relação de uma série de entes, humanos e não-humanos, que a todo tempo fazem e desfazem elos e transformam sua substância. Elas não produzem significados que as transcendem, elas simplesmente o são. Assim, as práticas de conhecimento não descrevem um mundo preexistente, mas constituem, ao contrário, manuseio e intervenção, trazendo à existência uma versão dos mundos possíveis. Assim, conhecer é inserir-se em redes, atuando sobre sua conformação.

Algumas destas redes parecem apresentar características estáveis, como aquelas que mantêm, no que se convencionou chamar referencial moderno, uma conexão de elementos classificados como “o social” em oposição a outra conexão de elementos classificados como “o natural” (Latour, 1994; 2008). Outra rede que se tornou relativamente estável, nos últimos séculos, e que nos interessa aqui discutir, é a que separa o conhecimento científico e o não-científico, como se o primeiro tivesse um privilégio de aproximação da verdade superior ao segundo. De acordo com Latour (1994), a reificação da ciência é um dos cerne do referencial moderno, operando pela seleção das purificações e deixando ocultas as dimensões híbridas dos processos estudados. O importante para nossa argumentação aqui é que as redes formadas pelas atividades científicas, incluídas nas redes da modernidade, performam certas versões da realidade com características bem marcantes, que incluem a produção de aparatos tecnológicos, a criação de entes em diversas escalas, tais como células, moléculas, buracos negros e aquecimento global. Estas redes, entretanto, não são expressões de uma realidade, mas, ao contrário, são realidades praticadas em redes. E há inúmeras redes configuradas (e configurando-se) simultaneamente.

Seguindo Latour (1994), podemos entender que uma das formas do conhecimento científico figurar como conhecimento superior foi justamente esconder de si mesmo os elos com os outros tipos de práticas de conhecimento, ou, em outros termos, mostrar as purificações e esconder os hibridismos. A forma de se praticar o que Latour chama de antropologia simétrica seria assumir que as redes modernas são apenas algumas das

possibilidades de ordenamento do mundo (e que, segundo ele, hoje passam a não mais se sustentarem, por mostrarem suas dimensões de hibridismo).

Os procedimentos de hibridismo e purificação descritos por Latour não precisam ser operações excludentes. Se tomarmos o binômio purificação/hibridismo nos mesmos termos do binômio simplificação/complexidade, podemos considerar que as práticas de conhecimento realizam, de alguma maneira, procedimentos de purificação ou simplificação das realidades experimentadas. Assim, tecer redes implica formas diversas de simplificações de complexidades. Aceitar tal afirmação significa aceitar que toda descrição do mundo necessariamente não esgota outras possibilidades explicativas. Em outras palavras, conhecer o mundo significa segui-lo por uma rede experiencial e não é possível domesticar a complexidade por meio da explicação (Law; Mol, 2002). Assim, uma abordagem simétrica de práticas de conhecimento é aquela que segue redes de relações sem essencializar modalidades de conhecimentos numa série em que a purificação seja hierarquicamente superior ao hibridismo. Conhecimentos de cientistas, agricultores, xamãs e burocratas, nesta chave, podem ser submetidos ao mesmo tipo de análise, aquela baseada em redes de relações.

Pois bem. Com a argumentação acima trocamos o relativismo por um relacionalismo, cambiando a construção social (do tipo mental) por outra que implica construção como criação (prática) de realidades (Ingold, 2000). Se este procedimento resolve parte dos paradoxos, pode-se argumentar que estamos trocando uma incomensurabilidade de culturas, dilema do relativismo, por uma incomensurabilidade de redes. Não é este o caso. Resta saber portanto como diferentes redes podem se relacionar.

De início, podemos argumentar que um mesmo ente pode fazer parte de duas ou mais redes, mesmo que por aproximação. Se dizemos que redes experienciais não domesticam complexidades, é possível admitir que uma experiência pode dar origem a práticas de conhecimento diversas, mas que podem ser compartilhadas por aproximação.

Almeida (1999), em um brilhante artigo sobre pluralismo ontológico, descreve as controvérsias em torno da definição do número “ π ”. Apesar das diferentes posições sobre π ser ou não uma construção social ou qual o número de casas utilizadas, o autor argumenta que tanto um engenheiro egípcio, quanto um matemático platônico, quanto Sokal, quanto um construcionista social fugiriam de uma roda de trator de um metro de diâmetro colocada a 3,14 metros de seu corpo deitado, antes que esta realizasse uma volta completa. Advoga-se assim a possibilidade de acordos pragmáticos na presença de

discordâncias ontológicas, a mesma que faz com que “comerciantes que mal se entendem linguisticamente possam encontrar regras de tradução entre suas medidas sem que precise haver a adoção de um único padrão de medida, mas chegando-se a aproximações satisfatórias para ambas as partes.” (Almeida, 1999:9).

De forma análoga, Mol (2002) descreve como conhecimentos frutos de especialidades médicas diversas se relacionam na prática hospitalar pelo fluxo de formulários, rotinas, conversas, memorandos, conferências. As práticas de conhecimento de cada especialidade médica produzem corpos diferentes, mas que se juntam pela concordância dos praticantes, na experiência, de que se trata de um só corpo. Assim, a autora mostra como redes se relacionam na prática. Não se configuram como bolhas ou ilhas, mas interferem umas nas outras, revelando o que Strathern (2004) chama de conexões parciais.

Para Almeida (1999), pode-se passar de uma ontologia a outra através do aprendizado, ou seja, tornar uma ontologia inteligível à outra mesmo sem tomá-la para si.²

Todos nós sabemos, intuitivamente, transformar um objeto visto de diferentes ângulos e de diferentes perspectivas, unificando essas aparências na ideia de um objeto invariante. Deveríamos também ser capazes de nos transformarmos em diferentes sujeitos, e assim olharmos para um mesmo objeto de diferentes ângulos. Trata-se de reconhecer a diversidade juntamente com a invariância. Quanto a isso, a lição do relativismo matemático e físico seria muito útil e teria algo a ensinar aos antropólogos. Essa lição é a de que podemos formular leis objetivas, significando isso que observadores diferentes podem pôr-se de acordo sobre suas diferentes observações, desde que saibam como convertê-las umas nas outras através do grupo de transformações adequado (Almeida, 1999, p. 9-10).

Conexões parciais, consensos pragmáticos, pluralismo ontológico... como representar redes complexas e dinâmicas, relacionando-as com outras redes? Voltamos aqui à proposição de Law e Mol (2002) de que realidades complexas podem ser descritas por simplificações autoconscientes: listar ao invés de classificar, contar casos ao invés de exemplificar, caminhar e contar histórias ao invés de traçar mapas, entre outras possibilidades.

² A abordagem de Almeida (1999; 2003) para *ontologia*, com base no texto do filósofo Newton da Costa, é o conjunto do que existe. Se o que existe não é absoluto, podemos falar em *ontologias*, no plural, ao invés de uma única *Ontologia*. É esta a noção de *ontologia* utilizada neste artigo.

Uma forma simples de fazê-lo é por meio de listas de elementos. Listar é traçar relações de adição, de justaposição (Viveiros de Castro, 2003). Podemos, portanto, ver uma ontologia como uma rede complexa de práticas de conhecimento que pode ser percorrida como uma lista, sempre incompleta e dinâmica, de elementos que a constituem.

Daí passamos à forma como o antropólogo pode seguir tais redes, ele mesmo construindo uma rede a partir de sua etnografia. Tomamos aqui emprestada a formulação de Goldman (2003) de que se entenda a observação participante proposta por Malinowski (1978 [1922]) não como uma implausível metamorfose do antropólogo em nativo, mas como um devir-nativo, ou seja, que o antropólogo seja afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo. “Não se trata, portanto, da apreensão emocional ou cognitiva dos afetos dos outros, mas de ser afetado por algo que os afeta e assim poder estabelecer com eles uma certa modalidade de relação”. (Goldman, 2003, p. 465). Assim, uma teoria etnográfica teria “o objetivo de elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (língua, magia, política) que, mesmo produzido em e para um contexto particular, seja capaz de funcionar como matriz de inteligibilidade em outros contextos.” (Goldman, 2003, p. 460).

A partir desta abordagem, mais importante do que saber quais as respostas que os nativos dão às perguntas formuladas pelo antropólogo, é saber quais as perguntas feitas em suas ontologias (Viveiros de Castro, 2003). As respostas, qual quando consultamos oráculos, relacionam-se com as perguntas feitas. E as perguntas se fazem na ação, no ato de produzir conhecimento, de tecer redes.

Tomadas tais precauções, penso, é possível, etnograficamente, tecer abordagens comparativas não-baseadas na generalização (Goldman; Lima, 1999). Podemos, como Mol (2002), descrever negociações ontológicas em certas redes que se relacionam pela experiência. É uma tarefa que deve ser feita com cuidado, escapando das obsessões de generalização, valorizando a riqueza etnográfica e tomando toda experiência como única, não como exemplo de casos gerais, mas como lições que podem ser pensadas face quaisquer outras realidades (Goldman e Lima 1999; Law e Mol, 2002). Assim, pode-se caminhar no sentido de cumprir “a mais interessante das promessas que nos fazem quando começamos a estudar antropologia: a reconversão de nosso olhar, a possibilidade de atingir pontos de vista através de outros pontos de vista” (Goldman e Lima, 1999:91).

2. O que existe em uma paisagem?

Uma paisagem é um recorte espacial definida pelo olhar. É, portanto, dependente da escala e do tipo de olhar. O olhar direcionado a uma paisagem é referenciado por práticas de conhecimento, pois conhecer uma paisagem é agir sobre ela. É construí-la, no sentido dado por Ingold (2000): uma construção concreta, não apenas uma construção mental.

Nosso problema de pesquisa se refere às práticas de conhecimento sobre paisagens. O que existe em uma paisagem? Que redes são configuradas nas práticas de conhecimento de diferentes coletividades humanas ao descrever paisagens que se conectam pela concordância de se tratar de um mesmo recorte espacial? Face ao que discutimos, tais respostas só podem ser dadas etnograficamente.

2.1. *Um projeto de pesquisa*

No ano de 2002, quatro ex-alunos do curso de biologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)- entre eles, eu- procuraram o pesquisador *A*, ecólogo do Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais da mesma universidade, para propor a elaboração de um projeto de pesquisa que integrasse antropologia e ecologia, com foco no município de São Luiz do Paraitinga, no Vale do Paraíba paulista, localizado entre Rio de Janeiro e São Paulo. Tais estudantes viam-se como parte de uma geração de biólogos que não se contentava com o tipo de formação que tiveram no curso de graduação, pois julgavam ser abordagens estreitas do estudo da vida. De fato, no momento em que procuraram o pesquisador, dois deles (*B* e *C*) tinham concluído o mestrado em antropologia, uma (*D*) havia ingressado no mestrado em política científica e tecnológica e o quarto (*E*) estava matriculado no mestrado em ecologia, mas vivia uma série de crises com o curso e sua pesquisa e estava engajado em projetos com o professor *F*, do departamento de antropologia (IFCH/Unicamp), que havia sido orientador de mestrado de *B* e *C*.

A proposta de elaboração de um projeto interdisciplinar relacionava-se às experiências anteriores de pesquisa dos participantes e ao conhecimento prévio dos caminhos possíveis de financiamento (um deles era o do programa de estudos de biodiversidade da agência de fomento à pesquisa do estado de São Paulo, o Biotafapesp). A procura pelo pesquisador *A* (era necessário um pesquisador com titulação de doutorado para apresentar o projeto a financiamento) relacionava-se ao fato deste

compartilhar dos debates sobre o alargamento dos horizontes da biologia e seu diálogo com as ciências sociais, além de ser simpático a uma perspectiva de trabalho horizontal e, digamos, construtivista. A escolha de São Luiz do Paraitinga não era casual. *B* (com sua esposa e filha), *C* e *D* haviam decidido morar no município de São Luiz do Paraitinga. O desenvolvimento de um projeto de pesquisa na região associado ao ingresso no programa de doutorado por *B* e *C* seria bem vindo como parte do processo. Os pesquisadores efetivamente mudaram-se para a cidade pouco antes da pesquisa se iniciar. Durante o projeto, entretanto, *B* separou-se da esposa e *B*, *C* e *D* terminaram por desistir de morar em São Luiz do Paraitinga.

Para encurtar a narrativa, *A* entusiasmou-se com a proposta do grupo e passou a coordenar a pesquisa. A partir de então a ideia inicial, que envolvia uma espécie de diagnóstico socioambiental, foi se transformando, por uma lado pela inserção das perspectivas de *A* na lapidação da ideia, por outro lado pela adaptação da ideia inicial a um delineamento de pesquisa que fosse aceito no âmbito do programa Biota-Fapesp. Foi introduzido o uso de uma base de Sistema de Informações Geográficas (SIG) e definido que haveria pesquisas sobre inventários de biodiversidade e sobre as relações entre os habitantes da paisagem estudada e os elementos não-humanos, em especial animais e plantas. A perspectiva de paisagem adotada, a princípio, era a da ecologia de paisagens, principalmente na vertente defendida por Metzger (2001) de que a paisagem é um recorte arbitrário do pesquisador onde se estuda a heterogeneidade espacial.

Incorporaram-se em seguida à equipe outros pesquisadores, todos com formação de graduação em biologia: *G*, (com especialidade em SIG), *H* (com mestrado no estudo de anfíbios) e *I* (com especialidade no estudo de borboletas), *J* e *L* (da área de botânica), *M* (mestre em educação, candidata ao doutorado em educação). Depois de aprovado o projeto, juntaram-se ainda à equipe *N* (ex-aluno de *A* e colega de graduação de *G*), que trouxe um grupo dos seus alunos de graduação para realizar levantamentos da situação dos riachos da região, além de *O* e *P*, que realizaram suas pesquisas de mestrado sobre de anfíbios e pequenos mamíferos, respectivamente; e *Q*, *R* e *S*, alunas de iniciação científica que foram orientados por *A*.

O formato de um projeto como este, dentro da estrutura de pesquisa científica no estado de São Paulo e no Brasil, precisa ser explicitado. Ele tem perguntas gerais que devem ser respondidas pelo grupo, sob responsabilidade de um coordenador. Cada pesquisador tem, entretanto, uma pesquisa individual, que o permite fazer e responder

perguntas individuais sobre suas questões específicas. O financiamento é dado ao projeto geral para compra de equipamentos, materiais de consumo, transporte e diárias de campo. Cada pesquisador recebe seu salário, ou preocupa-se em obter sua bolsa de estudos, independentemente do projeto. Estar integrado a um projeto maior, no entanto, ajuda na aprovação de uma bolsa de pós-graduação ou iniciação científica.

Assim, o projeto constituiu um encontro de pesquisadores por um tempo determinado (o de duração do projeto), colaborando numa pesquisa coletiva a partir de pesquisas individuais. A implicação disto é que as respostas coletivas são desencadeadas por uma conjugação de processos de pesquisa individuais, que acabam representados no relatório final como uma reelaboração das conclusões individuais, correndo o risco de parte das conclusões individuais não serem contempladas nas conclusões gerais. No projeto em questão, é importante salientar as diferenças entre as “conclusões do projeto” e as “conclusões individuais”. É um ponto importante, portanto, o fato de que há uma paisagem construída como resultado do projeto coletivo e paisagens construídas pela pesquisa individual de cada pesquisador baseadas na base comum do projeto.

O projeto terminou por concentrar-se nas seguintes abordagens:

- a) A produção de uma base georreferenciada de classificação da paisagem, classificando diferentes elementos de paisagem nas quais sobressaía uma matriz de pastos que envolviam fragmentos de floresta nativa, eucaliptais e capoeiras (áreas de regeneração inicial da floresta); tal classificação foi feita por G e A com bases preexistentes, interpretação de imagens adquiridas para o projeto e checagem de campo, com auxílio de GPS, do que era interpretado a partir das imagens.
- b) Levantamentos de diversidade de anfíbios (*H* e *O*), borboletas (*I*) e vegetação (*J*, *L* e *S*) preferencialmente nos *fragmentos de floresta nativa*, além da diversidade nos riachos (*N* e sua equipe).
- c) Pesquisa antropológica e histórica, que incluiu etnografia das relações socioecológicas dos moradores da paisagem selecionada (*B*) e pesquisa documental sobre as transformações na paisagem da região (*C*).
- d) Abordagens interdisciplinares, caracterizadas pelos esforços do grupo em produzir textos conjuntos (facilitados por *D* e *M*); por duas das pesquisas de iniciação científica, uma sobre perspectivas dos sitiantes sobre a sucessão ecológica (*Q*), outra sobre a relação entre os cães domésticos e os fragmentos de floresta (*R*); pela etnografia do processo de pesquisa, da qual este artigo é um dos resultados (*B*); e por tentativas de cruzamentos de fronteiras entre ciências sociais e ecologia empreendidas em alguns dos trabalhos disciplinares, em especial os da área de botânica.

A base espacial georreferenciada foi o elemento comum para o delineamento das pesquisas no projeto, mas foi também realimentada por elas. Vejamos então a paisagem que se constrói neste contexto. Um dos pressupostos de uma base de dados sobre heterogeneidade espacial é que a paisagem pode ser subdividida em unidades discretas. Assim, florestas, pastos, capoeiras, eucaliptais são unidades da paisagem discretas umas das outras na base de dados formulada pela equipe do projeto.

Há na definição deste tipo de unidades a noção de que há áreas muito modificadas pela presença humana (áreas agrícolas, urbanizadas: áreas *antrópicas*) e áreas remanescentes de vegetação nativa, (áreas *naturais*), onde geralmente estão as espécies de interesse de estudo para os ecólogos. Assim, muitas vezes o interesse maior é o de coletar nos *remanescentes* naturais, no caso os *fragmentos florestais*, onde é encontrado um maior número de espécies e acredita-se poder compreender a *dinâmica natural* das espécies.

Dessa forma, de início os pesquisadores da área de inventários biológicos interessaram-se em coletar nos fragmentos de floresta. Havia a possibilidade de realizar coletas nos pastos e eucaliptais, mas tal aventura foi abandonada a princípio pela necessidade de maior volume de coletas e de adaptação de métodos, inviável face ao tempo que os pesquisadores tinham para concluir suas pesquisas. A entrada de outros pesquisadores permitiu a abordagem biológica nas outras unidades, não necessariamente de inventários.

O projeto oscilou entre as perspectivas da ecologia e das humanidades, pretendendo-se transcendentem às redes disciplinares, mas ligado a elas. Para os ecólogos do projeto, uma questão importante era inserir o social na análise do natural; para os antropólogos essa divisão persistiu, como sinal desta oscilação- a questão era inserir o natural na sociabilidade.

O projeto foi aprovado em 2003 e teve duração de três anos. Neste período o grupo sediou suas atividades de campo numa casa alugada na mesma rua onde *B*, *C* e *D* já tinham alugado uma outra casa dois anos antes, com fins de lazer, já sendo conhecidos da vizinhança. Os *ajudantes de campo* do projeto foram contratados a partir de redes de vizinhança da rua. Um deles, *T*, era, de fato, vizinho da casa do projeto e indicou outros. O carro disponível para a realização das pesquisas de campo, uma Brasília antiga comprada de uma moradora da região pesquisada, era consertada por outro vizinho, mecânico, morador da rua.

As práticas de conhecimento dos pesquisadores durante o projeto se realizaram em São Luiz do Paraitinga e fora de lá. A forma de tecer tais redes durante o trabalho de campo propriamente dito foram conformadas tanto pelas práticas de conhecimento acadêmicas anteriores (aquelas mesmas cujo objetivo era transcender com um projeto inovador), quanto pelos debates e formas de integração internas ao projeto, quanto pelas redes acadêmicas que tratariam de aceitar, legitimar e financiar as pesquisas (bancas, orientadores, programas de pós-graduação), quanto pelos caminhos que cada pesquisador seguiu no tecer de relações com os moradores da cidade, quanto do aprendizado da relação de “estar em campo” com seus temas de estudo, entes humanos e não-humanos, sejam eles borboletas, sitiantes ou imagens de satélite.

Após o fim do projeto, teve-se como produtos acadêmicos um relatório final, dois artigos de divulgação científica descrevendo a proposta geral do pesquisa, três relatórios de iniciação científica, cinco teses de mestrado, três teses de doutorado, alguns trabalhos apresentados em congressos, alguns artigos, uma apresentação pública em São Luiz do Paraitinga e a colaboração pontual da equipe na elaboração do plano diretor de São Luiz do Paraitinga.

Essa rápida descrição da constituição deste projeto de pesquisa nos dá algumas pistas de elementos das redes constituídas. Redes nas quais se podem enumerar uma lista heterogênea de entes tais como fragmentos florestais, agências de fomento, veículos que quebram com facilidade, ajudantes de campo, satélites, dinâmicas de espécies, vizinhos, pastos, eucaliptais, matriz, pós-graduação. Uma descrição mais demorada nos traria outros entes, como os materiais usados (puçá, estufa, exsicatas, formol, baldes) ou o aprofundamento das experiências na cidade (marchinhas de carnaval, atoleiros, raças bovinas, cachaças artesanais, arame farpado, separações, pássaros engaiolados, etc.)

O ponto onde quero chegar é que o trabalho de campo, seja qual for a especialidade do pesquisador, traz uma complexidade experiencial que é impossível de ser traduzida sem o uso de simplificações, modelos explicativos, recortes e pontos de vista. E que tais simplificações, ou purificações, são realizadas *a posteriori* e transformadas no que se acredita serem os produtos, em termos científicos, de toda esta experiência. Se, no caso de textos antropológicos (mas não em textos sociológicos ou de ciência política, ou de história), certas dimensões experienciais são valorizadas, os textos biológicos precisam ser construídos de maneira extremamente purificada da dimensão experiencial, fenomenológica. Nada surpreendente neste ponto: textos antropológicos também se purificam de diversas dimensões (do que não é considerado social, do que escapa de uma

racionalidade de tradição europeia, do que não pode ser expresso por palavras, etc.). A questão que enfrentamos neste artigo é outra. A forma de descrição da experiência caracterizada no texto científico, por se purificar, na “análise de dados”, de ruídos fenomenológicos e de suas relações com o que não é científico, ou seja, das dimensões híbridas, emerge como conhecimento puro, superior. Certas dimensões da experiência (não todas, pode-se argumentar) são, entretanto, fundamentais para se chegar aos resultados alcançados. E elas não aparecem no item “materiais e métodos” dos textos acadêmicos. Vejamos a descrição de *A* sobre o processo de definição dos fragmentos florestais onde foram desenvolvidas as pesquisas:

Você tem um mapa na mão e tem que primeiro achar o fragmento, que não é fácil. Você mesmo com um mapa e um GPS na mão, algumas estradas são visíveis, outras não, na imagem, algumas estão no mapa, outras não estão, aí você vai meio pelo rumo, acha o que você acha que é o fragmento. Aí você tem que tentar confirmar isso, então você tem que chegar perto dele, tomar as coordenadas, verificar no mapa, aquela coisa toda. E depois disso você tem que decidir se esse fragmento é um fragmento amostrável, quer dizer, se é um fragmento de mata, que a gente definiu ser um fragmento de mata. (...). E aí tem toda a coisa de tentar descobrir quem são os donos daquilo, que também não é fácil. Normalmente são mais de um. Muitos podem não morar lá, talvez não tenha nenhuma casa nas proximidades, quer dizer, você tem que sair perguntando para a casa mais próxima quem é o dono daquela mata, as pessoas têm que entender o que você está perguntando. Localizar esses proprietários, que podem morar em São Luiz, podem morar lá no lugar que você não encontrou, podem morar em São Paulo, e convencê-los de dar a permissão para fazer a pesquisa. (*A*, entrevista em 6/9/2005)

Tal processo experiencial foi parte das práticas de conhecimento do projeto, mas não cabe no formato, por exemplo, do artigo que foi publicado na periódico científico *Science* por *H* e *A* (Becker *et. al.*, 2007) com parte dos resultados do projeto. E, neste caso, tal fato nada tem a ver com *A* dar ou não importância a tais procedimentos no processo de pesquisa (o contexto de sua fala, nesta entrevista, era justamente o de fazê-lo), mas simplesmente o de que as redes que implicam a publicação de um artigo em *Science* e de legitimação de um trabalho sobre declínio de populações de anfíbios implicam também a purificação dos *dados*, visando sua objetividade³.

³ De fato, temos uma tentativa de publicação que incorpora a dimensão experiencial do projeto em Prado *et. al.*, 2007- no caso, em uma revista de divulgação científica.

Não proponho aqui que ecólogos transformem-se em etnógrafos⁴, nem que etnógrafos transmutem-se em anfíbios. Meu ponto é que os produtos da experiência de pesquisa com valor de conhecimento não precisam se restringir aos entes purificados. Se etnógrafos fazem descrições densas e ecólogos fazem, por exemplo, correlações, tanto melhor (não esquecendo que há os biólogos-poetas, os antropólogos-músicos, ...). A implicação do argumento que nos importa, retornando ao início deste texto, é que o conhecimento produzido é parcial e depende das redes que configuraram nas suas práticas, inclusive as que definem os termos de verificação de sua “veracidade”. E, como veremos adiante, a não ser pela purificação final, a produção do conhecimento científico, ou acadêmico, não parece diferir em substância das práticas dos conhecimentos não-científicos.

Passemos a seguir resumidamente as redes que trilhei, durante a pesquisa, em minha etnografia do recorte espacial definido pelo projeto de pesquisa, para então seguir com a argumentação proposta.

2.2. *Configurando redes de etnografia da paisagem*

Meus movimentos pela paisagem de São Luiz do Paraitinga se deram a partir de uma relação com as pessoas que moravam na pequena área urbana da cidade, que tinha pouco mais de 6000 habitantes, contra aproximadamente 4000 na área rural. Se há, por um lado, algumas redes bem definidas que relacionam a área urbana da cidade a outras regiões do estado e do país, como aquelas que promovem o turismo na cidade por meio de um calendário de festas que ocorrem na área urbana (carnaval, festa do Divino, festa do saci), pela circulação de músicos e intelectuais na cidade, pela prática do *rafting* (descida de um rio em botes) no Rio Paraibuna por aventureiros dos grandes centros da região, por outro lado são bem visíveis as continuidades, principalmente em termos de

⁴ Quanto a isto, vale aqui transcrever um comentário de A, fornecido por escrito a uma versão preliminar de minha tese de doutorado: “Não sei se é só amor à camisa, mas está me incomodando este status privilegiado da antropologia para criar modelos híbridos. Tive a mesma sensação ao ler "Jamais Fomos Modernos", que tem vários trechos afirmando que a etnografia seria um local privilegiado de observação. Tentei encontrar uma definição clara de etnografia em manuais e me pareceram todas terrivelmente vagas, o que contribui para minha desconfiança. Por princípio, creio que qualquer representação que fazemos da realidade é parcial e subjetiva, e não deve ser diferente com a antropologia. Talvez por um romantismo simétrico, prefiro pensar que em sua separação as ciências humanas e sociais ficaram cada uma com a metade da realidade, e que não há uma ciência em melhor posição para fazer a síntese: se cientistas naturais erram ao supor que a natureza fala por si, as ciências humanas pecam por não compreender que sistemas naturais têm uma dinâmica própria.”

redes de parentesco, entre moradores da sede do município e da área rural. Começar a tecer redes de pesquisa a partir do centro urbano⁵ não me pareceu, portanto, um empecilho para trilhar o que nós pesquisadores denominamos paisagem rural.

Um procedimento importante para me aprofundar a pesquisa de campo, entretanto, foi visitar 114 propriedades que se localizavam na vizinhança dos 10 fragmentos de floresta onde eram realizados os inventários biológicos do projeto coletivo, a título de aplicar um questionário socioeconômico. Nesta empreitada, que durou vários meses, entre goles de café e fatias de queijo, pude transitar em um mosaico de situações e identificar redes diversas.

A partir desta experiência, segui algumas das redes que se indicavam, buscando pontos de conexão. Depois da etapa dos questionários, portanto, andei por pastagens acompanhado de sitiantes, ouvi explicações sobre mourões de cerca, raças de gado, coletei ervas que sujavam os pastos, segui os fluxos de toras de eucalipto, de ataques de formigas, de redes familiares estendendo-se, por migração, pelas regiões urbanas do Vale do Paraíba.

Encontrei produtores de gado de leite descendentes de outros produtores de gado de leite que vieram de Minas Gerais nos anos de 1930; ou descendentes de lavradores de milho e feijão, criadores de porcos, que substituíram suas atividades pela pecuária de leite; encontrei sítios de fim-de-semana, como o de um filho de lavradores da região que foi empregado de uma montadora de automóveis em São José dos Campos por décadas e retornou para se aposentar na zona rural; um velho lavrador que lutava contra as pragas de seu pasto fraco e que faleceu durante o período de pesquisa, sendo sua propriedade, cuja área foi transmutada de floresta em pasto nas décadas anteriores, dividida entre os filhos, um deles funcionário de um plantador de verduras, outro pequenos criador de gado, outro que trabalhava para uma empresa contratada pela cortando eucalipto com uma motosserra em plantações por todo o Vale do Paraíba; encontrei plantadores de hortaliças que arrendavam terrenos; trabalhadores saindo cedo do bairro mais pobre da zona urbana e ingressando em ônibus das empresas de papel e celulose; sitiantes queixarem-se dos prejuízos de se ter uma propriedade de eucalipto em sua vizinhança; um criador de abelhas que escrevia folhetos de cordel sobre sacis; árvores removidas do entorno de um fragmento de mata; uma floresta que regenerou

⁵ No final de 2009, após a conclusão desta pesquisa, o centro histórico de São Luiz do Paraitinga foi arrasado por uma enchente. Os efeitos de tal evento não estão contemplados neste artigo.

sobre uma área de pasto; capins africanos rústicos que substituíram outros capins africanos menos rústicos.

Não há espaço para uma monografia etnográfica⁶. O importante aqui é indicar que ao experienciar etnograficamente o universo dos moradores do que em nosso projeto de pesquisa chamamos paisagem, identifiquei uma série de redes onde se misturavam circuitos de parentesco e vizinhança, separações incompletas entre espaços de produção e espaços de conservação (ver Silveira, 2009), conflitos pela substituição das propriedades leiteiras por fazendas de eucalipto; conexões insuspeitas entre rural e urbano. Essas diversas redes implicavam práticas de conhecimento sobre a paisagem bem diversas daquelas dos pesquisadores.

Penso que o importante aqui é identificar, por um lado, como um mesmo recorte espacial constitui paisagens parcialmente diferentes de acordo com as práticas de conhecimento de quem olha e, por outro, que tipo de perguntas são formuladas e que tipo de resposta tais perguntas requerem.

Os pesquisadores estão se perguntando sobre características de certos grupos animais e vegetais convivendo em uma área rural com ação humana intensa. Também se preocupam com como um certo conceito de paisagem pode ser útil neste tipo de análise, sobre como questões relativas a humanos e a não-humanos podem se articular. Mas também se perguntam sobre como conservar os fragmentos de floresta, se indagam sobre como pensam aqueles sitiados. Os moradores perguntam-se sobre como continuar vivendo na região, como produzir leite, hortaliças, qual a influência da plantação de eucalipto em suas vidas, em como ganhar dinheiro, dar educação aos filhos, no porquê da violência urbana, na vida dos parentes que estão em Taubaté, em como o pasto pode ser tratado, em que madeira é útil para o uso nas propriedades, que pássaro canta mais bonito, quem é o melhor montador de rodeio, qual a marchinha vencedora do último concurso pré-carnavalesco. Perguntas semelhantes poderiam ser feitas pelos pesquisadores, adaptadas aos contextos onde os pesquisadores viviam. Não são estas, entretanto, que entram nos resultados de pesquisa, a versão oficial do conhecimento por nós produzido.

Vemos portanto que há perguntas diferentes que partem de diferentes objetos-paisagem. Uma análise simplesmente relativista poderia implicar na seguinte conclusão: as paisagens são universos distintos, e cada grupo explica a realidade encontrada a seu

⁶ Para mais elementos etnográficos desta pesquisa, ver Silveira (2008).

modo, e não há comunicação possível. Advogo por algo diverso neste trabalho: que é possível uma relacionalidade. A contextualização feita mostra que são feitas perguntas de naturezas diferentes. Antes de significar que se as perguntas são diferentes não há base comum de análise, tomo por base que é possível aos entes humanos pensarem sobre as perguntas do outro e fazerem, eles mesmos, perguntas semelhantes.

Em outras palavras: os objetos e os problemas que existem nas redes dos moradores podem se ligar a alguns dos objetos e problemas dos pesquisadores. Assim, em listas sobre em que consiste uma paisagem, alguns dos termos podem ser conectados. Isso ocorre porque há uma superposição pragmática entre objetos que fazem parte de cada uma das duas listas. Por exemplo, "trator" e "enxada" (lista dos sitiantes) e "eucalipto incorporado à reserva" (lista das empresas de papel e celulose) conectam-se com "ação antrópica" (lista dos ecólogos), e "serapilheira" (lista dos ecólogos) conecta-se a "mato" (lista dos sitiantes). Neste último exemplo a "serapilheira" do biólogo é aquilo que o morador da zona rural de São Luiz encontra no chão ao andar no "mato".

Assim, justifica-se o uso da ideia das *paisagens dos pesquisadores* em oposição às *paisagens dos moradores* e suas listas de constituintes, apesar do fato de que, para os pesquisadores, a paisagem é uma categoria explícita e, no caso dos moradores, é uma categoria implícita em que é possível agrupar uma lista de objetos, supondo-se que há uma concordância de que são espaços de natureza semelhante. Nestas duas versões de um mesmo recorte espacial exposto a diferentes experiências vividas, diferentes observadores constroem diferentes paisagens- sendo que usamos o mesmo termo para indicar que essas paisagens se conectam umas com as outras.

É claro que para que esse diálogo imaginado funcione, é preciso supor pelo menos duas condições: que há uma linguagem comum, onde termos sem tradução podem ser explicados por indicações; e que os interlocutores podem agir cooperativamente, compartilhando regras de comportamento social e adaptando-se a outras durante o contato.

Mas, como adverte Almeida (1999), nem tudo é comunicável entre diferentes redes. Há de um lado perguntas dos pesquisadores que não têm contrapartida para os moradores. Um exemplo é o problema do tamanho mínimo de fragmentos para a viabilidade biológica de uma população de borboletas (perguntas dos pesquisadores). Inversamente, haveria o problema do tamanho mínimo da propriedade para a viabilidade econômica de certo tipo de atividade (pergunta dos moradores).

Estamos retornando, portanto, à noção de *acordos pragmáticos* na comparação entre *listas do que existe*, uma forma de expressão de *redes heterogêneas*. O acordo é rotulado de pragmático porque não é total, e sim parcial. Isso porque as possibilidades de acordo não implicam em absoluto que tenha desaparecido a dissonância entre, no caso, as *paisagens do morador* e as *paisagens do pesquisador*. Significa apenas que na prática há acordo suficiente para os fins de cada um. A dissonância, embora inevitável, não impede a comunicação. Segundo esta perspectiva, portanto, o acordo pragmático se dá como uma espécie de ontologia política (Almeida, 2003).

Podemos ainda sugerir quatro operações lógicas possíveis na comparação etnográfica de redes de práticas de conhecimento: *justaposição*, onde há respostas diferentes para a mesma pergunta; *convergência* em que há respostas iguais para uma mesma pergunta; *reelaboração*, em que o etnógrafo oferece uma terceira resposta para uma mesma pergunta já respondida nas listas comparadas; e *composição*, em que há perguntas diferentes que compõem novas questões (Silveira, 2008).

Imagino que tais operações podem ser úteis para serem aplicadas em diversas escalas: entre grupos sociais que produzem conhecimentos por processos distintos, mas também por indivíduos que compartilham de muitos itens de uma lista, mas diferem por alguns poucos. Pode-se, enfim, pensar na aplicação desta tipologia “boa de pensar” para as operações realizadas por indivíduos ou grupos na prática de hibridizar redes.

2.3. *A floresta e seu jeito: o botânico e o sitiante*

Dezembro de 2005. Eu caminhava com U, proprietário de um sítio de 27 alqueires no bairro rural Bom Retiro, por um de seus *capões de mato*, que coincidia com um dos *fragmentos de floresta* onde eram feitas as coletas dos pesquisadores do projeto. Eu, caderno em punho, ele, facão. Ficamos por alguns minutos no limite entre o pasto e a mata, olhando as árvores que ali ocorriam. No pasto, o sitiante identificou uma árvore como *canela-bosta*, que teria um *cheiro enjoado*. Com o facão, tirou uma lasca do tronco e cheirou. Retificou, então: tratava-se de um *craveiro bravo*, que nascia em especial nos pastos, e se o gado o comesse, morreria. Essa árvore *dava mourão bom*. Cortou a casca de uma outra árvore e cheirou. “*Essa é a canela-bosta*”, me disse. “*É madeira à toa, não presta*”. Explicou: “*a gente decifra muito a madeira pela casca*”. E completou: “*A gente entra no mato para cortar o que já sabe, já está acostumado.*”

Ao final do dia de campo, contei o caso a *L* (pesquisador da área de botânica do projeto) e este comentou que julgava que os métodos que os biólogos utilizam em campo para reconhecer árvores são muito semelhantes aos de *U* e aos dos moradores locais com quem conviveu.

Entendo que procedimentos tais como observar a cor da madeira, cheirar a casca ou as folhas, observar o formato da copa, reconhecer flores e frutos fazem parte da forma gestáltica usada pelos biólogos em campo, o reconhecimento do que os professores de ecologia da Unicamp, em suas aulas de campo, apelidavam, no linguajar paulista, de *jeitão*.

A percepção do *jeitão* é uma prática de conhecimento que vem em grande medida da própria experiência vivida, em uma gestalt formulada a partir de inúmeras viagens de campo. Assim, o pesquisador entra na mata, olha seu *jeitão* e é capaz de imaginar que tipo de animais ou plantas pode encontrar no local. Da mesma forma, pode-se olhar o *jeitão* de um inseto e imaginar seu modo de vida, sua alimentação, sua reprodução.

O *jeitão*, como prática de conhecimento, entretanto, não é reconhecido analiticamente na biologia (tanto que o termo usado não é um termo técnico). Essa experiência intuitiva é útil pragmaticamente para facilitar o trabalho de campo e, principalmente, para formular hipóteses que, aí sim, serão testadas por métodos científicos. As coletas têm o objetivo de gerar dados que testem hipóteses.

Assim, *I* entrava na mata em busca das borboletas que suas iscas capturavam. *H* buscava os sapos presos nos baldes que instalava dentro dos fragmentos florestais. *J* registrava a disposição das árvores na mata, sua largura, altura. *L* procurava amostrar e identificar as espécies de árvores presentes. Cada um com seus interesses, vendo aspectos diferentes da floresta, mas atentos a aspectos mais gerais da mata, o *jeitão*, como forma de conectar a experiência vivida com os conceitos e teorias.

Vemos aí que há dois tipos de práticas de conhecimento no trabalho de campo dos ecólogos:

- a) coleta de dados que decompõem o mundo em frações analisáveis estatisticamente, *purificações*;
- b) observações do todo que permitem formular hipóteses, guiar-se na floresta e sugerir políticas, *hibridismos*.

Como dissemos anteriormente, a forma de produção de conhecimento usual no campo da ecologia tem esses dois aspectos, e que o aspecto híbrido é obscurecido pela

explicitação, em artigos e relatórios, das análises baseadas em dados purificados por diversos processos: delimitação do grupo taxonômico, período de coletas, equipamento utilizado, tabulação de dados, procedimentos estatísticos.

As situações narradas acima mostram como o jeito dos biólogos converge com a forma do sitiante *U* (e de outros habitantes de áreas florestais) conhecer a floresta. Neste caso, parece-me que a convergência de modos de olhar passa por peculiaridades nas relações entre plantas e órgãos dos sentidos humanos, experiências que são usadas de maneiras diversas com intuito classificatório por biólogos e moradores de áreas rurais⁷. A diferença é que, no caso dos botânicos, o interesse de se obter uma classificação menos instrumental e mais baseada em questões teóricas, referenciadas por subdisciplinas da biologia tais como a taxonomia e a filogenética, faz com que uma classificação deste tipo, de campo, seja insuficiente, na maioria dos casos, para o que se deseja numa pesquisa. O que será feito depois, entretanto, depende fundamentalmente da classificação em campo, pois uma floresta não pode ser transportada para um laboratório.

As práticas de conhecimento do sitiante *U*, entretanto, não se restringiam à apreensão gestáltica da floresta, à maneira do jeito. Incluía também, à moda dos cientistas, testes. Disse-me *U*, mostrando duas árvores, em continuidade ao diálogo narrado parágrafos acima: “*sei que essa [árvore] e aquela são a mesma, mas se não conheço, não sei dizer, não vou cortar, a não ser que eu queira fazer um teste*” (*U*, registro em diário de campo de conversa em dezembro de 2005).

Argumento assim que cientistas podem ter pensamentos selvagens, e nativos não-cientistas podem apresentar procedimentos tidos como científicos em suas práticas de conhecimento. Um pequeno complemento a este caso ainda precisa ser feito. Nesta caminhada à floresta, *U* comparou uma planta na mata com aquela que vira no programa televisivo “Globo Rural”, o jaborandi, para afirmar suas possíveis propriedades cosméticas e finalidades comerciais.

⁷ É importante dizer que existe uma relação clássica entre biólogos e seus ajudantes de campo locais, chamados *mateiros* pelos biólogos. Os *mateiros* são pessoas com conhecimento empírico de uma determinada área, que conduzem o pesquisador para realizar suas pesquisas, auxiliando-o em serviços mais pesados e, às vezes, em sua orientação na mata. O *mateiro* é pago pelo serviço e não tem, em geral, participação na parte intelectual da pesquisa, nem créditos por ela. Não foram poucas vezes que presenciei biólogos, em pesquisas diversas, estabelecerem relações próximas com os *mateiros*, impressionando-se com seus conhecimentos não-acadêmicos sobre as plantas e animais. As práticas de conhecimento de *mateiros* podem ser, assim, incorporados nos processos de aprendizado dos biólogos. Podemos deixar registrado, como hipótese, mesmo que minha pesquisa não dê elementos para avaliá-la, de que a taxonomia de campo dos biólogos deva tributos aos *mateiros* em sua produção.

Na zona rural de São Luiz (e não só), onde quase todo domicílio tem uma televisão e existe uma forte ligação com o fluxo de informacional que circula no eixo Rio-São Paulo, as referências vividas são cruzadas com outras referências. Assim, uma caminhada na floresta conecta conhecimentos gestálticos, testes e informações televisivas. Obviamente, este exemplo não é um caso isolado. Visitei uma senhora que mistura em seu jardim ervas que aprendeu a usar com os *mais velhos* e outras que teve contato num curso de agricultura orgânica. Outro sitiante me fez uma fina descrição das raças de gado bovino e suas diferentes origens, adaptações e indicações de escolha. Após dois dias falando sobre o tema, descobri que o sitiante aprendera muitas das questões das quais falava, para além de sua experiência prática, com um amigo que era veterinário da cooperativa de leite da região. Do mesmo modo que não podemos separar definitivamente os processos de produção de conhecimentos científicos dos não-científicos, não podemos isolar, pelo menos em São Luiz do Paraitinga, conhecimentos meramente locais.

Neste sentido, Boaventura Santos (2005) sugere que o conjunto de conhecimentos produzidos por um grupo social dá-se em uma *ecologia de saberes* que se caracteriza como uma *constelação de conhecimentos* que emergem de múltiplas maneiras e com referências diversas. A ideia de constelação é usada pela possibilidade de diferentes conformações das conexões entre os conteúdos produzidos. Estas conformações dependem das hierarquias estabelecidas entre as diferentes formas de sua produção. Como vimos isto pode ser dito tanto dos conhecimentos dos moradores quanto dos pesquisadores.

Aproximando-nos das conclusões, na próxima seção tiramos algumas implicações das lições que as paisagens de São Luiz do Paraitinga nos dão.

3. Conhecimentos científicos e seus outros

Penso que, a esta altura da argumentação, é importante esboçar uma definição, mesmo que provisória, de *conhecimento científico*, e de seus outros, o *senso comum*, o *conhecimento tradicional* e o *conhecimento local*.

Conhecimento científico é entendido aqui como aquele referenciado pela revolução científica do século XVI, pelo iluminismo, pela racionalidade, pelo cartesianismo e pelo surgimento do que filósofos e sociólogos chamam de modernidade, mas que tem especificidades históricas e, no momento atual, tem como constituinte um sistema de funcionamento baseado na existência de pesquisadores, universidades, centros de

pesquisa, laboratórios, periódicos, etc. Tal conhecimento tem portanto uma dimensão de estrutura formal de pensamento, mas também de rede dinâmica. Assim, as redes do pensamento científico configuradas hoje são diversas das de 200 anos atrás. Hoje a categoria conhecimento científico pode incluir processos razoavelmente diversos, desde que produzidos por este aparato social acadêmico. A presente pesquisa, por exemplo, constitui práticas de conhecimento científico na medida em que é produzida no âmbito do aparato acadêmico, mas pode, nas disputas internas da academia por legitimidade, ser deslegitimado como conhecimento científico, apesar de ser acadêmico⁸.

O conhecimento científico, no mundo contemporâneo de domínio da técnica, tem um alto poder de legitimação. Há, pois, uma oposição comum à categoria conhecimento científico, que é a categoria *sensu comum*. Há uma tendência dos cientistas localizarem o senso comum como o outro do conhecimento científico. O termo é, de fato, muito usado por cientistas ao dizer que algum processo descoberto cientificamente desafia o que normalmente se pensava a respeito, o senso comum. Esta última interpretação presta-se, portanto, para qualificar o conhecimento científico como mais legítimo que outros.

Os *conhecimentos tradicionais* surgem nos últimos anos como uma categoria que problematiza essa relação simplista de alteridade. Quando a *natureza*, antes um ente marginal ao *desenvolvimento*, passa a ser vista no contexto dos organismos internacionais e multilaterais como possível fonte de lucro, os conhecimentos de grupos também marginalizados no discurso de desenvolvimento, a partir daí batizados *populações tradicionais*, passaram a constituir uma nova forma de acessar esse tipo de informação (Carneiro da Cunha, 1999; 2006). Há, dessa maneira, o reconhecimento da existência de informações válidas e eficazes, baseadas em conhecimentos que escapam à lógica científica, que podem ser apropriadas pelo aparato técnico-científico de produção de novas tecnologias.

Essa narrativa tem outras matizes menos foucaultianas, que não convém aprofundar neste momento. Uma delas é a valorização dos conhecimentos tradicionais no sentido de encontrar alternativas a sistemas agrícolas modernos impactantes. Outra é o uso destes conhecimentos pelos próprios grupos sociais em interação com outros agentes, para prover a continuidade de seus processos socioecológicos. Seja como for, a

⁸ A título de reflexão sobre a posição de onde falo, vale lembrar que a antropologia é um campo de conhecimento acadêmico em que os agentes há algumas décadas não tem grandes problemas com a possibilidade de não serem caracterizados como cientistas, apesar de advogarem seu reconhecimento político como vozes autorizadas a opinar publicamente sobre certas questões.

noção de *conhecimentos tradicionais* põe em xeque a oposição simples e hierárquica entre *conhecimentos científicos* e *senso comum*.

Conhecimentos tradicionais têm sido igualados ainda, em muitos discursos, à categoria *conhecimentos locais*, como se os conhecimentos não-científicos, para se justificarem, tivessem de ser localizados geograficamente. Como vimos, pelo menos no caso estudado, estas categorias não funcionam.

Assim, conhecimentos científicos têm sua especificidade, mas sua diferença de outras formas de conhecimento só é hierárquica por sua posição de destaque na construção da modernidade. O que tentamos fazer aqui é relocalizar o conhecimento científico enquanto processo com suas características e propriedades, para colocá-lo em uma nova relação com outros conhecimentos.

Práticas de conhecimento são diversas, selvagens e escapam a classificações essencialistas de segunda mão. Conhecimentos científicos já não substituem mais a Divindade: foram retornados ao chão o suficiente para sabermos de seu caráter profano e profundamente humano. Além disso, o processo de purificação necessário a sua produção não tem mais passado por seus próprios parâmetros de verificação, em sua relação com o mundo vivido, gerando nas últimas décadas cascatas de propostas de interdisciplinaridade e teorias supostamente autofágicas da ciência, como pode ser argumentado a respeito da presente pesquisa.

Retornamos então ao *senso comum*. Geertz (1997) propõe a ideia de *senso comum* como bom senso. O *senso comum*, segundo ele, relacionar-se-ia à capacidade de perceber a realidade, aprender com a experiência e encontrar soluções para problemas colocados pela experiência. Seria algo análogo à categoria de ciência do concreto, de Lévi-Strauss (1983). Já Latour (2004) advoga a separação entre *senso comum* e bom senso, como parte de um movimento de trocar a divisão entre fatos e valores por outra mais simétrica. O *senso comum* partiria, nesta nova chave, de um parlamento de entes humanos e não-humanos em uma nova relação ontológica.

Avalio o que Latour propõe em conformidade com a ontologia política advogada por Almeida (2003). Vistas como simétricas, diversas práticas de conhecimento podem constituir redes diversas das atuais, visando o que Viveiros de Castro (2003) denomina a “autodeterminação ontológica dos povos”.

Resta apenas um comentário final, para que nossos argumentos não impliquem inocências. Grande parte dos conhecimentos que identifiquei entre os sitiantes de São

Luiz do Paraitinga tem alguma referência a pacotes tecnológicos e versões simplificadas, prontas, de ciência. Entendo aqui pacote tecnológico como um conjunto de entes e procedimentos desenvolvidos, em geral com base em conhecimentos técnico-científicos fechados, por empresas ou governos, para solucionar algum problema. Com relação às práticas de conhecimento, o problema dos pacotes é que impedem ou dificultam que o usuário tenha domínio de sua produção e dos processos (em geral industriais) envolvidos na resolução do problema pelos constituintes do pacote. Desta forma, o usuário precisa estar constantemente readquirindo o pacote junto ao produtor e não tem clareza sobre qual o processo pelo qual a tecnologia utilizada resolve o problema, nem que novos problemas ele cria.

Assim, as redes configuradas pelos dos pacotes tecnológicos e versões simplificadas de ciência, interagindo em velocidade é capaz de gerar, ao contrário da “autodeterminação ontológica dos povos”, um hibridismo homogeneizante, que não deixa espaço à diversidade, seguindo a metáfora do liquidificador, levando a um senso comum sem referências. Neste movimento, descaracterizar-se-iam conhecimentos científicos e conhecimentos tradicionais, produzindo conhecimentos ambíguos que perdem suas formas próprias de verificação. É fecundo, portanto, voltarmos a atenção às redes que favorecem a interação de conhecimentos não-científicos com a ciência em processo, não com a versão vulgarizada dos produtos científicos.

Se tomarmos como base que vivemos um momento de disrupção da lógica moderna, a ponto de percebermos que “jamais fomos modernos”, a ciência parece ter de se acomodar a outro patamar hierárquico, não-monárquico. Talvez para isso nem mesmo precise mudar suas bases. Assim, mais do que “unir conhecimentos”, o que propomos ser desejável aqui é unir uma ação política (em uma política das pessoas e das coisas) que se baseie na ideia de simetria.

Pedro Castelo Branco Silveira

Doutor em Ciências Sociais, Unicamp
Pesquisador Adjunto da Fundação Joaquim Nabuco
pedro.silveira@fundaj.gov.br

Resumo: O artigo explora as paisagens construídas por um grupo acadêmico de pesquisa e por habitantes da área que foi o recorte espacial escolhido por este grupo, uma região rural do município de São Luiz do Paraitinga, São Paulo, Brasil. O objetivo é relacionar as paisagens tomando por base que grupos portadores de ontologias parcialmente distintas são capazes de ter bases comuns de comunicação. Recorre-se à ideia de que em certas circunstâncias são possíveis *consensos pragmáticos* sobre os efeitos das ações sobre o mundo e parte-se de uma noção de ontologia como uma *lista do que existe*. O caso estudado é útil para pensar em medida os conhecimentos científicos e os conhecimentos locais são de natureza menos diversa do que aparentam, sendo as diferenças principais o modo purificado como o conhecimento científico se apresenta e as redes sociais que os envolvem. Procura-se propor uma definição alternativa de *sensu comum*, despida de um caráter pejorativo, que signifique o compartilhamento experiências, práticas e sentidos dados a práticas. Palavras-chave: paisagem, antropologia simétrica, conhecimento, antropologia da ciência

Abstract: This article explores landscapes built by a research team and landscapes built by inhabitants of the site chosen for the research, a rural area in São Luiz do Paraitinga, São Paulo State, Brazil. The aim is to relate such landscapes taking in account that different groups that own partially distinct ontologies are able to develop a common ground for communication. We use as framework the idea that *pragmatic agreements* about the effects of action through the world are possible. We analyze ontology as a *list of what exists*. The case-study presented is useful to think in what extent scientific and local knowledge are less different than they seem. The main difference lay on the purified way in which scientific knowledge present itself, as well as the networks they participate. We propose an alternative definition of *common sense*, without a pejorative appeal, indicating sharing of experience, practices and meanings of the practices. Keywords: landscape, Symmetric anthropology, knowledge, anthropology of science

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro. Guerras culturais e relativismo cultural. São Paulo, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 41, p. 541, 1999.
- ALMEIDA, Mauro. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. Curitiba, *Campos*, v.3 p. 9-30. Ed. Especial da IV Reunião de Antropologia do Mercosul. 2003.
- BECKER, Carlos Guilherme G.; C.R. Fonseca; C.F.B. Haddad; R.F. Batista; P.I. Prado. Habitat split and the global decline of amphibians. *Science* n. 318, p. 1775., 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Populações tradicionais e a Convenção de Diversidade Biológica. São Paulo, *Estudos Avançados* vol. 13, n. 36, 1999.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Patrimônio Imaterial e Biodiversidade: Introdução. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* n.32, 15-27., 2006.
- DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, vol. 1. São Paulo, ed. 34, 1995[1980].

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Vozes, 1989
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Vozes, 1997
- GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. São Paulo, *Revista de Antropologia* vol. 43, n. 2. 2003.
- GOLDMAN, M. ; LIMA, Tânia Stolze. Como se faz um Grande Divisor? In: Goldman, Márcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment*. Nova York, Routledge, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1983.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo, ed. 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*, São Paulo, EDUSC, 2004.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Nova York, Oxford University Press, 2008.
- LAW, John; MOL, Annemarie (ed.). *Complexities: social studies of knowledge practices*. Durham e Londres, Duke University Press, 2002.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Série “Os Pensadores”, ed. Abril, São Paulo, SP., 1978 [1922].
- METZGER, Jean Paul, 2001. O que é ecologia de paisagens? São Paulo, *Biota Neotropica* vol. 1, n. 1. p. 21.
- MOL, Annemarie. Cutting surgeons, walking patients: some complexities involving in comparing. In: Law, J. E Mol, A. (ed.) *Complexities: social studies of knowledge practices*. Durham e Londres, Duke University Press, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- SILVEIRA, P.C.B. Etnografia da paisagem: natureza, cultura e hibridismo em São Luiz do Paraitinga. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2008
- SILVEIRA, Pedro Castelo Branco. Híbridos na paisagem: uma etnografia de espaços de produção e de conservação. *Ambiente e Sociedade* vol.12, n.1, pp. 83-98, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Walnut Creek, California, Alta Mira Press, 2004 [1991].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Anthropology) AND (Science). *Manchester Papers in Social Anthropology*, vol. 7, 2003. Disponível em <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos>>.

Recebido em: 01/06/2011

Aceito para publicação em: 24/06/2011

Missionary Talk: (re)considerações acerca da polêmica do nascimento virgem¹

Rafael Antunes Almeida

Malinowski's explicit statement of the Western folk view, astutely referred to by the Trobrianders as 'missionary talk', should have been a clue to those involved in the Virgin Birth debate, but no one picked it up.

Delaney 1986: 508

Introdução

O objetivo deste artigo é realizar uma revisão teórica acerca da polêmica do *nascimento virgem*, na forma como aparece na produção antropológica que tem início em 1894,² quando se passam a relatar que em certas regiões particulares da Austrália e das Ilhas Trobriand, os nativos não dispunham do conhecimento da relação causal entre cópula e gravidez, o que ficou conhecido na literatura antropológica como problema da ignorância da paternidade fisiológica.

Nesta modesta revisão, interesse-me menos pelas minúcias da polêmica, que tem como seus principais personagens Edmund Leach e Melford Spiro, e mais por certas inflexões, torções e subprodutos seus. Neste sentido, abstenho-me da tarefa de adentrar nos meandros das discussões concernentes aos detalhes da vida sexual australiana ou

¹ Este artigo é o resultado de um trabalho de final de curso para a disciplina Organização Social e Parentesco, ministrada pela Profª. Marcela Stockler Coelho, a quem agradeço pelos comentários e sugestões. A condução da pesquisa contou com o financiamento do CNPq.

² Aqui me refiro ao livro de Edwin Sidney Hartland, intitulado de *Legend of Perseus*, que, de acordo com Edmund Leach (Leach: 1966) foi o primeiro a notar a dissociação entre cópula e gravidez em certos grupos nativos.

trobriandesa, assim como em seu “sistema de crenças”, em favor de anotações de outras ordens.

Em primeiro lugar, exporei as origens do problema, particularmente na forma como relata Bronislaw Malinowski em *Baloma: The spirits of the dead in Trobriand Islands* (Malinowski, 1916). Evidentemente, trata-se aqui da versão trobriandesa da questão do nascimento virgem, contudo ela parece conjugar os principais aspectos necessários para a discussão seguinte.

Em um segundo momento, trabalharei o debate entre Edmund Leach e Melford Spiro acerca do referido tema, apresentando como ambos os autores articulam diferencialmente as noções de dogma, crença e ignorância, assim como outros conceitos aduzidos no trato com a evidência etnográfica. Decerto que, mais do que saber se a máxima segundo a qual os nativos não percebem uma necessidade causal entre intercurso sexual e gravidez é uma proposição verdadeira, o debate parece resvalar para outras questões e figura, se bem o entendi, como uma espécie foro público para a manifestação de desavenças que não poderiam ser delimitadas simplesmente ao campo dos argumentos.

Logo após descrever o modo como a contenda ganha forma na década de 60, resultando, como era de se esperar, em manifestações diversas de outros antropólogos, sigo com os tratamentos contemporâneos das versões antropológicas sobre as concepções melanésias acerca da procriação. Neste terceiro passo ganha cena o artigo de Carol Delaney de título *The meaning of paternity and the virgin birth debate* (Delaney, 1986), que, recusando-se a tomar parte no debate, parece se interessar por certas concepções que aí estão em jogo, tal como é a noção ocidental de paternidade.

Delaney, de alguma forma, abriu caminho para dois outros tratamentos que figurarão como o quarto tópico, desta vez, dedicados a pensar as re-atualizações da questão do *nascimento virgem* no contexto das novas tecnologias reprodutivas. A este respeito mobilizo o artigo de Marilyn Strathern, intitulado *Necessidade de Pais, Necessidade de mães* (Strathern, 1995), que se interessa por submeter a polêmica inglesa da *síndrome do nascimento virgem* a uma comparação com versão derivada da Oceania. Além do artigo clássico de Marilyn Strathern, digno de nota é o texto de Cris Shore de título *Virgin Birth and Sterile Debates: Anthropology and the new reproductive technologies* (Shore *et. al*, 1992), que associado aos comentários de David Schneider e Jane Colier, relaciona a

antiga polêmica às possibilidades ensejadas pelo nascimento das técnicas de reprodução *in vitro* para certas noções correntes do parentesco euro- americano.

No quinto tópico, tento sugerir uma leitura que se vale da história deste debate para pensar uma interessante sugestão de Tom Monberg (Monberg, 1975) que, se por um lado defende abertamente a leitura que percebe nos nativos uma ignorância acerca dos fatos da procriação, pergunta-se pelos motivos participando na surpresa do antropólogo diante dos modelos melanésios.

The surprising thing about this “ignorance” is not its existence, but the fact that it can surprise us, and that some anthropologists may be willing to submit themselves to all kinds of intellectual acrobatics to explain it away. (Monberg, 1975, p. 40)

No que concerne à constatação de Monberg, sugerirei que o *nascimento virgem* não existe para certos grupos nativos da Oceania propriamente nos mesmos termos que para os euro-americanos. Tampouco estamos diante de outras representações sobre a vida biológica, por que a biologia, pensada como um domínio do invariável, regida por leis fixas de causalidade parece não ter muita vigência entre eles. Diante dos fatos reportados, seria mais conveniente sugerir que estamos diante de dois mundos, duas ontologias particulares.

Malinowski e os Baloma

No famoso artigo de Edmund Leach sobre o nascimento virgem (Leach, 1966), particularmente na nota de número um, o autor comenta que a polêmica acerca da ignorância da paternidade fisiológica entre certos grupos trobriandeses e australianos tem uma longa história na antropologia e encontra seus primeiros proponentes em autores como Henry Morgan e James Frazer. Desde então a questão do nascimento virgem ganha uma centralidade nos quadros do pensamento antropológico, passando a figurar inclusive nas descrições etnográficas de autores como Bronislaw Malinowski. Este ponto o autor desenvolve-o em os *Argonautas do Pacífico Ocidental*, em *A vida sexual dos selvagens*, mas é em 1916, por ocasião da publicação de *Baloma: The spirits of the dead in Trobriand Islands*, que o vemos ocupando toda uma parte do texto no relato e interpretação dos dados Trobriandeses acerca da procriação.

Não me deterei, para os efeitos deste trabalho, na completa descrição do ciclo de vida dos *Baloma*, ou ainda, dos espíritos dos mortos trobriandeses. Partirei do fato de que se um homem morre novo, seu *Baloma* também será novo, mas este mesmo espírito logo envelhecerá e sua vida em Tuma, a morada dos mortos, logo chegará ao fim. O *Baloma* precisa então reencarnar e, para tanto, converte-se em um espírito-criança.

When the baloma has grown old, his teeth fall out, his skin gets loose and wrinkled; he goes to the beach and bathes in the salt water; then he throws off his skin just as a snake would do, and becomes a young child again; really an embryo, a waiwaia-a term applied to children in utero and immediately after birth. A baloma woman sees this waiwaia; she takes it up, and puts it in a basket or a plaited and folded coconut leaf (puatai). She carries the small being to Kiriwina, and places it in the womb of some woman, inserting it per vagina. Then that woman becomes pregnant (nasusuma). (Malinowski, 1916, p. 403)

Nesta descrição não é feita qualquer referência ao ato sexual como resultante da gravidez. Antes, uma mulher contrai uma gravidez porque um *Baloma* feminino matrilinear tomou o *sprit-child* e logrou colocá-lo no útero de uma mulher. Malinowski credita a esta informação o status de *universal belief*, isto é, trata-se de uma crença não questionada que toda criança só pode ser o resultado da introdução de um *Baloma* na vagina de uma mulher.

Ora, de acordo com o relato de Malinowski se a questão de saber a causa primeira da gravidez está acima de qualquer dúvida, o mesmo não poderia ser dito sobre os modos como os *Baloma* se transferem ou são transferidos para a futura gestante. A este respeito parecem vigorar diferentes versões sobre os *Waiwaia*. Conta-se, como assinalei acima, que depois de se banharem no mar, eles são transferidos diretamente para o útero por uma ancestral matrilinear. Outra versão extingue completamente a função da ancestral e descreve certas regiões do mar onde os *spirit-children* habitam.

Other accounts state that the spirit, after being transformed, goes into the sea and dwells there for a time. There are several corollaries to this version. Thus in all the coastal villages on the western shore (where this information was collected) mature unmarried girls observe certain precautions when bathing. The spirit children are supposed to be concealed in the popewo, the floating sea scum; also in some stones called dukupi. They come along on large tree trunks (kaibilabala), and they may be attached to dead leaves (libu- libu) floating on the surface. Thus when at certain times the wind and tide blow plenty of this stuff towards the shore, the girls are afraid of bathing in the sea, especially at high tide. Again, if a married woman wants to conceive, she may hit the dukupi

stones in order to induce a concealed waiwaia to enter her womb. But this is not a ceremonial action. (Malinowski, 1916, p. 404)

A mulher que tem introduzido o *Waiwaia* em seu corpo, sonha com seu futuro filho e, logo em seguida, conta ao marido que uma criança está dentro dela. Destas descrições, que eu aqui sumarizo, Malinowski conclui que a crença na reencarnação e as visões acerca de um *Waiwaia* sendo inserido nas mulheres excluem qualquer conhecimento do processo fisiológico da concepção.

Contudo, convém notar, entre os trobriandeses uma mulher que nunca realizou um intercurso sexual, não poderia engravidar. Este tipo de informação certamente fez Malinowski rever o seu caderno de campo e inquirir os nativos o porquê de tal afirmação. Diante deste questionamento, concluiu que o sexo só era importante na medida em que figurava como uma ação mecânica que permitiria a abertura da passagem através da qual os *Waiwaia* entrariam. O sexo não representava qualquer contribuição para a formação do embrião, antes, dirigia-se a outras funções.

Malinowski confirma suas teses quando pergunta aos nativos sobre quem seria o pai de uma criança cuja mãe não tinha um marido. De pronto responderam que, obviamente o recém nascido não poderia ter um pai, pois a mulher em questão não tinha um esposo. Com vistas a esgotar todas as possibilidades, insiste Malinowski em perguntar sobre qual seria a função do sêmen; para esta pergunta não obtém outra resposta além da afirmação de que este serviria apenas para a lubrificação sexual e, que não teria qualquer relação com a criança.

Decerto que o mesmo Malinowski que sugere a ignorância nativa acerca dos fatos da concepção, não deixa de lado aquilo que nomeia de *paternidade psicológica ou sociológica*. Cumpre notar, contudo, que esta não se refere a qualquer sentimento de ligação fisiológica com a própria criança. Em última análise, o seu comportamento particular deriva ou é resultado de uma série de obrigações contraídas ao casar-se com sua mãe.

O interessante sobre o caso Melanésio é que os mesmos nativos que Malinowski supunha serem ignorantes quanto à paternidade fisiológica quando perguntados sobre os humanos, quando questionados sobre as causas da gravidez nos porcos³, prontamente

³ Existem pelo menos três outros relatos de concepções diferentes acerca da relação entre cópula e procriação para animais e humanos. Estou me referindo aos Tully River Blacks, aos Yap estudados por David Schneider e aos nativos de Queensland descritos por Roth.

respondiam que uma cria só poderia resultar do intercurso sexual entre um macho e uma fêmea.⁴

Malinowski se embaralha com este problema e deixa-o sem resolver. De fato, depois de contrastado com esta evidência do conhecimento das relações fisiológicas para o casos dos animais, sugere inclusive a possibilidade de falha na pesquisa ou o embasamento em afirmações falsas.⁵ O autor termina o artigo sugerindo que a ignorância dos nativos acerca dos fatos biológicos da reprodução não pode ser interpretada como um dogma, ao contrário, ela é realmente um tipo de desconhecimento. Desconhecimento que, para ser remediado exigiria além de uma pensamento científico e metódico, um poder particular de isolar os fatos para compreendê-los. Ora, se não estou muito enganado é exatamente a relação entre dogma e ignorância o tema central do texto que Leach escreveu cinquenta anos depois de Baloma.

Dogma ou ignorância?

To the native mind, perhaps the most important idea concerning sexual intercourse is that it is purely a source of pleasure.
(Austen, 1935, p. 103)

According to all sources copulation was considered a pleasant thing, joke or game. To the direct question of why humans copulated all informants said that it was because people liked it, it tickled, it was the habit of men and women.
(Monberg, 1975, p. 37)

Malinowski, como aponte nas linhas anteriores, não foi o único a fornecer materiais etnográficos que sustentassem a tese de que certos grupos ignoravam o papel biológico masculino na procriação. Autores como Leo Austen (Austen, 1935) e Tom Monberg (Monberg, 1975) parecem se assentar sobre posições similares.

O argumento de Monberg acerca do problema do nascimento virgem, aqui citado como similar àquele desenvolvido por Malinowski, contém algumas ponderações que, talvez, seja necessário mencionar. Ele atribui a suposta ignorância dos nativos da relação entre cópula e procriação ao vigor de interesses diferentes dos euro-americanos, assim como a filosofias “alternativas”.

⁴ Neste ponto, Malinowski chega a se questionar sobre a confiabilidade dos nativos, ou ainda, sobre possíveis influências dos colonizadores nos modos, para ele, ambivalentes de perceber a procriação.

⁵ Note-se que Edmund Leach explorará fortemente esta incerteza de Malinowski em seu artigo acerca do nascimento virgem.

Certamente falar em filosofias alternativas sugere uma mudança em relação ao que Malinowski entendia como um sistema de crenças, contudo, a anotação feita por Monberg em *Fathers were not genitors* (Monberg, 1975) dificilmente alcança o refinamento crítico de alguém como Edmund Leach em sua conhecida Henry Myer Lecture de 1966, cujo título é *Virgin Birth*.

Neste texto de não mais do que doze laudas Leach pretende se haver com um sem número de problemas relacionados à afirmação corrente na literatura antropológica acerca da existência de grupos que seriam ignorantes quanto à relação entre cópula e gravidez.

O principal cisma entre Leach e os proponentes destes argumentos reside no fato deste não aceitar as caracterizações das descrições nativas dos fatos da vida reprodutiva como um tipo de ignorância. Segundo Leach, nada nos autorizaria a fazer, a partir dos dados resultantes de algumas etnografias, uma inferência direta de que os nativos desconhecem a função do genitor na gravidez.

O que está em questão, é a própria maneira segundo a qual o etnólogo interpreta a evidência etnográfica, desta forma:

What is really at issue is the technique of anthropological comparison which depends in turn upon the kind of 'meaning' which we are prepared to attribute to ethnographical evidence. (Leach, 1966, p. 40)

Note-se que o está em jogo aqui é, fundamentalmente, a natureza das afirmações nativas. Leach entende que tratá-las como reais descrições da maneira como os indivíduos concebem os processos reprodutivos não apenas é um erro, como implica na suposição da estupidez e infantilidade dos interlocutores. Ainda prossegue sugerindo que, se aplicamos um imperativo da simetria, isto é, quando submetemos os dados etnográficos aos mesmos tratamentos que faríamos diante de afirmações cristãs de ordem parecida, teríamos resultados bem diferentes.

Descobriríamos que quando os nativos enunciam proposições sobre a vida reprodutiva, não evocam suas apreensões individuais sobre como o processo ocorre. Antes, vocalizam um dogma, da mesma natureza que os *statements* cristãos sobre o nascimento de Jesus. Nesse sentido:

When an ethnographer reports that members of the X tribe believe that . . . ' he is giving a description of an orthodoxy, a dogma, something which is true of the culture as a whole. (Leach, 1966, p. 40)

De acordo com Leach existiriam boas razões para suspeitar de que os Tully River Blacks ao falarem de sua vida reprodutiva enunciam um dogma, quais sejam:

- a) No momento em que descrevem a causa da gravidez nos animais, não recorrem a outra explicação senão à cópula.
- b) Etnógrafos como Roth, na descrição dos *Tully River Blacks*, teriam estado atentos a concepções extraordinárias sobre a gravidez. Tudo se passaria como se, depois de realizar uma pesquisa nas *fairy tales* euro-americanas, concluíssemos que mulheres engravidam porque comem um tipo X de peixe, ou passam por determinados lugares.
- c) Etnografias diferentes têm sugerido provas contrárias às proposições de Spiro, Hartland e Roth.
- d) O próprio Malinowski teria reformulado suas posições, impondo grande quantidade de incerteza nas afirmações que outrora lhe eram próprias.

Em última análise, o objeto de questionamento de Leach é a própria concepção antropológica de que os nativos ignoravam os fatos da vida reprodutiva. Ora, na visão dos antropólogos proponentes da referida tese, os nativos estariam particularmente propensos a aceitar versões do mito do nascimento virgem.

Aplicando novamente o imperativo da simetria na análise, convém perguntar-se se os teólogos predispostos a aceitar a doutrina da transubstanciação católica seriam completamente ignorantes acerca dos processos químicos implicados no ato. Da mesma forma, o mito do nascimento virgem em contextos cristãos, não parece implicar, para os antropólogos na ignorância das relações reprodutivas. Isto porque, o mito, não se interessa por distinguir conhecimento de ignorância (Leach, 1966), mas, ao contrário, estabelece categorias e afirma certos tipos de relações.⁶

⁶ Note-se que esta formulação nós também a encontramos em *Political Systems of Highland Burma* (Leach, 1972)

Sobre estes dogmas⁷ cumpre mencionar que, mais do que representar afirmações de caráter mitológico, estes são capazes de dizer algo sobre as sociedades onde os encontramos. Desta forma, em sociedades como o Brasil colonial – a referência é do próprio autor – encontramos um culto muito adiantado na Virgem Maria, que, coincide com sociedades patriarcais nas quais os legisladores são tomados como superiores aos legislados. Leach conclui seu artigo recapitulando algumas de suas proposições e, ao final, enuncia uma máxima similar àquela proferida por Tom Moberg: “Anthropological theories often tell us more about the anthropologists than about their subjects.” (Leach, 1966, p. 46)

A resposta de Melford Spiro

Em *Virgin Births, Pathenogenesis and physiological paternity: an essay in cultural interpretation* (Spiro, 1969), Melford Spiro dedica algumas linhas a responder os questionamentos lançados por Edmund Leach em suas Meyer Lectures.

O ponto central do argumento de Spiro parece girar em torno da suposição de que os *achados* referentes ao nascimento virgem em grupos Trobriandeses e Australianos não são uma *crença cultural*, mas, ao contrário resultam de evidências.

For contrary to Leach's claim, Sharp and Malinowski, Kaberry and Austin, and most of the other who contend that the natives are ignorant of physiological paternity, do not claim it to be an inference based on the Australian cultural belief which they recorded; they claim, rather that - the cultural belief aside- its an *empirical* finding. And they support this claim with a great deal of data.(Spiro, 1968, p. 243)

Ora, depois de estabelecer que os dados sobre a ignorância nativa acerca da paternidade fisiológica são de fato evidências, Spiro segue afirmando que a proposição segundo a qual as descrições dos Trobriandeses ou dos Australianos acerca da procriação não seriam outra coisa que um dogma, seria o mesmo que afirmar que os nativos não acreditam no que dizem.

Ademais, as críticas de Leach a toda uma linhagem etnográfica interessada no problema, particularmente aquelas que caracterizam a questão em termos de uma

⁷ Não tenho a menor dúvida que o emprego recorrente da palavra *dogma* resulta de um diálogo com Malinowski, que, em *Baloma: The Spirits of the dead* desfaz-se desta categoria para pensar a vida reprodutiva nativa.

ignorância nativa lhe parecem impróprias. Isto porque, quando autores como Hartland ou Roth empregam este mesmo termo, não querem, como sugere Leach, descrever os nativos como *estúpidos, irracionais ou infantis*. De outra feita, afirmar a ignorância concerne apenas a este dado da vida reprodutiva, como nos diz Spiro: “To be sure, this conception theory is false: but to hold a false belief is not in itself irrational” (Spiro, 1968, p. 245).

No que concerne ao argumento de Leach, segundo o qual se os Tully River Blacks creditam à cópula uma importância fundamental na procriação dos animais, estes mesmos nativos não poderiam pensar diferente no caso dos humanos, Spiro contra argumenta que as pessoas se representam diferentemente dos animais. Ademais, tratar suas afirmações como um tipo de *dogma*, é ignorar inúmeras etnografias que, recorrentemente, descrevem os Trobriandeses e alguns grupos australianos desta maneira. O mesmo talvez possa ser dito acerca da comparação ensejada por Leach entre o nascimento virgem em grupos nativos e a versão cristã do mesmo problema.

De acordo com Spiro estamos aqui diante de classes de nascimento diferentes. Isto é, enquanto os Trobriandese aduzem aquelas formas de explicação para quaisquer tipos de nascimentos, convém notar que o nascimento de Jesus é o nascimento de um “herói mitológico” e, portanto, pertence à ordem do extraordinário. É porque os cristãos representam o nascimento de Jesus como um milagre, como um evento não ordinário que ele, dificilmente poderia ser comparado aos casos descritos na literatura antropológica da qual Spiro é tributário.

O mesmo Spiro leva o ataque a Leach até as suas últimas conseqüências, quando sugere que mesmo o título empregado no artigo é completamente inadequado. Obviamente isto tem que ver com o fato da polêmica não estar ligada *ao nascimento virgem* na Austrália e nas Ilhas Trobriand, mas a um tipo de nascimento *não procriativo*. Spiro comenta: “ Australian belief is not about virgin births, but about non-procreative births.” (Spiro, 1968, p. 249). Ora, a mesma proposição pode ser sugerida para o caso de Jesus, sobre o qual não se pode dizer que não tenha genitor, mas simplesmente que não tem um genitor humano. (Spiro, 1968) A comparação entre os dois casos é imprópria, porque enquanto no nascimento virgem Australiano e Trobriandês há cópula, no caso da Virgem Maria esta inexistente.

In Australia, conception does not result from copulation, but from the entry of an already formed spirit -child into the vagina. Hence, though the mother is a non-virgin, there is no genitor. In the Christian myth there is a

genitor, and conception does result from fertilization; but the mother remains a Virgin because fertilization occurs without copulation - procreation is aural, not vaginal; semen is spiritual, not physical; genitor is non-human, not human. (Spiro, 1968, p. 249)

Uma versão estruturalista do argumento

Diante da polêmica encenada por Edmund Leach e Melford Spiro, figuram-se mais do que desentendimentos no que concerne à ignorância nativa acerca da paternidade fisiológica. Encontramos Leach, ao final do artigo, adotando uma solução estruturalista para o problema, que, em última análise, é um tipo de *estruturalismo à inglesa*:

The method which I advocate is the one which Levi-Strauss calls 'structuralist'. Structuralism (in this sense) entails fitting the pieces together to form a pattern. (Leach, 1966, p. 44)

Diante de afirmações que, segundo ele, são claramente não verdadeiras, o procedimento conveniente a ser adotado seria analisar as diferentes partes dos dogmas/mitos, com vistas a, então, reconhecer um tipo de padrão. Nesse sentido, os *mitemas* reconhecidos por Leach são identificados, assim como são os modos particulares como se articulam nas versões cristã, australiana e trobriandesa do problema. Decerto que, nesta *Lecture* proferida por Leach a análise estruturalista não é levada aos seus últimos termos, sendo apenas esboçada.

Um autor que se ocupa em levá-la a cabo é Adré Van Dokkun em um artigo intitulado *Belief systems about virgin birth: structure and mutual comparability* (Van Dokkun, 1997), no qual ressoam os ecos da contenda que opôs Edmund Leach e Melford Spiro. De acordo com Van Dokkun, enquanto Leach sustenta a comparabilidade dos dois dogmas – a versão da Oceania e a cristã – Spiro parece advogar a completa incomparabilidade dos mesmos. Nesse sentido, enquanto Leach trata-os como comparáveis e metafóricos, Spiro sustenta que são não comparáveis e literais. Da parte de Van Dokkun, as duas versões soam comparáveis, contudo, para que isto se realize é necessário estar muito mais atencioso aos dois sistemas de crenças do que, propriamente, a outros meandros da polêmica.

Neither Leach nor Spiro carries his own premises to deductively clear conclusions. Furthermore, both (and others after them) become entangled

in theories about mythology, levels of belief, Oedipus complex, kula exchange, clan organization, western folks beliefs about paternity and so on. All this has made the virgin-birth very complicated. I submit that a more modest approach that carefully examines the structures of belief systems about virgin birth rather than possible correlations with other cultural phenomena is more fruitful. (Van Dokkun, 1997, p. 100)

Para levar a cabo uma análise estruturalista, Van Dokkun dissecou estes sistemas de crença em oito variáveis, ou, como autor prefere *elementary pieces of belief*. (Van Dokkun, 1997). No que concerne às diferenças operantes nos dois sistemas, segundo Van Dokkun elas dizem respeito, fundamentalmente, à maneira como estas peças são combinadas. Van Dokkun conclui o texto afirmando que a questão do nascimento virgem pode ser pensada como um problema de caráter universal, contudo, prevalecem diferenças características a cada cultura. As soluções para este problema, como sugeri acima, variam, e as versões trobriandesas e australianas, além de serem soluções coerentes, independem do conhecimento da paternidade fisiológica.

For the trobrianders and others, it's perfectly understandable that at least some of them took their own denial of physiological paternity literally, not because this disbelief fitted in with their kinship system, religion or psychology but simply because it was one of the possible consistent solutions of a theoretical problem. Other people may have had other solutions and may have used the denial of physiological paternity as a metaphorical way of speaking without literally believing it. (Van Dokkun, 1997, p. 104)

A polêmica do nascimento virgem e o problema da paternidade

Carol Delaney em *The meaning of paternity and the virgin birth debate* (Delaney, 1986) promove uma mudança significativa no tom do debate acerca do nascimento virgem. Não se trata mais de averiguar se os nativos realmente são ignorantes quanto à paternidade fisiológica, tampouco lhe parece ser um exercício legítimo submeter os sistemas de crenças em tela a um tratamento estruturalista.

Delaney se volta para o fato dos antropólogos se interessarem pelo problema e sugere que estes – numa inversão clara do argumento – é que seriam ignorantes quanto à paternidade. Seu interesse, desta feita, reside naquelas suposições em operação na descrição e análise dos sistemas de crenças em suas versões ocidentais e em uma comunidade turca. O foco de seu trabalho é a noção de paternidade:

Paternity is a concept, the meaning of which is derived from its interrelations with other concepts and beliefs; it is not a kind of categorical entity, the presence or absence of which can be established empirically. Because paternity was envisaged as a physical rather than conceptual relation, the debate was undermined from the start. (Delaney, 1986, p. 495)

Delaney sugere que a paternidade no debate acerca do nascimento virgem foi pensada como um fenômeno físico, quando, ao contrário trata-se de entendê-la como um conceito inter-relacionado a outros conceitos e crenças. Nesse sentido, na medida em que o problema do nascimento virgem é sempre colocado em termos da ausência ou presença do conhecimento da paternidade fisiológica, os antropólogos que sobre este tema se debruçaram estiveram, em grande medida, orientados por uma visão de reprodução particular, que se supõe universal e natural.

My argument concerns the same elements but constructs them differently. Procreation is approached as a cultural construction that expresses and reflects categories and meanings of specific cultures. Paternity and maternity are concepts embedded in such a system from which they cannot be abstracted. The meaning of paternity is not, I believe, primarily physiological; instead, the bio-physical elements are utilized for expressing social meaning, for example, gender, authority and kinship. (Delaney, 1986, p. 495)⁸

Nesta passagem revela-se a intuição fundamental do artigo de Delaney: os elementos biofísicos expressam significados sociais e, desta forma, a noção de paternidade fisiológica é ela mesma um construto, montado a partir de uma imagem da natureza que a supõe universal. Em resumo, o argumento de Delaney sugere uma incursão nas concepções euro-americanas acerca da paternidade com vistas a mostrar de que maneira nelas estão implicadas concepções monogenéticas, isto é, concepções que concedem à figura do pai uma importância, com perdão pelo trocadilho, seminal. Neste aspecto, é visível a incomparabilidade com o caso trobriandês, justificada pela ausência de qualquer concepção de paternidade monogenética em sua cosmologia. Já no que concerne ao caso da Virgem Maria, este não é totalmente inconsistente com nossas concepções acerca da paternidade biológica.

Ora, para Carol Delaney, colocar o problema em termos da oposição entre paternidade física e metafísica, resulta certamente em um erro. Ao contrário, cumpre

⁸ É interessante perceber como o argumento de Delaney ecoa algumas das teses de David Schneider (Schneider, 1980). A ideia de que os elementos biológicos são usados para expressar elementos culturais pode ser tributada a ele.

sugerir que o que está em jogo aqui é uma concepção que dispõe da ideia de paternidade e outra cosmologia para a qual ela está ausente. Decerto que o termo paternidade, tal como concebe a autora, não dispõe apenas sobre o papel do homem na reprodução, ele certamente contém elementos que distinguem este papel dos das mulheres, no sentido de que tem uma precedência no mundo euro-americano.

A crítica de Delaney opera com três dispositivos:

- a) Sinalizar que as concepções acerca da procriação no ocidente são tão construídas, quanto em outras cosmologias.
- b) Desvelar que, a noção de paternidade encerra uma distinção de gênero, baseada em uma supra-importância do pai no processo criativo.
- c) Associar monoteísmo a explicações monogênicas acerca da procriação.

Na passagem abaixo, Carol Delaney resume o tom de sua crítica:

The anthropologist's ignorance of (or lack of attention to) the meaning of paternity in their own culture has made opaque what should have been transparent and created confusion with regard to other people's beliefs about procreation. (Delaney, 1986, p. 508)

A polêmica do nascimento virgem e as novas tecnologias reprodutivas

O debate acerca do nascimento virgem, na forma como vinha se fazendo até 1986, data da publicação do artigo de Carol Delaney, operava com dois temas comuns: etnografias na Oceania que descreviam concepções nativas acerca da procriação e o caso da concepção da Virgem Maria entre os cristãos. Com o advento das novas tecnologias reprodutivas no final dos anos 70, e a sua massificação nos anos 80 e 90, assistimos não só a um crescente aumento do interesse dos antropólogos por esta temática, como vemos o tema que ganhou lugar na antropologia no final do século XIX reaparecer com a discussão sobre a síndrome do nascimento virgem.

A síndrome do nascimento virgem

Em março de 1991, a revista *The Lancet* publicou um artigo de autoria de Sue Jennings, clínica da Unidade de Obstetrícia e Ginecologia do London Hospital Medical

College, no qual, além de relatar um caso nunca antes visto, Jennings se reportava a seus pares pedindo conselhos.

Tratava-se do caso de uma mulher de 32 anos que nunca tinha tido relações sexuais e que desejava conceber por meio do processo de reprodução assistida. De acordo com Jennings, a equipe médica entendeu que para que ela tivesse sua primeira penetração vaginal sendo usado um instrumento operado pela equipe médica, a paciente deveria ser antes encaminhada para o aconselhamento.

Enviada para o grupo responsável por aconselhá-la, a paciente manifestou o desejo de conceber através das técnicas de reprodução assistida, associadas ao recurso a um banco doador de sêmen. Também se indignou com o envio para o aconselhamento, uma vez que entendeu que a equipe tentava controlar as suas decisões e ainda, que os métodos científicos eram preferíveis às relações sexuais.

My difficulty in counseling these patients is that I am uncertain if I should accept their representations at face value. Are such women genuinely reluctant to enter into a sexual relationship, yet truly want a child? Or does assisted conception represent their desire for sexual relations via technology? In some cases I doubt whether having a child is the primary motivation. (Jennings, 1991, p. 560)

Em 1992, Cris Shore publica um artigo na revista *Current Anthropology* intitulado *Virgin birth and Sterile Debates* no qual pretende avaliar o impacto das tecnologias de reprodução em *in vitro* para as concepções euro-americanas acerca da reprodução. Seu interesse primordial são as implicações políticas e de gênero concernentes ao debate inglês sobre o uso destas tecnologias nascentes e que podiam reduzir-se a alguns domínios delimitados, quais sejam: os problemas éticos envolvidos na possibilidade de experimentação com o embrião fertilizado por meio de técnicas de IVF; a estrutura da parentalidade; os *feminist claims* sobre quais seriam as modificações relacionadas à maternidade e gênero; os impactos destas tecnologias para os debates antropológicos sobre o parentesco.

Não me concentrarei aqui nos comentários de Cris Shore acerca de todos estes temas, no entanto, interesse-me pela comparação que o autor enseja entre a polêmica antropológica acerca do nascimento virgem que data dos anos 60 e o caso descrito acima por Sue Jennings, relativo à síndrome do nascimento virgem. No debate inglês sobre as tecnologias de reprodução assistida, de acordo com Cris Shore algumas questões são

levantadas, tais quais: a relação entre *pater* e *genitor*, uma vez as técnicas de IVF permitem que o doador de gametas seja diferente daquele com quem a mulher mantém uma relação de conjugalidade; a relação entre *genetrix* e a mãe, tendo em vista os casos de *surrogate mother* e também a doação de óvulos. Cris Shore comenta que em ambos os casos o que está em jogo é a questão de saber quem é o responsável pela reprodução. É aqui que aparece a comparação com a polêmica do nascimento virgem dos anos 60:

Single woman wishing to become mothers or women living together rather than in stable heterosexual unions were evidently considered unnatural and morally unsuitable for treatment. This would help explain why the so called Virgin Birth scandall caused such a furore: the idea of women wishing to have children without the normal sexual relations with men that produce them is not only a violation of the ideal of biological fatherhood but also a denial of the nuclear family itself and the sexual union that is thought to be the basis upon which conjugal love, and therefore family love, is built. (Shore, 1992, p. 301)

A interpretação do autor sugere que o escândalo diante do que ficou conhecido como a síndrome do nascimento virgem só pode revelar a ação de instituições interessadas em controlar as formas legítimas de reprodução. Formas estas que supõe certas noções de paternidade e família que, as apropriações diversas das tecnologias de reprodução assistida subvertem.

O artigo de Cris Shore foi alvejado a partir de várias direções. Jane Colier e Carol Delaney (Colier; Delaney, 1992), desde uma perspectiva feminista notam que quando Shore afirma que toda sociedade investe ativamente no controle da reprodução, ele escreve como se a *reprodução natural* pudesse existir fora do alcance de controle sociais. As autoras ainda prosseguem afirmando que na Grã-Bretanha o furor provocado pelo caso *da síndrome do nascimento virgem* não tem nada que ver com a ausência do conceito de paternidade, mas antes está ligada à ausência de sexo na procriação.⁹

O que ocorre é que Shore continua tratando a paternidade como não problemática, uma vez que não questiona o pressuposto fundamental da ideia monogenética de reprodução nas concepções euro-americanas, nas quais as mulheres continuam a figurar como recursos não dispensáveis para a concepção. Em última análise a crítica das autoras incide diretamente em certas suposições de Shore segundo as quais as tecnologias de reprodução assistida transformam completamente nossa nossas

⁹ Nas páginas seguintes, ficará claro que Marilyn Strathern recupera este argumento de Colier e Delaney

noções associadas à reprodução, ao que respondem sugerindo que as mulheres continuam sendo pensadas como *nurture machines*:

With a little help from new reproductive technologies, unproductive machines can be repaired or replaced by productive ones and defective products can be eliminated or improved so that parental investments in reproduction will pay off with superior offspring. (Colier; Delaney, 1992, p. 303)

Este também parece ser o tom da crítica de David Schneider (Schneider, 1992) ao mesmo artigo:

Shore says that our most basic assumptions about parenthood, procreation, conception, and the family are about to undergo a radical transformation as a result of the social and legal implications of the new reproductive technologies. Nothing could be farther from the truth. (Schneider, 1992, p. 307)

Decerto que a crítica de Schneider é tributária de suas visões desenvolvidas em *American Kinship* (Schneider, 1980), contudo em seus resultados parecem coincidir com os apontamentos de Colier e Delaney, uma vez que entende que as novas tecnologias reprodutivas não mudam a definição cultural sobre o que é ser um pai. De acordo com Schneider a controvérsia se passa não nas definições culturais sobre paternidade, mas, ao contrário, no nível de quem estaria qualificado para estas posições. Schneider ainda comenta que estas definições nunca são definitivas, isto é, estão permeadas de ambivalências, e a referida controvérsia inglesa não faz outra coisa senão explorá-las.

Marylin Strathern em um artigo publicado em 1995, intitulado *Necessidade de Pais, Necessidade de Mães*, desenvolve o mesmo problema ao qual Cris Shore está atento. Em seu artigo o esforço consiste em comparar a polêmica do nascimento virgem, tal como ocorreu na década de 60 e 70, com a questão da *síndrome do nascimento virgem*, que nas linhas acima procurei descrever.

Strathern parece estar alinhada, em alguma medida, aos comentadores do artigo de Shore (Shore, 1992), uma vez que percebe que nesta polêmica o que está em jogo não é propriamente a proteção da família nuclear ou controle das formas de reprodução. Ao contrário, as tecnologias de reprodução assistida colocam em relação parentalidade e procriação:

A relação do ato sexual com a concepção não é, portanto simplesmente uma relação técnica. Serve para reproduzir a parentalidade como o resultado percebido de uma união em que as partes se distinguem pelo

gênero. Fora qualquer outra coisa desempenha por isso uma parte conceitualmente significativa na procriação. (Strathern, 1995, p. 5)

No caso da síndrome do nascimento virgem, Strathern comenta que, ao contrário do que se crê, o choque e escândalo que provoca, não resulta do fato dos clínicos substituírem a relação sexual. De fato, nota Strathern, os clínicos não substituem ninguém, pois as mulheres utilizam a tecnologia para contornar as relações sexuais e não substituí-las.

Os pedidos de utilização de métodos de reprodução assistida por mulheres que nunca se relacionaram sexualmente com alguém chocam porque afrontam a própria relação entre intercurso sexual e reprodução, que Strathern entende como essencial para os euro-americanos. Quando olhamos atentamente para o discurso de Sue Jennings acerca da demanda de uma mulher de 32 anos que desejava filhos e nunca tivera qualquer intercurso sexual, descobrimos que enquanto para os homens pode ser legítimo relacionar-se sexualmente com alguém sem, no entanto, querer um filho que dele possa resultar, no caso das mulheres isto evidencia um problema. Desta forma a questão fundamental para Strathern, não é uma mulher querer conceber sem ter relações sexuais – o caso clássico da reprodução *in vitro* -, mas não querer relações sexuais e desejar ter um filho:

No contexto do circuito familiar considera-se a relação sexual entre os pais como o fundamento do amor conjugal no qual se baseia o amor familiar. O sexo é assim o símbolo da naturalidade do relacionamento do par conjugal, do qual o filho é encarado como um resultado igualmente natural. (Strathern, 1995, p. 9)

De acordo com Strathern o sexo simboliza a necessidade de relacionamentos e o escândalo da síndrome do nascimento virgem nasce do fato de, ao negarem o sexo, as mulheres, de alguma forma, aparentam estar negando os relacionamentos.

Strathern prossegue dizendo que o intercurso sexual faz os pais! Nesse sentido, mulheres com filhos, mas que não desejaram o intercurso sexual aparentemente estão contornando um aspecto fundamental do parentesco euro-americano. Mulheres não podem criar socialidade sozinhas! Isto porque o intercurso sexual não apenas faz o filho, como também faz a mãe:

Especulo que há aqui a sugestão de um papel sexual distinto para o gerador euro-americano não relacionado a concepção em si. Pareceria que não é a constituição do filho que esta em questão apenas, mas a da mãe.

Se assim é o gerador homem num tal pensamento euro-americano não apenas faz o filho sozinho ou na teoria duogenética pela parceria com a mãe também faz a mãe. (Strathern, 1995, p. 16)

Ora, a que vem comparar a síndrome do nascimento virgem com a versão melanésio do debate?

De acordo com Strathern, no caso trobriandês o filho não é concebido, ele está vivo antes de nascer e se implanta na mãe. Nesse sentido a relação entre mãe e filho já está dada antes mesmo dele nascer. No caso Trobriandês, as relações são anteriores, no caso euro-americano, as relações precisam ser criadas.

Em toda a polêmica do nascimento virgem a ausência do papel fisiológico do pai jamais foi entendida como ausência de relacionamento. Foi explicada apenas como ausência de conhecimento. Na verdade, a exclusão do pai do processo de implantação nas Trobriands tem um importante papel a desempenhar ao colocar o filho no contexto de outras relações. (Strathern, 1995, p. 13)

Considerações Finais

No início do texto apresentei como objetivos deste artigo a realização de uma breve revisão sobre o problema do nascimento virgem em suas versões melanésia e inglesa, associada ao trato da questão de saber o motivo de certos antropólogos se impressionarem tanto com os relatos acerca do nascimento virgem e sobre ele se debruçarem.

No que concerne à relação dos antropólogos com este problema, já sugeri na introdução que diante de relatos acerca do nascimento virgem é preciso assumir que não estamos diante de um caso de ignorância nativa dos *factos naturels* da reprodução. Tampouco estamos lidando com outras representações sobre a biologia, porque esta não existe para os nativos da mesma maneira que para os euro-americanos. Como disse no início do texto, diante dos relatos estamos diante de anotações sobre ontologias diferentes, nas quais além da ausência da associação entre paternidade e criação monogenética – que parece informar muitas das nossas concepções de reprodução – dispomos de cosmologias que inserem a relação entre mães, filhos e pais em outros registros, muito distantes das relações causalidade biológica que parecem vigorar entre os euro americanos. Quando os trobriandeses estão falando sobre Balomas, espíritos-

criança, cumpre entender que não estão representando diferentemente os fatos naturais, mas ao contrário, estão falando de algo diferente do que entendemos por reprodução.

Gostaria de me deter sobre uma questão, que parece ter confundido Edmund Leach e outros: o argumento segundo o qual, porque os nativos diziam que os animais se reproduziam por relações sexuais, decerto não poderiam ignorar que o sexo, entre humanos, estava ligado a relações sexuais. Em uma anedota muito interessante, Schneider parece demonstrar o absurdo da formulação de Leach.

Em carta publicada pela revista *Man* (Schneider, 1968), Schneider responde ao artigo de Edmund Leach acerca do nascimento virgem contando-nos um caso que se passa em seu campo entre os Yap, quando repetidamente a ele era dito que a cópula não tinha nada que ver com a gravidez.

Em um episódio no qual Schneider observava a castração de um porco, questionou aos nativos se aquele animal castrado poderia procriar e recebeu uma resposta negativa, que afirmava que porcos que passaram por tal processo não poderiam procriar. Em um novo questionamento, objetou a afirmação dos nativos dizendo: se os homens podem procriar sem ter relações sexuais, por que os porcos não poderiam fazê-lo? De pronto foi respondido: Porque nós não somos porcos!

O erro de Leach foi supor que os trobriandeses e australianos, da mesma forma que os euro-americanos, associam cópula e procriação tanto para o caso de animais humanos, quanto para animais não humanos. Leach, ao mobilizar o argumento do conhecimento da relação entre cópula e gravidez entre os animais, intencionava não ser etnocêntrico – desfazia-se da tese da ignorância – contudo, era logo preso pelas redes que procurava desarmar, ao não entender que existiam diferenças na maneira como os animais diferiam dos humanos no mundo euro-americano e em certas partes da Oceania.

Gostaria de terminar com uma citação presente em *The gift and the given: three nano essays on kinship and magic* (Viveiros de Castro, 2009), a qual, de alguma forma, expressa a origem dos problemas relacionados à interpretação dos antropólogos sobre a questão do nascimento virgem:

Classical anthropological renditions of non-Western forms of kinship are wrong not because they invoke the causal notion of reproduction, but rather because they presuppose a pseudoscientific notion of biological causality. (Viveiros de Castro, 2009, p. 241)

Rafael Antunes Almeida

Doutorado em andamento, PPGAS/UNB

almeida.rafaelantunes@gmail.com

Resumo: Datam do século XIX os primeiros relatos acerca de grupos para os quais a cópula não estava associada à reprodução. Numerosos autores se debruçaram sobre este problema, tanto dispostos a sustentar esta afirmação, quanto proferindo críticas ao tratamento de *statements* nativos como “afirmações sobre o mundo”. O debate segue este tom até o início da década de 80, quando Carol Delaney promove uma inversão radical nas linhas correntes de argumentação: em última análise o problema do nascimento virgem não diria respeito à ignorância dos nativos quanto à paternidade fisiológica, mas a uma ignorância dos antropólogos diante do próprio problema da paternidade. Delaney abre o caminho para uma série de outros trabalhos interessados em pensar a questão do nascimento virgem, desta vez associados à polêmica pública britânica da *síndrome do nascimento virgem*. O objetivo deste artigo é compor uma revisão teórica dos referidos debates, menos interessada nos meandros da polêmica e mais dirigida às suas torções, subprodutos e inflexões. Conclui-se com a constatação de que a ignorância antropológica envolta no problema do nascimento virgem resulta de uma adiantada suposição da universalidade da causalidade biológica para ontologias outras e da não atenção para o fato segundo o qual a maneira como os animais diferem dos humanos no ocidente é diferente daquela que os mesmos diferem dos humanos em outras cosmologias. Palavras-chave: Nascimento Virgem, Parentesco, Concepções ocidentais acerca da vida reprodutiva.

Abstract: The first reports about groups for which copulation was not associated with reproduction, are dated in the 19th century. Numerous authors have studied this problem or willing to support this assertion, or criticizing the statements of natives as "statements about the world." The debate follows these lines until the early 80's, when Carol Delaney promotes a radical reversal in the flowing lines of argument: Ultimately the problem of the virgin birth would not be related with the ignorance of natives about the physiological paternity, but to an ignorance of the anthropologists on the issue of fatherhood itself. Delaney opens the way for a series of other papers interested in thinking about the question of the virgin birth, this time associated the British public controversy associated with the virgin birth syndrome. The aim of this paper is to compose a theoretical review of these discussions, less interested in the intricacies of the controversy and more targeted to their twists, by-products and inflections. I conclude the paper with the observation that the ignorance wrapped in the anthropological problem of the virgin birth is the result of an early assumption of the universality of biological causality to other ontologies and to a neglect of the fact according to which the way the animals differ from humans in the West is different from that which they differ from humans in other cosmologies. Keywords: Virgin Birth, Kinship, Western conceptions about reproductive life.

Referências Bibliográficas

- AUSTEN, Leo. *Procreation among the Trobriand Islanders*. Oceania, vol 5, p.102-113,1934/1935.
- DELANEY, Carol. *The meaning of paternity and the Virgin Birth Debate*. Man, New series, vol 21, n^o 3, 1986.
- JEENINGS, SUE. *Virgin Birth Syndrome*. The Lancet. vol 337,p.559-560,1991.
- LEACH, Edmund. *Virgin birth*. Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.p.39-49, 1966.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Baloma: The Spirits of the dead*. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. vol 46,p.353-430,1916.
- MONBERG, Torben. *Fathers were not genitors*. Man, New Series, vol 10, n^o 1,p.34-40,1975.
- MOSKO, Mark S. *On "Virgin birth", Comparability, and Anthropological Method*.Current Anthropology, vol.39, n^o5,1998.
- SCHNEIDER, DAVID. *American Kinship: a cultural account*.Chicago: University of Chicago Press.p.148, 1980.
- SCHNEIDER, David. *Virgin Birth*. Man, New Series, vol 3, n^o 1, 1968.
- SHORE,Chris *et al*. *Virgin Birth and Sterile Debates: Anthropology and the New Reproductive Technologies*. Current Anthropology,vol 33,n 3,1992.
- SPIRO, Melford. *Virgin Birth, Pathernogenesis and Physiological Paternity: An essay in cultural interepretation*. Man, New Series, vol 3, n^o 2,1968.
- STRATHERN, Marilyn. *Necessidade de Pais, Necessidade de Mães*. Estudos Feministas, ano 3, n^o 2, 1995.
- VAN DOKKUM, André. *Belief Systems about Virgin Birth: Structural and Mutual comparability*. Current Anthropology, vol. 38, n^o 1,p.99-104 1997
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic*.In. BAMFORD, Sandra; LEACH, James. Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered. Bergahahan Books,2009

Recebido em: 06/09/2011

Aceito para publicação em: 10/09/2011



DOSSIÊ

JOVENS EM CONFLITO COM A LEI

ORGANIZADORES:
**ADALTON MARQUES &
KARINA BIONDI**

"SP BW 4", 2011
© Matheus Baccaro

“Jovens em conflito com a lei”

Gabriel de Santis Feltran

Talvez nenhum título fosse mais adequado a este dossiê. Especialmente se pensarmos, como fazem os autores aqui reunidos, que cada um dos conceitos que o compõem é polissêmico, e que, por isso, o conjunto deles não enuncia *apenas* aquilo que se crê, à primeira vista, que ele deveria enunciar. Em cada um dos cinco textos aqui apresentados parte-se da verificação empírica de que o enunciado “jovens em conflito com a lei” encerra, em si mesmo, uma guerra de significados. Ao invés de tomarem apressadamente partido nessa guerra, entretanto, os autores se interessam por compreendê-la, descrevendo com minúcia os conflitos que a caracterizam. Algo surpreendente acontece, a partir dessa tomada de posição. Na leitura das etnografias percebe-se, aos poucos, que a fratura que interessa compreender na vida dos jovens personagens estudados não está fundada no *desvio* frente à lei oficial, nem nos dramas que ele provoca, mas nas disputas travadas em torno mesmo da definição dessa lei – nas relações de poder que a atualizam nos cotidianos. O “jovem em conflito com a lei” deste volume, portanto, deixa de ser um indivíduo cujos dramas os autores investigam, ou um sujeito social dado, para o qual deve-se encontrar um destino. Ele é, antes, um enunciado que encerra um litígio político, sobre o qual se assenta a formulação, nos termos conhecidos, da experiência vivida por inúmeros adolescentes e jovens das periferias urbanas.

Pois é claro que, nos diferentes *lugares* nos quais este enunciado circula (textos sociológicos, debates jurídicos, relatórios técnicos ou policiais, telejornais, políticas sociais ou conversas de bar) e a depender dos locutores que o fazem ser ouvido (juízes de direito, assistentes sociais, moradores de favela, policiais, jornalistas, internos de clínicas de recuperação, pastores evangélicos, traficantes e muitos outros), a compreensão que ele desperta está longe de ser unívoca. A depender da *situação* em que ele aparece, que coloca

em relação espaços e interlocutores diversos, a expressão “jovem em conflito com a lei” desperta sentidos e sentimentos plurais. Alguns constroem, a partir desse enunciado, a ideia de um *sujeito* que deve ter seus direitos garantidos; outros lembram-se do *filho da Dona Ivete*, ou do *drogado*, do *marginal*; talvez alguém remeta-se ao problema do *menor carente*, do *menino de rua*, enquanto outro se lembra imediatamente daquele *parceiro das antigas que morreu num assalto*. Por represar sentidos e construir sujeitos tão diversos, inscritos todos nas mesmas palavras, sempre compreensíveis para todos, é que este enunciado se torna objeto de um *desentendimento*, nos termos de Jacques Rancière¹.

Os artigos deste dossiê são forjados em terreno propício para gerar esse tipo de desentendimento. Em primeiro lugar, porque são textos que não se pautam pela pergunta usual, repetida por onde quer que se ande: como resolver, ou melhor, como administrar o problema do “menor infrator”? Não porque os autores não julguem que tal pergunta precisa ser proferida, ainda que em outros termos, mas porque o martelar incessante dessa pergunta quase sempre oculta um fato que, entre eles, é preciso levar em conta: o de que esse problema *não existe* autonomamente, nem da mesma forma para os que nele estão implicados, ou nas diferentes esferas da vida em que ele aparece. E que, portanto, antes (ou para além) de tentar resolvê-lo com alguma nova técnica gerencial, ou gerenciá-lo com alguma nova “tecnologia social” (ou ainda, quem sabe, com novas plantas de Unidade de Internação e testes psiquiátricos mais avançados), seria preciso pensá-lo com rigor.

Ao inverterem esta pergunta inicial – e verificarem, então, o que o problema do “jovem em conflito com a lei” *resolve* para a própria lei e seus operadores – os autores percebem, por exemplo, que os adolescentes em “medida socioeducativa” não estão suspensos no vazio, à espera de alguém que crie “vínculo” com eles. Tampouco estão aliados do Estado ou excluídos do mundo social. Ao contrário, suas vidas são constitutivas do centro do problema social contemporâneo² e, quase sempre, já estão

¹ Por desentendimento entenderemos um tipo determinado de situação de palavra: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro. O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura. (Rancière, 1996, p. 11). O autor prossegue: O desentendimento não diz respeito apenas às palavras. Incide geralmente sobre a própria situação dos que falam. (...) Diz respeito menos à argumentação que ao argumentável. (...) A situação extrema de desentendimento é aquela em que X não vê o objeto comum que Y lhe apresenta porque não entende que os sons emitidos por Y compõem palavras e agenciamentos de palavras semelhantes aos seus. Como veremos, essa situação extrema diz respeito, essencialmente, à política. (idem, p. 13).

² Para esse argumento, a partir da mesma inversão etnográfica, ver Das & Poole (2002) e, no caso brasileiro, Telles (2010), também leitora das autoras. Das & Poole (2002) utilizam a noção de “margens”

vinculadas estreitamente (ou sendo geridas estritamente) por dinâmicas assistenciais, familiares, religiosas, mercantis e de trabalho que, em boa parte dos casos, se inscrevem naquilo que se chama nas periferias de “mundo do crime”. Se os que se perguntam como resolver o problema orgulham-se de se manter longe do “crime”, os pesquisadores desse volume aproximam-se bastante de suas dinâmicas, para compreendê-las – porque é evidente que elas importam para o “jovem em conflito com a lei”. A leitura dos artigos, por isso, ensina também sobre o compromisso com o conhecimento, a ética de pesquisa. Mas também sobre as dinâmicas criminais recentes em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Santa Catarina, e sobre as relações que elas travam – relações intensas, ao contrário do que se poderia julgar – com dinâmicas legítimas como o trabalho, os mercados, a religião, a família e o Estado.

Percebe-se nos textos, ainda, que os meninos e meninas em questão não carecem de Estado, mas ao contrário, que eles o têm de sobra: na adolescência já conheceram bastante repressão policial, e até por isso possuem pastas repletas de fichas, cadastros, documentos, atestados, perfis, laudos, prontuários e perícias. Missivas oficiais, visitas de agentes estatais e audiências também lhes são conhecidas. A presença estatal, entretanto, não é exatamente garantidora de direitos: em todos esses documentos, políticas e programas, ao mesmo tempo em que se oferece *oportunidades*, produz-se histórias de vida típicas de tudo *o que falta* para que um sujeito esteja apto a desfrutar do convívio de cidadãos. A proximidade *desta* presença estatal, portanto, não faz mais que subjetivar a ausência civil (alardeada em seguida, por onde for preciso) e corporificar a existência do sujeito ilegal, que – quem vai negar? – merece punição exemplar³.

Mas essa inversão no modo de conceber o “jovem em conflito com a lei” provoca, ainda, muito mais desentendimento. Pois os textos mostram que, justamente desses meninos *foras-da-lei*, emanam incontáveis princípios, códigos de conduta, regras, normas morais e juízos sobre as condutas de seus pares, das mais públicas às mais íntimas, altamente capilarizados no tecido urbano. Por vezes, esses princípios e códigos são chamados, inclusive, de *lei*⁴. Levando a sério essa constatação, os autores estudam a

do Estado moderno em sentido tanto descritivo quanto crítico, recuperando três usos recorrentes do conceito: margens da legalidade oficial; margens da legibilidade estatal (por referência à burocracia escrita); e margens da normalidade (relação entre corpos, lei e disciplina). Nessa interpretação, as margens ganham potência analítica para pensar o Estado entre lei e ato.

³ Sobre esse processo de sujeição criminal, ver também Misse (2010).

⁴ Nós não é fora da lei, porque quem faz a lei é nós, diz o funk recuperado por Natasha Neri, nesse volume. Cada lugar um lugar/ Cada lugar uma lei/ Cada lei uma razão/ Eu sempre respeitei/ Qualquer jurisdição, dizem os Racionais MC's (1997).

produção de leis, governo e gestão urbana que, justamente eles, esses “excluídos”, produzem no seu dia a dia. Multiplicam-se, novamente, os sentidos de cada um desses termos – há várias leis, governos e formas de gerenciamento em questão, quando se trata do “adolescente em conflito com a lei”.

Tanto tempo caracterizados pela ausência, inclusive de Estado, e eis que, na leitura dos artigos, justamente dos lugares onde vivem esses rapazes nascem sistemas de *posições de poder, representação e legitimidade* social que, atravessando as muralhas de cadeias e unidades de internação, conectam-se em diversos territórios – físicos, morais e de posição social – das fronteiras da cidade. *A polícia protege as favelas? Não. Então elas têm que se proteger*, disse uma vez um analista social (Brown, 2007). Os artigos desse dossiê descrevem novas instâncias de reivindicação do monopólio *legítimo* – porque legitimado entre os pares – do uso da força, em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Santa Catarina. Um *outro* governo⁵. Que interfere pesadamente na economia sob seu arbítrio – e assim a faz crescer bastante nos últimos vinte anos – e produz em seu seio incivil também um *outro* sistema de justiça que, reivindicando para si noções como as de *paz, justiça, liberdade e igualdade*, as fundamenta em registro absolutamente alheio ao liberal. Mais desentendimento. Pois trata-se, aqui, de valores nada universais – a paz é *entre os ladrões*, a justiça é aquela gerida pelos debates agonísticos da *facção* em questão, a liberdade é *para os guerreiros*, a igualdade é um ideal *entre nós*. Esse senso de justiça, operado por dispositivos bastante estudados recentemente, dos quais se nutrem os trabalhos em curso, se legitima em período de instituições democráticas apesar de formular a exceção. Pois afinal, alguma justiça é igual para *todos*?

O mal-entendido prossegue: justamente pesquisando aqueles acusados de sequer saberem *falar* direito, os artigos deste dossiê encontram na linguagem – oral e escrita⁶ – de seus interlocutores não apenas um *sistema conceitual* sofisticado, que os textos tentam apreender em suas diferenças regionais, mas a filosofia da linguagem que lhe é imanente. Aqueles mesmos seres que diversos relatórios técnicos dizem se expressar apenas pela

⁵ O vocalista e compositor dos Racionais MC's, Mano Brown, foi perguntado sobre o “extermínio de jovens nas periferias”, e respondeu: O extermínio de jovens nas periferias... [pausa]. Eu sou paulista, certo? O conhecimento que eu tenho, profundo, é sobre São Paulo. E em São Paulo hoje existe um movimento diferente. Esse extermínio foi ‘temporariamente’ bloqueado. Por leis que não são do governo. São de um ‘outro’ governo. E em outros estados eu temo que a solução seja essa também. O governo não conseguiu fazer uma ação concreta para o problema da segurança. E o crime organizado conseguiu”. [O repórter não entende do que Brown falava, e prossegue assim:] “- na sua opinião, Brown, o que mudou nesses últimos oito anos? (referindo-se, no contexto, ao Governo Lula)” A resposta é inesperada para ele: “o surgimento do PCC”. (Brown, 2009). Mais desentendimento.

⁶ Os excertos trazidos por Paulo Malvasi, que analisa uma carta, e o de Fábio Mallart, que se debruça sobre uma oração, trazem em forma e conteúdo elementos bastante significativos dessa escrita.

violência – seja por falta de figura masculina positiva, pela dificuldade de controlar as pulsões, pela hipervirilidade que acompanha a impotência social, ou por quaisquer desses achados pseudo-psico-pedago-antropo-socio-assistenciais – aparecem agora como portadores expressivos não apenas de um *dialeto* das periferias⁷, mas também de postos de reflexividade constante sobre ele, portanto postos intelectuais e de governo. Para formular suas análises, os autores aqui reunidos recorrem, justamente, ao registro de significação existencial, estética e política da experiência que seus interlocutores produzem, refletindo acerca daquilo que os constrói como “adolescentes em conflito com a lei”. Por isso levam a sério, também, os sujeitos empenhados na elaboração e difusão desse sistema conceitual – os artigos, e essa própria apresentação, citam não apenas as falas colhidas em campo, mas também conceitos produzidos no registro intelectual que compõe o marco discursivo dos jovens das periferias urbanas e que condensa, nessa interpretação, uma produção teórica passível de estudo.

Assim, ao suspenderem a pergunta “como resolver?”, os autores não se refugiam em pretensso espaço infenso à crítica ou às tentativas de transformação social. Ao contrário, é nessa própria inversão da perspectiva que apostam as fichas de sua contribuição para alguma transformação. O problema do “adolescente autor de atos infracionais”, então, se complexifica porque deixa de ser algo dado, e passa a ser pensado como algo que se constrói em cada situação em que se crê que ele é dado. Desconstruindo-se, passa a ser visto em sua relação concreta com vários outros problemas, incrivelmente silenciados na bibliografia dominante sobre o tema: o “crime” e suas facções, a polícia, a religião, a família, o trabalho, os debates públicos, as formas concretas de gestão das políticas. Além disso, São Paulo, Rio de Janeiro e Santa Catarina – espaços a partir dos quais os artigos se movem – apresentam-se como lugares de atualização específica da mesma guerra de significados, e é preciso compreender essas especificidades.

Ao invés de simplificar a compreensão da questão, e assim facilitar didaticamente a operação do dispositivo que não apenas gerencia, mas *produz* “adolescentes em conflito com a lei”, os textos que seguem proliferam as perspectivas pelas quais se pode olhar o problema, e nos projetam na tentativa (sempre incompleta, fragmentária e liminar) de lidar intelectual e politicamente com ele. Ao invés de prescreverem remédios de qualquer tarja, que quimicamente resolveriam nosso problema, os artigos nos forçam a dialogar

⁷ Gíngua e fala gíria / Gíria não, dialeto! - dizem os Racionais MC's (2002).

com diferentes pontos de vista sobre dinâmicas sociais valoradas também distintamente, por cada um dos sujeitos nelas implicados.

Talvez não houvesse título melhor para esse dossiê, exatamente por isso. O título é um enunciado litigioso, e na disputa de sentidos acerca dos termos em pauta é que se pode apreendê-lo. Surge desse litígio, ademais, uma apreensão reflexiva. Pois cada um desses jovens pesquisadores, pós-graduandos de quatro das principais universidades do país, produzem nos textos que seguem um conflito salutar frente às normas instituídas do saber acadêmico. Eles próprios se tornam, portanto, jovens em conflito com o saber instituído, assumindo com coragem o risco de fazê-lo. O dissenso produzido por seus modos de pesquisar, que elevam a experiência de pesquisa à intensidade talvez comparável àquela dos meninos e meninas que estudam, é também profundo. Ele provoca uma reflexão que, até o momento, não está na pauta nos debates políticos, nem ocupa posição de destaque nos debates intelectuais. Reflexão experimental, ainda, que certamente precisa de tempo para maturação. Mas não é isso que importa. Para seguir com Jacques Rancière, o que os textos deste dossiê produzem é um modo novo de conceber a política a partir dos temas que tratam, porque a *atividade política é a que faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho* (Rancière, 1996, p. 42).

Natasha Neri abre o dossiê apresentando resultados obtidos em sua dissertação de mestrado na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Produzindo um diálogo profícuo entre seus dados etnográficos, finamente colhidos em unidades de internação de adolescentes no Estado, e o que há de melhor nas teorias da subjetivação, a autora verifica os modos como se constrói a alteridade entre diferentes grupos de internos, amparada no sistema conceitual compartilhado entre os seus interlocutores, descrito com muito rigor. A classificação de oposição ontológica entre as diferentes facções criminais cariocas (“alemão”) se sofisticou muito, e verifica-se como, a partir das diversas classificações internas, produz-se não apenas grupos, como valores e códigos de conduta estritos que, por sua vez, colocam em sintonia a gestão das unidades de internação, as facções criminais e as prisões cariocas. Por serem performativas – e não amparadas apenas no tipo de ato criminal cometido – essas classificações permitem compreender o universo moral em questão.

A sintonia entre o artigo da autora e o de Fábio Mallart é fina. O autor apresenta sua investigação de mestrado, em andamento na Universidade de São Paulo, que sistematiza uma reflexão forjada em alguns anos de trabalho em diversas unidades de internação para adolescentes em São Paulo. Tendo como foco as dinâmicas internas de

relação entre adolescentes e jovens cumprindo medidas em meio fechado, e especialmente nas *unidades dominadas*, o autor demonstra como esse domínio implica *protagonismo*, o termo é esse, na gestão da operação diária das unidades. Nada perto do que sonhava a bibliografia do protagonismo juvenil, entretanto: essa *participação* é muito marcada pela presença dos princípios e políticas do Primeiro Comando da Capital – principal facção paulista – sem que isso signifique, necessariamente, disfuncionalidade frente à política de segurança que, há alguns anos no Estado, implementou *de facto* a redução da inimizabilidade penal⁸. Unidades *dominadas* pelos adolescentes, que a gerenciam com menos rebeliões e sangue do que a gestão estadual, que no entanto preserva suas capacidades políticas centrais. Quem decide a política de segurança são os governos estatais, quem gerencia a operação dessas *cadeias* são os próprios adolescentes. O artigo demonstra ainda, com limpidez, que o “mundo do crime” tem diferentes *ritmos*, mas uma mesma *sintonia* nas periferias da cidade, no sistema prisional adulto e nas unidades de internação, ainda que esses espaços não se confundam.

Danielli Vieira apresenta, por sua vez, uma síntese de sua dissertação de mestrado, defendida recentemente na Universidade Federal de Santa Catarina. Centrada nas ambivalências – e, portanto, nos conflitos e na comensurabilidade – entre os códigos morais do “crime” e de outras esferas sociais, consideradas legítimas, a autora estuda a experiência de 16 adolescentes e jovens autores de homicídio. Das histórias de cada um deles, percebe-se que essas mortes respondem a moralidades estritas, que as valoram diferentemente – em alguns casos, mata-se por um dever moral assumido como positivo entre os pares; em outros, ao matar viola-se esses preceitos, e sofre-se as consequências da violação não apenas frente ao Estado, mas frente a outros indivíduos inscritos no “crime”; em outros ainda, deve-se performativamente justificar a justeza de sua conduta. Dessa diferenciação interna, que se pode apreender na etnografia sofisticada da autora, depreende-se tanto a possibilidade de investigar a gênese de moralidades, no plural, que armam o campo de conflitos em torno da legalidade estatal e das legalidades internas aos grupos estudados, quanto os princípios morais – por vezes religiosos – compartilhados entre essas instâncias.

⁸ Refiro-me à clareza das gestões de que as medidas “socioeducativas” devem ter caráter punitivo, o que se materializa nas novas unidades de internação e sua administração, espécies de cópias de cadeias e princípios de conduta do sistema prisional de adultos. Mas também à instabilidade – aquela constante reforma de que fala Michel Foucault (1975) – que não apenas as acompanha, mas contamina também os atendimentos em meio aberto. Sem falar nos regimes diferenciados em que adolescentes considerados absolutamente inaptos à vida social cumprem, com atestados médicos, suas penas perpétuas.

Paulo Malvasi, antropólogo e doutorando em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo, analisando de um lado situações comuns de atendimento psicológico a jovens cumprindo medida socioeducativa, e de outro a correspondência trocada entre amigos inscritos no “crime”, se coloca frente ao confronto entre as noções de *mente* e *psicologia* utilizadas pelos rapazes que estuda e seus psicólogos. No mal-entendido acerca desses conceitos – pois quando um diz *mente*, e outro diz *mente*, exatamente porque mobilizam sistemas conceituais distintos, definitivamente eles não se entendem – o autor verifica o choque político entre os diagramas categoriais do “mundo psi” e do “mundo do crime”, que fundamenta a subjetivação tanto do “desajustado psiquiátrico”, de um lado, quanto do “ladrão respeitado”, de outro. A reflexão do autor verifica como esse mesmo indivíduo, valorado tão diferentemente por códigos distintos, enseja então em sua própria existência, e em sua linguagem, um choque entre mundos que, seguramente, têm escapado às práticas das políticas de atendimento e que, com isso, produz consequências para muito além do universo da gestão dessas populações.

Encerrando o dossiê, Taniele Rui, doutoranda pela Universidade Estadual de Campinas, apresenta-nos a Nando, que por sua situação de fronteira entre os enunciados do “menino de rua”, que demanda assistência e proteção, e do “menor infrator”, que demanda repressão, faz expandirem-se ainda mais as linhas analíticas que se soltam da leitura conjunta desses textos. Desde os 13 anos circulando entre sua casa, a rua e instituições de acolhimento, proteção e pernoite, assistência social e, claro, internação compulsória, a história de Nando, narrada com sensibilidade, demonstra a conexão entre esses sistemas classificatórios e sua tradução mais recente em torno da figura do marginal. Dessa apreensão, nota-se ainda a recente *contaminação* dos sistemas de proteção pelos de punição: estar na rua *guarda consigo um aspecto bastante aprisionador*, nos diz Taniele, e na casa de recuperação ele não fica, porque *parece FEBEM*. Nos quase dez anos em que a autora o acompanha, produz-se um *ladrão* e por isso, o destino de Nando é a cadeia. Taniele nota, ainda, que a única constante na miríade de projetos de atendimento e “reinserção” pelos quais Nando passa é a instabilidade: como a prisão, mais uma vez, eles já nascem em reforma (Foucault, 1975).

Convidando o leitor para compartilhar comigo da leitura desses trabalhos, não poderia deixar de agradecer aos organizadores deste dossiê, Karina Biondi e Adalton Marques, tanto pelo convite para esta apresentação, quanto pelo aprendizado que venho tendo na companhia intelectual de cada um deles nos últimos anos. Se há alguns anos a



bibliografia específica carecia enormemente de renovação, os trabalhos pioneiros desses – também jovens – pesquisadores têm sido ponto de gravitação dos animados debates que nos ocupam atualmente. A todos, muito boa leitura!

Gabriel de Santis Feltran
PPGS/UFSCar, CEM/CEBRAP
gabrielfeltran@gmail.com

Referências bibliográficas

- BROWN, Mano. Entrevista durante evento do AFROPRESS: Agência de comunicação multiétnica, 2009. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=PQ4dP2evx9w>. Acesso em abril de 2010.
- _____. Entrevista ao Programa *Roda Viva*, TV Cultura, exibição em 23/9/2007.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. *El Estado y sus márgenes: etnografías comparadas*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. 291 p.
- MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*. n. 79, v.1, p. 15-38, 2010.
- RACIONAIS MC's. Negro Drama. In: *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Unimar Music. 2002. 2 CD's. Faixa 5 (CD 1).
- _____. Fórmula Mágica da Paz. In: *Sobrevivendo no Inferno*. São Paulo: Unimar Music. 1997. 1 CD. Faixa 11.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996. 138 p.
- TELLES, Vera. *A cidade nas fronteiras do legal e ilegal*. São Paulo: Argumentvm Editora, 2010. 276 p.

Recebido em: 02/09/2011

Aceito para publicação em: 02/09/2011

O “convívio” em uma “cadeia dimenor”: um olhar sobre as relações entre adolescentes internados

Natasha Elbas Neri

Disciplina e humildade pra somar
Também criatividade pra continuar

Trecho do funk *Disciplina e humildade*, de Mc Mazinho, cantado por um interno

Nós planta humildade pra colher poder
A recompensa vem logo após
Não somos fora da lei, porque a lei quem faz é nós
Nós é o certo pelo certo, não aceita covardia
Não é qualquer um que chega e ganha moral cria
Consideração se tem pra quem age na pureza
Pra quem tá mandado, o papo é reto: bota as peça na mesa

Trecho do funk *R. L. até o fim*, de MC Orelha¹

Introdução

Este artigo² vai debater sobre as relações travadas entre jovens em conflito com a lei internados em duas unidades do Departamento Geral de Ações Socioeducativas do Estado do Rio de Janeiro (DEGASE)³, buscando compreender como os adolescentes se veem e se classificam, e identificar categorias centrais utilizadas para descrever a atitude de seus pares. Buscarei analisar as narrativas dos jovens sobre o “coletivo” das unidades, as rivalidades entre grupos inimigos e as posições – não estáticas, mas fluidas – ocupadas por seus integrantes, observando quais processos e comportamentos concedem prestígio

¹ A primeira música foi cantada por um interno que disse pertencer à facção Amigos dos Amigos. Já a segunda é um “proibidão” - música de apologia ao tráfico - do Comando Vermelho, cujo título é uma espécie de grito de guerra de seus integrantes, uma forma de cumplicidade a um dos fundadores da facção, Rogério Lemgruber.

² Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), Buenos Aires, Argentina, 2009, no GT 21 - Ilegalismos: Sus Objetos, Permanencia y Dispositivos de Control, coordenado por Brígida Renoldi, Antônio Rafael Barbosa e Manuela da Cunha. Agradeço aos comentários e reflexões de todo o grupo, em especial, de Karina Biondi e Adalton Marques.

³ Órgão vinculado à Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro e responsável pela aplicação das medidas de internação e semiliberdade a autores de atos infracionais.

ou “moral”⁴ a alguns, e estigmatizam outros, que são alvos de “zoação”, “esculacho” e de espancamentos.

O objetivo é aproximar-nos da visão dos próprios internos sobre seus semelhantes e entender de que forma são construídas e reproduzidas tais categorizações e *tipos sociais*. Através dessa abordagem, pretende-se fugir de uma tipologia baseada em classificações jurídicas, que costumam descrever estes atores sociais apenas como “traficantes”, “homicidas” ou “assaltantes”, por exemplo, atrelando suas identidades ao ato infracional cometido. Entender as classificações e a produção de diferenças de *status* entre os jovens permite que evitemos classificá-los, acusá-los e julgá-los segundo uma lógica que vincula um crime ou tipo penal às suas subjetividades. Assim sendo, serão expostas as categorias utilizadas pelos adolescentes para demarcar diferentes comportamentos, mentalidades e limites relacionais, buscando explorar as maneiras pelas quais os integrantes da “sociedade dos cativos” (Sykes, 1958) constroem socialmente estas classificações, que podem operar como “rótulos” (Becker, 1977) ou “estigmas” (Goffman, 2003).

Os dados empíricos utilizados neste artigo foram produzidos durante o trabalho de campo de minha dissertação (Neri, 2009), entre junho de 2007 e agosto de 2008, no Educandário Santo Expedito (ESE), em Bangu, e na Escola João Luiz Alves (EJLA), na Ilha do Governador. Os internos de ambos os institutos já haviam tido a medida socioeducativa de internação decretada pelo juiz, podendo permanecer acautelados nas unidades entre seis meses e três anos – prazo máximo previsto pelo Estatuto da Criança e do Adolescente. Na época da pesquisa, havia aproximadamente 150 internos na EJLA, os quais praticaram atos infracionais quando tinham entre 12 e 15 anos ou foram julgados por Comarcas de fora da capital do Estado; e, no ESE, estavam internados cerca de 250 meninos, que cometeram atos infracionais quando tinham 16 ou 17 anos. Foram realizadas observações da rotina dos dois institutos de internação e entrevistas com internos, agentes de disciplina e diretores, além da aplicação de questionários a 105 internos da EJLA.

Limites espaciais e relacionais

Eram por volta das 15h30 em Bangu, o sol ainda forte aquecia a temperatura intramuros no Educandário Santo Expedito naquela tarde de agosto de 2008. Na sala de vídeo e na área perto da biblioteca, cerca de 10 internos recebiam a visita de seus filhos e

⁴ “Ter moral”, para os jovens, é ter prestígio e *status*.

irmãos mais novos, acompanhados de suas mulheres, namoradas ou mães. O clima era amistoso. Nada de briga de facções. Ali havia jovens de todos os grupos inimigos, mas a rivalidade vivida cotidianamente à flor da pele estava em suspensão naquele encontro, em respeito às famílias. Um interno segurava a sua filhinha de um ano pelas mãos, ajudando-a a caminhar, sob o olhar da mãe, que aparentava ter menos de 20 anos. Orgulhoso, vibrava com os passos da filha.

Os dois irmãos mais novos de Luís, 16 anos, internado por roubo, mostravam a ele movimentos que haviam aprendido nas aulas de capoeira, dando piruetas e ficando de cabeça para baixo. Luís assistia, animado, e gingava capoeira com os irmãos. A irmã mais velha, de 15 anos, implicava com Luís, em um misto de saudade e raiva por ele estar longe. Era o primeiro dia em que seus quatro irmãos o visitavam no ESE, depois de quatro meses de internação. A mãe de Luís, uma empregada doméstica paraibana, se emocionava ao ver os filhos brincando com o irmão mais velho. Tentava segurar as lágrimas para que Luís não percebesse a tristeza no fundo de seus olhos.

A alguns metros dali, duas grades de ferro e alguns agentes de disciplina depois, na escola da unidade, dezenas de jovens integrantes do Comando Vermelho terminavam mais uma tarde de aula. Os agentes coordenavam a saída das turmas diretamente para a quadra, cuja porta de trás fica logo em frente à porta da escola. Adolescentes com as mãos para trás, calados, dirigiam-se enfileirados para a quadra, seguindo as ordens dos agentes. Mas nem todos puderam sair da escola e aproveitar alguns minutos de recreio na quadra. Dois internos sempre ficavam por último. Eram os chamados “mancões” (que cometeram mancadas, erros graves, na visão dos internos). Um deles era Leonardo, 18 anos, considerado “X9” (delator). Todos os dias em que eles iam à escola era assim: tinham de esperar todo mundo voltar aos seus alojamentos para depois serem escoltados por agentes de disciplina para o “seguro” (alojamento separado dos demais). Colocá-los na quadra, segundo os agentes, era um risco para a integridade física dos dois.

Naquele momento, pedi aos agentes a permissão para entrar na quadra e conversar com alguns internos, como eu costumava fazer. Da porta de trás da quadra, alguns internos acenaram para mim. Pedido negado. Aquele não era um momento propício para a minha presença. Eles só iriam permanecer ali por mais alguns minutos, até que a visita de filhos e irmãos acabasse na sala de vídeo. Até que todos os familiares saíssem da unidade e os internos visitados voltassem para os seus alojamentos, as portas da quadra tinham que ficar fechadas. Uma questão de controle e segurança. Até porque, na visita das crianças havia adolescentes do Terceiro Comando e do Amigos dos

Amigos, os quais jamais poderiam estar transitando pela unidade no mesmo momento em que aqueles internos que estavam na quadra – do Comando Vermelho. Uma vez, em 2007, foi justamente no momento da volta do colégio e da aula de informática que as facções rivais se encontraram, dando início a uma briga generalizada, que deixou feridos. O jeito foi pedir para os agentes perguntarem aos jovens se havia voluntários para conversarem comigo depois que saíssem da quadra.

Terminada a visita das crianças, os adolescentes que batiam papo e bola na quadra começaram a ser chamados para voltar aos alojamentos. Dessa vez, os agentes gritavam o número dos alojamentos, um de cada vez, mandando-os seguir em fila, sem papo, pela porta da frente da quadra, que fica perto de uma passagem para os alojamentos do Comando Vermelho. “Acabou a festa”, anunciava um agente. Quem saía da quadra falando, logo levava um fora: “Cala a boca se não o seu alojamento vai ficar sem TV”. Agentes de disciplina, um ao lado do outro, ficavam estrategicamente posicionados na parte que dá acesso aos alojamentos das outras facções. E fiscalizavam a postura dos jovens, mandando-os colocarem as mãos para trás. Alguns jovens conhecidos sorriam ou acenavam discretamente para mim, com a mão abaixada. Um dos adolescentes que passaram era ex-interno da EJLA e me cumprimentou. Perguntei o seu número⁵ rapidamente, para conversar com ele depois. Fui então orientada a não ficar muito perto, para não chamar a atenção e também para não ver o que acontecia depois daquela fila: a revista. Antes de entrarem nos alojamentos, os internos tinham que ser revistados na área destinada ao banho-de-sol. Uma praxe a ser cumprida toda vez em que voltam de uma atividade. Só depois de todos os adolescentes que estavam na quadra serem revistados e levados aos alojamentos, é que os dois internos “do seguro”, como são chamados pelos agentes, puderam passar.

Essa sucessão de fatos corriqueiros, em uma tarde de trabalho de campo, no ESE, ilustra diversos aspectos da rotina daquela instituição e das dinâmicas das interações sociais travadas ali dentro. A operacionalização das atividades e dos percursos dos adolescentes pela unidade revela a influência de tensões nas relações entre os adolescentes sobre o cotidiano da instituição. A rivalidade entre facções criminosas e a existência de adolescentes em “seguros” afetam a maneira como as pessoas circulam e se relacionam nas unidades – inclusive a pesquisadora – delimitando e demarcando

⁵ Todos os internos ganham números ao chegarem às unidades, através dos quais são identificados por agentes e funcionários. É comum que estes não saibam os nomes dos jovens, apenas os seus números. Tive de anotar todos os números dos entrevistados para poder solicitar à direção das unidades permissão para conversar com eles novamente.

espaços, limites e perigos. Neste artigo, vou me ater às percepções dos adolescentes sobre seus pares e refletir sobre quais comportamentos, tipos de pessoas e opiniões são bem vistos ou, ao contrário, são reprovados e mal vistos, e como essas relações são absorvidas ao cotidiano da internação.

A questão do pertencimento a facções criminosas salta aos olhos de quem visita esses institutos pela primeira vez e é determinante no dia-a-dia dos adolescentes, influenciando os seus círculos de relacionamentos e podendo gerar brigas ou rebeliões – como já aconteceu no ESE. Nas duas instituições pesquisadas, os jovens ficavam divididos em alojamentos de acordo com as facções a que diziam pertencer, contrariando os critérios de separação determinados no artigo 123 do ECA: “rigorosa separação por critérios de idade, compleição física e gravidade da infração”.

A justificativa da separação por facções, nas palavras dos diretores das unidades, é a segurança dos próprios internos, ou seja, para se evitar brigas e agressões. Segundo os relatos dos jovens, logo que chegam à unidade, funcionários lhes perguntam a qual facção pertencem, para que possam aloca-los no alojamento de tal grupo. Os próprios jovens se recusam a dividir o mesmo alojamento com um “alemão” – alguém pertencente a uma quadrilha rival. Notou-se que mesmo os adolescentes que não trabalham para, nem mantêm relações com quadrilhas de traficantes, acabam optando pela facção que domina o tráfico de drogas perto de onde moram.

Essa noção de pertencimento a facções é fluida e, na visão dos jovens, a adesão prescinde de atuação efetiva nas atividades ilegais relacionadas ao comércio de drogas. Morar em uma área dominada por uma quadrilha pode ser o suficiente para declarar-se integrante deste grupo. Segundo Zaluar, existe nas comunidades e favelas do Rio um “profundo sentido de localidade que parece ser um elemento fundamental na formação das identidades sociais e que aqui aparece ainda mais acentuado pela guerra de quadrilhas” (1994, p. 22). Isso significa que ser “cria” de uma favela, ou seja, ter nascido e sido criado naquele local, pode constituir uma conexão identitária e simbólica desse adolescente com a facção que domina aquele território. A fluidez na ideia de “ser de uma facção” reflete a maleabilidade das alianças que formam as facções. Barbosa destaca o aspecto rizomático desses grupos:

É necessário lembrar que o que denominamos de Comando é na verdade um espaço de negociação permanente, construído a partir das cadeias. Não é possível pensarmos em uma organização com hierarquia rígida, com lideranças *acima* dos donos de morro. Trata-se de grupos que

se apresentam como blocos territoriais, onde não existe uma oposição segmentar que possibilite a articulação de um sistema piramidal (2005, p. 389).

“Na vida do crime”, dizem eles, você acaba tendo de se integrar a uma facção, por mais que não trabalhe para traficantes. Quem não assumir uma facção pode ser visto com desconfiança, e suspeita-se que essa pessoa possa ser “inimiga”, ou “alemão”. É preciso “fechar com alguém”, e “fechar”, no mínimo, é se autodeclarar como integrante de um desses grupos criminosos. O *lôcus* dos internatos pode ser, portanto, um *lôcus* de formação ou fortalecimento de vínculos efetivos e/ou simbólicos com esses comandos ou facções.

Ao se aliarem a uma facção, os adolescentes demarcam os limites de seus relacionamentos e automaticamente classificam os integrantes das facções rivais como “alemães”. Trata-se de uma operação binária, na qual define-se a si mesmo através da oposição ao inimigo. Para Misse, “‘alemão’ é uma identidade coletiva do Outro que colabora na construção de alguma identidade mínima de pertencimento e solidariedade interna” (2006, p. 197). Nas narrativas dos jovens, fala-se do “alemão” em tom de repulsa e ódio. Visto como um “objeto”, o “alemão” deve ser atacado e/ou morto, segundo os jovens, em nome de sua facção.

“Alemão” constitui, portanto, uma categoria central – e talvez a mais utilizada no jargão dos adolescentes – para se entender as lógicas de relacionamentos dos internos. A guerra entre facções travada nas ruas do Rio de Janeiro é experimentada também na internação, assumindo novos contornos e significados, de acordo com o “ritmo”⁶ de cada “cadeia dimenor” – como eles definem as unidades. É preciso ressaltar que os dois institutos diferenciavam-se não só quanto à idade de seus internos, mas em relação às tensões e instabilidades em suas rotinas. Enquanto o ESE era considerado por internos e funcionários como mais “tenso”, “violento”, marcado por mais rebeliões, brigas e conflitos entre adolescentes e funcionários, a João Luiz Alves era vista como a unidade mais “tranquila” do sistema socioeducativo do Rio de Janeiro, onde há anos não aconteciam rebeliões. O trabalho de campo no ESE teve de ser interrompido diversas vezes, pois o clima estava tenso, seja porque havia acontecido uma rebelião ou porque sentia-se a iminência de uma, como na época das festas de fim de ano e do carnaval.

⁶ Marques (2009) também encontrou em São Paulo referência, por parte de seus interlocutores, ao “ritmo” diferenciado de cada cadeia.

No ESE, a separação das facções era mais estrita, pois os jovens de grupos inimigos quase não se cruzavam. Segundo funcionários, havia cerca de 180 jovens do Comando Vermelho e 70 do Terceiro Comando Puro e da Amigos dos Amigos. Os alojamentos das facções minoritárias ficavam distantes dos demais. Durante a pesquisa, de manhã, os integrantes destas facções iam ao colégio (dentro da unidade) enquanto os do Comando Vermelho frequentavam aulas de reforço dadas pelo Sesi e um curso de informática. À tarde, era o inverso. O contato entre os grupos rivais só acontecia em momentos extraordinários, como nas visitas de crianças e namoradas e nas formaturas de cursos ou eventos em que geralmente havia a presença da diretoria-geral do DEGASE. Acompanhei alguns desses momentos de contato, como nas visitas de parentes e na formatura da primeira turma do curso de informática, em 2007, durante a qual praticamente todos os internos do ESE e as jovens da Escola Santos Dumont se reuniram na quadra, com a presença da primeira-dama do governo estadual, sem haver problemas.

Já na EJLA, a convivência entre adolescentes de facções rivais era bem mais amena. Eles ficavam separados em alojamentos de acordo com o pertencimento a esses grupos, e, como no ESE, a maioria deles dizia pertencer ao Comando Vermelho. No entanto, em todas as atividades, esses grupos se misturavam, sem haver agressões constantes. Pelo fato de a convivência com os rivais ser próxima, os internos acabavam se acostumando com isso e percebiam que, caso fossem levar a rivalidade às últimas consequências, teriam de fazê-lo rotineiramente, o que lhes causaria grandes problemas com a diretoria e o juiz. Havia, sim, trocas de insultos e ameaças, mas tudo acontecia primordialmente no plano discursivo. Porém, por mais que frequentassem as atividades juntos, os integrantes de facções inimigas não se misturavam: “Não entro no caminho deles. É só eles não entrar no meu também. Nós só fala com a nossa facção. Nós não fala com eles”, explicou Eric, 17 anos, internado por tráfico. Rogério, também de 17 anos, cumprindo internação por ter cometido um assalto à mão armada, completou: “Se der mole, a porrada come”.

Essa convivência menos conturbada entre rivais na João Luiz Alves – muito mais pacífica em relação às outras unidades do DEGASE – era vista com maus olhos pela maioria dos adolescentes. Tanto no ESE quanto na EJLA, ouvi adolescentes reclamarem que na EJLA tinha muita “vacilação” e “fanfarronagem” (atos malvistas e moralmente condenados por eles). Fábio, 16 anos, internado na EJLA por tráfico, reclamou dessa convivência: “Aqui o negócio é sinistrão. Nós convive com os menor da outra área, com

mancão. Isso prejudica. Joga bola perto, paga o banho perto. No meu convívio, eu não quero isso não. No Padre [Severino] era outra coisa. Aqui é mó fanfarronagem”.

No trabalho de campo, circulava entre os jovens de todas as facções, nos dois internatos. Apesar da minha posição de *outsider* e de a maioria dos jovens compreender a minha postura de neutralidade enquanto pesquisadora, algumas vezes fui indagada se eu conhecia os “alemães” e que tipo de contato eu mantinha com eles – a mesma pergunta era feita por integrantes de facções distintas, o que mostra a relatividade do termo.

Uma conversa com dois jovens do ESE rendeu uma ótima reflexão sobre este conceito e sobre a minha circulação entre os diferentes grupos rivais nas unidades. Estávamos conversando sobre algum tema relacionado à rivalidade entre facções, quando fiz uma pergunta usando o termo “alemão” para me referir ao Comando Vermelho, grupo rival da quadrilha à qual esses jovens disseram pertencer, a Amigos dos Amigos. Quando fiz a pergunta, eles se olharam e cochicharam algo. Depois me olharam rindo, em tom sarcástico. Achei que eles estivessem sendo irônicos, como se não deveriam me falar sobre algum assunto, ou coisa do tipo. Como já havia estado com os dois antes e conhecia um deles razoavelmente, senti-me à vontade para perguntar por que eles estavam rindo. Eles desconversaram e eu insisti. Então o jovem com quem eu tinha mais intimidade, Bruno, de 18 anos, me perguntou, rindo: “Na boa, Dona Natasha, pode falar a verdade. Quando a senhora tá lá com os alemão, a senhora chama a gente de que? Pode falar...”.

Naquele momento, Bruno lançou um olhar bastante antropológico sobre a minha posição no campo de pesquisa e relativizou o uso da categoria “alemão”, a partir da minha circulação por facções tidas como inimigas por eles. Percebi que não tinha como escapar da pergunta. É claro que quando entrevistei jovens de outra facção – o CV, no caso – cheguei a usar o mesmo termo para me referir à quadrilha dos jovens que estavam ali sentados na minha frente. Eu não podia responder negativamente à pergunta de Bruno, pois estaria mentindo, e os jovens não gostam de “papo torto”. Então comecei pedindo a compreensão deles e respondi que sim, que eu já deveria ter feito isso algumas vezes, mas que isso não significava que eu estava assumindo uma posição a favor de nenhum grupo ou indivíduo, pelo contrário. Ao que ele completou: “Tá tranquilo. A gente sabe que a senhora não tem facção”.

O ideal de igualdade do “coletivo”

Logo nas primeiras visitas à Escola João Luiz Alves e ao Educandário Santo Expedito, foi possível perceber a ausência de líderes assumidos pelos jovens ou reconhecidos pelos funcionários do DEGASE. Segundo os depoimentos dos adolescentes, não havia “xerifes” de facções, nem “frentes de cadeia” em nenhuma das unidades de internação de jovens em conflito com a lei no Estado, ao contrário do que acontece em cadeias e penitenciárias para maiores de idade – ou, no linguajar dos adolescentes, em “cadeias dimaior”. Assim, não existiam “representantes” nem “presidentes” que impunham leis e decisões sobre os demais, pois o “coletivo” – termo utilizado para designar o conjunto de internos – era considerado, idealmente, como um todo igual, portador de direitos. Os verdadeiros líderes, de acordo com adolescentes, estavam do lado de fora dos muros do DEGASE, nas favelas da cidade ou presos nas cadeias.

A ideia de horizontalidade e a ausência de hierarquias estabelecidas predominavam no discurso destes jovens – o que não significa que fossem postas em prática o tempo todo. Eles defendiam discursivamente um ideal de igualdade de direitos e ação e a solidariedade entre os internos. Frases como “ninguém é melhor do que ninguém aqui”, “o papo de todo mundo é ouvido” e “geral aqui está na mesma situação” são comumente utilizadas pelos adolescentes para explicitar este ideal e justificar, por exemplo, a inexistência de líderes nas unidades.

Entretanto, a própria noção de “coletivo”, apesar de evocada como sinônimo do total dos internos, é fracionada entre as facções existentes. O “coletivo” geral dos internos divide-se também em coletivos menores das facções. E quando é necessário resolver conflitos, devido à transgressão de alguma regra do “coletivo” (Neri, 2009), “arma-se o coletivo” (convoca-se) da facção para se discutir a questão. Nessas assembleias, ocorrem a acusação pública, a defesa e o julgamento dos “desviantes”, e, segundo os relatos dos adolescentes, todos os presentes têm direito de “mandar o seu papo” – inclusive os acusados.

Internos e funcionários revelaram, entretanto, que, até 2004, havia “representantes” ou líderes da facção denominada Comando Vermelho nas unidades de menores de idade. Naquele ano, por uma determinação do alto escalão da quadrilha, proibiu-se a presença desses “representantes”. Hoje em dia, os jovens internados devem consultar a opinião de líderes externos da facção para tomarem decisões importantes

relativas ao cotidiano intramuros das unidades. Eles precisam, por exemplo, de autorização externa para matar algum interno que desrespeita as leis do “convívio”, o que era desnecessário há alguns anos. A comunicação entre os adolescentes e os ditos “patrões” é feita por cartas, ligações via celular – que entram ilegalmente nas unidades – e informações passadas por familiares, visitas recebidas ou até mesmo agentes de disciplina.

Apesar da inexistência de líderes ou “xerifes” assumidos e da defesa de um discurso de igualdade pelos adolescentes, há, na prática, processos de diferenciação que distribuem prestígio entre os internos, que ficaram evidentes ao se acompanhar a rotina das unidades e conversar com eles. Antes de detalhar como alguns jovens adquirem mais prestígio e *status* do que outros é preciso enfatizar que não há, entre eles, uma hierarquia, com estágios e posições numa escala evolutiva, que pressuponha a passagem por níveis diferenciados de poder e “moral”. Biondi (2010) ressalta a ambiguidade da coexistência de um princípio de igualdade e de práticas políticas entre os presos do PCC:

(...) ter a *Igualdade* como *ideal* no âmbito de um *Comando* instaura uma tensão que infiltra e percorre as capilaridade desta coletividade, implicando formações e dissoluções simultâneas de focos de poder, ao lado de construções e dissoluções simultâneas de hierarquias (Biondi, 2010, p. 108).

A princípio, eu pensava que poderia identificar hierarquias entre os internos do DEGASE, mas, aos poucos, fui percebendo que a própria ideia de hierarquia não se aplica a esta realidade social, a dos cativos do DEGASE, já que não há uma escala vertical de posicionamentos entre eles. Há, na verdade, mecanismos que incidem sobre a distribuição de *status* e prestígio entre os internos. Existem processos de diferenciação que concedem “moral” ou estigmatizam alguns jovens, mas não há posições hierárquicas a serem seguidas em suas trajetórias na internação.

Neste *locus*, não existe, portanto, uma verticalidade de comando como a do tráfico de drogas em comunidades de baixa renda. As relações hierárquicas, nesses internatos, são mais fluidas, e os critérios para essa distribuição de prestígio podem variar e ser suspensos segundo as circunstâncias.

A seguir, serão aprofundadas as particularidades dos sistemas de classificação destes jovens e a maneira como eles avaliam os outros internos. As categorias nativas usadas para descrever comportamentos e mentalidades que serão expostas a seguir

perpassam as diferentes facções, mas é preciso manter em mente a divisão faccional, levando em conta que o “convívio” dos adolescentes estava sempre limitado ao perímetro relacional de sua facção.

A “cadeia” e a “pista” segundo as lógicas do “coletivo”

Além da dicotomia entre a ideia de igualdade do “coletivo” e a divisão faccional dos adolescentes, pude perceber nas duas unidades uma série de nomenclaturas usadas pelos jovens para rotularem, classificarem e até mesmo estigmatizarem os internos de seus respectivos “coletivos”. Sykes atenta para a existência de um vocabulário de gírias que designam as classificações e papéis dos cativos – os “argot roles”. Através desse vocabulário, o autor explica que “the activities of group members (...) have been analyzed, classified, given labels; and these labels supply an evaluation and interpretation of experience as well as set of convenient names” (1958, p. 86).

Os termos “bebel”, “mancão”, “comédia” e “mente” são categorias nativas que identificam os *tipos sociais* de jovens, remetendo a valores compartilhados no universo moral dos internos. Essas classificações não só rotulam e/ou estigmatizam os internos e seus comportamentos, como também influenciam na dinâmica de distribuição dos adolescentes nos alojamentos e nas relações travadas no interior das unidades de internação, tanto entre internos, quanto nas interações com os funcionários. Esses termos não são usados exclusivamente pelos internos, mas também pelos funcionários, que incorporam o linguajar dos jovens no trato com eles.

Neste sentido, há diversos mecanismos possíveis de obtenção de prestígio e “moral” que podem ser ativados pelos internos, mas estes processos são mutáveis, voláteis e não pré-determinados, sendo acionados circunstancialmente e variando de caso para caso. Não existe uma hierarquia pré-estabelecida, que se aplique a todos os jovens de forma igual. Além disso, a posição de *status* não é permanente, podendo ser perdida ou adquirida a partir de uma situação específica. Já os estigmas e classificações negativas, no entanto, dificilmente são superados.

Coelho explica que, no sistema prisional, quando um novo preso chega, os outros fazem um “mapeamento preliminar” de suas características, como local de moradia e crime cometido. Mas, durante os seis primeiros meses de cárcere, segundo Coelho, a

“sociedade dos cativos” observa o indivíduo recém-chegado e classifica-o a partir dos indícios que podem captar em seu comportamento ao longo da rotina na instituição:

O seu comportamento terá sido observado incessantemente, suas reações às inúmeras provocações e situações conflituosas terão sido avaliadas, seus recursos (nível de instrução, habilidades, as pessoas que o visitam, os objetos que recebe destas visitas, as quantias de dinheiro de que dispõe etc.) terão sido cuidadosamente medidos. A “sociedade dos cativos” traduzirá essas inúmeras observações em termos dos seus próprios valores e classificará o indivíduo nas categorias sociais disponíveis (1987, p. 66).

De um modo geral, no DEGASE, a maneira como o interno “tira a cadeia” influencia muito na percepção mútua dos internos. Na visão que os jovens constroem sobre os internos, o comportamento que um adolescente apresenta na unidade parece contar mais do que sua trajetória na “pista” ou na “vida do crime”. Sendo assim, a obtenção de posições de *status* não é baseada em uma escala de atos infracionais cometidos, não havendo crimes que concedam, sozinhos, mais prestígio que outros. Desta forma, quem cometeu um homicídio, não tem, necessariamente, mais “moral” frente a um jovem que praticou um furto; assim como um adolescente envolvido com tráfico de drogas não tem automaticamente mais prestígio ou respeito dos colegas em relação a outro que cometeu um roubo. Até mesmo quem se envolveu em um caso noticiado com destaque na mídia pode não adquirir respeito dos internos.

Segundo um adolescente do ESE: “Aqui tem um montão que rodou no homicídio e não tem moral”. Outro interno da mesma unidade explicou porque um jovem que cometeu três homicídios é respeitado pelos demais: “Ele é bem visto porque é humilde, trata os menor com respeito e não porque matou três”. E, ainda, nas palavras de outro: “Se a pessoa for arrogante, a gente trata na arrogância. Quem é humilde é tratado na humildade”.

Cabe ressaltar, entretanto, que há sim alguns casos em que a vida pregressa do jovem determina sua condição dentro das unidades. Como será explicitado mais adiante, isto acontece em casos em que jovens cometem “mancadas” do lado de fora da cadeia e acabam sendo estigmatizados durante toda sua trajetória pelo DEGASE. Logo que o interno chega a uma unidade, ele é inquirido por integrantes do “coletivo” sobre a sua vida pregressa, mas esses dados não concedem automaticamente ao interno uma posição de *status*. Sua história na “pista” pode, no entanto, determinar sua estigmatização.

Em contraste com o universo dos adolescentes em conflito com a lei, nas prisões, o crime cometido e a “fama” têm um peso maior nessa categorização. Barbosa relatou que, nas cadeias “quando chega um novato, todos os que ali estão procuram saber qual é a “bronca”, o artigo penal que o define: 157, 171, 12. São os números que falam e que, juntamente com a “fama” adquirida nas ruas, irão definir sua posição dentro da cadeia” (2001, p. 172).

O “menor mente”

Em ambas as unidades, percebeu-se a existência de alguns jovens com alto prestígio e com “moral” perante os demais integrantes de sua facção e, inclusive, perante os funcionários das unidades. Nas palavras dos internos, eles são chamados de “menores mente”. Um jovem considerado “menor mente” é visto como alguém que é “humilde”, “tranquilo”, justo e que “fortalece” os companheiros de sua facção, quando eles precisam. Esse “fortalecimento” acontece, por exemplo, quando internos não têm visitas de parentes e recebem artigos como sabonetes e biscoitos de “menores mente”.

Geralmente, estes jovens têm mais tempo de internação que os demais ou têm mais passagens pelo sistema socioeducativo, ou seja, têm mais “experiência” na “vida do crime” e nas punições decorrentes da prática de atos infracionais. Ele conhece, portanto, as “regras da cadeia”⁷ e sabe “passar a visão”⁸ aos seus companheiros. Todavia, não basta ter “mais tempo de cadeia” para ser um “menor mente”. O que conta mais, na percepção dos jovens, é a atitude e a maneira como ele “tira a cadeia”:

O menor pode ser novinho, mas ter mais mente. Ter mente é saber fazer a coisa certa, saber cumprir a medida e tirar a cadeia. Eu tenho mais moral porque eu tenho mais passagens, mais vezes no DEGASE (Carlos, que estava internado há 10 meses no ESE, tinha 11 passagens – sendo esta a sua 3ª internação – e era considerado pelos demais como “menor mente”).

⁷ Em minha dissertação, tratei especificamente deste sistema de regras e punições. Ramalho (2008) chamou essas regras de “leis da massa”, que implicam em um “proceder”. O “menor mente” se aproxima um pouco – ainda que se tratem de contextos distintos – do que Ramalho chamou de “malandro positivo”, aquele que conhece o “proceder” e é bem visto pela “massa” carcerária. Entretanto, há pouquíssimos “menores mente”, enquanto podem haver bem mais “malandros positivos”.

⁸ Biondi revelou que, para os presos do PCC, ter *visão* significava reunir “algumas qualidades: inteligência, perspicácia, bons conhecimentos da vida prisional e do PCC, senso de justiça” (2010, p. 113). Neste sentido, ter *visão* se aproxima à ideia de ser *mente*.

O papo dos menor mais mente é mais compreendido (João Pedro, que era um dos internos mais antigos da EJLA, acautelado há 1 ano e 3 meses, também considerado um “menor mente”).

Eles dão o papo nos menor e eles aceita. O menor mente é mais antigo, tem uma visão mais ampla. Se liga na resposta (descreveu outro adolescente da EJLA).

O menor mente age pelo certo. Dá cigarro, desodorante, pasta de dente pra quem não tem visita (definiu um jovem internado no ESE).

O “menor mente”, segundo os jovens, sabe “mandar um papo do futuro”, que significa fazer planos de parcerias entre os jovens para quando eles saírem da internação, como combinarem de roubar juntos, ou trabalharem na mesma “boca-de-fumo”. Além disso, quando alguém despreza as regras impostas pelos jovens e são realizadas assembleias do “coletivo”, o “menor mente” geralmente tem prioridade e expõe sua opinião sobre o caso antes dos outros. O “papo” do “menor mente”, nessas situações, pode acabar orientando os rumos das sanções aplicadas ao transgressor, pois os internos costumam acatar o que ele diz.

O “menor mente” é um ótimo negociador e sabe se expressar bem, convencendo os outros a tomarem decisões importantes lá dentro. Certa vez, conversando com um jovem no ESE, ele me disse que eu tinha “mente”, porque eu sabia “desenrolar” bem e tinha um “papo” que conquistava as pessoas.

É, portanto, o “menor mente” que costuma negociar com agentes de disciplina ou intermediar as relações entre funcionários e internos. Se acontece uma briga em algum alojamento, os agentes costumam consultar esses “menores mente” para saber o que houve, pois sua versão tem credibilidade perante os funcionários e os jovens. Ele tem o poder e o prestígio necessários para apaziguar conflitos; ele tem “mente”. Ele opera como um elo de ligação entre esses dois grupos sociais, aparentemente inimigos e incomunicáveis, mas defende, acima de tudo, os interesses dos internos⁹.

Na EJLA, por exemplo, um dos poucos jovens que tinha bastante prestígio entre os internos, era também respeitado pelos agentes. Respondendo por homicídio, Camilo ficou internado durante 2 anos e 8 meses e ocupou uma função considerada privilegiada tanto pelos jovens quanto pelos funcionários: trabalhava na manutenção da unidade,

⁹ Barbosa (2005) explica que os “frentes de cadeia” fazem essa negociação entre presos e funcionários. No entanto, o “frente”, ao contrário do “mente” do DEGASE, é visto como um líder dos presos.

ficando solto, fora do alojamento, durante quase o dia inteiro¹⁰. O passe livre pela unidade foi concedido pelo diretor do instituto, num voto de confiança a Camilo, por sua “tranquilidade” e “moral” perante os jovens, que o consideravam como um “cara maneiro”, que “não arranja confusão” e cujo “papo” é respeitado. Um dos agentes da EJLA brincou dizendo que “Camilo vigiava os menores e a gente também. Ele sabia de tudo que se passava aqui”.

Camilo revelou a mim que, quando o “clima estava tenso” na unidade, com jovens na iminência de tentar uma rebelião ou fuga, os agentes pediam para que ele tentasse acalmar os ânimos dos internos. Ao mesmo tempo, ele tinha legitimidade para dar conselhos aos adolescentes e repreendê-los quando infringissem as regras dos internos. Camilo não admitiu, em nenhum momento, ser líder, mas apenas ser uma espécie de “negociador” entre essas duas esferas: “Quando acontece alguma coisa de errado, os funcionários vêm logo em cima de mim. Se alguém foge, eles me cobram. Tenho que desenrolar a situação”. Concomitantemente, Camilo revelou que não podia “dar muita confiança” para os funcionários, para não perder a “moral” e nem ser visto como “X9”.

No ESE, um agente de disciplina definiu o “menor mente” como alguém que é respeitado pelos internos, que organiza o grupo e que, quando há uma briga no alojamento, apazigua os ânimos dos envolvidos. Para esse agente, os “menores mente” são um exemplo aos demais e os ajudam a manter a estabilidade da unidade, funcionando como um intermediador. Sendo assim, a posição do “mente” não só é reconhecida pelos internos, como pelos funcionários, apesar de isso não ser uma delegação de poder oficial a esse menino, que não tem os mesmos poderes que um “xerife” ou “representante de cadeia”. Os poderes não são delegados, mas conquistados, através do seu “papo”.

¹⁰ No ESE, não havia jovens que trabalhavam na unidade (“abargados”), pois, segundo agentes, eles eram malvistos pelos internos, considerados “X9”s, e acabavam sendo excluídos do “coletivo” ou agredidos fisicamente. Além disso, como a unidade é considerada a mais “perigosa” do DEGASE, evitava-se que jovens circulassem fora dos alojamentos. Na EJLA, o trabalho fora dos alojamentos, na manutenção, na rouparia e na biblioteca, era fonte de prestígio, e não era considerado como “faxina”. Esta era desempenhada por alguns adolescentes, de modo transitório, a partir da escolha de funcionários, a cada plantão. Já no Instituto Padre Severino, unidade de internação provisória do DEGASE, os adolescentes do “seguro” trabalhavam como “abargados” no refeitório.

Fontes de prestígio

Pude perceber também que, além dos “menores mente”, há outros jovens que obtêm reconhecimento ou prestígio nas unidades, através de diferentes processos de diferenciação. Há quem tenha “moral” porque possui um alto poder de barganha e negociação de artigos trazidos pelas visitas, como biscoito, artigos de higiene pessoal e cigarro. Na “economia delinquente” (Coelho, 1987), esses objetos se transformam em moeda de troca ou em “mercadoria política” (Misse, 1999), gerando dívidas e favores a serem obrigatoriamente pagos e prestados pelos internos.

Diego é um desses jovens que adquiriram “moral” devido às negociações que fazia. Este interno recebia semanalmente visitas, que levavam muitos biscoitos e cigarros para ele. Aqueles que não tinham esses itens, pegavam emprestado com Diego, que costumava cobrar como pagamento a prestação de favores, dobro da quantidade dada ou dinheiro, estabelecendo-se uma verdadeira economia de trocas de objetos e serviços. Na prática, Diego acabava acumulando todos esses itens e ganhando dinheiro com isso, o que lhe concedia poder – mas cabe mencionar que ele também era considerado um jovem “tranquilo”, que não arranjava confusões.

A obtenção de drogas e de aparelhos de celular também é outro mecanismo que coloca os jovens em posição privilegiada. Na EJLA, um interno que recebia e negociava a droga vinda de fora era muito respeitado pelos adolescentes, assim como jovens do ESE que se comunicam por telefone com familiares e “patrões”. Além disso, há jovens que “têm contexto” porque são filhos ou parentes de “donos de favelas” ou até gerentes de bocas e, por isso, gozam de *status* em relação aos demais. Este *status*, no entanto, também depende da forma como ele “tira a cadeia”, pois, se ele não for considerado “humilde”, não será reconhecido como detentor de prestígio.

As demonstrações de coragem e valentia também podem conceder *status* aos internos, mas as provocações e brigas corriqueiras são depreciativas. Ser corajoso e “ter disposição”, na opinião deles, é, por exemplo, tentar fugir da unidade ou agredir fisicamente agentes e integrantes de uma facção rival. Ao descrever as brigas em bailes funk, Cecchetto observou que os jovens que tinham “disposição” e que participavam das brigas de galeras de diferentes favelas sentiam prazer ao bater nos “alemão”. Segundo Cecchetto, “o prazer de ‘destruir o alemão’ é considerado uma manifestação apropriada do etos guerreiro, construído a partir das rixas recíprocas” (2004, p. 133). De acordo com

Zaluar (1994), quando um jovem é desafiado ou humilhado por traficantes rivais, ele se sente obrigado a fazer uso da força e defender o “ethos da honra masculina”.

O “mancão”

Se, por um lado, há mecanismos de obtenção de prestígio, por outro, há jovens estigmatizados como “vacilões” e “mancões”, por terem cometido atos chamados de “mancadas”, dentro ou fora das instituições. Este grupo é mantido separado do coletivo, e dorme em “bois” (banheiros) ou em alojamentos separados, os “seguros”, para que não sejam agredidos ou molestados sexualmente pelos internos. A escolha de mantê-los afastados muitas vezes é feita pelos próprios internos, que não aceitam dividir os alojamentos com “mancões”, pois não querem se misturar a eles, tendo uma visão patológica destes jovens, com quem não se deve relacionar: “Quem se mistura com vacilão é vacilão”, explicou um interno do ESE. Outro adolescente, acautelado na EJLA, enfatizou o caráter desumano dos “mancões”: “Pode ser humano para a senhora, mas para mim é mancão”.

São classificados como “mancões” aqueles chamados de “X9”, ou seja, que delataram alguém, dentro ou fora do internato; quem é bi ou homossexual ou deseja ter relação com outro homem; os processados por estupro; quem roubou ou praticou crimes contra seus próprios familiares, morador de sua comunidade, idoso, criança ou passageiro de ônibus. Esses atos ou comportamentos foram categorizados como “mancadas” pelas quadrilhas que dominam o tráfico de drogas em favelas, constituindo infrações às chamadas “leis” ou “mandamentos” do tráfico, impostas por traficantes em comunidades de baixa renda. Os adolescentes reproduzem no ambiente da internação regras e informações que aprenderam fora dali e perpetuam o estigma de “mancão” adquirido fora da instituição: “Se tu vacilar lá fora, cobra aqui também. Se tu xisnovear, estuprar, mancar, se deu mole, é sem colher [sem colher de chá]”, explicou um interno do ESE. Nesses casos, a “má fama” adquirida na rua condiciona a posição de desprestígio e os leva a ser condenados moralmente e punidos verbal e fisicamente pela “sociedade dos cativos”.

Para os adolescentes, “uma vez mancão, sempre mancão”, e é muito improvável conseguir livrar-se do estigma. O erro cometido ou o comportamento inadequado soa para eles como um pecado, carregado de reprovação moral. Nos casos considerados mais

graves, a morte seria o destino do “mancão”, contam eles. Mas nas unidades do sistema socioeducativo os adolescentes não teriam mais permissão para tirar a vida de ninguém sem “dar um toque para fora” e consultar algum ocupante de cargo mais alto em sua facção. Mesmo assim, as chacotas, zoações e ameaças de morte aos “mancões” eram frequentes nas unidades e, por isso, eles ficavam excluídos do “convívio” das unidades e do “coletivo” das facções a que pertenciam. Barbosa observou que os presos que ficam em “seguros” são “estoques de vidas matáveis” (2005, p. 338). Já Marques (2009) apontou que os presos que ficam em “seguros” nas cadeias de São Paulo são considerados “sem proceder”, em oposição àqueles que possuem “proceder” e podem se manter no “convívio” das unidades.

A possibilidade de um jovem chamado de “mancão” sofrer espancamentos ou abusos pelos demais era sempre iminente, por isso os diretores e agentes das unidades tomavam cuidado para evitar que eles ficassem sozinhos ou muito perto dos demais. No ESE, os três jovens que ficavam no “seguro” não podiam sequer cruzar com os demais internos e eram sempre mantidos em espaços separados, ficando, por isso, impedidos de frequentar as atividades de lazer, como futebol, e cursos oferecidos, como o de informática.

Na lógica das punições aplicadas pelos adolescentes dentro das unidades (Neri, 2009), não haveria, para o “mancão”, a possibilidade de “recuperação”, termo nativo usado para designar a aplicação de uma sanção após um debate entre o coletivo dos adolescentes e a consequente resolução de um conflito. Quem praticou mancada é considerado “irrecuperável”. Assim, as agressões físicas praticadas contra esses indivíduos não visam a “recupera-lo”, mas representam o desprezo dos demais internos e fortalecem o processo de estigmatização.

O jovem Lohan, acusado de ter participado de um latrocínio considerado “cruel”, de uma pessoa tida como indefesa, é um exemplo de interno considerado um “mancão”. Lohan não pôde permanecer internado no ESE, pois era ameaçado de morte pelos internos e corria risco de morte. Por isso, foi transferido para a EJLA, onde dormiu no “seguro” e ficou separado dos outros internos por quatro meses, tendo posteriormente sido transferido para uma unidade que fica fora do Rio. Na EJLA, Lohan dormiu, durante muito tempo, no “boi”, pois não era aceito nos alojamentos pelos internos. Nas entrevistas e questionários feitos com os internos da EJLA, Lohan foi apontado pela maioria absoluta como o jovem mais odiado entre os adolescentes, constituindo um símbolo de um sujeito “amoral”, sem escrúpulos, que merecia ser punido com a morte.

Em uma entrevista individual, Lohan me contou sobre o medo que teve ao peregrinar pelas unidades do DEGASE: “Fiquei escaldado. Me aterrorizaram”. De acordo com Lohan, internos, funcionários e técnicos daquela unidade o avisaram que, se houvesse uma rebelião, ele correria o risco de ser morto por outros jovens. Ao passar por duas unidades de internação provisória, ele teria sido espancado diversas vezes por funcionários, os quais chegaram a ameaçar colocá-lo em um alojamento de internos de uma facção rival, para que ele apanhasse dos mesmos. “Apanhei muito de funcionário. Uma vez, os cara [funcionários] me acordaram me pisando e começaram a me quebrar. Eu não tinha advogado ainda. Minha mãe nem sabia que eu tava lá”, contou. Perguntado se ainda tinha medo de que algo lhe acontecesse, Lohan não titubeou: “Claro que tenho medo de morrer”.

Na rotina das unidades, os “mancões” não se relacionam com os demais internos, ficando excluídos até mesmo de atividades como futebol e cursos. As chacotas, os abusos sexuais e os espancamentos são frequentes. Não é comum um jovem livrar-se do estigma de “mancão” e, na maioria dos casos, ele é discriminado durante toda a sua estadia nas instituições. Leonardo é um caso de interno estigmatizado em todas as unidades pelas quais passou no DEGASE: Padre Severino, João Luiz Alves e Educandário Santo Expedito. Sua fama de “X9” começou no Padre Severino, pois ele foi acusado por companheiros de alojamento de ter delatado internos a agentes. Leonardo nega as acusações, mas teve de ser transferido para o “seguro” daquela unidade de qualquer forma e tornou-se “abargado”, passando a trabalhar com funcionários do Padre, por segurança.

O estigma de “X9” o acompanhou ao ESE, de onde teve de ser transferido para a EJLA, depois de apanhar por três dias. Na EJLA, dormia no “boi” e trabalhava na faxina dos alojamentos. Numa tarde, na EJLA, eu conversava com Leonardo, na sala de espera para o atendimento psicossocial, enquanto outros jovens aguardavam para ser atendidos por suas respectivas técnicas. Um deles interrompeu Leonardo e, em tom agressivo, o acusou de ser “X9”: “Por que que você só fala que os outros são vacilão? Você é que é X9! Você é vacilão! Só sabe falar mal dos menor”. Os outros concordaram e também falaram mal de Leonardo. Depois de ser suspeito de ter participado de uma tentativa de fuga na EJLA, em fevereiro de 2008, Leonardo foi transferido novamente para o ESE. Lá, por não ser aceito pelo “coletivo” e correr o risco de ser espancado, Leonardo fica num alojamento-“seguro”, com jovens considerados “mancões”, como alguns considerados “homossexuais”, e diz receber insultos e ameaças frequentemente:

“Os menor fala que quando estourar a cadeia eles vão me panhar. Não posso ir nem pro banho de sol”.

“Comédia” e “bebel”

Pude observar também outro tipo de classificação utilizada pelos jovens para designar quem se envolve facilmente em confusões, brigas e desrespeita internos ou funcionários. São os chamados “comédias”. Geralmente não são levados a sério e seu “papo” não é ouvido, pois são vistos como baderneiros, que rompem com a tranquilidade dos alojamentos e provocam outros internos, chamando-os para a briga. Deve se atentar para o fato de que, aqui, o envolvimento em brigas não é sinônimo de coragem, nem prestígio, mas de desgaste moral. Na descrição de um interno do ESE, o comédia “tem mente fraca e ronca mas não banca”.

Quando estão em atividades em grupo, os “comédias” são “zoados” sempre que fazem algum comentário. Uma das razões pelas quais eles são desprestigiados e acusados socialmente é que, ao provocarem brigas, chamam a atenção dos funcionários, e a presença destes nos alojamentos não é bem aceita – os adolescentes preferem resolver as coisas sozinhos. Alguns jovens disseram ainda que os “comédias batem a chapa para funcionário”, ou seja, que fazem barulho propositalmente na chapa de ferro dos alojamentos para chamarem funcionários para intervirem nos conflitos, algo lastimável, na opinião da maioria dos internos.

Basicamente, como explicam os internos, os “comédias” querem “tirar uma onda que não podem” e “falam demais”, contrapondo-se ao “menor mente”, tipicamente humilde e respeitoso, segundo eles. Independentemente do crime que cometeu e de sua idade, o “comédia” é visto como imaturo e infantil. Sendo assim, o “comédia” é tido como um jovem que quer aparentar ser “mais bandido” ou “mais experiente” do que os outros, querendo chamar a atenção em público e “gastar”/ “tirar onda”. Na opinião dos internos, quem é mais experiente na “vida do crime” é “tranquilo”, “justo” e não se envolve em confusões. Outro adolescente, internado no ESE, explicou que o “comédia é quem racha a cara, que não aceita o papo reto da tranquilidade, faz o contrário, arranja confusão”.

Por fim, outra categoria classificatória utilizada pelos jovens em conflito com a lei é a de “bebel”, termo referente a internos mais novos ou em sua primeira passagem, considerados inexperientes, seja em relação ao sistema socioeducativo ou à prática de

crimes em geral. Um “bebel” é definido pelos jovens como alguém que ainda desconhece as regras da internação e está “aprendendo como é a vida no crime”. Geralmente, o “bebel” é novo e/ou tem um porte físico pequeno. Bruno, 18 anos, interno do ESE, explicou-me que, por mais novos ou pequenos fisicamente, os adolescentes não são “bebéis” se tiverem “mente de bandido”: “Se o menor tiver mente de bandido não é bebel”. Rafael, 18 anos, completou a explicação de Bruno: “Tem que ter mente criminosa”.

A EJLA é considerada tanto por agentes quanto por adolescentes (das duas unidades) como uma “cadeia de bebel”, pois abriga os internos mais novos do sistema socioeducativo, a partir dos 12 anos, e, além disso, é tida como a unidade mais tranquila do sistema. No polo oposto estaria o ESE, considerado por muitos jovens como uma “cadeia” tal qual a “dimaior”, pois lá a “chapa é quente”, tanto em relação ao “convívio” entre os jovens, quanto às práticas institucionais.

Na divisão de celas, os “bebéis” são postos juntos pela diretoria das unidades. Quanto ao ato infracional cometido por estes adolescentes, eles são variados – incluindo furto, roubo, homicídio e tráfico –, não havendo, assim, nenhum determinismo ligado à natureza do crime. Os “bebéis” geralmente são alvo das implicâncias de “comédias”, mas são protegidos pelos “menores mente” – essa aproximação visa a uma busca de legitimidade e reconhecimento por parte dos “bebéis”. Já o “menor mente” sente uma obrigação moral de ensinar os valores morais da “vida no crime” e da cadeia aos mais novos - como orienta um “mandamento do CV”.

Por vezes, os “bebéis” tentam mostrar valentia e acabam se envolvendo em brigas, depois de serem atizados e desafiados por outros jovens, em sua maioria “comédias”. O envolvimento em brigas é encarado pelos “bebéis” como uma possibilidade de demonstrar sua força e coragem. Todavia, é possível que um “bebel” seja um “comédia” também, dada a fluidez destas categorias.

Quando conheci Paulo, de 14 anos, ele estava internado pela primeira vez na EJLA, por furto, mas já havia cumprido cinco medidas de semiliberdade, por roubo e furto. Alvo constante de piadas e chacotas de outros internos, ele era um dos que eram chamados de “bebéis”. Se envolvia em brigas físicas frequentemente, pois, segundo ele: “Os menor fica me provocando, dizendo que eu tô peidando. (...) Não aturo chamar de bebel não. Tem um lá que adora me ver brigando com os outros. Me xinga e fica querendo me ver brigar”.

Apesar de ter vários “inimigos”, Paulo – que não recebe visitas – contava com o apoio e o “fortalecimento” de um “menor mente” da unidade, que lhe dava biscoitos, cigarros, sabonete, pasta de dente, e, quando deixou a unidade, lhe presenteou com sua televisão. É comum haver casos como esse, em que um “menor mente” protege um “bebel” ajudando-o e defendendo-o até mesmo de provocações.

Considerações finais

A partir dos discursos dos internos, foram explicitadas as principais categorias utilizadas pelos jovens para classificar os internos das unidades, compreendendo-se como se constrói a rivalidade entre “alemães” e quais atitudes são bem vistas ou condenadas moralmente pelos jovens. As classificações exploradas nesse artigo não esgotam as possibilidades de análises das relações entre os adolescentes, mas são fruto do acesso que se conseguiu ao universo moral dos internos, através das relações estabelecidas entre a pesquisadora e seus nativos.

Foi observado também que não há uma hierarquia fixa e pré-estabelecida entre os jovens, e que as categorias e os mecanismos classificatórios são, em geral, fluidos, com exceção daqueles que rotulam os inimigos como “alemães” e estigmatizam os desviantes como “mancões”. No cotidiano da internação, os jovens em conflito com a lei vivenciam processos de diferenciação, construídos a partir de um universo moral e simbólico compartilhado.

Ao contrário do que se poderia supor, os atos infracionais cometidos pelos jovens não determinam as posições de prestígio obtidas por eles ao longo da internação. O que conta mais, na visão dos adolescentes, é o modo como um interno “tira a cadeia” e se relaciona com os demais jovens e com os agentes de disciplina. Por outro lado, quem cometeu uma “mancada”, seja ela fora ou dentro da unidade, é estigmatizado, segregado e condenado a espancamentos e maus-tratos pelos jovens. E a demarcação entre quem é amigo ou “alemão” é um pressuposto delimitador para as relações entre os internos, herança da guerra entre facções que tomou conta das ruas do Rio de Janeiro.

Ser justo e defender valores morais como a “humildade” e a “tranquilidade” são características comuns aos jovens mais admirados pelos internos, chamados de “mente”. O “mente” não é um líder, mas costuma ser um bom negociador e ajudar a quem precisa, como um interno que não tem visitas e precisa de objetos de higiene pessoal. A



provocação de brigas tolas pode levar um jovem a ser considerado “comédia”, o que denigre a sua imagem. Já o jovem inexperiente na “vida do crime” e na cadeia é chamado de “bebel”, que costuma ser protegido e ajudado por um “mente”. Ao longo da internação, o “bebel” adquire conhecimento sobre as regras da “cadeia” e do “crime”, podendo fortalecer, assim, seus vínculos com outros jovens e com o universo simbólico da “vida do crime”.

Por conseguinte, o entendimento das categorias classificatórias utilizadas pelos jovens em conflito com a lei nos ajuda a compreender melhor o universo moral destes adolescentes, evitando que se mantenha uma abordagem acusatória em relação a eles. Essas classificações mútuas e o aprendizado envolvido nessas relações de prestígio constroem as subjetividades destes jovens em conflito com a lei e marcam suas trajetórias pelo sistema socioeducativo. A passagem por uma unidade de internação é, portanto, uma das etapas integrantes da “vida no crime” e, neste período, acumula-se uma bagagem simbólica e identitária, que contribui para a construção social do “dimenor”.

Natasha Elbas Neri

Doutorado em andamento, PPGSA-UFRJ
Pesquisadora do NECVU-UFRJ

Resumo: Este artigo analisa as relações entre os jovens em conflito com a lei internados em duas unidades do Departamento Geral de Ações Socioeducativas do Estado do Rio de Janeiro, abordando-se as rivalidades, a distribuição de prestígio e a existência de estigmas e rótulos entre os internos. A partir de observação participante e entrevistas, foi possível analisar como os adolescentes se veem e se classificam. Observou-se que, ao mesmo tempo em que os jovens nutrem um ideal de igualdade de direitos do “coletivo” de internos, há a presença de rivalidades e de uma série de classificações que incidem sobre os internos e seus comportamentos, concedendo prestígio ou “moral” a alguns, e estigmatizando outros, que são alvo de “zoação”, “esculacho” e de espancamentos. Assim sendo, serão expostas as categorias utilizadas pelos adolescentes para demarcar essas diferenças entre seus pares e a maneira como essas relações influenciam o cotidiano das unidades. Palavras-chave: Adolescentes em conflito com a lei, internação, medida socioeducativa.

Abstract: This article analyzes the relationships between juvenile offenders in two detention centers in the city of Rio de Janeiro, taking into account their rivalries, their distribution of prestige, and the existence of stigma and labels between them. Through participant observation and interviews, it's been possible to debate how those adolescents see and classify each other. At the same time that young offenders share an egalitarian principle in the inmates collectivity, detainees develop rivalries and classifications over individuals and behaviors, granting prestige and status to some, and stigmatizing others, who are constantly mocked, demoralized and physically punished. The paper will present the categories used amongst juveniles to mark differences between their peers and how the relationships they establish influence the detention centers' routines. Keywords: juvenile delinquents, youth incarceration, juvenile justice.

Referências bibliográficas

- BARBOSA, Antonio Rafael. As armas do crime: reflexões sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro. *Civitas*, Porto Alegre - RS, v. 1, n. 2, p. 165-180, 2001.
- _____. *Prender e dar fuga: biopolítica, sistema penitenciário e tráfico de drogas no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- BECKER, Howard. *Uma teoria da ação coletiva*. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. 225 p.
- BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010. 245 p.
- CECCHETO, Fátima Regina. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. 248 p.
- COELHO, Edmundo Campos. *A oficina do diabo: crise e conflito no sistema penitenciário do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987. 173 p.

- GOFFMAN, Erving. *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: LTC, 2003. 158 p.
- _____. *Manicômios, prisões e conventos*. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2007. 312 p.
- MARQUES, Adalton. *Crime, proceder, convívio-seguro: um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2009.
- MISSE, Michel. *Malandros, marginais e vagabundos & a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1999.
- _____. *Crime e violência no Brasil contemporâneo: estudos de sociologia do crime e da violência urbana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006. 300 p.
- _____. Notas sobre a sujeição criminal de crianças e adolescentes. In: PAIVA, Vanilda; SENTO SÉ, João T. (Orgs.). *Juventude em conflito com a lei*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 191-200.
- NERI, Natasha Elbas. “*Tirando a cadeia dimenor*”: a experiência da internação e as narrativas de jovens em conflito com a lei no Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.
- RAMALHO, José Ricardo. *O mundo do crime: a ordem pelo avesso*. Edição on-line. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. 166 p.
- SYKES, Gresham. *The society of captives: a study of a maximum security prison*. New Jersey: Princeton University Press, 1958. 144 p.
- ZALUAR, Alba. *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Revan: UFRJ Editora, 1994. 278 p.

Recebido em: 02/09/2011

Aceito para publicação em: 02/09/2011

Salve geral: áreas urbanas, instituições prisionais e unidades de internação da Fundação CASA em comunicação¹

Fábio Mallart

Introdução

Em maio de 2006, uma série de ações atribuídas a integrantes do Primeiro Comando da Capital (PCC), coletivo de criminosos que atua dentro e fora do sistema penitenciário paulista, paralisou a cidade de São Paulo. Instituições de ensino, estabelecimentos comerciais e órgãos públicos fecharam as portas. Inúmeros atentados foram praticados contra agentes do Estado, sobretudo policiais civis, policiais militares e agentes penitenciários. Simultaneamente, ocorreram rebeliões em diversos presídios.

A resposta policial aos Ataques do PCC, como ficaram conhecidos tais acontecimentos, foi rápida e violenta. Em menos de dez dias, o saldo dos confrontos atingiu números alarmantes: 493 mortos². Vale ressaltar que determinadas unidades de internação da Fundação CASA (antiga FEBEM)³ também participaram dos motins. Refiro-me às *unidades dominadas*⁴, espaços institucionais específicos localizados nos

¹ O texto que segue foi inicialmente apresentado durante a 27^a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, em Belém, Pará. Desse modo, agradeço aos colegas que participaram do *GT - Dinâmicas criminais e dispositivos de controle*, na medida em que contribuíram para a reformulação de minha proposta inicial de trabalho.

² Dados disponíveis em Feltran (2008).

³ A mudança da nomenclatura institucional, aprovada pela Assembleia Legislativa de São Paulo em dezembro de 2006, durante o governo de Cláudio Lembo, teve como objetivo primordial a adequação do atendimento socioeducativo às diretrizes estabelecidas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Com a mudança, um dos principais projetos institucionais passa a ser o processo de descentralização e municipalização do atendimento. Trata-se de desativar os grandes complexos da instituição, localizados na capital paulista, e construir unidades de internação em todas as regiões do estado de São Paulo, com capacidade para atender um número reduzido de internos.

⁴ Na fala nativa, as *unidades dominadas*, também chamadas de *desandadas* e *descontroladas*, se opõem às unidades conhecidas como *na mão dos funcionários*. Em tais unidades de internação, diferentemente do que

complexos de Franco da Rocha, Raposo Tavares, Tatuapé⁵ e Vila Maria. Em tais unidades, nas quais tive a oportunidade de realizar pesquisa de campo por um período de cinco anos⁶, pude etnografar um conjunto de normas de conduta que orienta a experiência cotidiana dos adolescentes. Regras que estipulam desde as vestimentas adequadas para um dia de visita, ou impedimentos relativos ao contato entre os adolescentes e os funcionários, até diferenciações entre os próprios jovens. Tais prescrições, semelhantes às que operam em instituições prisionais orientadas pelas diretrizes do PCC⁷, constituem o que os internos chamam de *disciplina*. Como sugere meu interlocutor:

A semelhança de conduta entre a FEBEM e as cadeias é claramente observada em vários aspectos. Ex: em qualquer prédio de medidas penais onde o Partido⁸ atua, sua palavra vale sua vida, suas palavras nunca voltam vazias por isso deve-se tomar muito cuidado com as palavras. Dia de visita, nada de palavrões, debates ou qualquer outra coisa que seja uma falta de respeito, dia de visita é sagrado por isso é um dia de paz. A verdade aqui é a chave para a sobrevivência, mentiras não são aceitas, porque o crime não mente para o crime (Josué⁹, Unidade de Internação 25, complexo de Franco da Rocha).

A seguir, de modo a contextualizar como foi empreendida a pesquisa de campo, apresento um breve relato etnográfico que permite ao leitor transpor os muros institucionais que circunscrevem uma *unidade dominada*. Em seguida, ao reconstituir a trajetória de Caio, adolescente que cumpriu medida socioeducativa na Unidade de Internação 38, complexo Raposo Tavares, enfatizo que os *disciplinas*, grupo de adolescentes que se divide em uma série de posições de lideranças, a saber, *piloto*, *encarregado* e *faxina*, são os principais responsáveis pelas negociações travadas com os

ocorre nas *dominadas*, os adolescentes são obrigados a participar das atividades escolares, dormem e acordam de acordo com os horários estipulados pelos funcionários e andam com as mãos para trás e a cabeça baixa. No entanto, ressalto que o foco desta proposta de trabalho está centrado nas *unidades dominadas*. Obs.: os termos em itálico correspondem a categorias e falas de meus interlocutores.

⁵ É importante salientar que o complexo do Tatuapé, localizado na zona leste de São Paulo, foi desativado em outubro de 2007. Tal espaço institucional, palco de inúmeras rebeliões, contava com 18 unidades de internação e uma população que, segundo Miraglia (2001), abrigava aproximadamente 1600 adolescentes.

⁶ Entre setembro de 2004 e novembro de 2009 ministrei oficinas de fotografia e produção de textos aos adolescentes que cumpriam medida socioeducativa de internação nos seguintes complexos: Brás, Franco da Rocha, Raposo Tavares, Tatuapé e Vila Maria.

⁷ Vale ressaltar que não realizei pesquisa de campo em unidades prisionais. Portanto, valho-me de alguns estudos recentes que se debruçam sobre o sistema penitenciário paulista, em especial, as etnografias produzidas por Adalton Marques (2009) e Karina Biondi (2010).

⁸ Para meus interlocutores, o PCC também é conhecido como *Comando*, *Partido* e *Quinze*.

⁹ Os nomes citados ao longo do texto são fictícios. O trecho descrito acima foi extraído de uma produção textual elaborada pelo próprio adolescente. Enfatizo que não realizei correções gramaticais.

agentes institucionais, bem como pelas relações estabelecidas com os *irmãos* do *Comando*. Por fim, com o objetivo de refletir sobre tais relações, volto minhas atenções para o *Salve Geral*, categoria nativa que aponta para a existência de conexões entre instituições prisionais, unidades de internação para adolescentes e espaços urbanos.

*É tudo nosso*¹⁰

O vigilante abre a porta. Pede para que eu me sente em um banco, uma espécie de detector de metais. Abre a minha mochila, mexe em pastas e cadernos. Faz uma rápida revista em meu corpo e autoriza a minha entrada. Caminho por um corredor extenso até deparar-me com uma *gaiola*, uma espécie de retângulo feito de grades, que limita o acesso às unidades de internação¹¹ e ao setor pedagógico. Além de outro segurança, que coordena quem entra e sai, mais um detector de metais e outra revista. Chego à coordenação pedagógica e aguardo a presença de um funcionário, responsável por acompanhar-me. Meu destino é a Unidade de Internação Rio Negro, conhecida entre adolescentes e funcionários como UI-25. Na entrada da unidade, mais uma revista, a terceira desde que coloquei os pés no complexo de Franco da Rocha¹².

Logo que o vigilante abre o último portão de aço, noto a presença de alguns adolescentes. Um deles está com um pedaço de madeira em mãos, parecido com um cabo de vassoura. Há também um interno sentado em uma cadeira. Com um pedaço de papel e caneta, parece anotar algo. Os outros jovens apenas conversam. O adolescente sentado na cadeira se levanta e pede a lista com o nome dos participantes do curso de fotografia. Entrego-a em suas mãos. Ele, então, desloca-se até o centro do pátio e chama os jovens para o início da atividade. Trata-se de um *faxina do esporte*.

Aos poucos, os internos inscritos no curso se aproximam. Nos dirigimos à sala de aula. Não há cadeiras para todos. No entanto, torna-se evidente que uma das poucas

¹⁰ Expressão utilizada pelos internos que cumprem medida socioeducativa nas *unidades dominadas*.

¹¹ De maneira geral, as unidades de internação, também conhecidas como UI's, podem ser divididas em dois grupos distintos: *unidades de circuito leve e médio*, caracterizadas por abrigar jovens que cometeram furtos e assaltos sem armas, ou seja, atos infracionais considerados *leves*, e *unidades de circuito grave*, locais que abrigam internos considerados *mais perigosos*. Estes, em sua maioria, cometeram sequestros, latrocínios, homicídios, etc. Trata-se de uma classificação informal adotada pelos agentes institucionais.

¹² O complexo de Franco da Rocha possui três unidades de medida socioeducativa de internação. Entre 2006 e 2008, período no qual realizei a pesquisa de campo em tais unidades, também conhecidas como *circuito grave*, a UI-21 abrigava adolescentes mais novos, com idade mínima de 12 anos. Por sua vez, as unidades 25 e 29 abrigavam internos com idades entre 16 e 18 anos. Vale ressaltar que o Internato de Franco da Rocha, apesar de fazer parte do complexo em termos administrativos, não está localizado no mesmo espaço institucional.

deve ser destinada ao professor. Quando já estamos quase acomodados, o *faxineiro* responsável por reunir os participantes do curso se aproxima, devolve a lista e pergunta se preciso de algo. Enquanto isso, o funcionário do setor pedagógico permanece ao meu lado sem esboçar reação.

Início a atividade, mostro algumas imagens publicitárias, outras jornalísticas. Em determinado momento, ouço um grito que vem do lado de fora da escola, alto o suficiente para que todos os jovens saiam correndo da sala de aula¹³. Assusto-me com a movimentação. Aproveito para sair da sala e acompanhar o que acontece. Aos poucos, todos os adolescentes da unidade, aproximadamente 100 jovens, reúnem-se no pátio interno. Formam um círculo, todos de mãos dadas. No centro, alguns internos caminham sem parar, falam alto, gesticulam. São os *disciplinas*. Estão ali para transmitir orientações à *população*¹⁴. Quando algum adolescente da *população* deseja expor o seu ponto de vista, levanta a mão e espera que algum *disciplina* o autorize.

Paulo, um dos *pilotos* da unidade, demonstra insatisfação. Enquanto fala, caminha no centro da roda. Os *encarregados* andam ao seu lado, acompanham o ritmo de seu corpo. O jovem discorre sobre a falta de privacidade. Enfatiza que a partir daquele momento nenhum adolescente está autorizado a entrar no *barraco* [quarto] de outros jovens sem ter o *aval* [autorização] de seus respectivos moradores. João, *faxina da limpeza*, também se posiciona. Afirma que a unidade está muito suja. Pede a colaboração de todos os adolescentes. Os jovens da *população* argumentam. A conversa dura aproximadamente trinta minutos. A discussão termina. Começa a *reza*¹⁵:

- Pai Nosso, que estais no céu...
- Ave Maria, cheia de graça...
- Se Deus é por nós, quem será contra nós?
- Se a GIR¹⁶ imbica¹⁷, nós mata
- Guerrear sempre, vencer às vezes, desistir jamais
- Um por todos, todos por um
- Unidos venceremos
- Sem luta, não há vitória

¹³ Os *disciplinas* costumam reunir todos os adolescentes da unidade para transmitir alguns comunicados. Para tanto, utilizam expressões como *pombo branco*, *salve*, *sintonia* e *cola cadeia*.

¹⁴ A *população* é constituída por adolescentes que não fazem parte do grupo de *disciplinas*.

¹⁵ Em geral, os adolescentes que cumprem medida socioeducativa nas *unidades dominadas rezam* duas vezes ao dia, sendo a primeira na parte da manhã e a segunda no início da noite. As frases proferidas durante a *reza*, além de enfatizarem o domínio do espaço institucional por parte dos internos, apontam para uma possível vinculação entre os adolescentes e o Primeiro Comando da Capital.

¹⁶ O GIR (Grupo de Intervenções Rápidas), vinculado à Secretaria de Administração Penitenciária do Estado de São Paulo (SAP), é composto por homens treinados que buscam evitar tumultos e rebeliões.

¹⁷ *Imbicar*, nesse caso, significa entrar na unidade.

- Falaremos todos em uma só voz
- Aconteça o que acontecer, sempre haverá um de nós
- Revolucionários do 15, somos terroristas
- Na 25 é tudo nosso, se não for nosso nós destrói
- Nosso lema é: paz, justiça, liberdade
- Não somos o 14 nem o 16, somos o 15
- Não somos o segundo nem o terceiro, somos o primeiro
- 1533¹⁸, PCC, 1533, PCC, 1533, PCC
- O 15 prevalece

O relato descrito acima, extraído de meu caderno de campo, aponta para algumas questões sobre as quais gostaria de debruçar-me: é possível afirmar que os internos das *unidades dominadas* são integrantes do PCC? Quais as funções desempenhadas por *pilotos*, *encarregados* e *faxinas* no cotidiano da internação? Quais os atributos necessários para que um adolescente se torne *disciplina* ou, em outras palavras, como se dá o processo de constituição do *disciplina*?

Com o intuito de refletir sobre tais questionamentos, volto minhas atenções para a narrativa de Caio, tendo como objetivo central a reconstituição de sua trajetória. Vale ressaltar que a noção de trajetória, tal como pretendo mobilizá-la, difere consideravelmente do que Bourdieu denomina como história de vida, “uma dessas noções do senso comum que entraram de contrabando no universo do saber” (1996, p. 74).

O autor, ao distanciar-se das abordagens que descrevem a vida como “um conjunto coerente e orientado” (1996, p. 74), salienta que a narrativa autobiográfica, ao selecionar acontecimentos específicos e estabelecer conexões que fundamentam a sua existência, encontra a cumplicidade do biógrafo, uma vez que ambos, entrevistado e entrevistador, aceitam “essa criação artificial de sentido” (1996, p. 76):

Tentar compreender uma vida como uma série única e, por si só, suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outra ligação que a vinculação a um 'sujeito' cuja única constância é a do nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diversas estações (Bourdieu, 1996, p. 81).

De fato, a noção de trajetória tal como proposta por Bourdieu, “uma série de *posições* sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo), em um

¹⁸ Como bem observa Biondi, “este número segue o 'Alfabeto Congo', segundo o qual as letras são numeradas de acordo com sua posição no alfabeto. Nesse sistema, o P corresponde à décima quinta letra e o C, à terceira letra. Desta forma, o número 15.3.3 é o equivalente numérico à sigla PCC” (2010, p. 74).

espaço ele próprio em devir e submetido a transformações incessantes” (1996, p. 81; grifos do autor), me permite deslocar o foco do sujeito e “situar acontecimentos biográficos em alocações e deslocamentos no espaço social” (Kofes, 2001, p. 24). Desse modo, enfatizo que o fato de debruçar-me sobre a narrativa de Caio não implica tratá-lo como indivíduo. O esforço que empreendo consiste em caracterizá-lo como ocupante de distintas posições de liderança no contexto das *unidades dominadas*.

O disciplina em sua trajetória

Quinze de março de 2010. Trânsito caótico na *quebrada*. Como de costume, carros, caminhões, motos, bicicletas e pedestres disputam um pequeno espaço pelas ruas da favela, localizada na zona sul da cidade de São Paulo. Para aqueles que procuram um determinado endereço há uma dificuldade extra: a numeração confusa das casas. Três números distintos estampam as paredes de boa parte das residências. Ao procurar pela casa de Caio, enfrento a desordem numérica que, obviamente, afeta as pessoas que não possuem familiaridade com as ruas da *quebrada*. Peço informações. Apesar das dificuldades, após trinta minutos de caminhada, chego ao endereço esperado. Toco a campainha. Um garoto aparece. Pergunto por Caio. Em poucos minutos, vejo-o caminhando em minha direção. Nos cumprimentamos. De fato, não esperava uma recepção tão calorosa. Aproveito para entregar algumas fotografias ao adolescente, referentes ao período em que o jovem ainda estava cumprindo medida socioeducativa na Unidade de Internação 38, complexo Raposo Tavares¹⁹.

Caio me convida para entrar, afinal, conversar em frente à porta de sua residência não lhe parece uma atitude sensata. Nos dirigimos à laje do pequeno prédio de apartamentos de seu avô, antigo morador da favela. O local, repleto de entulho por todos os lados, configura-se como um importante ponto de fuga caso haja uma invasão por parte da polícia. Noto que Caio está preocupado. A presença de policiais à paisana pelas ruas da *quebrada* o inquieta. Tal receio mostra-se justificável. Após o período de internação na Fundação CASA, que durou aproximadamente dois anos, o jovem está de

¹⁹ Ressalto que entreguei três retratos fotográficos que foram produzidos ao longo das oficinas de fotografia desenvolvidas em tal unidade de internação. Tais fotos enquadravam o jovem dos pés à cabeça. Caio agradeceu diversas vezes pelas imagens. Dentro dos limites desta proposta de trabalho, na qual não pretendo problematizar questões referentes ao uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica, apenas saliento que tais fotografias constituíram um importante meio de aproximação do adolescente.

volta, ocupando a mesma posição que havia preenchido antes de ser preso, a saber, *gerente do tráfico*²⁰. Nesse contexto, a ameaça de uma nova prisão torna-se evidente.

De fato, as preocupações referentes às constantes investidas policiais vêm de longa data, mais especificamente, desde os 11 anos de idade, período que marca o retorno do garoto à comunidade, bem como o início de seu envolvimento com os traficantes da região, ligados ao Primeiro Comando da Capital:

Eu nasci aqui. Daí meu pai e minha mãe se separaram. Aí ele foi pra Barueri. Aí eu peguei e fui morar com ele em Barueri. Aí foi indo, foi indo. Aí é o seguinte: meu pai faleceu, tá ligado? Meu pai morreu e eu peguei e voltei pra morar com a minha mãe. Isso com 11 anos, aí vim morar pra cá e com onze em diante foi o bagulho loco. O meu envolvimento [com o crime] foi o seguinte mano: foi a escola, a escola foi o começo de tudo. Era eu e outro lá, o Jean, o Neguinho, hoje tá preso, tá lá em Osasco lá. Eu e esse moleque é o seguinte mano, nós era o capeta na escola. E da escola ele já colava com os cara [traficantes ligados ao PCC]. Isso com 11 anos. Aí nós já começou. Eu vou ser sincero. Eu não passava necessidade, não passava fome, não passava porra nenhuma, nada, não precisava de nada, minha família é estruturada. Eu sempre tive os bagulho, não tive o que eu queria, mas o que minha família pôde me dar sempre deu mano, minha mãe principalmente sempre deu, depois que meu pai morreu e pá, tá ligado? Eu fui mais por querer ganhar dinheiro, fama. Entrei [no tráfico] porque queria comer muita mulher, queria andar de moto, queria andar de carrinho, queria ter um pano [roupa] da hora.

(...) comecei ali no tráfico ali. Não ganhava nada. Aí começou: não, fica ali tal, não, vamo usa droga, vamo e tal, tal. E eu molecão querendo me envolver tá ligado, fazia de tudo pra me envolver com os cara bandido. Aí foi indo, aí depois começou e tal, aí já comecei a ficar fixo na boca, aí já virei fixo e já comecei a ganhar um salário, aí comecei a ganhar R\$ 100, depois de um tempo, aí aumentou pra R\$ 200 por semana, aí quando eu comecei a ganhar R\$ 200 por semana na campana, o dono da favela [o patrão] saiu pra rua.

Entre as atividades escolares e as brincadeiras cotidianas ao lado de inúmeras crianças que se divertem pelas vielas da *quebrada*, Caio, através de um colega de escola, trava os primeiros contatos com os *cara bandido*. Aos onze anos de idade, imagina as vantagens de tal envolvimento. Aos olhos do garoto, entrar para o tráfico significa ter fama, ser reconhecido na *quebrada*. Junto com a fama, o jovem almeja o dinheiro, que possibilita a aquisição imediata de inúmeros objetos de consumo, tais como motos, roupas e celulares. O desejo de *comer muita mulher* também o estimula.

²⁰ Os dados obtidos na *quebrada* em que Caio atua, em especial, os que se referem ao tráfico de drogas, fazem parte de uma pesquisa que venho realizando sob a coordenação do Prof. Dr. Ronaldo de Almeida, pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

Apesar de tantos anseios e expectativas, no início de suas atividades junto à *biqueira*²¹, o garoto não recebe nenhuma recompensa financeira. No entanto, torna-se evidente que para o jovem que *fazia de tudo pra me envolver com os cara bandido*, o dinheiro, naquele momento, não era tão relevante. Ao se aproximar do comércio de drogas, Caio passa a conviver com os traficantes, utiliza os produtos vendidos na *biqueira* e atenta para a movimentação ao redor dos pontos de venda.

Com o passar dos dias, o garoto ganha a confiança de seus novos companheiros, passa a *ficar fixo na boca* e fortalece o seu vínculo com o *movimento*²². Torna-se um dos *campanas* da *biqueira*, momento que configura-se como o início de seu deslocamento pelas posições do tráfico de drogas. Suas atividades passam a ser remuneradas. *Comecei a ganhar R\$ 100, depois de um tempo, aí aumentou pra R\$ 200 por semana*.

Os *campanas*, também conhecidos como *olheiros*, são os responsáveis pela vigilância da *biqueira*, avisando aos traficantes caso haja uma possível ação policial ou movimentação de pessoas suspeitas ao redor da *boca*. Na *quebrada*, permanecem em pontos estratégicos, locais próximos aos pontos de venda, mas dos quais procuram manter certa distância. Em geral, não utilizam armas, suas ferramentas de trabalho são os *radinhos* [espécie de walk-talk]²³.

A possibilidade de deslocar-se pelas posições, isto é, de ascender na hierarquia do tráfico, apresenta-se como viável. No limite, para que Caio possa tornar-se *vapor*, também designado pelo termo *pacote*, é preciso que algum membro do *movimento* seja promovido, seja preso ou, na pior das hipóteses, seja morto. Segundo meu interlocutor:

Quando o dono da favela saiu pra rua [deixou uma unidade prisional localizada no interior do estado de São Paulo], ele pegou uma afinidade com o traficante e o traficante [vapor] subiu pra gerência, que era aquele fulano lá, o Túlio. Aí, ele subiu pra gerência, aí eu peguei e fiquei no tráfico, aí já fiquei responsável pela boca, já virei vapor. Aí trabalhei quatro anos, não, uns três anos e pouco...

Momento de passagem. Túlio sobe para a *gerência* e deixa um espaço em aberto. Caio, que tinha entre doze e treze anos de idade, assume a posição de *vapor*,

²¹ Os pontos de venda de drogas também são conhecidos como *biqueiras* e *bocas*.

²² Para meus interlocutores, o tráfico de drogas também é chamado de *movimento*.

²³ Dois traços centrais que marcam a posição de *campana* são a pouca remuneração (em comparação com as outras posições do tráfico) e a alta responsabilidade. César, interno da UI-29, complexo de Franco da Rocha, parece corroborar com minhas suposições. *A função do olheiro é ver se vem polícia. Se vier ele tem que avisar. O olheiro é meio devagar [pouca remuneração], eu ganhava só quarenta por dia. Mas a responsabilidade era muito grande, se os bota [policiais] entrasse na favela e eu não avisasse eu podia até perde minha vida*.

acontecimento que acarreta o aumento de suas responsabilidades e estreita ainda mais os seus laços com os integrantes do *movimento*.

Os *vapores* travam contato direto com os usuários. Permanecem em pontos territoriais específicos, carregando consigo pequenas quantidades de drogas guardadas em sacos plásticos. Também conhecidos como *pacotes*, vendem maconha (trouxinhas de R\$ 5), cocaína (cápsulas de R\$ 10) e crack (pequenas porções de R\$ 5). Ao longo de suas atividades, permanecem atentos aos informes transmitidos pelos *campanas*. Em caso de uma invasão por parte da polícia, devem esconder as drogas rapidamente²⁴.

Após um longo período como *vapor*, aproximadamente quatro anos, surge uma nova oportunidade de ascensão. Outro momento de deslocamento. Túlio, que ocupava a posição de *gerente*, é preso em uma emboscada realizada pela polícia. *Foi quando eles forjaram ele e ele entrou em cana que eu subi pra gerência*. No tráfico, a fila anda com certa rapidez. Uns vão, outros vêm. As posições, no entanto, permanecem as mesmas. Os indivíduos são intercambiáveis. Com a prisão de Túlio, Caio, que tinha cerca de 15 anos de idade, passa a ocupar a posição de *gerente* de todas as *biqueiras da quebrada*:

Meu trampo é o seguinte mano, deixar o bagulho redondo, eu tá acompanhando os cara da boca, não deixar os cara ficar moscando²⁵. Eu passo no tráfico o cara tá moscando ali eu já: “e aí maluco”, tá ligado? Resolvo os problemas.

[Fábio] Tipo...se um morador discute com outro, o que você faz?

Chamo os dois pra entrar numa linha de raciocínio, pra ficar tranquilo, pra não ter essa de o outro ficar: “não, então, eu vou chamar a polícia pra você então e pá e pum”. Nós já tá ali pra isso, eu e o outro [Lucas, que também é gerente]. E pá, eu e ele é essa função, receber droga e passar dinheiro pra frente. Eu e ele nós passa o resumo pros cara, os cara passa pra nós, nós passa pra frente, o que chega em nós, nós passa pros cara. (...) tem um terceiro mano que fica mais tranquilo de fora [da favela]. Ele é gerente também, mas a função dele é mais contabilidade. Esse bagulho de conta, mexer com dinheiro, não é comigo não.

Outro cargo²⁶, novas funções. O *gerente* é o principal responsável pelo funcionamento das *biqueiras*. É ele que mantém contato direto com o *patrão*, também

²⁴ Segundo Caio, atualmente, os jovens que ocupam a posição de *vapor* recebem uma média de R\$ 2.000 por semana, o que totaliza algo em torno de R\$ 8.000/mês. Vale notar que cada *biqueira* conta com quatro *vapores*, que estabelecem entre si uma espécie de rodízio. Ao todo, existem quatro pontos de venda operando na favela.

²⁵ Expressão que caracteriza a falta de atenção. O oposto de *ficar esperto*, *ficar ligeiro*.

²⁶ Como *gerente*, o jovem recebe R\$ 800 por semana, em média, R\$ 3.500/mês. Apesar de receber menos dinheiro do que os *vapores*, o *gerente* ocupa uma posição de maior prestígio. Ao questionar meu interlocutor sobre a possibilidade dele atuar novamente como *vapor*, Caio enfatizou que a sua intenção é *subir mais um*

conhecido como *dono*²⁷. Posição de grande prestígio, o *gerente* caracteriza-se por ser uma espécie de mediador entre o *patrão* e os *vapores*. *Nóis passa o resumo pros cara, os cara passa pra nós, nós passa pra frente, o que chega em nós, nós passa pros cara*²⁸. Vale ressaltar que os indivíduos que ocupam tal posição também arbitram conflitos entre moradores, a fim de evitar que estes recorram à polícia. Em caso de uma possível negociação com a força policial, é o *gerente* que conduz a situação²⁹.

Apesar de deslocar-se rapidamente pelas posições do tráfico de drogas, tornando-se um dos *gerentes* da favela aos 15 anos de idade, a trajetória de Caio no *movimento* seria interrompida:

Eu tava na gerência e aí os cara de uma quadrilha ali, uns cara que rouba mansão, me ligava direto [entrava em contato] porque nós tinha uns armamentos. Aí os cara me ligava: não, vamo embora, vamo metê um B.O e pá, tem umas armas, nós vai virar um dinheiro e pá. E eu nem pá, tá ligado? Dinheiro pra caralho no tráfico. E eu: não mano, meu negócio é tráfico tio, não gosto de roubar e pá. Aí é o seguinte, teve um dia que nós foi. Peguei umas armas e nós foi, aí foi onde eu tomei a cana [foi preso].

Nóis pegou umas 15 barrinha de ouro escrito banco Itaú mano. Se nós vem embora nós tava suave. Várias assim, bem umas 15, só escrito banco Itaú, banco Itaú. Aí, eu falei: “já era, vamo embora”. E os cara: “não, tem mais”. Os cara já de uns dia sabia que o bagulho tinha mais, mas não tinha. Aí na hora de sair, o vigilante da rua chamou os cana [policiais], aí

degrau e não ficar subindo e descendo. Vamo imagina que o véio [o patrão] morre, se Deus quiser isso não vai acontecer, mas se ele morre quem assume é o braço direito dele [o gerente].

²⁷ Responsável pelas negociações travadas com os fornecedores das drogas e das armas utilizadas. Em seu território, detém a palavra final sobre quaisquer conflitos. Segundo Caio, há três *patrões* distintos na *quebrada*, todos filiados ao Primeiro Comando da Capital. Junior, *patrão* de Caio, gerencia os seus negócios de dentro do sistema penitenciário. Além dele, há outras duas figuras, *um mano que tá solto e outro que tá preso*. Vale notar que os três *patrões* estabelecem um rodízio. De dois em dois meses ocorre a troca de comando, de tal modo que, se Junior opera na comunidade entre os meses de maio e junho, os outros dois *patrões*, que constituem um núcleo, gerenciam os negócios do tráfico entre julho e agosto. Dowdney, ao discorrer sobre a estrutura do tráfico de drogas no Rio de Janeiro, aponta para a existência de duas posições que não operam dentro das favelas. Segundo o autor, os *donos* “não poderiam agir sem os *atacadistas*, que organizam a importação da cocaína, nem sem os *matutos*, que levam a cocaína para o coração das favelas que os *donos* controlam (...)” (2003, p. 42; grifos do autor). Na *quebrada* de Caio, não tenho informações acerca de tais posições. De qualquer forma, acredito que o tráfico de drogas propicia a existência de distintas estruturas organizacionais que variam conforme o tamanho da comunidade, a localização geográfica, o volume de drogas vendido, etc. Por exemplo, os *soldados*, que aparecem como figura importante nas comunidades do Rio de Janeiro, na medida em que, entre outras coisas, defendem os pontos de venda da invasão de quadrilhas rivais (cf. Dowdney, 2003, p. 50), na favela em que Caio atua, não fazem parte da estrutura do tráfico. Ao questionar meu interlocutor sobre a inexistência de tal posição, o jovem enfatizou que *aqui não precisa disso, o bagulho é tranquilo*. Com tal assertiva, o adolescente aponta para uma espécie de hegemonia do PCC no que concerne ao comércio de drogas em São Paulo, dando a entender que o risco de invasões por parte de quadrilhas rivais é mínimo.

²⁸ *Passar o resumo* significa, entre outras coisas, o recebimento das drogas e o fornecimento das mesmas aos *vapores*, bem como o recebimento do dinheiro gerado pelas vendas e a respectiva entrega dos valores.

²⁹ Caio contou-me que certa vez um *vapor* foi pego por policiais militares que o prenderam próximo ao ponto de venda de drogas. O adolescente enfatizou que tentou negociar a liberação do jovem, mas ressaltou que *não teve ideia com os verme* [policiais].

foi uma troca de tiro da porra mano. Cena de filme, bagulho loco. Aí, eu fui pro hospital baleado, tá ligado? Aí do hospital os cara [os policiais] falou que não ia me deixar lá porque os cara [os parceiros de Caio] ia me resgatar e pá. Aí, daqui a pouco me levaram pra delegacia, aí não me deixaram muito tempo na delegacia e me levaram pra UAI. Aí da UAI já era, é aquele ritmo: UAI, Fórum, UIP, aí da UIP veio as audiência e aí a internação³⁰.

Após um assalto frustrado em uma mansão localizada no bairro do Morumbi, zona sul de São Paulo, Caio foi encaminhado para a Fundação CASA. Em meados de 2008, depois de uma audiência em uma das Varas Especiais da Infância e Juventude (VEIJ), decidiu-se que o adolescente deveria cumprir medida socioeducativa de internação. O jovem, que durante alguns dias aguardou a decisão judicial na Unidade de Internação Provisória (UIP-10), localizada no complexo Brás, foi transferido para a Unidade de Internação 38, complexo Raposo Tavares³¹: (...) *na Raposo, quando eu cheguei lá, já tinha uns cara na frente da cadeia*³².

Ao ingressar na UI-38, Caio trava os primeiros contatos com os *faxinas*. Em um primeiro momento recebe algumas orientações sobre o funcionamento da *cadeia*. Nas *unidades dominadas* é comum os *faxineiros* adotarem tal procedimento. Sua *caminhada*³³ também é avaliada. Os *faxinas* sempre procuram obter informações acerca do histórico do novo interno. Esse modo de atuação faz com que os adolescentes indesejáveis, também conhecidos como *vermes* ou *pilantras*, sejam mantidos longe do *convívio*³⁴, de preferência, no *seguro*³⁵. Além disso, é nesse momento que os *faxinas*, ao tecerem considerações sobre

³⁰ Após ser detido pela polícia, o adolescente é levado à delegacia, local em que seus pais são contatados. Em seguida, o jovem é encaminhado à Unidade de Atendimento Inicial (UAI), espaço institucional no qual realiza seu primeiro cadastro e permanece por até 48 horas. Nesse período, o caso passa para a responsabilidade das Varas Especiais da Infância e Juventude (VEIJ). O jovem, então, é atendido por integrantes do Ministério Público que podem liberar o adolescente ou solicitar ao juiz a sua internação provisória. No último caso, o adolescente é encaminhado para uma Unidade de Internação Provisória (UIP) e aguarda a decisão judicial acerca da medida socioeducativa que lhe será imposta (informações concedidas por adolescentes e funcionários da instituição. Agradeço especialmente a Celso Yokomiso, psicoterapeuta que atua na unidade de internação 38, complexo Raposo Tavares).

³¹ O complexo Raposo Tavares possui cinco unidades de medida socioeducativa de internação (UI-22; UI-27; UI-28; UI-37 e UI-38). Na época em que realizei a pesquisa de campo em tal complexo, entre outubro de 2008 e novembro de 2009, apenas a UI-38 era considerada uma *unidade dominada*. As unidades 28 e 37 passavam por um momento conturbado, já que os adolescentes tentavam retomar o controle de tais espaços institucionais. Por sua vez, as UI's 22 e 27 eram conhecidas como unidades que estavam *na mão dos funcionários*.

³² Os *disciplinas* também são conhecidos como os *frente da cadeia*.

³³ Nesse caso, *caminhada* refere-se ao histórico do adolescente no crime.

³⁴ Espaço destinado àqueles que *correm pelo certo*, ou seja, que seguem as diretrizes do PCC.

³⁵ Os *seguros* são espaços institucionais mantidos fora das unidades. Ao mesmo tempo, essa categoria remete aos internos que cometeram atos considerados inaceitáveis pelos outros jovens, tais como estupro e desrespeito à visita alheia. No que concerne ao modo de atuação dos *faxinas*, vale notar que Biondi aponta para a existência de um movimento semelhante em unidades prisionais nas quais os *irmãos* atuam. "Para

a *caminhada* dos recém-chegados, selecionam aqueles que poderão *somar com a disciplina*³⁶. Tais adolescentes passam a ser observados, sendo que muitas vezes mudam-se para o quarto dos *faxineiros*.

De fato, nota-se que o conhecimento sobre o modo de operação do *Comando*, o crime praticado³⁷ e os contatos estabelecidos no *mundão*³⁸ caracterizam-se como elementos centrais no que concerne ao histórico do futuro *disciplina*³⁹. No caso de Caio, por exemplo, é preciso atentar para o fato de que o adolescente, mesmo tendo sido preso durante um assalto, ocupava a posição de *gerente do tráfico* em uma *quebrada* controlada por integrantes do *Comando*⁴⁰. Desse modo, torna-se evidente que o jovem já conhecia as diretrizes do PCC antes mesmo de sua inserção na Fundação CASA. Além disso, mantinha relações com membros do *Partido*. Caso fosse necessário, poderia entrar em contato com seus *parceiros*. Como sugere um de meus interlocutores, *o adolescente da população que possui contatos com os irmãos ganha um ponto a mais* (Jonas, ex-interno da UI-29, complexo de Franco da Rocha).

Com tal reflexão, não pretendo sugerir que o processo de constituição do *disciplina* esteja vinculado apenas às considerações tecidas sobre a sua *caminhada*. Afinal, há todo um sistema interno de aprendizagem. O possível *disciplina*, ao mesmo tempo em que recebe instruções, é incessantemente avaliado por todos aqueles que estão na *frente da cadeia*: *Às vezes, eles [os disciplinas] destacavam um adolescente [da população] pra presenciar a ideia da cadeia, dar a sua opinião. Aí os caras avaliavam qual era a sua visão do certo* (Jonas).

Caio, após ser avaliado durante três meses, recebe o convite para *somar com a disciplina*. Torna-se um dos *faxinas da campana*. Os adolescentes que ocupam tal posição

garantir que nenhuma das pessoas não aceitáveis no *convívio* habite as *Cadeias de Comando*, os *irmãos* fazem uma espécie de triagem com os presos recém-chegados” (2010, p. 94; grifos da autora).

³⁶ *Somar com a disciplina*, nesse caso, significa tornar-se *disciplina*.

³⁷ Vale salientar que os adolescentes das distintas unidades de internação adotam uma espécie de sistema classificatório em relação aos crimes praticados. Delitos como sequestro, assalto a banco e roubo de carga são valorizados pelos jovens. De fato, aquele que rouba para consumir drogas, também conhecido como *nóia*, assim como um simples batedor de carteira, tem poucas probabilidades de tornar-se *disciplina*.

³⁸ O outro lado dos muros institucionais, isto é, o lado de fora das unidades de internação. Além de opor o lado de dentro ao lado de fora, vale notar que tal categoria é empregada pelos adolescentes para designar tudo aquilo que não pertence ao universo institucional (roupas, alimentos, objetos, etc). Como bem observa Paula Miraglia, a expressão “fiz isso no mundão”, marca acontecimentos anteriores à internação” (2001, p. 114). Da mesma forma, os alimentos levados pelos familiares dos adolescentes no *dia de visita* são chamados pelos internos de *comida do mundão*.

³⁹ Caso o adolescente seja reincidente, isto é, tenha outras passagens pela instituição, sua trajetória dentro da Fundação CASA também é um elemento importante a ser considerado.

⁴⁰ Sobre as recentes transformações que afetaram as periferias de São Paulo nos últimos anos, incluindo a entrada de integrantes do Primeiro Comando da Capital em determinadas regiões, acontecimento que, entre outras coisas, provocou a reorganização do narcotráfico local e instituiu novos códigos de conduta no que concerne às relações entre *ladrões*, sugiro os estudos de Gabriel Feltran (2007 e 2008).

permanecem em locais estratégicos, espaços de onde têm uma visão privilegiada. Estabelecem uma espécie de rodízio, de maneira que a entrada da unidade esteja sempre vigiada. Avisam aos outros *disciplinas*⁴¹ caso haja uma invasão por parte do *Choquinho*⁴². No período noturno, a segurança de todos os adolescentes da unidade está sob responsabilidade dos *campanas*: *Se dormir e os cara [do Choquinho] entrar, ele tá na bosta. Por exemplo, tem um campana ali e os cara tá fazendo um tatu [túnel] lá no barraco e o cara dorme. E se os cara [do Choquinho] entra e pega o tatu?* (Jonas).

O fato de Caio ocupar a posição de *faxina da campana* não o isenta de avaliações. Pelo contrário, os *faxineiros* são constantemente observados pelos *encarregados*. A conduta do adolescente passa a ser decisiva. Suas ações, ao mesmo tempo em que podem determinar o afastamento da *faxina*⁴³, podem proporcionar a mudança de posição. Com o passar do tempo, Caio desloca-se pelas posições: *Quando eu cheguei eu já subi pra campana. Aí fui subindo de setor, porque tem os setores, tá ligado? De baixo pra cima, na Raposo, tinha o loceiro, o campana, o limpeza, o esporte, o bóia, o encarregado e o piloto* (Caio).

O depoimento acima aponta para algumas questões sobre as quais gostaria de discorrer. Em primeiro lugar, vale notar que Caio, após alguns meses de internação, torna-se *faxina da campana*. O adolescente não chega a ocupar a posição de *loceiro*. Os internos que ocupam tal posição são os responsáveis pela limpeza de copos, pratos e talheres. De maneira geral, os *loceiros* cuidam do refeitório. É importante salientar que tais adolescentes não são reconhecidos como *disciplinas*. Certa vez, em uma rápida conversa que tive com Carlos, *piloto* da UI-38, o jovem fez questão de afirmar que o *loceiro é quase um faxina*. Nesse sentido, é possível supor que os *loceiros* ainda não estão preparados para *somar com a disciplina*. Trata-se de uma posição na qual os seus ocupantes estão em processo de aprendizagem. No entanto, isso não significa que todos os *faxinas* tenham sido *loceiros*. Alguns internos, como é o caso de Caio, seja pela *caminhada* antes de ingressar na unidade de internação, seja pela conduta adotada nos primeiros meses da medida socioeducativa, transpõem essa posição.

⁴¹ O número de *disciplinas* varia conforme a unidade de internação. Na UI-38, na época em que realizei a pesquisa de campo, existiam três *faxinas da campana*, cinco *faxinas da limpeza*, três *faxinas do esporte* e quatro *faxinas da bóia*. Ao mesmo tempo, haviam dois *encarregados* e dois *pilotos*.

⁴² Grupo de homens treinados que permanece nos grandes complexos da Fundação CASA. Seus integrantes são os principais responsáveis pelas revistas periódicas realizadas nas unidades, bem como pela contenção de pequenos tumultos. Vale notar que o termo *Choquinho* é uma alusão à Tropa de Choque da Polícia Militar.

⁴³ Certa vez, um interno da UI-29 contou-me que havia sido temporariamente afastado da *faxina* por ter xingado um funcionário. Disse ao jovem que não estava entendendo o seu argumento. Ele, então, respondeu que os *faxinas* não devem perder o controle e brigar com os funcionários. Devem manter-se calmos e negociar com eles.

Outro ponto importante a ser mencionado é o fato de que os *limpezas*, os *esportes* e os *bóias*, assim como os *campanas*, também são conhecidos como *faxinas*. Os *faxineiros*, apesar de desenvolverem algumas atividades em comum no cotidiano da internação⁴⁴, exercem funções específicas:

O limpeza já é a higienização da cadeia inteira, geral, tudo em matéria de higiene é com o limpeza. O esporte é aquele que é o responsável por não deixar a cadeia parada, tá ligado? Curso, futebol, tudo que é esporte é com ele. Escola, essas fita é tudo com ele. Aí o bóia já vem a matéria da alimentação, ele só mexe com comida (Caio).

Além dos apontamentos sugeridos por meu interlocutor, faz-se necessário alguns esclarecimentos. No que concerne aos *faxinas da limpeza*, vale ressaltar que tais adolescentes, além de limparem toda a unidade, são os principais responsáveis pelas negociações que envolvem os acessórios e os produtos de limpeza⁴⁵. Por sua vez, os *faxinas do esporte* organizam os campeonatos de futebol e os torneios de dominó. Solicitam brindes aos funcionários para a premiação dos vencedores. Além disso, são os responsáveis por reunir os internos que frequentam a escola, assim como os adolescentes que participam dos cursos culturais e profissionalizantes oferecidos por Organizações Não Governamentais. São conhecidos pelos internos como o *motor da cadeia*. Em relação às refeições, a responsabilidade recai sobre os *faxinas da bóia*. Os jovens que ocupam tal posição recebem os alimentos das mãos dos funcionários e os transportam até o refeitório. Após vestirem aventais e luvas, distribuem a alimentação para todos os internos da unidade. Caso haja alguma reclamação a ser feita sobre a comida, são os *bóias* que conduzem a situação.

Como dito anteriormente, os *faxinas* são constantemente observados pelos *encarregados*. Os adolescentes que ocupam tal posição atuam como uma espécie de braço direito dos *pilotos*. Além disso, nota-se que os *encarregados* circulam pelo pátio interno durante todo o dia, tendo como objetivo principal a avaliação acerca do funcionamento

⁴⁴ Além de orientarem os recém-chegados e instruírem os internos que poderão *somar com a disciplina*, os *faxinas* atuam como uma espécie de canal de comunicação entre os adolescentes da *população* e os funcionários. Se algum interno precisa de um lápis para escrever uma carta aos seus familiares, deve solicitar o objeto ao *faxina* que, por sua vez, transfere o pedido ao funcionário. O agente institucional segue a mesma lógica, ou seja, entrega o lápis ao *faxina* para que este o repasse ao jovem da *população*. Segundo meus interlocutores, tal procedimento, além de evitar conflitos desnecessários entre adolescentes da *população* e agentes institucionais, impossibilita possíveis delações de planos de fuga.

⁴⁵ Os adolescentes costumam reclamar da pouca quantidade e da má qualidade dos acessórios e produtos de limpeza oferecidos pela instituição, fato que causa constantes embates entre os *faxinas da limpeza* e os funcionários. Ao se referirem a tais produtos, os jovens utilizam o termo *badarosca* [sem qualidade].

da *cadeia*. Da última vez em que nos encontramos, no interior da Unidade de Internação 38, Caio ocupava tal posição: (...) *o encarregado é ele que avalia tudo. Os bico [funcionários] do fórum chega, ele vai e chama o piloto pra ele e o piloto trocar ideia. Ele avalia os cara pra ver se os cara tá capacitado pra tá na faxina* (Caio).

Ao mesmo tempo em que avaliam os *faxinas*, os *encarregados* são observados e instruídos pelos *pilotos*. Vale notar que quando um dos *pilotos* é transferido de unidade, a posição deixada em aberto é preenchida por um dos *encarregados*.

Por sua vez, os *pilotos*, como ressaltam meus interlocutores, resolvem as *fitas de mil grau* [situações mais complicadas]. São os responsáveis pelas negociações travadas com o diretor da unidade⁴⁶. Negociam o horário de abertura e fechamento dos *barracos*, questionam o procedimento adotado pelos seguranças nos *dias de visita*, solicitam melhorias na infra-estrutura da unidade, reivindicam a entrada de alguns benefícios para todos os internos (roupas trazidas pelos familiares, novos aparelhos de som, etc):

(...) ele é responsável por rebelião mano, rebelião, fórum, negociação, é tudo no peito dele. Negociação com diretor, com o Choque, com bico do fórum, com juiz, é tudo ele. Ele tá com a cabeça dele na mesa, com o facão no pescoço. Ele assumiu o toque da Febem ou de cadeia ou de qualquer coisa, ele tá com a cabeça na faca mano (Caio).

Também conhecidos como *toques*⁴⁷, os *pilotos*, ao negociarem com o diretor da unidade, atuam como representantes de toda a *população*. Durante as rebeliões, são os responsáveis pelos acordos firmados com os policiais da Tropa de Choque da Polícia Militar, também conhecida como *Chocão*. De fato, nota-se que uma das características centrais daqueles que ocupam tal posição é a habilidade nas negociações⁴⁸:

⁴⁶ Em algumas ocasiões, pude observar que os *pilotos* chamavam os *encarregados* para que estes atores também participassem de tais negociações. Atitude que aponta para mais um processo de aprendizagem.

⁴⁷ No início de minha pesquisa, apareciam duas figuras distintas: o *toque da cadeia*, responsável pelo funcionamento de uma unidade de internação específica e o *toque geral*, responsável por todas as unidades existentes em um mesmo complexo. No caso do Tatuapé, por exemplo, o *toque geral* cumpria medida socioeducativa na UI-12: *Se tiver 10 unidades ali ele é toque geral de tudo. Ele que fala se vai ter uma rebelião, ele que planeja uma fuga em massa* (Jonas). Com o passar do tempo, tal distinção desapareceu das narrativas de meus interlocutores. Além disso, os *campanas* e os *limpezas*, atualmente conhecidos como *faxinas*, entre 2006 e 2008, eram chamados de *setores*. Segundo os adolescentes, tais mudanças são decorrentes de algumas alterações que ocorrem em unidades prisionais orientadas pelas diretrizes do PCC: *Muda lá, muda aqui. Porque pra te falar a verdade, a Febem é uma cadeia só que em menor grau, entendeu?* (Jonas).

⁴⁸ No limite, todos os *disciplinas* possuem essa característica, mesmo porque *faxinas* e *encarregados* são *pilotos* em potencial. Acredito que a habilidade nas negociações seja adquirida ao longo tempo, conforme os adolescentes se deslocam pelas posições de liderança. Biondi, ao discorrer sobre o funcionamento das unidades prisionais do *Comando*, enfatiza que “a política exercida pelos *irmãos*, (...) é legitimada pelo *respeito* conquistado por meio de sua habilidade nas negociações” (2010, p. 127; grifos da autora).

Bem no finalzinho de 2005 pra 2006 eu consegui roupa do mundão, consegui comida do mundão, um domingo por mês, mas consegui. Tinha que começar assim, se você chegar lá e falar: ó senhora [diretora] eu quero uma TV de plasma. Ela não vai te dar (Jonas, piloto da UI-29 à época).

[Fábio] Como você conseguiu isso?

É...numa negociação com a diretora. Eu falei:

Jonas: a senhora quer o quê?

Diretora: eu quero o barraco trancado à noite.

Jonas: ó, e se os caras [do Choquinho] invadir?

Diretora: não, não invade.

Jonas: tá bom. Daí conversa com os faxineiro aqui, conversa com os faxineiro lá⁴⁹. Os cara tava: “não e pá e pum. Não, tá bom, dá o barraco pra ela à noite”.

Jonas: senhora é o seguinte. A partir de hoje a senhora pode começar a trancar o barraco, mas a partir da próxima visita nós quer nossa roupa. Se a senhora não der, nada feito.

Diretora: não, beleza.

Jonas: A partir do outro dia foi dito e feito, começaram a ligar lá [para as famílias dos adolescentes] que podia trazer uma peça [de roupa].

O relato acima evidencia que os *pilotos* não atuam sozinhos. Por mais que a última palavra seja deles, é preciso consultar os outros *disciplinas*. Da mesma forma, todos aqueles que ocupam posições de liderança devem atentar para as opiniões emitidas pelos adolescentes da *população*. O fato dos *disciplinas* atuarem como líderes não significa, de modo algum, que possam abusar da autoridade. Pelo contrário, os adolescentes que ocupam tais posições não devem impor as suas vontades aos outros internos. Devem ser *humildes*⁵⁰ e levar a sério as reivindicações trazidas pelos jovens da *população*. No limite, é possível afirmar que a autoridade exercida pelos *disciplinas* é obtida pela própria negação do exercício de autoridade. Certa vez, conversava com Pablo, *piloto* da UI-25, complexo de Franco da Rocha, quando um *faxina do esporte* se aproximou e disse: *porra mano, já mandei os cara da população fazer aquele bagulho lá e até agora nada*. Pablo, após demonstrar certo desconforto com a formulação do *faxineiro*, respondeu imediatamente: *que história é essa de mandar mano? Você não tem que mandar, você tem que pedir*.

Ao mesmo tempo em que a *população* depende da atuação dos internos que exercem o papel de liderança, na medida em que tais adolescentes falam em nome do grupo perante os agentes institucionais, nota-se que a legitimidade dos *disciplinas* provém do reconhecimento concedido pela *população*. Pelo fato de atuarem como representantes

⁴⁹ Segundo Jonas, nessa época ainda não existiam *encarregados* em Franco da Rocha.

⁵⁰ Como bem observa Karina Biondi, “a *humildade* é considerada ao mesmo tempo característica, habilidade, postura e atitude que todo *irmão* deve ter” (2010, p. 101; grifos da autora). O mesmo pode ser dito em relação aos *disciplinas*.

dos interesses de todos aqueles que cumprem medida socioeducativa em um mesmo espaço institucional, em geral, *pilotos*, *encarregados* e *faxinas* permanecem internados por um longo período de tempo.

As constantes transferências promovidas pelos diretores das unidades de internação, que têm como objetivo central a desestruturação de tal sistema de posições, atrasam o cumprimento da medida socioeducativa. Apesar dos funcionários acreditarem que as transferências eliminam o que eles chamam de *lixo*, nota-se um movimento inverso. Após a transferência de alguns *disciplinas*, aqueles que ficaram se reorganizam. Desse modo, vê-se que os agentes institucionais enfrentam os efeitos de uma hierarquia de posições que, em si mesmas, são vazias. Os atores sociais, assim como no tráfico de drogas, apenas transitam, vão e vêm, as posições permanecem⁵¹.

O Salve Geral e a disciplina do Comando

Até o momento, além de debruçar-me sobre o processo de constituição dos *disciplinas*, procurei demonstrar que os ocupantes de tais posições de liderança são os principais responsáveis pelo funcionamento da *cadeia*, atuando como representantes de todos os internos perante os agentes institucionais. Vale ressaltar que os jovens da *população* confiam na atuação dos *disciplinas*. Afinal, sabem que eles não operam em benefício próprio, e sim, em nome da *disciplina do Comando*:

Ah, a disciplina é o dia a dia da cadeia, as regras impostas que têm que ser seguidas, é o que mantém a ordem. É respeitar o próximo pra você ser respeitado. É fazer o negócio andar, o negócio tem que andar certo⁵². É não deixar acontecer injustiça (...). É uma união (Jonas).

A disciplina é uma palavra comum, tá ligado? É uma palavra que qualquer pessoa usa, mas dentro da Fundação a disciplina é tudo mano, a disciplina é o respeito, é a humildade, é a igualdade pelo geral (Caio).

Os depoimentos citados evidenciam o caráter norteador atribuído à *disciplina do Comando*. Nota-se que as prescrições condensadas em tal categoria orientam a

⁵¹ Movimento semelhante é apontado por Biondi. A autora enfatiza que “na dinâmica do PCC existem posições políticas específicas que exacerbam e colocam em evidência as habilidades dos *irmãos*. Trata-se das funções do *piloto*, do *faxina* e a figura da *torre* que, longe de constituírem postos vitalícios ou atributos definitivos, (...) são ocupadas de forma transitória, o que lhes confere certa instabilidade e maleabilidade” (2010, p. 109-110; grifos da autora).

⁵² Para meus interlocutores, o certo é o *Comando*. Como ressalta Jonas, *correr pelo certo é correr pelo Comando*, ou seja, é estar lado a lado dos *irmãos* e seguir as suas orientações.

experiência cotidiana dos adolescentes. Trata-se de um conjunto de códigos partilhado por todos aqueles que *correm* com o *Comando*. A *disciplina* é o que assegura o *respeito* e a *igualdade* entre aqueles que estão privados de liberdade. É o que possibilita a união entre os internos. “A *disciplina do Comando* existe como estratégia que almeja o estabelecimento da *paz entre ladrões (...)*” (Biondi, 2010, p. 171; grifos da autora).

Apesar dos *disciplinas* ocuparem posições de liderança no contexto das *unidades dominadas*, é preciso atentar para o fato de que algumas decisões ultrapassam os muros institucionais. Determinadas atitudes devem ser tomadas com o *aval* dos *irmãos*⁵³. Certa vez, Jonas contou-me que os *disciplinas* das unidades 1 e 12, complexo do Tatuapé, ao saberem que os internos da UI-07 haviam sido agredidos por funcionários, entraram em contato com integrantes do PCC:

Foi quando chegaram e explicaram o que tava acontecendo lá e os irmãos falou: quer virar⁵⁴ essa porra pode virar. Manda vê. Não adianta, tem que ter alguém mais estruturado e com um poderio maior pra avaliar suas ideias. (...) a maioria das coisas, das atitudes que tem que ser tomadas ali [nas unidades de internação] você vai chegar em um irmão.

Tal procedimento demonstra que os *disciplinas* não atuam sozinhos. Sempre que possível, entram em contato com integrantes do *Partido*. De fato, são eles os principais responsáveis pelas relações estabelecidas com os *irmãos*, o que não significa que tais internos sejam membros *batizados* do *Comando*⁵⁵. Como sugere Caio:

Nóis é a sintonia dos cara (...). Eu sou sintonia dos cara. Corro com os cara [do Comando], mas tô do lado de fora, de fora [não sou batizado], mas seguindo a doutrina de dentro.

A narrativa do adolescente, ao mesmo tempo em que aponta para a inexistência de *irmãos* no interior das *unidades dominadas*, evidencia que os internos seguem as

⁵³ Os *irmãos* são os membros *batizados* do *Comando*. “A entrada no PCC só pode ser feita mediante convite e indicação de dois *irmãos*” (Biondi, 2010, p. 99).

⁵⁴ *Virar* é o mesmo que provocar uma rebelião. Para pressionar a direção do complexo, os adolescentes de uma determinada unidade de internação, ao saberem que internos de outras unidades estão sendo oprimidos por funcionários, ameaçam *virar* a própria *cadeia*.

⁵⁵ Ao enfatizar que os internos que cumprem medida socioeducativa nas *unidades dominadas* não são *irmãos*, isto é, não são *batizados*, distancio-me das abordagens, sobretudo jornalísticas, que insistem em afirmar que os adolescentes são membros do PCC. Algumas publicações chegam a sugerir a existência de uma espécie de PCC Mirim, tal como a matéria veiculada pelo jornal *Agora São Paulo* em 16 de maio de 2010: “Facção tem ala mirim dentro da Fundação CASA”.

instruções do *Comando*. Tais orientações, quando precisam ser amplamente divulgadas, são transmitidas por meio do *Salve Geral*:

O Salve Geral é uma comunicação do Comando. Quando revoluciona alguma caminhada, por exemplo, em 2006 teve os atentado. Em 2007, veio o salve geral da paz, a bandeira branca⁵⁶. O salve da paz foi comunicado a todo mundo (Caio).

Ao questionar meus interlocutores sobre a procedência de tais comunicados, os adolescentes enfatizam que o *Salve Geral* parte de algumas penitenciárias, sendo enviado pelos *final do bagulho, pelas torres*. Tal afirmação corrobora com os dados obtidos por Karina Biondi. Segundo a autora, “as *torres* são as posições políticas das quais partem as diretrizes, comunicados e recomendações do *Partido* para todas as suas unidades, os chamados *salves*” (2010, p. 123; grifos da autora). Contudo, isso não significa que os *disciplinas* estabelecem relações diretas com os presos que ocupam a posição de *torre*. Os *salves*⁵⁷ que chegam às *unidades dominadas* são transmitidos por *irmãos* que atuam dentro e fora do sistema penitenciário paulista. Os *disciplinas*, como ressalta Caio, mantêm relações:

(...) com o Comando na rua e o Comando na cadeia, CDP [Centro de Detenção Provisória], penitenciária, nós tem essa sintonia. Com os cara que tão aqui fora, que passa o que que tá acontecendo aqui fora, o que que nós tem que fazer lá dentro⁵⁸ e os cara que tá em outras cadeia, que nós não tá no mesmo ritmo que eles, eles passa o ritmo pra nós (...).

⁵⁶ Como ressaltam meus interlocutores, quando a *bandeira branca tá de pé* significa que a *paz* deve reinar dentro da *cadeia*, isto é, os internos devem evitar os motins e as rebeliões. Tal orientação, segundo os adolescentes, teria sido transmitida por integrantes do Primeiro Comando da Capital entre meados de 2006 e o início de 2007, após os acontecimentos que ficaram conhecidos como os Ataques do PCC. Dias, ao discorrer sobre a vigência da *bandeira branca* nos estabelecimentos prisionais, salienta que “uma questão interessante, mencionada por vários entrevistados, diz respeito a um suposto período de paz nos presídios paulistas, os quais estariam com uma 'bandeira branca hasteada' em função de um acordo feito com o governo do estado, após numerosos ataques do PCC contra as instituições de segurança pública – polícia, judiciário e sistema prisional” (2008, p. 257). Ainda segundo a autora, durante a vigência da *bandeira branca*, os presos procuram evitar as brigas, as confusões e os motins. No que concerne à Fundação CASA, entre os últimos meses de 2006 e meados de 2009, período em que estive em campo, enfatizo que não presenciei a ocorrência de nenhum motim.

⁵⁷ É importante atentar para a plasticidade de tal categoria. Em algumas ocasiões, ao entrar na unidade, os adolescentes diziam: *salve professor*. Outras vezes, quando os jovens sabiam que eu estava indo para outra unidade, perguntavam: *tem como mandar um salve lá pros mano?*

⁵⁸ No dia 15 de maio de 2006, durante os Ataques do PCC, os *disciplinas* da unidade de internação 29, complexo de Franco da Rocha, receberam um *salve* de um *irmão* que atuava em uma *quebrada* localizada no município de Jundiá, o que evidencia que os contatos não são travados apenas entre indivíduos que estão no interior das instituições de controle social. *Desceu uma ordem pra arrebentar o bagulho* [a unidade]. *Os cara falou: se vocês fecha com nós, pode arrebentar* (Jonas).

Diante de tais considerações, argumento que os *disciplinas*, por meio dos *salves*, obtêm informações sobre o modo de operação do *Comando*. A seguir, apresento um *salve* enviado para as *unidades dominadas* em setembro de 2008. Em tal comunicado, os *irmãos* discorrem sobre as medidas que devem ser adotadas em relação àqueles que abandonarem o *convívio*:

Salve Geral

A sintonia deixa todos cientes que a partir dessa data 26-09-08 fica decidido que todos em geral que vier a correr da cadeia⁵⁹ serem analisados caso a caso e terem o seguinte critério.

1º item - no caso de ser irmão ou irmã de início o mesmo já será automaticamente excluído sem direito nenhum para retornar, em seguida serem colhidas as opiniões de todos os irmãos que convivem no mesmo pavilhão juntamente com os pilotos geral das faculdades [prisões] para ser decidido que possa a quem correu da cadeia acabe [tendo] uma oportunidade de vida e de retornar para o convívio [mesmo sendo excluído do PCC, dependendo do caso, o *ex-irmão* poderá retornar para o interior da unidade prisional].

2º item - no caso de ser companheiro [não ser *irmão*] serem colhidas as opiniões de todos os irmãos e companheiros que convivem no mesmo pavilhão para o companheiro que correu [ter] a mesma oportunidade de vida [e] de retorno para o nosso convívio. Deixamos bem claro para todos que o *salve* que já foi passado anteriormente foi elaborado nos intuídos de estar acabando e revertendo todas essas situações mas infelizmente não acabou e sabemos que isto não vai acabar entretanto não podemos nos esquecer das decisões e atitudes anteriores que foram tomadas pois quem correu [da *cadeia*] foi de livre espontânea vontade, o intuito desses novos *salves* é para deixar bem claro para todos que somos a favor da oportunidade e da vida, e só não serem tolerados casos irreversíveis.

Ass.: Sintonia Geral

O conteúdo das mensagens enviadas por meio dos *salves* permite que os *disciplinas* tenham acesso aos procedimentos adotados pelos *irmãos* nas instituições prisionais em que o *Partido* atua. Ao questionar Carlos, *piloto* da UI-38, sobre a importância dos *salves* para os internos que cumprem medida socioeducativa nas *dominadas*, o jovem enfatizou que: *é pra nós saber a doutrina atual, as mudança e pá*.

De fato, é possível constatar que os *disciplinas* colocam em prática, não sem adaptações, as recomendações sugeridas pelo *Comando*. No *salve* descrito acima, vale lembrar que os *irmãos* enfatizam que são *a favor da oportunidade e da vida*. Aqueles que

⁵⁹ *Correr da cadeia* é o mesmo que pedir para sair da unidade prisional, isto é, sair do *convívio*. Em alguns casos, seja por dívidas contraídas no interior da prisão, seja por desrespeitar a visita de um outro interno, o preso pede proteção à administração prisional, sendo enviado para o *seguro* da unidade.

abandonarem o *convívio* serão *analisados caso a caso*. O trecho que apresento a seguir, escrito em meados de 2009 por um dos *pilotos* da Unidade de Internação 37, complexo Raposo Tavares, aponta para possíveis conexões:

Fortalecemos para evitar os erros, e se acontecer de errar, que todos somos sujeitos aos mesmos, analisaremos o cotidiano da pessoa e se ele vem de uns dias errando nas mesmas situações talvez não será merecedor de oportunidade, agora se o mesmo vem demonstrando ser uma pessoa disciplinada e interessada em absorver visões, receberá oportunidade (Eduardo).

De fato, é possível estabelecer aproximações entre os procedimentos adotados pelos *irmãos* e o modo de operação dos *disciplinas*. No contexto das *unidades dominadas*, assim como nas unidades prisionais e nas *quebradas* em que os *irmãos* atuam, aqueles que cometem erros são avaliados de acordo com as suas respectivas *caminhadas*, afinal, cada caso é um caso. Ainda que o adolescente tenha cometido diversos erros, caso ele incorra em nova falha, a punição não será imediata. Seu histórico será reavaliado. Se o interno estiver disposto a rever o seu comportamento e absorver as instruções fornecidas pelos *disciplinas*, ele provavelmente *receberá oportunidade*. Segundo Caio, a semelhança no modo de operação adotado por todos aqueles que *fecham* com o *Partido*, seja em unidades de internação para adolescentes, seja em unidades prisionais ou mesmo em determinadas áreas urbanas, deve-se ao fato de que tais territórios são atravessados pela *doutrina do Comando*. É por esse motivo que a dinâmica de funcionamento das unidades de internação *dominadas*, ainda que haja especificidades, não se restringe ao lado de dentro dos muros institucionais.

Tendo em vista tais considerações, enfatizo que os comunicados e as orientações transmitidos por meio do *Salve Geral* são destinados a todos aqueles que seguem as diretrizes do *Comando*. Não importa se os receptores estão em penitenciárias, Centros de Detenção Provisória, determinadas unidades de internação para adolescentes ou áreas urbanas. O *Salve Geral* implode tais fronteiras, conectando territórios. Alcança os espaços em que atuam todos aqueles que *correm lado a lado com o Comando*.

Fábio Mallart

Mestrado em andamento, PPGAS/USP

Resumo: A atuação de integrantes do Primeiro Comando da Capital (PCC) dentro e fora do sistema penitenciário paulista configura-se como fenômeno social recente. No texto que ora apresento, tendo como ponto de partida os “ataques do PCC”, realizados em maio de 2006, pretendo refletir sobre as relações estabelecidas entre membros do Comando, também conhecidos como irmãos, e adolescentes que cumprem medida socioeducativa de internação na Fundação CASA. Para tanto, discorro sobre o Salve Geral, categoria “nativa” que aponta para a existência de conexões entre áreas urbanas, instituições prisionais e unidades de internação para adolescentes. Palavras-chave: PCC, Fundação CASA, Salve Geral.

Abstract: The action of members from Primeiro Comando da Capital (PCC) inside and outside the state of São Paulo's penitentiary system is a recent social occurrence. The PCC attacks, which occurred in May 2006, are the starting point for this text, which intends to consider the relations established among the members of the *Comando*, also known as *irmãos*, with the teenagers confined in the Fundação CASA under social-educational intern measures. For that, considerations are made about the *Salve Geral*, a “native” category which points towards the existence of connections among urban areas, prisons and confinement units for teenagers. Keywords: PCC, Fundação CASA, Salve Geral.

Referências bibliográficas

- BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010. 245 p.
- BOURDIEU, Pierre. Por uma ciência das obras. In: *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papyrus, 1996. 231 p.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. *A igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo: Humanitas, 2008. 294 p.
- DOWDNEY, Luke. *Crianças do tráfico: um estudo de caso de crianças em violência armada organizada no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003. 270 p.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. Trabalhadores e bandidos: categorias de nomeação, significados políticos. *Revista Temáticas*, ano 30, v.15, p.11-50, 2007.
- _____. *Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- KOFES, Suely. Itinerário, em busca de uma trajetória. In: *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001. 192 p.
- MARQUES, Adalton. *Crime, proceder, convívio-seguro: um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2009.
- MIRAGLIA, Paula. *Rituais da violência: a febre em espaço do medo em São Paulo*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2001.

Recebido em: 02/09/2011

Aceito para publicação em: 02/09/2011

A vida “no veneno” nas histórias sobre mortes: Narrativas contadas por jovens sobre homicídios em Santa Catarina

Danielli Vieira

Considerações iniciais: apresentando a pesquisa

De acordo com o *Mapa da Violência dos Municípios Brasileiros* (Waiselfisz, 2007), de 1994 a 2004, os homicídios juvenis saltaram de 11.330 para 18.599, com aumento decenal de 64,2%. O universo de jovens com idades de 15 a 24 anos concentra a maior parte de vítimas nas situações de homicídio no Brasil. Com maior intensidade do que na população total, 96,7% das vítimas entre os jovens são homens. Além disso, da mesma forma que no total de homicídios, mas com maior intensidade ainda, existem entre os jovens 83,1% a mais de vítimas negras do que de vítimas brancas. De acordo com Luís Eduardo Soares (Athayde; Bill; Soares, 2005), dados como esses indicam uma situação alarmante que já vem marcando a própria estrutura demográfica do país: há um déficit de jovens na sociedade brasileira – fenômeno só verificado nas estruturas demográficas de sociedades que estão em guerra.

Trata-se então de um problema social gravíssimo, do qual a produção de conhecimento acadêmico não pode se esquivar. No caso de meu trabalho de dissertação (Vieira, 2009), para efetuar o desenvolvimento desse problema social em um problema de pesquisa, a opção teórica foi a de analisar situações denominadas como violências a partir da sua dimensão vivencial, da experiência de sujeitos sociais cujo cotidiano é permeado por essas situações. Tal tipo de análise configura uma alternativa em relação aos modelos mais disseminados, nos quais predominam os discursos do próprio social: indignação, exterioridade, homogeneização e negatividade, frente a um variado conjunto

de fenômenos designados como “violência” (Rifiotis, 1997 e 1999). Buscou-se deslocar o foco do crime para o foco nos sujeitos sociais. O uso das narrativas mostrou-se muito pertinente para realizar esse tipo de análise. As narrativas constituem um meio de falar sobre eventos anteriores em que necessariamente aparece a dimensão moral, e, conseqüentemente, permite o acesso aos sentidos, às avaliações, aos valores, aos posicionamentos dos interlocutores em relação aos acontecimentos narrados, em outras palavras, possibilita um “olhar” mais próximo das experiências dos sujeitos¹.

Para ouvir as narrativas, contei com a participação de alguns que tinham muitas histórias sobre homicídios para contar. Os interlocutores da pesquisa de campo foram dezesseis jovens (de 13 a 18 anos), do sexo masculino, que se encontravam em instituições de caráter de “privação de liberdade” (internação) para o cumprimento de medidas socioeducativas. A pesquisa foi realizada em três instituições do Estado de Santa Catarina². Como desenvolvi na dissertação, toda narração é sempre retrospectiva, há uma seleção e uma interpretação das experiências a partir de um ponto de vista localizado no presente. E o presente, para os interlocutores, consistia em um momento muito peculiar em suas vidas. Estavam privados de liberdade, fora do convívio de familiares e amigos (“irmãos”), com uma rotina muito diferente daquela que tinham fora da instituição, sujeitos a longos períodos de isolamento. Além disso, em uma instituição de privação de liberdade, todos os elementos acima citados, além dos discursos “educativos”, objetivam lembrar aos internos a todo instante que eles se encontram ali por terem cometido atos ilícitos, errados, condenáveis. Assim sendo, os resultados do trabalho de dissertação também devem ser pensados em relação a esse contexto específico no qual os dados foram produzidos. Isso não quer dizer que aquilo que os meninos contaram sobre suas vidas fora da instituição não seja relevante, mas apenas que as dimensões por eles enfatizadas estão relacionadas com o *locus* da pesquisa, com a relação estabelecida entre mim e eles e com as condições específicas em que ocorreu a interação. Se estivessem na rua, por exemplo, é possível que eles destacassem os ganhos que o tráfico de drogas traz e não as perdas, os sofrimentos, as conseqüências ruins. Foi possível perceber, por exemplo, uma mudança de posturas e ênfases quando os

¹ Para conhecer outro trabalho no qual se dá esse “casamento” entre narrativas e dimensão vivencial das violências ver Rodrigues (2006).

² Não aparecerão neste trabalho os nomes verdadeiros das cidades, das instituições e dos interlocutores. Tal procedimento faz-se necessário para resguardar as identidades dos interlocutores, posto que a associação entre as histórias contadas e as pessoas que as narram poderia prejudicar os interlocutores ou terceiros. O sigilo das identidades foi garantido aos jovens que participaram da pesquisa e eles mesmos escolheram seus nomes fictícios.

interlocutores estavam em grupo (aventura, diversão, mulheres) e quando conversavam a sós comigo (sofrimento, “veneno”). Além disso, também a pauta da pesquisa – histórias sobre homicídios – pode ter encaminhado a conversa para uma dimensão mais ligada às perdas.

Algumas das histórias que ouvi ainda não tinham sido contadas a ninguém. Todos os interlocutores falaram sobre suas próprias vidas, compartilharam narrativas sobre mortes entre jovens e também sobre seus sentimentos, seus valores, suas moralidades. Esses jovens trouxeram um “material” muito denso para a reflexão: seus sentidos para suas trajetórias de vida e para as mortes entre jovens que presenciaram. Espero que as histórias dos interlocutores, bem como as reflexões da dissertação, possam contribuir para ampliar o debate teórico sobre modelos de interpretação das violências mais próximos às experiências sociais. E que, além disso, possam ter desdobramentos no âmbito político. Quando falo em âmbito político penso não apenas no nível das políticas públicas (de Estado), mas também nas micropolíticas do cotidiano. Gostaria que a leitura deste trabalho, pudesse tornar mais “próximas” algumas dimensões das vidas dos interlocutores de forma que eles não fossem vistos como “menores infratores” ou mesmo como “adolescentes em conflito com a lei”, mas como o Bob, o Ângelo, o Wesley e assim por diante – pessoas com histórias de vida, ambivalências, projetos, sofrimentos.

Passo, então, a apresentar os principais resultados da pesquisa, lembrando que eles são fruto da relação entre teoria e dados etnográficos, de sua mútua imbricação.

Juventude(s)?

No tocante ao tema das juventudes, os interlocutores “contaram-nos” que têm algumas demandas, condições e experiências diferentes em relação aos jovens pertencentes a outras classes sociais, tais como baixa escolaridade, necessidade de trabalhar, saída precoce da casa da família de origem etc. Eles destacaram também a centralidade em suas vidas da relação com os pares, com o grupo de “camaradas”, de “irmãos”. Nas conversas que tive com os jovens, poucos usaram o termo amigo e Joe explicou esse fato da seguinte forma: “Amigo quem tem é puta”³. Para ele, o termo amizade remetia às relações passageiras e guiadas por interesses, já entre “irmãos” o que

³ Na dissertação optei por formatar com um estilo de fonte diferenciado as assertivas dos meninos e os trechos das narrativas, para que suas falas tivessem um espaço singular e não ilustrativo. Mantenho neste trabalho a mesma opção. Decidi também manter o estilo coloquial das falas dos jovens para não descaracterizar seu modo de expressão oral na passagem para o registro escrito.

prevalece é a troca e a lealdade. A fala de Ângelo, outro interlocutor da pesquisa, também sintetiza bem a concepção de “irmão”: “E é sempre assim, um irmão protege o outro, um ajuda o outro, um guarda as costas do outro, e talvez seja até muito mais do que um irmão”. Ao pensar em tais especificidades, é preciso sempre lembrar que há diversificadas experiências de “ser jovem” e que um único marcador social não define por si só as vivências dos sujeitos sociais (Novaes, 2007). Entretanto, tais jovens compartilham muitas das características de sua geração, como a constituição e expressão de identidades via consumo e estilos musicais, vestuário, linguagem. Descrevi no segundo capítulo da dissertação que um dos elementos marcantes em relação às motivações para a inserção no tráfico de drogas é o desejo de acesso a determinados bens (consumo) como principal via de reconhecimento social. Nesse âmbito, os desejos, as necessidades, as referências são compartilhadas de forma transclassista (Feffermann, 2006; Bauman, 2005; Athayde; Bill; Soares, 2005).

Os pontos de vista narrativos

Um ponto chave para pensar os sujeitos emergentes nas narrativas é o ponto de vista narrativo: trata-se do objetivo que organiza a construção da narração (Ochs, 2000). O que é importante nessa noção, no que diz respeito a este trabalho, é que os interlocutores selecionaram ênfases e contaram suas histórias a partir de um determinado pano de fundo. A linha que os narradores elegem para compor suas histórias ajuda a identificar o sujeito que emerge no processo de enunciação das narrativas e de que maneira ele quer ser “lido”, apreendido.

Os jovens contatados contaram suas histórias a partir de dois principais “pontos de vista”: suas trajetórias em relação ao uso e tráfico de drogas e o desejo de “mudar de vida”. A questão das drogas é uma matriz explicativa compartilhada pela sociedade em geral quando o assunto são os homicídios entre jovens. Porém, as narrativas dos meninos traziam as nuances, a complexidade das situações concretas. Quando narravam situações de homicídios, o pano de fundo era o tráfico. Entretanto, as tomadas de decisão em relação aos homicídios eram perpassadas por valores, avaliações morais, que, muitas vezes, escapavam às “regras” do “mundo do crime”. Ainda no tocante à questão das drogas, os interlocutores falavam a partir de um lugar de ambivalência: é por meio das drogas que se “levantam”, mas também é por elas que “caem”; o vício da mãe a retira de

casa e a venda de droga passa a ser o sustento; o “trabalho” no tráfico permite o acesso a bens materiais e simbólicos e a certo tipo de reconhecimento social, mas, por outro lado, pode levar à privação de liberdade, a danos irreversíveis ao corpo ou à morte. Vejamos algumas falas nesse sentido:

Eu já tomei um objetivo, tá ligado? Porque é foda, né cara, o cara nessa vida aí é só tragédia que acontece na vida do cara, tá ligado? Minha família se destruiu por causa disso, tá ligado? Se o cara parar pra pensar: porra, se não fosse a droga a minha família não tinha se desmanchado”... Tá ligado? Se não fosse essa porra dessa droga, se não fosse o crime minha família não tinha se desmanchado. O cara considera os cara do crime, tá ligado? O cara considera porque um dia o cara foi, tá ligado? O cara sabe como é que é a vida que não é tão fácil assim, tá ligado? Porque muitos moleque aí pra ganhar o dinheirinho deles têm que ficar no sereno aí, tá ligado? Virando madrugada, virando noite, tá ligado? Pra ganhar um dinheiro (Ângelo).

O dinheiro, a fama, a fama do cara, tá ligado? Eu digo que chama, o cara vê “não, o bicho tá grande, o bicho é considerado por todo mundo”... mas considerado nada, né cara. O cara sabe que tem dinheiro, o cara olha assim “Pô, o bicho tá grandão”, todo mundo considera, mas é o seguinte, não é os camarada do cara, os aliado do cara que tão do lado do cara, a não ser aqueles que tão no crime contigo, que andam lado a lado contigo (Ângelo).

Agora isso aí também não é vantagem também: quando o cara tá na rua tá legal, mas depois que cai também é só atraso também, né. Quando cai, cai feio, já perde tudo também, né. Daí não é lucro porque o cara passa tanto tempo aí se arriscando a vida pra chegar uma hora e perder tudo, né... Isso aí não é vantagem não, né (Wesley).

Em relação ao desejo de mudança de vida, tal ponto de vista faz muito sentido diante da situação de liminaridade, de “parada obrigatória para pensar”, de cumprimento de punição. Contudo, no caso de alguns interlocutores, esse desejo de mudança não estava relacionado apenas à condição peculiar na qual se encontravam, mas também ao esgotamento em relação à vida que levavam desde pequenos (12, 13 anos).

Mas também já tarde não é porque pode começar tudo de novo, pode começar uma vida nova, já tipo assim sair com um exemplo já do que aconteceu na vida do cara, o cara já vê que pode mudar também, que deve mudar, mudar pra melhor e poder viver um pouco mais também e preservar a vida também, né. [...] Também já perdi um monte de amigo meu, né, que também era envolvido, já perdi já, que já tão no cadeiaão, uns já foram pro além, né, não quero isso daí pra mim mesmo não (Wesley).

As histórias sobre homicídios

As situações de homicídios narradas foram agrupadas na dissertação de acordo com os enquadramentos explicativos dos interlocutores em relação aos tipos de mortes: mortes “justificáveis” (punições ao descumprimento de regras compartilhadas ou consequências de situações de “guerras”) e mortes sem “motivos”, não justificáveis. Os meninos não falaram nesses termos – justificáveis e não justificáveis. Tratou-se de uma forma que encontrei para reunir situações semelhantes por eles narradas e que eram contextualizadas da mesma maneira. Entretanto, mesmo não usando os termos acima mencionados, os interlocutores consideravam que alguns casos tinham “motivos” e outros não. Um caso de morte justificável foi contado por Júlio:

Ééé, tipo, tem caso assim, tipo, tipo um caso que aconteceu: O cara pega, deve um monte de dinheiro pra um traficante, aí tipo, que o cara vendia droga pro cara e aí em vez de vender a droga ele cheirou tudo, usou tudo a droga e daí o cara ficou no “veneno”, “eu vou matar esse bicho”, daí pegamo, nós conversamo só nós, tipo os mais, tipo os mais, né, que faz o negócio crescer, né.

*Os chefes, os patrões?*⁴

É, vamo dizer isso, mais patrão, só que a gente era tudo junto, tudo unido, só que sempre tem uns que são mais, que dá a voz, né, falei: “não, não vamo matar esse cara, vamo deixar, ele vai pagar, vamo fazer com que ele pague, se a gente matar ele, vai vir polícia, a gente vai se incomodar. [...] É, daí o cara que tava devendo, né, queria uma arma emprestada pra matar um desses grandes.

Ele veio pedir pra um de vocês?

Ele veio pedir pra um deles, um dos grandes, o guri que tava devendo foi pedir pra um dos grandes pra matar outro grande [...] e daí o quê que os caras fizeram, mataram o cara, né, porque eles já livraram ele de morrer, né, por causa da dívida dele, já era um motivo pra ele, pra eles ter matado ele, só que ele, é daí o cara vai querer matar o outro ainda por causa de dinheiro, por causa de 100 real, o cara tava devendo 3 mil, ele tava devendo 3 mil e queria cobrar 100 pila, não mataram ele por causa de 3 mil real, daí agora foi... Daí mataram ele, né.

Algo a se pontuar sobre essa história é que o devedor, o “casqueiro” (usuário de *crack*), não foi morto por conta de suas dívidas, e sim por causa da sua intenção de matar um dos “grandes”, um dos líderes. Assim, na prática, há muito mais nuances e as situações não correspondem linearmente às regras compartilhadas – como a regra de punição com a morte no caso do não pagamento de dívidas. É possível negociar a

⁴ As falas que aparecem em itálico são as minhas intervenções.

punição em relação a uma dívida, mas, no caso de uma traição, ainda mais por parte de alguém que estava em débito, parece não haver outro desfecho possível.

Os sujeitos que matavam sem “motivos” foram situados pelos interlocutores como “malucos”, “psicopatas”, “folgados”, “sanguinários”, ou seja, como pessoas fora das fronteiras da normalidade e também da moralidade. Os meninos procuraram dar sentido, explicações para as situações de homicídio das quais fizeram parte, bem como se distanciar dos “malucos”, dos “folgados”. Se mesmo no campo de estudos das violências há o predomínio da deslegitimação, da intolerância e da indignação face a diversas modalidades de violências, como comentei no início deste trabalho, é preciso entender que o que está em jogo é uma *percepção* contemporânea acerca desses fenômenos. Tal percepção está relacionada a determinadas configurações de sujeitos⁵. Houve épocas (não tão distantes) em que era legítimo e até mesmo heroico o uso do embate físico nas lutas sociais. E mesmo diante da prevalência da negatividade e homogeneização das violências, existem gradações diversas no que toca à aceitabilidade de algumas situações em detrimento de outras⁶. Tais valorações dependem sempre de juízos, de enquadramentos dos sujeitos no perfil de “vítimas e agressores”, de avaliações acerca de categorias de sujeitos (crianças, mulheres, trabalhadores, criminosos). Os interlocutores compartilham dessa matriz. Também para eles há pessoas que usam a força de modo não legítimo, que matam sem “motivos”. A procura por explicações para o tipo de situação de homicídios nas quais estavam envolvidos não significa que eles consideram “certo” o que fizeram. Ao contrário, muitos deles disseram que queriam “pagar direitinho” a medida socioeducativa e que estavam internados porque haviam feito “o errado”. O que ficou claro é que eles queriam enfatizar que havia um contexto que dava sentido àquele tipo de acontecimento: ninguém os tinha obrigado a entrar “no crime”, mas, uma vez inseridos nele, era preciso “correr pelo certo” (obedecer às regras compartilhadas) e, em muitas ocasiões, matar para não morrer, como na seguinte narrativa de Wesley:

⁵ Algumas configurações do sujeito contemporâneo apontam para um sujeito “descentrado” “fragmentado” (Hall, 2000), um sujeito “paradoxal” que deseja ao mesmo tempo o máximo de segurança e o máximo de liberdade (Bauman, 2003), um sujeito “presenteísta” e que se percebe como “inocente”, como “vítima (busca escapar às consequências dos seus atos) (Bruckner, 1997).

⁶ Para Martucelli (1999), a aceitação da violência se dá em função do grau de pertinência ao mundo da informação. Por exemplo: há um alto grau de aceitação em relação aos aparelhos militares modernos (intervenções “cirúrgicas”), que funcionam de forma mediatizada. E violências mais “materiais”, nuas e menos assépticas, como as delituosas, são as menos aceitáveis. Ele afirma ainda que a violência muda de natureza e de significação segundo o grau de racionalização que incorpora. Ver também a análise de Rifiotis (1999) acerca da denúncia de violência policial no Caso Favela Naval.

[...] já aconteceu também de eu quase perder a minha vida também: de chegar assim com duas “máquinas” em cima de mim e dá-lhe um monte de tiro em mim, chegar a dar um monte de tiro em mim e eu poder, só escutando aqueles estouro assim de pertinho, colado na parede ainda e me esquivando e se jogando no chão e correndo e... E não pegou nenhum, graças a Deus, só assim eu me escapando mesmo, se jogando. Não queria isso pra mim, não queria levar nenhum tiro, né. Ôôô... Fiz a minha frente, fiz a minha parte, tentei fugir e consegui, né, aconteceu nenhum comigo. Mas depois eu peguei ele e matei ele, descarreguei uma “máquina” nele também.

No cara que tentou te matar...

É, ele tentou me matar, daí eu fui e já matei ele antes de ele vir... E ele veio ainda querer falar comigo ainda. Na hora que ele me viu ele se apavorou e daí ele veio querer tirar satisfação comigo, querer falar comigo. Ééé... Daí já nem pensei direito, já nem pensei, já pensei na maldade mesmo, daí já “estourei”, né, já estourei ele. Pra tu ver que o cara não pensa direito: foi até na frente de uma delegacia ainda, de dia ainda, na frente da delegacia e tudo, tinha até polícia e tudo. Eu não tava nem aí, eu queria era me vingar mesmo, foi até na frente da delegacia, o cara não pensa muito não.

E ele queria te matar por que?

Foi tipo assim ele queria me matar eu nem sabia por que era, era por causa de um primo meu, um primo meu brigou com ele, teve briga com ele, não sei o quê que deu, o meu primo falou que eu ia matar ele. Eu nem sabia de nada, eu nem sabia de nada. Daí o meu primo falou que eu ia matar os cara. E os cara ficaram com medo, viram que eu era encarnado e já vieram pra querer me matar.

Do verme ao sujeito homem

Determinadas “posições”, categorias de sujeito, foram também acionadas como elementos de fundamental importância para a significação das situações de homicídio. Foi possível identificar a existência de um compartilhamento de uma série de categorias de sujeitos e uma atribuição de valor hierarquizada em relação a esses sujeitos e às suas vidas (o “sujeito homem” como sujeito valorizado e o “verme” como vida que não vale nada – e entre esses polos várias categorias). O “sujeito homem foi descrito como aquele que: segue as regras compartilhadas no grupo; raciocina; cumpre o que promete; não vai matar alguém só porque soube de algo pela “boca de outros”; quando mata, o faz achando que isso é o certo, que tinha que ser feito; busca não matar pessoas inocentes (que nada tem a ver com o crime) – a não ser que eles sejam caguetas (delatores) ou estupradores. O “sujeito-homem” é, assim, o “sujeito ético” em relação aos códigos e às moralidades compartilhados pelo grupo.

Já os “vermes” são aqueles que “não correm pelo certo”, que descumprem regras compartilhadas: matam inocentes, caguetam, roubam de “aliados” ou de pessoas pobres, se envolvem com mulher alheia. Foram também enquadrados como “vermes” ou “safados” os estupradores, os devedores, os traidores, os “casqueiros” (viciados em *crack*), os inimigos. Em relação a esses últimos há um ponto importante: os interlocutores tinham consciência de que era uma questão de perspectiva, de que, para os “inimigos”, eles eram os “vermes”.

Em síntese, aqueles que “não correm pelo certo” são os desviantes no “mundo do crime” e, em geral, a penalização é a pena capital. Como disse Wesley: “O crime é podre, mas não admite falha”.

No tocante à eliminação de vidas alheias, a visão da pessoa a ser morta como “verme”, como vida que nada vale, provavelmente atenua os efeitos psicológicos, emocionais e morais, como ocorreu no caso de Bob, que disse ter ficado traumatizado ao matar um “conhecido” a mando de um traficante e, ao mesmo tempo, não ter sentido remorso após ter matado o traficante que desejava tirar-lhe a vida. É preciso também refletir sobre a possibilidade de que essa “hierarquia do valor diferencial” (Souza, 2006) dos sujeitos e um regime de “guerra” que marca o cotidiano dos jovens inseridos no tráfico sejam elementos que atuam fortemente na percepção que esses jovens demonstram em relação às suas vidas e às vidas daqueles que eles geralmente matam. Trata-se de uma percepção marcada pela “normalidade” de matar, bem como de morrer assassinado: são matáveis as vidas dos “inimigos”, assim como é “matável”⁷ a própria vida.

Durante nossas conversas sobre mortes de outros e sobre situações em que suas vidas estavam “por um fio”, questionei os interlocutores sobre seu medo de morrer. Cito algumas das respostas:

Ah, o cara vai ter como, cara, a segurança do cara é o “canhão” e os camarada que tã do lado do cara, né, essa pro cara é o segurança do cara. E muito mais do que isso é a “considera” que o cara tem, tá ligado? [...]. Porque o cara nessa vida aí, é matar pra não morrer, tá ligado? É matar pra não morrer. Mas o cara que tá nessa vida aí o cara sabe que chega uma hora do cara, uma hora chega a do cara (Ângelo).

Ah, tipo assim, né, medo assim eu me cuidava. Eu tinha medo de morrer, eu tinha medo, mas eu me cuidava e eu era obrigado tipo assim a ter que

⁷ Na dissertação discorro sobre a produção social de vidas “matáveis”, de vidas “desperdiçadas”, “refugadas” com base nas reflexões de Giorgio Agamben (2007) e de Zygmunt Bauman (2005).

ir matar pra poder sobreviver porque tudo queria me matar também, tudo não, tipo assim das outras áreas assim (Wesley).

[...] dar tudo pra eles, deixar eles às pampa, depois que eu tiver dado tudo pra minha mãe aí se eu morrer, demorou, né. Ah, tá nessa vida, tá na chuva é pra se molhar, né dona. Se eu morrer ou vai nascer outro melhor ou pior, né, como diz na música dos cara. Que pra morrer, demorou, antes de eu morrer vai morrer um monte no meu lugar, né (Carlos).

Vivendo “no veneno”

E essas vidas “matáveis” eram também vividas “no veneno”. Essa categoria, ligada especialmente às situações difíceis, que geram sofrimento, mostrou-se central nas histórias contadas. Histórias sobre homicídios, mas, em especial, histórias sobre vidas. Ela apareceu quando os interlocutores descreviam sua condição atual (estar “preso”) e também nas referências à vida que levavam “no crime”. Em conversa com Joe, perguntei diretamente o que significava “veneno” e ele respondeu que “veneno” é “tudo que é ruim”, que é acumulado dentro da pessoa e pode fazê-la sofrer. Joe disse também que o “veneno” relacionado aos sofrimentos que alguém passa pode ser “descontado” por meio de brigas ou “coisas mais graves”. Nesses casos, a experiência de sofrimento relaciona-se também a sentimentos como raiva e ódio, que podem ser descontados por meio da utilização de violências. Foi o caso em algumas situações descritas por Carlos: “desabafa no gatilho do revólver” e “estocar para desabafar”.

Além disso, quando falaram a respeito da “vida no crime” o que sobressaiu foi a dimensão dos riscos, das dificuldades, da instabilidade à qual estavam sujeitos na época do “envolvimento”. A “vida fácil” é uma vida cheia de “trabalho precário”, de regras rígidas (um deslize pode levar à morte), de risco constante, de surras e humilhações por parte da polícia, de “guerras”, de velórios de “irmãos”, de “aprofundamento” na dependência das drogas, de altos e baixos: [...] mas sabe que é foda, nessa vida aí o cara sempre “cai”, sempre acontece, né, de o cara ir preso ou de o cara até ir pra um lugar pior, né: morto, né. Como muitos já foram, né cara, como muitos eu já vi ir, tá ligado? (Ângelo).

A possibilidade de desabafar, de colocar para fora o “veneno”, acabou por se tornar uma das principais motivações ou um dos principais efeitos da interlocução com os meninos. Muitos deles explicitaram que tinha sido muito bom “desabafar”. Do ponto de vista analítico, a comparação de Carlos entre o desabafo no “gatilho do revólver”, na

“estocada” (perfurar alguém com objeto cortante) e o desabafo via narração, via conversa, leva a pensar que, em ambos os casos, se trata de uma forma linguagem, de uma forma de expressão. Para esse jovem, tanto a “violência” como a narração ajudam a colocar para fora revoltas, raiva, angústias. Ele diz, no final do nosso diálogo, que conversar “leva a mais”, deixa mais “às pampa” (mais tranquilo) do que estocar. Dessa forma, é preciso pensar em formas de estender o campo das modalidades de expressão desses sujeitos, de maneira que as violências não figurem como única, ou como a mais óbvia, possibilidade. Na experiência de campo, a interlocução em termos de escuta trouxe à tona uma demanda dos meninos que participaram da pesquisa por espaços desse caráter. No âmbito político, a importância que eles concederam ao desabafo leva à reflexão de que seria muito importante se as instituições de cumprimento de medidas socioeducativas propiciassem espaços em que esses jovens pudessem se expressar, seja coletivamente, seja individualmente. Parece revelar-se um campo de atuação para as próprias instituições, ainda que sua escuta esteja sempre situada em um lugar de controle.

A ênfase na questão do sofrimento, do “veneno”, trouxe à tona uma importante dimensão da vida desses jovens que, em geral, é pouco visibilizada. Quando pensamos em jovens “envolvidos” com o tráfico, o que vem mais facilmente à mente é o “*ethos* guerreiro” (Zaluar, 1995), a virilidade, a coragem, as guerras. Ao menos é isso o que eu pensava antes de realizar a pesquisa. Tanto é que pensava em relacionar violências e masculinidades. Porém, novamente deparei-me com sujeitos que me fizeram rever meus pressupostos. Os meninos com quem dialoguei em meu Trabalho de Conclusão de Curso (Vieira, 2006) me disseram que “os homens também têm o direito de chorar”. Eram os mesmos meninos que me falavam fascinados sobre filmes de guerras e fuzis e que me contavam coisas sobre o tráfico de drogas. O que aprendi com eles é que, mesmo no contexto de uma configuração de masculinidade marcada por valores ligados ao “*ethos* guerreiro”, pode ter lugar valores contrários aos predominantes. E, com os meninos que me contaram narrativas de homicídios, aprendi que os “guerreiros” também sofrem. Sofrem ao ver situações difíceis na família, sofrem ao presenciar a morte de um amigo assassinado, sofrem ao lembrar de pessoas que mataram ou que ajudaram a matar, sofrem com o trabalho nas madrugadas, sofrem por estarem privados da liberdade. Como já ressaltai, em geral, eles não se colocaram como vítimas. Falaram da inserção no tráfico como uma atitude livre, consciente, bem como se responsabilizavam pelos próprios atos. A visibilidade do sofrimento desses jovens, diferente da ênfase na

“vitimização”, desloca também as questões que se referem às possibilidades de intervenção social. Eles se inscrevem no tráfico sabendo que as consequências são “hospital, cadeia, caixão”. A questão é que, apesar de tudo isso, “essa vida” se mostra como o melhor caminho para muitos jovens. É preciso, então, pensar o quão importante são os ganhos materiais e simbólicos que o tráfico proporciona para que, apesar das dificuldades, dos sofrimentos, das perdas, das consequências, predomine a situação descrita por Ângelo: “tipo, morreu um hoje no crime já tá entrando mais dois no vago, tá ligado?”.

Comensurabilidade entre mundos

A ideia de “mundo do crime” mostrou-se importante no âmbito da experiência dos sujeitos. Na dissertação esbocei uma discussão, que pretendo dar continuidade na tese, acerca da questão dos sentidos dessa categoria em termos analíticos e das implicações políticas da ênfase numa postura mais relativista (“lógicas estanques”) ou mais englobante (comensurabilidade e intersecções). Há um “mundo do crime”? Ele é estanque em relação ao “mundo hegemônico”? Nele se configuram valores específicos, uma moralidade própria? Os dados etnográficos do campo feito para a dissertação e o aporte teórico em que tenho me baseado – como Velho (1994)⁸ e Almeida (2003)⁹ – apontam no sentido da comensurabilidade entre mundos. Trago em seguida parte do material etnográfico a esse respeito.

Nas avaliações dos interlocutores sobre o que é o “certo” apareceram ideias mais gerais sobre justiça, honestidade, humildade. Uma fala chave, nesse sentido, foi a de Júlio: “[...] eles roubaram junto e em vez de dividir o dinheiro certinho, ser honesto, por mais que esteja no mundo do crime, mas certo é certo, né”. Além disso, na descrição

⁸ Gilberto Velho (1994) define o conceito de “mundo” em termos de domínios da realidade que se distinguem através de fronteiras sociológicas e descontinuidades culturais. De acordo com o autor, nas “sociedades complexas”, os indivíduos transitariam entre um grande número de domínios sociais e simbólicos.

⁹ Mauro W.B. de Almeida em artigo sobre a objetividade etnográfica cita o filósofo brasileiro Newton da Costa para quem o conhecimento é ontologicamente e logicamente pluralista. Há muitos sistemas cognitivos, que divergem quanto aos objetos que admitem, e quanto aos cânones lógicos que empregam. Mas em cada sistema cognitivo pode-se falar de ‘quase-verdade’ que se aplica a uma parte de cada universo cognitivo. Sistemas cognitivos inconciliáveis, quando vistos como totalidades, podem coabitar – e em cada um deles se produzem ‘quase-verdades’ que estas sim são compatíveis umas com as outras, sustentadas pelas mesmas pessoas talvez, embora a rigor sejam contraditórias umas com as outras. Por exemplo, um físico é newtoniano de manhã cedo ao planejar lançamento de foguetes; à tardinha é quântico ao fazer experimentos de colisão de partículas; e à noite é relativista ao olhar as vastidões estreladas e sonhar com a expansão do universo. (Almeida, 2003, p.15).

valorada positivamente do “sujeito-homem”, a força de concepções morais gerais ficou bem clara. O “sujeito-homem” não apenas segue os preceitos compartilhados, não é somente um sujeito moral, mas um “sujeito ético”: reflexivo, que busca tomar decisões justas, que cumpre o que promete, que respeita os pares e a comunidade à qual pertence (é “humilde”), que não mata ninguém antes de ter certeza de que é necessário. Em síntese: “é o cara certo do lado errado” (Joe). O modelo para os interlocutores da pesquisa em questão, o tipo de pessoa que demonstraram admirar, é esse “sujeito-homem”, e não o “sanguinário”, o “maluco”, que mata sem necessidade, sem nenhum motivo justificável.

Outros dados que apontam no sentido da comensurabilidade entre mundos são os que se referem à dimensão da religiosidade. Entre os jovens institucionalizados com os quais tive contato, o “sentimento religioso”, as referências a Deus, à sua proteção, ao seu poder de interferência mostraram-se significativos. De forma análoga, muitos explicavam as atitudes de alguns “malucos”, “sanguinários”, como consequências de pactos com o diabo.

Algo que ficou muito claro foi que os jovens em questão moviam-se no “mundo do crime” não de forma a negar o “mundo hegemônico”, mas de forma a acessá-lo. O tráfico de drogas funciona como uma chave que abre a porta de saída da vida pobre, da “invisibilidade”, e de entrada na vida de consumo, de “visibilidade” social. Nesse sentido, o ingresso em um mundo é também o passaporte para o acesso a importantes valores materiais e simbólicos de outro mundo. Com isso não se quer negar que o “mundo do crime” possui códigos, linguagem, padrões de conduta específicos¹⁰, mas apenas ressaltar que o fato de haver domínios não redutíveis não significa, necessariamente, que eles sejam incomensuráveis, estanques. A questão é que os “mundos” não são estanques, na medida em que os sujeitos transitam entre esses domínios: por vezes, as tomadas de decisão em um mundo pautam-se em valores predominantes em outro mundo. Nesse sentido, são fundamentais os agenciamentos dos sujeitos e a forma como eles transitam entre domínios da realidade.

¹⁰ Não desejo negar a noção de “relatividade cultural”. A ideia de que os sistemas culturais têm lógicas de funcionamento não redutíveis tem íntima relação com a questão da construção social da “verdade”. Mesmo quando se enfatiza a comensurabilidade de certos “mundos” é preciso resguardar essa dimensão. Os “mundos” não são estanques, dentre outras coisas, porque suas “verdades” podem sempre ser revistas. Porém, a ênfase no relativismo cultural, especialmente como postura ética e política, pode levar ao ocultamento da questão da construção social da verdade. Tal ênfase pode gerar posturas absenteístas no campo da ética, como aponta Roberto Cardoso de Oliveira (2004), e reducionistas no campo metodológico, como aponta Michael Fischer (1985).

Danielli Vieira

Doutorado em andamento, PPGAS - UFSC
danivieira84@hotmail.com

Resumo: Neste trabalho são apresentadas as principais discussões realizadas na dissertação de mestrado da autora. Tal dissertação consistiu em uma análise de narrativas sobre homicídios que envolveram jovens em Santa Catarina. Os interlocutores da pesquisa eram jovens que se encontravam em regime de “privação de liberdade” (internação) para o cumprimento de medidas socioeducativas. No tocante a perspectiva teórica, focou-se a dimensão vivencial das situações nomeadas como “violências”, de maneira a pensar os homicídios praticados entre jovens a partir dos sujeitos sociais que emergem nas narrativas. Os interlocutores descreveram alguns casos de homicídios como “justificáveis”, passíveis de explicação e outros como “sem motivos”. Nas histórias sobre mortes, eles falaram também sobre suas próprias vidas no contexto do tráfico de drogas: a nada fácil “vida fácil”, os altos e baixos, o risco constante, a relação com a morte, as situações em que “é matar pra não morrer”. Palavras-chave: violências, narrativas, juventudes.

Abstract: This work presents the main discussions at the author's dissertation. That dissertation analyzed narratives about homicides involving young people in Santa Catarina. Research participants were young people who had been on "deprivation of liberty" for the fulfillment of social and educational measures. That work had as its main theoretical focus the dimension of live experiences in situations currently named as "violence." This is an approach that focuses on youth homicide starting from the social subjects who emerge in the narratives. The interlocutors found a few cases of killings as "justifiable", and considered some as being "without reason". In narratives involving homicides, subjects mentioned their involvement with drug dealing: the not so easy "easy life", the ups and downs, the constant risk, their relationship with death, the situations in which you kill not to die. Keywords: violence, narratives, youth.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. 207p.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos*, 3, p. 9-29, 2003.
- ATHAYDE, Celso; BILL, MV; SOARES, Luiz Eduardo. *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005. 295p.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 144p.
- _____. *Vidas desperdiçadas*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005. 176p.
- BRUCKNER, Pascal. *A Tentação da inocência*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. 275p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: VICTORA, Ceres et alii. (Orgs.). *Antropologia e Ética: O debate atual no Brasil*. Niterói: Ed. UFF, 2004, p.21-32.
- FEFFERMANN, Marisa. *Vidas arriscadas. O cotidiano dos jovens trabalhadores do tráfico*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006. 352p.
- FISCHER, Michael M. J. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico*, n. 83, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, p.55-72, 1985.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. 102p.
- MARTUCELLI, Danilo. Reflexões sobre a violência na condição moderna. *Tempo Social. Revista Sociologia USP*. São Paulo (11)1, p. 157-175, maio, 1999.
- NOVAES, Regina. *Juventude e sociedade: jogos de espelhos*. Florianópolis: mimeo, 2007. (Texto apresentado na conferência: Políticas Públicas de Juventude: o que há de novo?, em 20 de setembro de 2007 na UFSC).
- OCHS, Elinor. Narrativa. In: DIJK, Teun A. Van. (ed.). *El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria. Volumen 1*. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 271-303.
- RIFIOTIS, Theophilos. Nos campos da violência: diferença e positividade. *Antropologia em Primeira Mão*. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFSC (19), p.1-30, 1997.
- _____. Violência policial na imprensa de São Paulo. O leitor-modelo no caso da Polícia Militar na Favela Naval (Diadema). *Revista São Paulo em Perspectiva* (Fundação Seade, São Paulo), 13 (2), p.28-41, 1999.
- RODRIGUES, TIAGO Nogueira Hyra e Chagas. *Contando as violências. Estudo de narrativas e discursos sobre eventos violentos em Florianópolis (SC)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- SOUZA, Jessé. (Org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 396p.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 137p.
- VIEIRA, Danielli. O “olhar” do universo infantil sobre as violências: saberes, discursos e outras formas de expressão de crianças de um morro de Florianópolis/SC. In: GROSSI, M., HEILBORN, M. L., & MACHADO, L. Z. (Org.). *Antropologia e direitos humanos 4*. Blumenau: Nova letra, 2006, p. 351-414.
- _____. *“Vivendo no veneno”: análise de narrativas contadas por jovens sobre homicídios em SC*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.



- WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência nos municípios brasileiros*. Brasília. Organização dos Estados Ibero-Americanos para a Educação, a Ciência e a Cultura – OEI: Gráfica Brasil, 2007. 190p.
- ZALUAR, Alba. *Condomínio do diabo: as classes populares urbanas e a lógica do ferro e do fumo*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. 278p.

Recebido em: 02/09/2011

Aceito para publicação em: 02/09/2011

“Choque de mentes”: dispositivos de controle e disputas simbólicas no sistema socioeducativo

Paulo Artur Malvasi

Em fevereiro de 2010, Riso¹ telefonou-me participando “novidades importantes relativas à pesquisa”: reiniciava ele atendimento a adolescente que chegara para cumprir medida de liberdade assistida, após meses de internação². Ivan, o garoto, recebera medida de privação de liberdade por ter sido apreendido pela segunda vez – de novo por tráfico de drogas. Em sua primeira passagem pelo sistema socioeducativo, na primavera de 2008, Ivan não sofreu medida de internação, mas ficou internado provisoriamente por 33 dias; após esse período, o juiz aplicou a medida de liberdade assistida – da qual Riso foi o orientador.

Para Riso o garoto tinha que participar da pesquisa porque “é crítico”: “eu atendo um menino que fez 16 anos agora, mas você não acredita, ele é um garoto que tem grande possibilidade, ele é bem crítico”; “ele não obedece no vazio, o moleque tem uma “mente”, tem opinião”. O educador apresentou o adolescente com qualidades que costumam ser valorizadas no “crime”³: “manipulador”, “bom de lábia”, “sabe entrar na

¹ Riso é um personagem que sintetiza minha relação com três jovens educadores sociais, que realizam atendimento socioeducativo na cidade de São Paulo. O personagem é jovem morador da extrema periferia da Zona Leste de São Paulo, que se relaciona com outros jovens que atuam “no crime” e trabalha como educador social. Ivan também é um personagem, assim como todos os sujeitos citados neste artigo. A estratégia de descrição etnográfica é apresentar uma ficção, no sentido proposto por Rancière (2005), como uma coordenação de atos. Todas as informações foram acessadas pelo pesquisador em atividades de pesquisa e também em atividades profissionais. A descrição, portanto, é uma ficção no sentido de encadear as informações colhidas em tramas construídas pelo autor.

² No Estatuto da Criança e do Adolescente (Brasil, ECA – Lei nº 8069/90), o ato infracional praticado por adolescentes deve receber a aplicação de medidas de proteção, pois os menores de dezoito anos são “penalmente inimputáveis” (ECA, artigo 104). As *medidas socioeducativas* se dividem entre aquelas que são executadas em meio aberto (advertência, reparação do dano, prestação de serviços à comunidade, liberdade assistida) e aquelas de privação de liberdade (semiliberdade e internação em estabelecimento educacional). As medidas são operadas por um sistema que envolve o poder judiciário que aplica a medida, por organizações estatais especializadas na medida de privação de liberdade e pelos poderes públicos e instituições civis responsáveis pela execução das medidas em meio aberto.

³ A palavra “crime” será usada aqui em um sentido polissêmico: tanto em seu caráter prosaico (tomada como sinônimo de atividades ilícitas), quanto em seus significados em termos de um campo de poder.

mente do outro”. Ainda salientou que o garoto era “lado a lado” com Alemão, um amigo de infância de Riso e gerente da lojinha (ponto de venda de drogas) onde Ivan trabalhava.

Antes de apresentar-me ao adolescente, Riso mostrou-me o relatório técnico do psicólogo do centro de internação, e nele observei que o diagnóstico diferia dos tons e da ênfase dada pelo meu interlocutor – embora influenciasse seu trabalho: “ausência de figura masculina positiva”, “sentimento de negação da realidade” e “drogadição” compunham o quadro delineado no parecer psicológico do adolescente. Na primeira conversa direta que tive com Ivan, questionei-o sobre sua relação com o psicólogo durante a internação: “ninguém entra na minha mente não, se a psicóloga vier eu é que entro na mente dela”.

Sendo eu pesquisador, a particularidade de meu trabalho dá-se no trânsito entre as *margens* e o *centro* do sistema socioeducativo. Utilizo os termos *margens* e *centro* para caracterizar a situação institucional do referido sistema. Tal abordagem parte da constatação de que estes jovens são tidos, pelo discurso corrente, como cidadãos incompletos – ainda não civilizados, desordeiros que precisam ser colocados em ordem. Considero, aqui, as *margens* como elos que constituem as condições necessárias para se pensar etnograficamente o Estado como objeto teórico e político (Das; Poole, 2008). Ao tomar o Estado desde suas margens, não retrato apenas dinâmicas territoriais específicas nem segmentos populacionais considerados excluídos ou marginalizados. Procuo antes mapear sítios de práticas em que (certas) leis e outros mecanismos de poder e alteridade são acionados. No caso pesquisado, refiro-me às intervenções governamentais junto a pessoas consideradas insuficientemente socializadas segundo o marco normativo do Estado – os adolescentes, e, ainda, “em conflito com a lei”.

Na sequência do artigo, exponho a tensão entre a visão normativa do diagnóstico psicológico de um adolescente e a utilização da palavra “mente” pelo próprio adolescente, como categoria, atributo e locução. Enquanto o trabalho técnico de delinear um perfil para o “adolescente infrator” situa o jovem no limite da razão, este indivíduo

Neste sentido, o conceito de refere a uma ética e a uma conduta prescrita aos “ladrões” (Biondi, 2010), um modo particular de existir (Marques, 2009). O termo indica, ainda, um universo simbólico compartilhado por pessoas que participam destas atividades e por outras que com elas se relacionam. Como destaca Gabriel Feltran, o “crime” refere-se tanto a um ambiente criminal quanto a espaços de sociabilidade e produção simbólica. Ele se constitui em um marco discursivo que tem se expandido para além das relações entre praticantes de atos ilícitos (2008). A polissemia é estendida a outros termos, especialmente à palavra “mente” - esse é, inclusive, o cerne do artigo. Mesmo que em sentidos particulares, muitas palavras são compartilhadas pelas minhas duas frentes de interlocução: o “crime” e os saberes psi. Por isso, todas elas serão grafadas entre aspas.

procura se firmar em uma racionalidade que enfatiza os desafios concretos de sua vida cotidiana – a experiência incerta, dinâmica, arriscada da “vida loka”. O uso institucional da linguagem cognitiva e comportamental da psicologia e o recurso dos adolescentes à expressão “ter uma mente” configuram-se em um campo de disputas simbólicas entre o estado e o “crime”, indicando a *vida* como fronteira e interface entre saberes e poderes.

Dispositivos de controle no sistema socioeducativo

Ao final de minha palestra, ministrada em curso de formação destinado a profissionais do sistema socioeducativo, uma das participantes veio conversar comigo. Era ela psicóloga técnica, da área psicossocial da Fundação CASA (Fundação de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente), responsável tanto pelo acompanhamento individual quanto pela redação de relatórios; ofereceu-me uma revista, dizendo que seria importante que eu conhecesse as abordagens de referência. Segundo a técnica, o texto revelava o quadro dos adolescentes em conflito com a lei e, em nossa conversa, ela enfatizou que buscava as melhores referências para realizar seu trabalho, aperfeiçoar seu conhecimento e o atendimento que prestava. Agradeceu a palestra, disse que gostou muito, mas que não concordava quando eu provocava as abordagens “psi” (citando expressão minha), predominantes na construção do “Adolescente em Conflito com a Lei”, o “outro” e ao mesmo tempo centro de identidade (“sujeito de direitos”) do sistema socioeducativo.

Na matéria intitulada *Adolescência em Conflito com a Lei*⁴, encontrei uma série de afirmações que são recorrentes em relatórios e conversas com técnicos sobre os adolescentes em atendimento socioeducativo, e exponho aqui algumas frases exemplares: “a adolescência é um período de ambivalência, contradições, contestações e críticas a limites”, “o adolescente é uma pessoa ainda em desenvolvimento, não possui valores devidamente concretizados”, “falta de estrutura familiar é um dos fatores que leva ao comportamento agressivo”, “um perfil familiar comum à vida de adolescentes envolvidos com o crime é a ausência do pai”. Um dos teóricos mais influentes na psicanálise, Winnicott, é chamado na conclusão do texto:

(ele) vê o problema da delinquência juvenil como uma consequência decorrente da privação da vida familiar (...) A criança tem a necessidade

⁴ Revista Psique – Ciência & Vida, ano V n° 53, junho de 2010, pp. 54-59.

de ser cuidada, protegida por alguém e até mesmo de ser sancionada e ter seus limites estabelecidos. A criança antissocial, que não encontrou limites devidamente direcionados pela família e pela escola, recorre à sociedade como última instância, a fim de que se estabeleçam seus primeiros limites, para que ocorra, então, os estágios de crescimento emocional. Sendo assim, pode-se enxergar ainda uma esperança na delinquência, pois essa nada mais é do que um pedido de socorro que clama o controle por pessoas protetoras e acolhedoras (Revista Psique – Ciência & Vida, ano V nº 53, junho de 2010, p. 59).

Um dos trabalhos mais importantes do psicanalista sobre o tema, *A tendência antissocial* (Winnicott, 2000), tornou-se referência para a leitura da “delinquência” e do trabalho daqueles que lidam com os “delinquentes”. O autor inicia o texto citando o diário de anotações de um caso clínico que ele acompanhou; ele preferiu não assumir a responsabilidade e indicou a internação institucional como intervenção para o caso. Em suas palavras, preferiu “que a sociedade continue a carregar o peso de cuidar dele” (2000, p. 407). Vejamos por que o autor constrói esta posição em prol da internação. A base da “tendência antissocial” está em uma falha ambiental, uma destituição de algum aspecto essencial em sua vida familiar. A “tendência antissocial”, assim, caracteriza o indivíduo por “um elemento que compele o ambiente a tornar-se importante” (ibidem, p. 416), ou seja, “a causa da depressão ou da desintegração é externa” (ibidem, p. 416) e “provoca a distorção da personalidade e o impele a buscar a cura numa provisão ambiental” (ibidem, p. 416). Essa busca, manifestada no “roubo”, na “compulsão por bens” ou pela “vadiagem” é um sinal de esperança, pois ao cometer o ato antissocial a pessoa está buscando suprir a “perda original”. Devido à tendência antissocial, a criança é considerada desajustada. Por isso o “paciente” obriga alguém a encarregar-se de cuidar dele. Se o lar deixa de funcionar em algum aspecto importante, a criança ou adolescente deve ser institucionalizado. Dessa forma, o tratamento não é a psicanálise, mas “o fornecimento de um ambiente que cuida”. “A psicanálise só faz sentido quando acrescentada à internação” (ibidem, p. 416). Um trecho merece citação completa por sintetizar a conclusão do quadro clínico elaborado por Winnicott:

Na falha de todas essas medidas, o jovem adulto será considerado um psicopata e pode ser enviado pelos tribunais a um reformatório ou para a prisão. Caso exista uma tendência constante a repetir os crimes, usamos o termo reincidência (2000, p. 409).

Evitar a reincidência tornou-se o centro da ação socioeducativa. Os argumentos psicológicos que permitem o delineamento de estratégias de caracterização e controle são os principais conhecimentos acionados pelos técnicos. A teoria de Winnicott é bastante influente e pode ser vista em afirmações presentes em relatórios técnicos a que tive acesso em atividade profissional – reproduzidas aqui por minhas palavras: “as condutas desviantes do adolescente são uma tentativa frustrada de lidar com as dificuldades e conflitos pessoais”; “sugerimos a manutenção da internação para analisarmos se o comportamento desajustado do adolescente tem caráter transitório ou definitivo”.

Não é apenas a teoria sobre a “tendência antissocial” de Winnicott que influencia os diagnósticos. Uma série de associações psicológicas é usada para delinear um perfil para o “adolescente em conflito com a lei” e a relação com o “contexto socioeconômico” é também bastante explorada, sobretudo por meio da noção de vulnerabilidade. O perfil de adolescentes que apresentariam maior “probabilidade de aderência a formas e modelos de comportamento criminal” seria o daqueles que vivem em ambientes mais desfavorecidos e desprotegidos. Análises inspiradas na psicologia comportamental enfatizam que o meio familiar de origem e os grupos sociais extrafamiliares de referência têm caráter modelador do comportamento. Nesse caso, os grupos de pares geracionais são capazes de oferecer modelos que podem passar a ser imitados e incentivados, daí a necessidade de se considerar o grau de envolvimento com “grupos delinquentes” (Benavente, 2002). Aqui o envolvimento com “más companhias” torna-se um ponto para delineamento do perfil do “infrator”: o adolescente torna-se vulnerável à influência de grupos com os quais passa a se identificar e nos quais busca apoio, suporte emocional.

Existem atualmente no campo da saúde mental dois manuais de referência para o diagnóstico de doenças e transtornos, com base em dados estatísticos e avaliação clínica: a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde, 10ª Revisão, mais conhecida como CID-10, e o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4ª Revisão, mais conhecido como DSM-IV⁵. Seus enfoques têm sido levantados como abordagens novas e bastante eficazes para a compreensão do perfil “delinquente”. Tais diagnósticos divergem da abordagem psicanalítica, como a proposta

⁵ Em ambos os manuais encontram-se descrições de um quadro clínico denominado de Transtorno de Conduta, codificado como F91 pela CID-10 e como 312.8 pelo DSM-IV. O quadro descrito sob tal rubrica, anteriormente, era chamado de *Delinquência*. Ele é caracterizado com diversos elementos comportamentais, entre os quais manifestações excessivas de agressividade e de tirania; crueldade com relação a outras pessoas ou a animais; destruição dos bens de outrem; condutas incendiárias; roubos; mentiras repetidas; hábito de cabular aulas e fugir de casa; crises de birra e de desobediência anormalmente frequentes e graves.

por Winnicott, por enfatizarem o comportamento sintomático como uma disfunção básica interior do indivíduo, minimizando as reações ao contexto social imediato. Os fatores apontados como responsáveis pelo “Transtorno de Conduta” são, entretanto, em grande medida similares aos fatores elencados nas outras vertentes de delineamento do perfil: rejeição e negligência parental, temperamento difícil no bebê, práticas inconsistentes de criação dos filhos, abuso físico ou sexual, falta de supervisão, mudanças frequentes dos responsáveis pela criança, família muito numerosa, associação com um grupo de companheiros delinquentes.

Além das características citadas, ganham espaço nos manuais de referência de diagnóstico psiquiátrico “certas espécies de psicopatologia na família”. A nova fronteira para se chegar ao perfil do criminoso parece ser a genética: as codificações e práticas de vida emergentes na produção de objetos científicos e tecnológicos e seus interconectados aparatos para delineamento de perfis humanos e intervenção sobre as “indesejáveis” variáveis da vida (Rabinow, 2002).

Todos esses saberes das ciências voltados à compreensão da “psique” são poderosas ferramentas usadas na definição dos perfis dos adolescentes “em conflito com a lei” e orientam as decisões judiciais e o controle sobre eles. Não está no escopo deste artigo discutir a validade ou não destas análises, não são as teorias que estão em questão. Antes, o que interessa, é discutir como elas são usadas para delinear perfis normativos que situam: em primeiro lugar, a adolescência como uma fase naturalmente vulnerável; em segundo lugar, os adolescentes com determinada experiência familiar e comunitária, sobretudo os moradores de bairros considerados vulneráveis, como potencialmente perigosos pelo seu próprio contexto de vida; e, em terceiro lugar, o próprio comportamento analisado no contexto de execução das medidas socioeducativas como determinante de um transtorno de conduta.

O parecer psicológico de Ivan

O parecer psicológico do garoto Ivan, redigido por um “analista técnico-psicólogo” da Fundação CASA, é marcado por dois pontos básicos: a caracterização da situação familiar e a relação dele com as drogas. A instituição seleciona aqueles aspectos que a ajudam a delinear o problema, as causas do desajuste, os elementos a serem consertados – agora baseada nas várias facetas da vida cotidiana do jovem avaliado.

Sobre a tendência antissocial, o relatório psicossocial segue lógica muito próxima da teoria de Winnicott: enfoca características do desenvolvimento da personalidade, assim como do desenvolvimento moral, tendo em vista os fatores ambientais (meio familiar de origem e grupos sociais de referência) que podem contribuir para a manifestação de condutas desviantes das normas estabelecidas socialmente e passíveis de evoluírem para a psicopatologia e para o envolvimento em situações de conflitos com a lei. A finalidade é analisar se o jovem tem o perfil criminoso e se a internação é necessária – pois livre ele irá reincidir – ou não.

No parecer psicológico, o garoto é descrito como alguém que possui “sentimentos de negação da realidade”, embora se mantivesse durante as entrevistas com “postura adequada, espontânea e solícita”, apresentando “memória preservada, nível de inteligência adequado a sua faixa etária, orientado no tempo e no espaço”. A fronteira entre o normal e o patológico está posta. O relatório afirma que o rapaz possui um “discurso de idealização da dinâmica familiar, negando a competição e rivalização entre os irmãos, bem como a desproteção que vive por não possuir figuras masculinas de identificação positiva”. Ao citar o padrasto – “continência de suas identificações masculinas” – a psicóloga destaca o relacionamento conflituoso “devido ao uso de substâncias etílicas”. O jovem se sente angustiado por não ter “exemplo masculino positivo”, ao que soma a “ausência de informações sobre o pai biológico”.

A mãe é caracterizada como referência positiva por ser atenciosa às orientações institucionais, “estando presente nas visitas, atendendo as nossas convocações, mantendo contatos telefônicos, acompanhando Ivan neste processo ressocializador, não medindo esforços para conseguir imprimir mudanças em sua vida”. Entretanto, o relatório questiona a capacidade da mãe de evitar a reincidência: nele se descreve que o jovem está afastado da escola e desacata as regras familiares, o que favorece seu envolvimento em “situações delitivas, bem como com pessoas de índole duvidosa”.

A conclusão do parecer sobre as relações familiares de Ivan é que “diante do quadro e com propósito de chamar a atenção do mundo (mãe), exposto a repetidas frustrações, o jovem vem a infracionar e a transgredir regras socialmente aceitas, tendo por finalidade receber os limites à sua conduta”. O relatório impressiona pela similaridade do argumento de Winnicott: a criança antissocial, que não encontrou limites devidamente direcionados pela família, recorre à sociedade como última instância a fim de que se estabeleçam seus primeiros limites – para que ocorram, então, os estágios de crescimento emocional.

A influência da teoria de Winnicott sobre as elaborações do relatório diz respeito a uma tendência no atendimento socioeducativo em que teorias comportamentais enquadram as manifestações humanas, com pouca ou nenhuma contextualização crítica do caso. São consideradas situações familiares bastante comuns como comprovantes de uma teoria orientadora. A leitura institucional tornou-se um molde, um padrão de análise acabado antes mesmo do início do atendimento. Se o adolescente tem ausência da figura paterna, se está envolvido com criminalidade e reconhece o uso de alguma substância psicoativa, ele se enquadra no perfil de “desviante”, “delinquente”, “antissocial” – estando assim criada uma visão normativa que caracteriza o adolescente “em conflito com a lei”, seu perfil e seu tratamento.

O segundo ponto do relatório é sobre o pretense dilema de Ivan com as drogas. Assim é relatado o problema: “Ivan refere que, por curiosidade, iniciou uso de maconha, dando continuidade até o momento, intensificando assim que se sente estressado, não demonstrando crítica quanto aos malefícios que a mesma causa ao seu desenvolvimento”. As orientações da equipe psicossocial frente a esta questão foi o seu encaminhamento para um tratamento de drogadição: “ressaltamos que o adolescente está sendo encaminhado ao Centro de Atenção Psicossocial – CAPS, com o intuito de trabalhar os malefícios que o uso de entorpecentes acarretam em seu desenvolvimento biopsicossocial, sendo orientado quanto à importância em dar continuidade quando de sua desinternação”.

Vejamos as últimas palavras do parecer psicológico, que defende a manutenção da medida de internação: “Ressaltamos que durante sua permanência na medida de internação sanção, daremos continuidade às orientações, sensibilizações e intervenções psicossociais, com relação aos transtornos causados pelo consumo de substâncias tóxicas a si e a sua família, à internalização de novos valores sociais e ao trabalho de autoconhecimento, previsto na psicoterapia. Salientamos que Ivan conta com respaldo familiar frágil e os vínculos afetivos necessitam de serem trabalhados para que se fortaleçam e sejam realmente referência de autoridade na vida do jovem. Desta forma, avaliamos que há necessidade de prorrogação da medida educativa ora em curso para que possamos atingir os objetivos propostos”. Embora o relatório tenha sido favorável à manutenção da medida de internação, o juiz definiu pela medida em meio aberto de Liberdade Assistida, pois a família compareceu à audiência e, assim, indicou que pode fazer a tutela do adolescente.

Ivan foi analisado no relatório a partir de uma avaliação de seus “estados mentais”. Segundo o documento, ele “nega a realidade”, embora do ponto de vista biofísico e cognitivo tenha se mostrado “solícito” às entrevistas, com “postura adequada” e “memória preservada”. Seu estado emocional o situa como alguém que “idealiza” o que é “na realidade” nocivo à sua saúde – a rivalidade com os irmãos, a negação do padrasto, a ausência de informações sobre o pai biológico. O relatório afirma, portanto, que Ivan vive em desequilíbrio emocional por causa da “desestrutura familiar” e do uso de “drogas”. Apesar do esforço da mãe, a família é tida como incapaz de tutelar o filho, sendo necessária a intervenção do Estado.

As *medidas socioeducativas* não constituem apenas uma estratégia punitiva, mas um tipo de pena que tem como foco e sentido o ajuste psicológico do adolescente. Argumento bastante usado por alguns técnicos da Fundação CASA é o de que a internação é boa para o adolescente. Nessa concepção, a privação de liberdade protege o adolescente dele mesmo. Os técnicos psicólogos têm o desafio de delinear os traços de personalidade e de caráter, as intenções e recordações pessoais no sentido de caracterizar o perfil e antecipar a possível reincidência (ou não) do ato infracional.

A “mente” de Ivan – para não abalar o psicológico

Ivan descreve a sua trajetória de vida com elementos que foram referenciados no relatório da Fundação Casa. Em entrevista, afirmou que saiu de casa com doze anos, pois não aceitava o padrasto, um “pé de cana inútil”. Do pai ele não sabe nada, diz apenas que o pai “foi covarde”, “abandonou minha mãe”, “eu fiquei assim com uma mágoa no passado”. O discurso de Ivan comigo mostrou-se, num primeiro momento, bastante parecido com o quadro delineado pelo relatório técnico, relacionando os problemas com o pai com a entrada na criminalidade. Entretanto, há uma divergência fundamental com o relatório técnico: a entrada na criminalidade é tida pelo adolescente como uma forma de entrar no mundo adulto, de se emancipar, de ter suas próprias ideias. “Eu tava começando a querer ver como que é o mundo, começando a entrar no sistema do mundo”. Este delineamento marca o campo de conflito entre a perspectiva do adolescente e a do socioeducativo: uma disputa simbólica entre visões da “mente”, da capacidade de autorregulação do indivíduo. As falas do adolescente se voltam para como superar o trauma da ausência paterna.

Eu tô fazendo o meu proceder, tô correndo atrás, o que ele (o pai) não me deu quando eu era pequeno eu quero ter, 50 mil vezes o que ele não me deu eu quero ter. E se algum dia eu tiver um filho, vou honrar o meu filho e poder criar ele bem mais melhor do que eu fui criado.

No início da entrevista, perguntei sobre as conversas que ele teve com o psicólogo durante a internação. Para Ivan, os técnicos da Fundação CASA querem ajudar. “Eles dão uma orientação, tá ligado? Ensina coisas pra tirar a gente desta vida, um tipo de ajuda, mas não consegue porque as palavras que eles falam não servem muitas vezes no nosso mundo”. Perguntei por que as palavras do psicólogo não serviriam para o seu mundo. “Ah, no crime eu aprendi a lidar com as pessoas, aprendi a ter um bom papo, aprendi a ter conhecimento, passei a ter o respeito, no nosso dia a dia é só sendo humilde, adquirindo transparência e respeito com o seu próximo”. Procurei, ainda, colocar o parecer psicológico em perspectiva com a sua versão sobre a família. Nossa conversa acabou focada na prisão de seu amigo Alemão, mais do que na proposta original. Era disso que ele queria falar. Ivan admira muito o Alemão. No período em que estive em contato com Ivan, Alemão foi preso, mas eles mantiveram contato por carta. Alemão, evidentemente, não é citado no relatório, embora o rapaz o descreva como “um irmão mais velho”. Provavelmente este jovem de 25 anos, que é uma referência para Ivan, faça parte das “pessoas de índole duvidosa” apresentadas no relatório.

Os “conhecimentos” que Ivan adquiriu são compartilhados, compõem um marco discursivo onde termos como “humildade”, “respeito” e “transparência” são recorrentes. Não se trata de uma visão idealizada: estes conceitos não têm para o adolescente um acento moral. “Você tem que ser humilde com a pessoa, certo? Porque se você quiser ter respeito, tem que respeitar, senão é embaçado”. O respeito tem a ver com uma conduta prescrita no “crime”. “Morrer como um homem é o prêmio da guerra”, canta o garoto para falar da vida no “crime”, citando um *funk* carioca – “não é uma questão de coragem, mas a nossa vida loka, nela estamos de passagem”⁶. “Porque nossa vida é cheia de surpresas, mano, certo? Quem garante que não pode ter uma viatura na esquina? Quem garante se não tem alguém na maldade atrás de você?”. “Respeito”, “humildade”, “transparência” são necessários nos jogos de vida e morte, disputados no “mundo do crime”. A “atmosfera de tensão”, descrita por Adalton Marques, conceituada por seus

⁶ O trecho citado no funk é uma reprodução, recurso à intertextualidade, de um trecho da canção Vida Loka Parte 2, dos Racionais MC's, do disco Nada como um dia após o outro dia.

interlocutores como “psicologia”, é a tônica nesse “mundo de imponderáveis” (2009, p. 110).

Ivan disse que “mente mesmo você ganha na prisão”. Pedi para ele me explicar melhor porque ele acha isso. “Na Fundação, por exemplo, não precisa ter tanta mente assim, você tem um monte de atividades, tem os psicólogos, cursos profissionalizantes. Agora o cara na cadeia... se não tiver uma mente, ele fica com o psicológico abalado”.

Para Ivan, o melhor exemplo de “mente” é o Alemão. “Ele falou cada coisa, mano, tem dia certo pro cara bater uma punheta”, diverte-se o garoto ao contar as histórias do amigo na prisão. “Lá tem os caras que ficam observando, os disciplina. Lá um cigarro equivale a um real, mas não é igual a dinheiro, tá ligado? Quando alguém assume uma dívida tem que pagar”. Ivan contou uma história relatada a ele pelo Alemão, que conseguiu levar 10 gramas de maconha para dentro da cadeia e que um “irmão” quis pagar com cigarros e ele não aceitou a oferta. Como Alemão foi ameaçado, pediu um “debate” lá dentro. Pediu licença para ter a palavra e “pegou todos os pezinho do cara”⁷. Segundo Ivan, Alemão argumentou que tinha feito o “corre”, colocou até parente em risco para ter um “lazer”, e nem cigarro fuma.

Riso também mantém contato com Alemão, vizinho e amigo de infância. Eles se comunicam por cartas. Riso diz que o Alemão está aprendendo a se colocar. “Na cadeia, você aprende a olhar diferente”, conta o jovem educador que, embora não tenha passagem, fala como se já tivesse. “Você aprende a conviver de um jeito diferente lá no xadrez; por exemplo, em um dia de visita o peão não pode se coçar, família lá na cadeia é sagrado, se eu sentir que minha mulher tá lá e você começa a olhar ou a se coçar já é motivo para uma treta”.

No início de 2010, Riso estava em risco de perder o trabalho como educador, porque ainda não é formado e houve uma diretriz da Secretaria Municipal de Assistência Social para que só pudesse realizar o atendimento socioeducativo quem tivesse curso superior concluído. Com olhar de admiração e respeito pelo amigo, Riso mostrou a carta para mim e disse: “aí você vai ver o que é ter uma mente”.

⁷ *Pezinho* significa ter alguma “dívida”, seja financeira, política ou moral. Significa ter algo que pode ser usado contra ele em um eventual debate.

16/02/2010

Saudações

Quero começar te desejando muita paz e saúde e espero que ao se fazer presente em suas mãos de gladiador que com seus olhos de guerreiro, você possa identificar o sentimento de amizade verdadeiro que por intermédio desta humilde porém sincera mensiva tento te demonstrar e espero que essas palavras possa te confortar nesse momento de batalha que a vida te oferece, para que você possa mais uma vez mostrar que é vencedor.

Saiba que deste outro lado da muralha me encontro em perfeita paz e armônia sem deixar nenhum problema emocional abalar o meu psicológico, pois apesar da situação ser difícil, a cadeia é longa porém não é perpétua. Aqui moro no X5 estamos em 23 no barraco ta tumultuado e da quebrada to junto com o Gambá, no X4 mora o Paulinho (bulufa), e tem uns manos de Itaquera e da Cidade Tiradentes; pra distrair a mente eu jogo futebol e rola os campeonatos da hora; nos dias de visita os manos cantam um funk lokão; Ai meu parceiro, fiquei sabendo que a quebrada ta embassada, cada dia as coisas ficam mais difíceis, os moleques estão me dando assistência, mas eu sei que não ta fácil; eu fui de trânsito lá pra P5 em Hortolândia, fiquei uma semana lá, é que tive que ir no Fórum. Pensei que era minha audiência, mas fiquei sabendo que era a audiência dos menores, agira fiquei sabendo se pá minha audiência será em março, paciência é a chave né, truta, se Deus quiser vou sair nesta audiência, mas estou preparado para qualquer situação.

Sabe meu parceiro o que pesa mais é a saudade do meu pessoal, do meu filho, o mês passado ele fez dois aninhos e eu não pude estar com ele, mais se o destino quis assim, assim será. Vou te pedir um favor, dá para você me mandar aquela sua poesia... “dom, dom, sentido do amor, luz que contagia o meu coração”... é que não consigo lembrar ela, entendeu! Desde já agradeço sua atenção, tamo junto parceiro, a minha mina me disse que vc sempre pergunta se eu estou bem, eu falei pra ela que nossa amizade é verdadeira, e ela me disse que vc é um dos poucos que se importão, mas é isso aí, a vida é loka. Vou terminando por aqui, te deixando um forte abraço cheio de positividade e progresso, é nois que tá...

** e aí ta indo nos pião? Já é fim de ano, que Deus te abençoe guerreiro, 2010 é o ano, logo vou estar aí de Celta!*

** ta pegando umas mina aí? Manda retorno...*

Seguindo a sugestão de Riso e de Ivan, que consideram Alemão um exemplo de “mente”, o que esta carta revela sobre a mente? De que forma a “mente” do Alemão revela facetas da disputa simbólica entre a “mente” de um traficante e a “mente” do adolescente em conflito com a lei, analisada nos relatórios e usada nas intervenções no sistema socioeducativo? Esboço a seguir algumas interpretações.

A carta inicia com um “salve” (uma saudação) para o amigo, em que se destaca a comunhão entre “guerreiros”. Na “humilde, porém sincera mensiva”, Alemão deseja “paz” e “saúde” a Riso. Alemão espera que suas “palavras” possam confortar o amigo neste “momento de batalha que a vida oferece”. A linguagem compartilhada em texto é um dispositivo em que um jovem traficante se solidariza com o amigo na lide com a dinâmica da vida, especialmente da vida de um “mano da quebrada”, alguém que como ele sobrevive na adversidade (Teles; Hirata, 2007).

A vida oferece desequilíbrios, conflitos, batalhas, ela não é a harmonia. Esta só pode ser buscada pelo indivíduo. Desta forma, Alemão começa a falar de si na carta, dele que se encontra “do outro lado da muralha”: “me encontro em perfeita paz e armônia sem deixar nenhum problema emocional abalar o meu psicológico”. Este é o primeiro e principal ponto da “mente”: em uma situação de controle externo, como ocorre na prisão, apenas o autocontrole pode garantir a sanidade, o não perder-se de si. A saúde e o equilíbrio emocional no contexto da prisão só podem ser conquistados por meio de uma adequação interna e de uma conformidade consigo mesmo, que é sintetizada na atitude de não deixar “abalar o psicológico”. A “mente” na prisão se manifesta pela capacidade de autocontrole. A “mente”, portanto, é acionada de acordo com as situações de vida.

Após a apresentação do lugar *físico e emocional* em que se encontra, Alemão trata do cotidiano: neste, ele encontra com os parceiros da rua, a “quebrada” também está lá, do lado de dentro da muralha, assim como o futebol, o *funk*, as dificuldades da vida na “comunidade”, o apoio dos parceiros do “crime”. No processo da prisão também estão presentes os mecanismos de controle de sua vida – a audiência, com a qual a “mente” é mais uma vez convocada a atuar; “paciência é a chave”, “estou preparado para qualquer situação”.

No terceiro parágrafo da carta, Alemão desenvolve considerações mais gerais sobre a vida afetiva. A saudade da família, especialmente do filho, a aceitação do destino, do caráter incontrolável de sua vida. Pede ao amigo uma poesia e agradece pela amizade, “ela (a mina/mulher) disse que vc é um dos poucos que se importão”. Assim, ele sintetiza toda a situação: “é isso aí, a vida é loka”. Ela é, simplesmente, incontrolável e só você pode lidar com isso. Os amigos talvez nem se importem ou talvez apenas estejam mais ocupados com os seus próprios problemas. A única possibilidade de lidar com o imponderável da vida é o autocontrole. É assim que eu interpreto o sentido da expressão “vida loka” no contexto da carta de Alemão.

A carta de Alemão foi um documento coletado na etnografia que me ajudou a interpretar o porquê de ele, Alemão, ser considerado um exemplo de “mente”, por dois jovens em situações transversais. Ivan é um adolescente em cumprimento de medidas socioeducativas, alguém enquadrado em um perfil de “desvio”, “transtorno de conduta”, “reincidente”. Riso é o seu orientador, um técnico do sistema socioeducativo, responsável por elaborar o acompanhamento e o relatório técnico que irá para o promotor. As vidas de Alemão, Riso e Ivan estão ligadas por interfaces complexas entre o “crime”, a “quebrada” (relações de vizinhança e amizade) e o “sistema

socioeducativo”. Tais interfaces são entrecortadas por mecanismos de poder que se revelam no que chamo de “domínio do mental”, isto é, o campo de disputa entre o discurso do sistema socioeducativo e o marco discursivo do “mundo do crime”⁸ em torno da sanidade das escolhas dos adolescentes. Meus interlocutores nomeiam a disputa de “choque de mentes”.

Controle e autocontrole da “mente”

Riso está no fio da navalha. No relatório ele se vê responsabilizado por informar à sua supervisora, e depois ao promotor, o fato de Ivan continuar a traficar e usar maconha, assim como sobre o ódio que o adolescente tem de seu padrasto. Ivan, quando se dirige à mãe, pergunta “cadê seu pai?”, em tom sarcástico. Seu padrasto é vinte anos mais velho que sua mãe. “Ele é um pudim de pinga e vem falar merda pra mim; vou acabar matando esse filha da puta”, disse o garoto. Ivan falou que Alemão o está ajudando no “psicológico” para lidar com o seu padrasto. “Eu estou criando uma mente”, diz Ivan, que agora conversa mais com a mãe: “Tá tudo bem? Sobrou alguma mágoa do passado?”; “Não, não sobrou”; “Não? Então tá bom. Tá tranquilo, meu padrasto lá e eu aqui”.

Para Ivan, outra contribuição importante de Alemão é que ele o ajudou a parar de usar cocaína e mostrou que a maconha “faz a cabeça e deixa em paz”. “Da primeira vez que eu rodei, eu tava usando muita cocaína na hora do pente (trabalho)”, confidenciou o rapaz em entrevista.

Quando você passa daquela conta, assim, aí você tem que pedir mais, mais droga para o patrão. E se você usou um pouco naquela noite, pra ficar ligado no trampo: 'vou usar mais um pouco daquele outro papelote (de cocaína)'. Aí você pega e usa um pouquinho, nem que seja um pouquinho já faz diferença. Você pega: 'vou usar tudo e depois eu pego mais e vou pegando mais e assim por diante, pegando mais'. E aí até então quando você pegou um tanto certo, a pessoa vem e fala: 'oh, você tá devendo e tal, tal, tal, não queremos mais que você trabalhe aqui, você tem pagar, você tem tantos dias'. E aí, o que que você faz? O que você vai fazer pra pagar? Então, se quer usar e ser traficante... não dá para ficar usando pó.

⁸ Segundo Gabriel Feltran, “o “mundo do crime” é uma representação construída de modos distintos, tanto no senso comum brasileiro quanto entre adolescentes e jovens das periferias de São Paulo. Para além do ambiente criminal, a expressão mobiliza espaços de sociabilidade e produção simbólica, que têm se expandido para além das relações entre praticantes de atos ilícitos (2008).

Ivan diz que “hoje”, trabalhando para Alemão, apenas “fuma um de remédio”, parou de usar cocaína no trabalho.

A relação dos meus interlocutores com as substâncias psicoativas levanta questões importantes quando se pensa na saúde pública frente ao problema das drogas. A saúde pública sempre foi, historicamente, uma área de intervenção sobre o social. No século XVIII, a saúde pública como medicina social (Foucault, 1995) possuía um caráter autoritário e impositivo; já no século XX, e marcadamente nas últimas décadas desse século, o discurso na saúde pública a situa como área de intervenção cortada pela construção da esfera dos direitos humanos. A própria ideia da saúde como um direito se confunde com o direito à vida. Assim, no campo da saúde pública, hoje, coloca-se a questão do direito ao cuidado. Ao pensar o tema do cuidado e a relação com o uso de drogas, percebemos a existência de um aspecto diferencial: nem todos os sujeitos que usam alguma substância manifestam problemas com o uso. Ou seja, há que se destacar uma profunda diferença entre usar alguma substância e ter problemas com o uso. Essa mesma distinção opera na construção do cuidado de si e da autonomia.

Os adolescentes mantêm práticas sociais particulares que produzem disputas e criam pontos de interface com as disciplinas científicas que constituem o socioeducativo. No tocante ao problema das drogas, visto como um fator de vulnerabilidade pessoal, os jovens traficantes possuem diversidades que escapam dos padrões de esquadramento do socioeducativo. O uso de psicoativos também é uma expressão de escolhas e pode até ser um meio de demonstração de autocontrole. A relação com as drogas como parte intrínseca da “vida loka” não se refere à “loucura” como efeito farmacológico. Na “vida loka” de alguns dos jovens que acompanhei, a experimentação de estilos marginais e uso de drogas posiciona o corpo como suporte para a intervenção deliberada nos seus múltiplos aspectos (perceptivos, cognitivos, afetivos, emotivos). O corpo, por meio destas práticas, produz sensações, emoções, significados e lugares políticos. São corpos, instrumentos primários de conhecimento, tal como o antropólogo Marcel Mauss (2003) os concebeu. Assim, os jovens traficantes lembram que suas escolhas têm a ver com visões de mundo e modos de vida que expõem, dialogam ou incorporam critérios epidemiológicos e/ou psicológicos.

O argumento usado por eles para explicar o uso controlado foi o próprio autocontrole. O autocontrole é uma questão hoje para todos que estudam o comportamento humano, da neurobiologia à filosofia. O que é que movimenta a ação? O que faz com que alguns cometam crime, outros não? Alguns abusem de drogas e outros

não? Por que alguns que possuem autocontrole suficiente para não usarem drogas não controlam o automovimento de praticar atos ilícitos?

No discurso socioeducativo, o domínio do mental (ou saúde mental) é organizado, de um lado, a partir da elaboração de diagnósticos que identificam qual é o problema de natureza humana que leva o jovem a praticar atos ilícitos, e, de outro, por meio de mecanismos para conhecer e domar a “mente criminal”, com o intuito de demonstrar a competência da gestão das vidas e a diminuição dos custos sociais da criminalidade. A busca por delinear perfis e compreender comportamentos humanos está no cerne da corrida para se evitar a reincidência.

O sistema socioeducativo tem hoje, portanto, um objetivo principal: evitar a reincidência. A sócio-educação deve ser capaz de suprimir um nível do comportamento do indivíduo. No caso dos adolescentes que trabalham no tráfico de drogas, o sentido da ação socioeducativa é mudar o comportamento em seu elemento econômico, a atividade de vender drogas. Os critérios psicológicos para caracterização do adolescente continuam recorrentes e atuantes: análise da memória pessoal, da trajetória de vida com o ambiente familiar, da capacidade de ver a realidade, da permanência ou não dos traços de personalidade e caráter. As tecnologias psicológicas do socioeducativo avaliam se o indivíduo tem o juízo das corretas intenções, crenças e valores, assim como o raciocínio normal. Acontece que o conteúdo da normalidade psicológica esperada implica necessariamente em abandonar a venda de substâncias psicoativas ilegais, como se esse trabalho fosse em si um sintoma, uma manifestação de distúrbios de ordem psicológica. Como não o é, a vulnerabilidade do ambiente social e familiar e a relação com as drogas são os elementos usados para caracterizar o tráfico como uma atividade anormal.

A regulação do mercado das drogas no Brasil contemporâneo compõe um cenário global de encarceramento massivo de pessoas que não cometeram atos de violência contra indivíduos nem subtraíram patrimônio de outrem. O encarceramento centra-se em pequenos comerciantes de drogas não violentos e, invariavelmente, moradores de zonas pobres urbanas. Os adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas costumam viver em territórios estigmatizados, onde há ostensiva presença policial. O aprisionamento dos jovens moradores de zonas urbanas de baixa renda constitui atualmente política do Estado de São Paulo. É uma *ação afirmativa carcerária* – termo com que Wacquant (2008) caracteriza o estado penal estadunidense – que compõe um amplo processo de criminalização da pobreza em diversos lugares do mundo. Tal política, tanto nos Estados Unidos da América quanto aqui no Brasil, é praticada por meio da guerra às

drogas, isto é: penalizar a pobreza e conter as inúmeras “patologias” a ela associadas (Wacquant, 2008). Em minha experiência de campo, a simetria entre diagnósticos de vulnerabilidade de um território e repressão policial é simbiótica.

Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault havia indicado que desde a década de 1970, um pensamento neoliberal propunha o enquadramento do combate ao tráfico de drogas em uma racionalidade de mercado. Isso implicou uma política voltada aos pequenos traficantes, que teve como consequência uma “supressão antropológica do criminoso”⁹ e uma ação de controle de um comportamento considerado econômico (Foucault, 2008, p. 353). Os traficantes (estes pequenos traficantes das esquinas, dos varejos em bairros pobres) são punidos independentemente de uma análise de periculosidade, da violência do crime, ou até mesmo das quantidades de drogas apreendidas. Em uma governamentalidade neoliberal, “a ação penal deve ser uma ação sobre o jogo de ganhos e perdas possíveis, isto é, uma ação ambiental” (idem, 2008 p. 354). Isto significa que a intervenção governamental atua na regulação do mercado da droga por meio de uma “psicologia ambiental” (idem). Adotando a hipótese de que a “guerra às drogas” no Brasil contemporâneo se enquadra em uma grade de inteligibilidade do mercado, pode-se inferir que a questão da reincidência no sistema socioeducativo tem menos a ver com o “perfil criminoso” do que com a preocupação da gestão governamental com os cálculos dos custos da repressão. Conter os jovens destes bairros permite uma dispersão do tráfico de drogas para outros territórios das cidades, para diferentes mercados, e é ainda uma forma de controle de populações indigestas em uma sociedade extremamente desigual, como a brasileira.

Qual seria, então, o sentido da busca pelo perfil do reincidente no sistema socioeducativo? A tecnologia ambiental anunciada por Foucault (2008), como parte de uma governamentalidade neoliberal, não implica uma anulação das tecnologias que visam a influir no comportamento dos indivíduos. Elas continuam fortemente atuantes, mas, hoje, mais do que docilizar corpos, elas servem como dispositivos de saber-poder que viabilizam a ação sobre ambientes, não apenas territoriais, mas principalmente de mercado. Um psicólogo da Fundação CASA me disse certa vez que o seu trabalho é tornar o adolescente consciente de suas escolhas e das consequências delas: “se ele quer

⁹ Foucault assim define a supressão antropológica do criminoso: “a postulação de um elemento, de uma dimensão, de um nível do comportamento que pode ser ao menos interpretado como comportamento econômico e controlado a título de comportamento econômico” (Foucault, 2008, p. 353). Em nota, Foucault define que um sujeito econômico “é um sujeito que, no sentido estrito, procura em qualquer circunstância maximizar seu lucro, otimizar a relação ganho e perda; no sentido lato: aquele cuja conduta é influenciada pelos ganhos e perdas a ela associados” (Foucault, 2008, p. 353).

trabalhar no tráfico de drogas tem que estar consciente que ele provavelmente será preso e, talvez, morto”.

A consciência é, para os estudos neurológicos, um “inescrutável mistério” – “Como é possível, em um mundo totalmente físico, a existência de algo irreduzivelmente subjetivo e fenomenal como a consciência?” (Costa, 2005, p. 14). Ou seja, não existem mecanismos objetivos nas biociências para se trabalhar com a consciência; ela é subjetiva e fenomenológica. Ao tentar conscientizar, a resposta do sistema socioeducativo não é compreender a subjetividade dos adolescentes; é antes uma busca constante para decifrar o perfil do criminoso preenchendo o vazio entre o físico (o corpo ou psicossoma) e o subjetivo, com conteúdos psicológicos pré-determinados e fortemente marcados por características ambientais (meio familiar de origem, bairro, grupos de referência). Isto quer dizer que, de fato, pouco importa conhecer a vida e o ponto de vista dos adolescentes, suas experiências e visão de mundo, como é preconizado na sócio-educação¹⁰.

O que importa é o resultado, isto é, a não-reincidência. A não-reincidência é hoje o indicador de sucesso mais perseguido pela ação socioeducativa. A avaliação do sistema se dá em duas frentes complementares: na primeira delas, a referência de sucesso é a capacidade de tirar de circulação jovens considerados perigosos ou indesejáveis, prevenindo o surgimento de “(novos) bandidos” através de diagnósticos “biopsicossociais”; na segunda, a eficácia é medida pela qualidade do mapeamento da vida social, comunitária e familiar e das formas de acompanhamento do adolescente em seu próprio contexto de vida. O objetivo, então, é chegar a alguma forma de saber-poder, a alguma tecnologia política que garanta o controle mesmo quando o jovem não está mais em cumprimento da medida, demonstrando a eficiência do sistema por meio das estatísticas de reincidência.

O “domínio do mental” é, hoje, um campo primordial para a execução de medidas socioeducativas; diagnosticar o uso de drogas e nele intervir e abordar traumas

¹⁰ Destaca-se no campo de debate sobre a noção de sócio-educação o trabalho de Antônio Carlos Gomes da Costa. Costa (2001) apresenta a proposta de uma “pedagogia da presença” para o reconhecimento da “imensa vontade de ser aceito, de viver e libertar-se” do adolescente. Segundo Costa, a “verdadeira socialização não é uma aceitação dócil, um compromisso de exigências, ou uma assimilação sem grandeza, ela é uma possibilidade humana que se desenvolve na direção da pessoa equilibrada e do cidadão pleno” (Costa, 2001, p. 71). Na sócio-educação, o jovem “terá a liberdade (o direito) de exprimir, quando isto corresponde à sua vontade ou ao seu entendimento, a indignação salutar que induz à denúncia e ao combate da injustiça e da opressão que povoam a vida dos homens em uma sociedade como a nossa” (idem). Como o próprio autor enfatiza, tal pedagogia está longe de compor o sistema de atendimento ao “adolescente autor de ato infracional”.

físicos e psicológicos – entre outras causas de transtorno de conduta – constituem as atividades centrais da ação socioeducativa, que deve ser desdobrada e, se possível, persistir no acompanhamento dos jovens em Centros de Acompanhamento Psicossocial (CAPS). A saúde mental ganha terreno no campo socioeducativo.

No outra parte da fronteira – no “mundo do crime” – a noção de “mente” possui significados específicos que se cruzam com o do socioeducativo. Inteligência, sagacidade, capacidade comunicativa, astúcia, opinião, “proceder”, atitude, “sangue nos olhos” (coragem), objetivos concretos, palavra-ação – a noção de “mente” é a própria ação esperada de um jovem que trabalha no tráfico. A “mente” é o que permite ler a complexidade do contexto do tráfico, um negócio de alto risco econômico e pessoal. Um traficante, em qualquer posição na hierarquia do negócio, pode perder tudo de um dia para o outro. O “amanhã pertence a Deus”, nesse ramo profissional. Quem trabalha com o tráfico é um “vida loka”, pois seu trabalho é altamente errático e arriscado.

A “mente” é também o instrumento de elaboração de modos subjetivos de lidar com as incertezas da vida comum às experiências profissionais de diversos jovens dos territórios em que realizei pesquisa de campo. Sendo um educador social, Riso não corre os mesmos riscos que Alemão. Porém, em determinado momento de sua trajetória profissional, teve que “ter uma mente” – mudaram as regras na gestão municipal, ele perderia o emprego, mas teve que manter o autocontrole. A carta do amigo Alemão é um documento de compartilhamento de significados entre um educador social do sistema e um traficante preso. Os conteúdos de uma “mente sã” são compartilhados entre jovens vizinhos, de maneira intersubjetiva. Posicionar-se com uma “mente”, aqui, é sempre uma formulação pessoal, mas a elaboração da “mente” em linguagem é compartilhada pelos pares geracionais de um bairro “vulnerável”. Ivan recebe este aprendizado, procura desenvolver sua “mente” e aplicá-la nas situações cotidianas de um jovem aprendiz do comércio de drogas.

O que há entre o comércio das drogas como atividade e o “crime” como marco discursivo? A “mente” – ou melhor, desejos, crenças, intenções que se materializam em decisões e ações. O sistema socioeducativo não tem ferramentas para avaliar a “mente”, no sentido nativo dado pelos interlocutores da pesquisa. A “mente”, para eles, não se enquadra em um perfil médio, localizado por sintomas ou trajetórias de vida. A “mente” de meus interlocutores não pode, tampouco, ser localizada por métodos epidemiológicos. Menos ainda ser mapeável por um “cerebroscópio” – “um aparelho



capaz de, escaneando exaustivamente os estados cerebrais de uma pessoa, nos dizer o que ela está sentindo, desejando e até mesmo pensando” (Costa, 2005, p. 14). A “mente” define-se na escolha; ela é vital, ela aciona. A “mente” diz respeito às escolhas que podem ser feitas em um terreno que possui uma fronteira social – a do tráfico como bando – e uma interface social – a do tráfico como meio para a realização material. O “domínio do mental” revela, em suma, os efeitos dos conhecimentos que são acionados no contexto de execução de medidas socioeducativas pelo choque da “mente criminal” com a “mente socioeducativa” e pelas táticas de poder que constituem os elementos dessa peleja.

Paulo Artur Malvasi

Doutorado em andamento, FSP/USP

Professor do Mestrado Profissional Adolescente em Conflito com a Lei - UNIBAN

paulomalvasi@hotmail.com

Resumo: Este artigo apresenta uma trama etnográfica que se desenvolve a partir do acompanhamento da experiência de um adolescente em cumprimento de medida socioeducativa. A trama descrita expõe a tensão entre a visão normativa do diagnóstico psicológico do adolescente e a utilização da palavra “mente”, pelo próprio adolescente e por seus interlocutores, como *categoria, atributo e locução*. Enquanto o trabalho técnico de delinear um perfil para o “adolescente infrator” o situa no limite da razão, este procura se firmar em uma racionalidade que enfatiza os desafios concretos de sua vida cotidiana - a experiência incerta, dinâmica, arriscada da “vida loka”. O encontro do uso institucional no sistema socioeducativo da linguagem cognitiva e comportamental da psicologia e o recurso do adolescente e seus interlocutores do “crime” à expressão “ter uma mente” configura-se em um campo de disputas simbólicas, indicando o “domínio do mental” como fronteira e interface entre saberes e poderes que permeiam a trajetória do adolescente. Palavras-chave: *mente, dispositivos de controle, disputas simbólicas, sistema socioeducativo*.

Abstract: This article presents an ethnographic plot that develops from monitoring the experience of a teenager under socio-educational measure. The plot described exposes the tension between the normative view of adolescent psychological diagnosis and the use of the word mind, by the adolescent himself and his interlocutors, as category, attribute, and locution. While the technical work that aims to outline a profile for 'infractor adolescent' places him at the limit of reason, he tries to stand on a rationality that emphasizes the practical challenges of daily life - the experience uncertain, dynamic, risky, the 'crazy life'. The meeting of the institutional use in the socio-educational system between the cognitive and behavioral language at Psychology and the feature of the adolescent and his interlocutors of 'crime' to the expression 'have a mind' is configured in a field of symbolic disputes, indicating life as a border and interface between knowledge and power that permeate the trajectory of the adolescent. Keywords: *mind, control devices, symbolic disputes, socio-educational system*.

Referências Bibliográficas

- BENAVENTE, Renata. Delinquência juvenil: da disfunção social à psicopatologia. *Análise Psicológica*, n. 4, vol. XX, p. 637-645, 2002.
- BIONDI, Karina. *Junto e Misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2010. 245 p.
- COSTA, A. C. *A presença da pedagogia. Teoria e prática da ação socioeducativa*. São Paulo: Global: Instituto Ayrton Senna, 2001. 202 p.
- COSTA, C. *Filosofia da Mente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. 67 p.

- DAS, V; POOLE, D. El estado y sus márgenes. Etnografias comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires: UBA nº 27, p. 19-52, 2008.
- FELTRAN, Gabriel. S. *Fronteiras em Tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade de Campinas, 2008.
- FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. *In: Microfísica do Poder*. Tradução, organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1995, p. 79-98.
- _____. *Nascimento da biopolítica*. Edição estabelecida por Michel Senellart, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução de Eduardo Brandão; revisão de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 474 p.
- MARQUES, Adalton. *Crime, proceder, convívio-seguro: um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2009.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In: Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac&Naify, 2003, p. 401-422.
- RABINOW, Paul. *Antropologia da Razão*. Tradução e organização João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. 203 p.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005. 72 p.
- TELLES, V. & HIRATA, D. Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. *Revista Estudos Avançados, Dossiê Crime Organizado*, São Paulo: IEA/USP v. 21, n.61. pp. 173-191, dez 2007.
- WACQUANT, J. A penalização da miséria e o avanço do neoliberalismo. *In: As duas faces do gueto*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2008, pp. 93-105.
- WINNICOTT, D.W. A tendência antissocial. *In: Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000, pp. 406-416.

Recebido em: 02/09/2011

Aceito para publicação em: 02/09/2011

Relato de um impasse de pesquisa: Introdução à trajetória de Nando¹

Taniele Rui

Mas é mais fácil e ao mesmo tempo mais difícil estudar fatos que se desenrolam sob nossos olhos (...). Mais fácil porque a continuidade da experiência está salvaguardada, com todos os seus momentos e cada uma de suas nuances; e também mais difícil, porque são nessas raríssimas ocasiões que percebemos a extrema complexidade das transformações sociais, mesmo as mais tênues; e porque as razões aparentes que atribuímos aos acontecimentos nos quais somos atores são muito diferentes das causas reais que neles nos determinam algum papel.

O suplício do Papai Noel.
Claude Lévi-Strauss 2008: 14

Ao longo de nossas pesquisas, nós antropólogos muitas vezes nos deparamos com situações, eventos e/ou trajetórias pessoais e sociais que parecem escapar às diversas tentativas, frequentemente vãs, de análise. Quando isso ocorre, não é incomum gastarmos um bom tempo pensando, refletindo, olhando mais uma vez, olhando de novo e por outro ângulo, sempre em busca de apreender o que parece não caber nas nossas molduras interpretativas. Nesse processo, inúmeros textos ficam inacabados, repousam em algum arquivo de computador à espera do *insight* que permitirá ligar a experiência empírica ao debate teórico.

A trajetória de Nando² (ainda em estado bruto e descrita ao final desta introdução) é um desses casos de fracasso analítico. Também de fracasso político. Há pelo menos quatro anos, quando comecei a ordená-la, tento, de muitos modos,

¹ Agradeço imensamente a Patrícia Gimeno, Rafael Cintra, Marina Moreto e Carolina Bottosso, cujos comentários tornaram esse impasse maior. Me protegeram, assim, de análises apressadas. Desirée L. Azevedo me auxiliou na composição final.

² Trata-se de um nome fictício, visando preservar a identidade pessoal.

interpretá-la, sem conseguir uma forma que me pareça mais consistente, adequada à divulgação. Contudo, ao invés de ficar paralisada nessa busca, optei aqui, arriscadamente, por compartilhar com o leitor alguns impasses envolvidos nessa ambição malsucedida. Opto por essa forma inacabada porque acredito que, em si, a história de Nando merece ser lida e, no que ela tem de insolúvel, tanto em termos analíticos quanto políticos, residem muitos dos dilemas envolvidos na pesquisa e no trabalho com adolescentes em situação de rua, frequentemente autores de atos infracionais³.

De partida, explico que a minha relação com Nando é intelectual, afetiva e política e está além dos meus recortes estritos de pesquisa. Tenho mantido contato com ele desde 2003, quando atuava como educadora social de um projeto de extensão da Universidade Estadual de Campinas. Posteriormente, convivemos de maneira ainda mais intensa ao longo de minha pesquisa de mestrado (2005 e 2007) e segui observando-o entre 2008 e 2009, através de participação em atividades de programas de educação de rua e de atuação prática na capacitação a profissionais de abrigos específicos destinados a esse público. Às vezes ainda o vejo, do ônibus, quando passo pelo centro da cidade de Campinas. Nesse período de oito anos acompanhando o menino, a rede assistencial, a política municipal, a produção teórica sobre o tema e as reflexões se somaram, sem, contudo, estarem cristalizadas.

A trajetória que será apresentada não é nem completa, nem extensa. Compreende o período de 2003-2011. Para compô-la recorri a relatos de nossas conversas, registrados em meus cadernos de campo, e fui atrás de relatórios produzidos sobre Nando pelos serviços de educação de rua e pernoite protegido, que me autorizaram a pesquisá-los. Ela compreende mais suas estadas nas ruas e suas passagens pelas instituições de assistência e de privação de liberdade – o que, em alguma medida, me faz recair naquilo que Claudia Fonseca (2002) critica: meninos e meninas que estão nas ruas muitas vezes são pensados como se não tivessem laços sociais. Para quem trabalha com essas crianças e adolescentes parece mais fácil pensar assim, provoca Fonseca, porque isso facilita o trabalho, uma vez que “só” se lida com a criança e não com os adultos que estão com ela. Com isso, entendemos pouco sobre suas escolhas e sobre o que se passa em suas casas. Também entendemos quase nada sobre as instituições destinadas a atendê-los.

Desse modo, faço a autocrítica de que a minha construção dessa trajetória reproduz um *modus operandi* de recolhimento de histórias de vida realizado por muitos

³ De acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA, art.103), “considera-se ato infracional a conduta descrita como crime ou contravenção penal”.

projetos socioeducativos. Narram-se fatos do presente, pouco se sabe sobre o passado. O menino frequentemente aparece separado de todas as relações sociais que o circundam e constituem. Ainda assim, minha única defesa é argumentar que, ao explicitar esse formato narrativo, busco estimular a reflexão.

Cabe ainda mais uma palavra sobre a composição feita a partir de fontes tão distintas. Eu poderia observar cada um dos relatos produzidos por instituições específicas para promover um exame dos distintos tipos de políticas e projetos socioeducativos, visando mostrar modos diferentes de entendimento, atendimento e encaminhamento de seu caso. Mas não objetivo um julgamento a projetos específicos.

Me pareceu melhor observá-los em conjunto, pois, independente do encontro de Nando com uma ou outra instituição, é o seu destino trágico que sempre desafiou a análise. Obviamente, também essa opção tem problemas. Uma vez que produzidos a partir de uma diversidade de fontes e relatos institucionais, seria possível (ou mesmo justo) construir um encadeamento de fatos? Serviços criados muito tempo depois de Nando já estar nas ruas poderiam ser responsabilizados pelo desconhecimento de sua trajetória? Novos funcionários que tentam de modo bastante afetuoso se aproximar do menino poderiam ser criticados por aquilo que não sabiam? Não tenho respostas a tais perguntas, ainda que as considere bastante pertinentes.

Vamos a Nando. Desde os treze anos, o menino é visto circulando entre sua casa, a rua, as instituições de acolhimento e de privação de liberdade. Esse constante trânsito entre casa, rua e instituições de acolhimento tornava confusa a categoria de “menino de rua”, bastante problematizada pelos estudos acadêmicos⁴; já sua circulação entre casa,

⁴ A dificuldade de classificação ecoa na própria bibliografia sobre o tema, assim como na política de atendimento. Historicamente, a expressão “meninos da rua” apareceu no Brasil nos meios acadêmicos em 1979 (Ano Internacional da Criança), com o livro de Rosa Maria Fischer Ferreira, para referir-se “às crianças e adolescentes que vivem em situações de marginalidade socioeconômica na grande São Paulo” (Fischer Ferreira, 1979, p. 17) e que têm a rua como “espaço de trabalho, moradia, consumo e lazer” (idem, p. 76). Fazendo parte de uma literatura que surge na década de 80 (Guirado, 1980; Cheniaux, 1982; Violante, 1982; Luppi, 1982; Arruda, 1983) e que busca denunciar o contexto de exploração e maus-tratos que estas crianças vivem no interior das instituições, Fischer Ferreira explicitava a dificuldade de classificação que perpassava as crianças e jovens em condições de marginalidade. Estudos posteriores (Frangella, 1996; Adorno, 1999; Gregori, 2000; Fonseca, 2002) mostraram que o fenômeno mais recorrente e instigante dessas crianças e adolescentes não reside na sua estadia na rua; mas no fato de que circulam constantemente entre suas casas, a rua e as instituições. Como Gregori (2000) afirma, “os vínculos nunca se desfazem e o que existe é uma constante circulação”, ou, em uma frase ainda mais sintética, “estar na rua implica em ir pra casa de vez em quando”. Contraditoriamente, a circulação que os caracteriza é também o que impõe um dilema na sua classificação. Ainda nesse contexto, a expressão politicamente correta “em situação de rua” começou a ser usada para indicar que eles “estão **de passagem** pela rua, e são carentes das prerrogativas do Estatuto da Criança e Adolescente (ECA): boa alimentação, saúde, escola, moradia, atenção dos pais.” (Frangella, 1996, p. 10). Em alguma medida a ideia de “situação de rua” pretendia dar conta do fenômeno da circulação e da passagem, além de expressar o

rua e as instituições de privação de liberdade e/ou de cumprimento de medidas socioeducativas tornava igualmente problemático apreendê-lo simplesmente pelas categorias legais de “adolescente infrator” ou “em conflito com a lei”⁵. Se a primeira categoria, em termos legais, lhe garante proteção; a segunda o torna objeto de sanções corretivas e/ou punitivas. Assim, na sua confusa dinâmica de circulação ele poderia ser visto pelos pesquisadores, pelos educadores ou pela justiça ora como um “menino de rua”, ora como um adolescente “em conflito com a lei” – o que resultava em encaminhamentos bastante distintos.

Buscar causalidades foi tarefa que, de antemão, eu também descartei: se a vivência nas ruas dava a Nando brechas e oportunidades para cometer práticas infracionais, tais práticas também faziam com que ele permanecesse ainda mais no circuito das ruas. A cada vez que saía da FEBEM⁶ dava mostras de querer deixar de frequentar tal circuito. Como isso não acontecia, ele ficava nas ruas onde, por sua vez, era muito difícil manter a regularidade proposta pelas penas de Liberdade Assistida. Ele constantemente era detido porque não cumpria “L.A.”. O tempo passou. Nando completou 18 anos. Foi preso em uma penitenciária, virou adulto.

A passagem temporal me provocou muitas reflexões. Especialmente pela ideia difundida, materializada em conceitos, de que os adolescente vivem presos na esfera do imediato, inebriados pelas ilusões da liberdade existente na rua e pela possibilidade de nela angariar recursos e relações. Vista no presente, é verdade que a fragmentação (Frangella, 1996), a circulação (Fonseca, 2002), o trânsito (Adorno, 1999) e a viração (Gregori, 2000) caracterizam a dinâmica de meninos e meninas cujas histórias se assemelham as de Nando. Porém, observá-los durante um período maior de tempo implica em considerar que tal dinâmica guarda consigo um aspecto bastante aprisionador, que dificulta as chances reais de saída. O presente é inconstante, cheio, atraente; o correr do tempo é perigoso, pode ser sem fim. Há, portanto, diferenças analíticas significativas dependendo do recorte temporal realizado.

desejo de que a estadia nas ruas seja provisória. Essa expressão é, no geral, a mais usada pelos executores da política pública.

⁵ “Trata-se daquele indivíduo que, tendo cometido infrações à lei e sido detido pela polícia, já foi julgado, condenado e encaminhado oficialmente pela justiça para o cumprimento de uma ‘medida socioeducativa’”. (Feltran, 2010, p. 215)

⁶ Utilizo a expressão FEBEM porque este era o seu nome à época. A partir da Lei Estadual 12.469/06, publicada em 23/12/2006, a FEBEM passou a receber o nome de Fundação Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente (Fundação CASA). A mudança de nomenclatura faz parte da ampla reformulação da política de atendimento da instituição. Para mais informações sobre a história dessas políticas, ver Pilotti e Rizzini (1995), Marcílio (1998), Passetti (1999).

Ao longo de toda a adolescência de Nando, eu também estranhei uma constante mudança na nomenclatura e nas propostas dos projetos socioeducativos e corretivos. A política toda mudara, projetos novos foram criados, os velhos ganharam outros endereços, enquanto Nando permanecera em sua circulação. Inicialmente, ao recolher elementos para compor a sua história, essa me parecia, enfim, uma boa discussão: a constante mudança de projetos contraposta à circulação aprisionante do menino. Lancei a hipótese de que, nessas transições políticas, o possível apagamento da memória das trajetórias dos adolescentes trazia sérias consequências à continuidade dos projetos socioeducativos, bem como ao próprio menino. Amparada em Hannah Arendt, eu imaginava que sem testamento *“parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado, nem futuro”* (Arendt, 1972, p. 31). Nesse sentido, lembrar sua história poderia ter tanto a pretensão política de oferecer um testamento, em forma de testemunho, quanto de refletir acerca da não existência deste. Sem passado, não há futuro. Na ponte entre os dois, está a importância da escrita.

Contudo, eu ignorava o fato óbvio de que muitos desses relatos eram produzidos justamente por executores/educadores/monitores que participavam de tais políticas e projetos. Tratavam-se de relatos feitos para usos internos, ou seja, eram escritos para eles mesmos, objetivando a comunicação da experiência. Não se tratava, então, de uma falta de escrita. A questão é que eles não eram lidos ou que, quando lidos, não impediam uma repetição das mesmas ações. Voltei então minha atenção para esses projetos.

Na fala dos educadores e de executores de medidas mais progressistas havia uma constante retomada dos discursos que enfatizavam a dinâmica intermitente e fragmentária da rua, o longo e penoso processo envolvido na tentativa de romper tais circuitos, a positividade que marcava as relações entre esses adolescentes, a rua como espaço também de criatividade e viração. Tais falas se contrapunham de maneira incisiva aos objetivos políticos de “limpeza urbana” e às questões de eficácia propostas pelos financiadores de projetos e pelos governos: quantos meninos vocês tiraram das ruas?, quantos meninos vocês conseguiram recuperar? Havia uma disputa pelos modelos e modos de atenção.

Mas também aí, mais uma vez, era necessário considerar que não é apenas de um campo de embates entre discursos e ideias que se trata. Em si, também tais projetos são marcados pela falta de continuidade. As propostas são sempre repensadas. Os funcionários rodiziam bastante. Ambos duram em média dois anos e, ao fim, o processo é sempre retomado, senão do zero, de uma etapa muito inicial. Em cada período, os

funcionários esforçam-se em construir relações de “vínculo”, bastante afetuosas – o que não deve ser desconsiderado⁷. Porém, de uma perspectiva mais estrutural, também essas relações são fugazes. E, além dos meninos, muitos educadores e funcionários adoecem e sofrem com essas contínuas rupturas.

A essa descontinuidade de projetos e funcionários somava-se o correr da vida de Nando, que estava bem longe de ser linear. O fato de ele ser pego cometendo um ato infracional em flagrante e levado para uma UIP (Unidade de Internação Provisória)⁸ só complicava qualquer iniciativa dos projetos educacionais. Às vezes era seu uso constante de drogas que fazia com que ele fosse encaminhado para tratamento. Em qualquer das duas situações, quando ele voltasse, muita coisa poderia estar diferente, inclusive ele próprio.

Junto com um amigo e companheiro de trabalho, Rafael Cintra, ex-coordenador de um programa de pernoite protegido, já chegamos a cogitar outra hipótese: na falta de continuidade das políticas, na impossibilidade de romper o circuito da rua, na vida que acontece a despeito disso, só restaria a meninos como Nando recorrer a uma proteção individual: desconfiar de tudo e todos. Afinal, as acusações de que meninos como ele são

⁷ A noção de vínculo já recebeu, por exemplo, a atenção de Gabriel Feltran (2010) no seu estudo sobre o CEDECA-Sapopemba e, mais especificamente, para entender o fluxo de atendimento, bem como a relação entre educadores sociais e os “adolescentes em conflito com a lei”. Nesse texto, Feltran mostra que a ideia de “vínculo” é a primeira de uma tríade (junto com “encaminhamento” e “rede de proteção”) que tenta aproximar as representações do “jovem favelado” a do “sujeito de direitos”. De característica ao mesmo tempo pessoal e profissional, o “vínculo” supõe idealmente uma relação desigual: na perspectiva do educador, teria conteúdos “técnicos”, que o permitiria manter um “distanciamento profissional” em relação ao atendido; na perspectiva do adolescente, estaria imerso em significações de “confiança pessoal” que o incitariam a se engajar nas atividades propostas. Assim, do ponto de vista do educador, trata-se de uma ideia que é pessoal e profissional. Pessoal porque é afetiva e profissional porque requer distanciamento. Por sua vez, do ponto de vista do adolescente, o “vínculo” seria uma relação de confiança estritamente pessoal: é a partir desta relação afetiva que ele se engaja nas atividades que lhe proporcionarão o acesso ao universo dos direitos, tratar-se ia, pois, do “primeiro passo do adolescente favelado rumo ao mundo público do direito”. Ou seja, no universo de pesquisa de Feltran, o “vínculo” é a condição elementar da relação. Baseado em conteúdos densamente pessoais, todavia, tem como pressuposto que a condição original entre educador e adolescente é a desvinculação e a desconfiança. A desvinculação (anterior e posterior) para o autor indicaria que dentro da “pedagogia do vínculo”, educador e adolescente estariam em universos sociais distintos. No que se refere à rede de atendimento da cidade de Campinas, as observações de Feltran não podem ser estendidas em sua totalidade. Penso que ela ignora algo que na minha experiência empírica não pôde ser desconsiderado: os educadores também, por muitas vezes, se perdem em seu papel de mediadores e/ou representantes do Estado e/ou do mundo público do direito. Aliados de participar de instâncias deliberativas, eles frequentemente ignoram os propósitos políticos de sua atividade e ficam imersos na busca de uma relação de “vínculo” com os adolescentes. Muitos deles, ao se depararem com as condições de vida desses últimos, adoecem física ou psicologicamente e chegam, em alguns casos, até a abandonar o trabalho. Ou seja, no contato direto com os adolescentes, também esses profissionais são seriamente afetados. A questão da distância merece, a meu ver, ser um pouco mais relativizada/problematizada.

⁸ A Unidade de Internação Provisória é uma instituição fechada para onde são levados os adolescentes que cometem algum ato infracional. Eles ficam lá num período de até 45 dias, aguardando a audiência judicial que decidirá seu destino.

difíceis e desconfiados e que, sobretudo, não “aderem” às propostas parecem sempre se sobressair.

Se isso também não podia ser tirado da análise, ao invés de responsabilizá-los, considerávamos mais interessante pensar que, para meninos como Nando, que estão há mais tempo na dinâmica intermitente e fragmentária da circulação entre as ruas e as instituições, e que, portanto, já aprenderam que os projetos começam e acabam, confiar neles e nos seus profissionais é uma aposta muito arriscada, que tem como final provável o abandono daqueles que assumiram tão intimamente um compromisso. Este abandono, adicionado a uma trajetória de perdas, transforma-se em mais um argumento da inexorabilidade da desgraça individual do menino.

De maneira catastrófica, eu completava assim minha sucessão de impasses. Minhas tentativas analíticas se moveram entre a crítica às políticas institucionais e aos projetos socioeducativos, entre pôr em suspensão a literatura antropológica que foca na circulação e viração de tais adolescentes e chegou, ao fim, a cogitar que nesse emaranhado de possibilidades é que surge o sentimento de desconfiança tão sentido por aqueles profissionais e pesquisadores que tentam se aproximar desses meninos. Havia, ainda, o dever ético de não responsabilizá-los pelo próprio destino.

Nada, porém, resistia à história que consegui coletar sobre Nando. Ela era sempre mais...

Nando

Em uma das atividades de rua que atuei, em outubro de 2003, conheci Nando. Treze anos, magro, muito pequeno, loiro queimado de sol, de olhos cor de mel, camiseta do São Paulo Futebol Clube, shorts e chinelo. Na ocasião, travamos uma conversa de quase meia-hora sobre o seu time, que na época deslanchava no Campeonato Brasileiro. Isso se repetia sempre que nos encontrávamos. As conversas sobre futebol nos aproximava e Nando ia ficando cada vez mais entrosado comigo e com os outros educadores. Sinteticamente, a proposta, então inovadora⁹ do nosso grupo era fazer

⁹ É importante dizer que, embora o trabalho fosse inovador na cidade de Campinas, é nesse mesmo período que surge a figura do educador de rua em outras cidades brasileiras – fruto sobretudo de propostas pedagógicas que começam a ser criadas depois da implantação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em 1990. Como relatam Silva e Milito (1995), a respeito do Rio de Janeiro: “o sócio do menino, em sua plena expressão, tradutor de silêncios, instaurador de sua voz, articulador de seus itinerários tumultuosos, não tanto os da superfície da cidade, mas sobretudo os das profundezas de suas

atividades em espaços abertos, sem pontos fixos, seguindo a dinâmica dos meninos e meninas. Estendíamos uma colcha colorida em locais variados de acordo com a dinâmica dessas crianças e adolescentes e levávamos uma caixa com materiais como canetinhas, lápis de cor, papéis sulfite, crepom e dobradura, dominó, corda, baralho, massa de modelar, bola, miçangas, etc.

Para mostrar o envolvimento de Nando conosco e a própria metodologia do trabalho realizado, segue o relato de uma educadora, estudante de Letras:

[Nando] sentou e, falando que não sabia fazer nada, já foi logo se envolvendo. Colocando o fecho, cortando a linha ...Começando um colar de miçangas.

Quando lhe mostrei que havia um outro pingente de prancha de porcelana, os olhos brilharam...Parou o colar, colou o fio preto parafinado e começou outro...Fiquei incomodada, pois logo nessa hora o Antônio [outro menino] chegou, nos deu a mão e estava com o colar que havia feito na semana anterior. Pedi a Antônio que mostrasse a Nando o colar que havia feito. E explicasse como se fazia...

Para quê...o Antônio dominou o fazer do Nando...Começou e não parava...

E eu falava: Antônio, mostra para o Nando, ensina ele, Nando, cê ta vendo?

Aí uma hora tive que pedir ao Antônio que deixasse o Nando fazer um pouco.

Parece que há uma coisa forte de domínio e intimidação dos maiores para os menorzinhos...em todos os campos de relações.

O Nando ficou lá quietinho, já quase havia desistido de fazer o colar de prancha...Ele que ficou todo animado.

Mas voltou a fazer, e não respeitou a ordem que Antônio tinha imposto. Fez de outro jeito, mas não desmanchou. Ficou lá ...quietinho.... (Relato de rua produzido em 29.01. 2004)

Em alguma medida, essa aproximação ia de encontro ao objetivo do grupo: por meio da feitura de um colar de miçanga objetivava-se construir um “vínculo” com o menino que pudesse fazê-lo pensar sobre a rua e sobre si. Através de uma relação dialógica, que tinha como intuito estimular “reflexões e desejos de mudança”, o grupo também aprendia a respeito da dinâmica da rua e aprimorava sua técnica. Nessa atividade, por exemplo, ficava clara a intimidação cotidiana sofrida pelos menores.

Com mãe, três irmãos e uma casa para voltar, Nando passava os dias no centro da cidade de Campinas, tentando ganhar dinheiro no semáforo e à noite retornava para casa. O menino não frequentava mais a escola e seus principais amigos eram os garotos

subjetividades errantes, presente, claro e falante, é esse o novo personagem urbano: o educador de rua” (:149).

que tinham a rua como espaço de vivência e moradia. Seu caso provocava questionamentos no grupo e dividia os seus participantes, na medida em que nos lembrava da dificuldade de definir o público-alvo do projeto: os chamados “meninos de rua”. De maneira geral o grupo concordava que o foco central do trabalho deveria residir nos meninos que ficavam na rua praticamente o dia todo, os “estruturados” na rua, aqueles que nela construíam relações afetivas, comerciais e de lazer. Todavia, Nando, embora passasse parte do dia nas ruas e começasse a desenvolver um vocabulário, vestuário e práticas bastante próximos dos de seus amigos “meninos de rua”, voltava para casa à noite e tinha alguma relação com a família. De difícil classificação, não havia um consenso se ele era daqueles meninos que deveriam merecer mais (ou menos) atenção do grupo.

Ciente das discussões em torno da nomenclatura e das diferentes formas de habitar as ruas e para evitar que ela impedisse as nossas atividades, o grupo, mesmo se debatendo sobre isso, optou por trabalhar com todos os meninos vistos na rua e que quisessem fazer atividades, contudo, concentrando-se naqueles que lá estavam há mais tempo. Como ficava muito na rua, Nando era um dos que mais participavam das atividades do grupo nesse período. Aos poucos e durante nossos encontros, fomos descobrindo o quanto ele gostava de RAP e que tinha um irmão, que também ficava nas ruas. Acompanhamos o menino até fevereiro de 2004 até ele ser autuado por roubo e levado à UIP pela primeira vez.

Enquanto estava preso, Nando não presenciou a criação de uma Casa Aberta na cidade, incentivada pela prefeitura e amparada nos termos do ECA¹⁰. Sem a permissão de oferecer comida e banho (oferecidos por outro serviço), a “Casa” foi criada para funcionar como um espaço onde os meninos e meninas pudessem beber água, ir ao banheiro, escovar os dentes, comer as marmitas que compravam e realizar atividades de arte-educação promovidas no local. Funcionava das 8 às 17hs, de segunda a sexta-feira. No início de 2004, todos os funcionários trabalhavam 40 horas semanais. Ainda indefinidos em sua função, os educadores percorriam a cidade em busca de outros “meninos de rua”, faziam atividades ora em espaços abertos e ora na própria “Casa” e encaminhavam os adolescentes para outros serviços da rede assistencial. Uma psicóloga foi contratada e se encarregava de comparecer às reuniões da Prefeitura, fazer o

¹⁰ A história da criação da rede municipal de assistência às crianças e adolescentes em situação de rua da cidade de Campinas já foi feita com maestria por Malfitano (2008) e por Cintra (2008). Não é o caso de recuperá-la aqui.

atendimento individual dos meninos e, sempre que possível, tentava estabelecer um contato com a família deles.

Em abril de 2004, Nando acaba de sair da UIP e, em medida de Liberdade Assistida, volta para as ruas. Está mais gordo e o aumento do peso, para ele e para os amigos que comentam, indica que estava preso, comendo a “comida com salitre” da instituição, e que havia diminuído o uso de drogas. Usava tênis, vestia roupas limpas, estava de banho tomado. Dizia-nos que estava “dando um tempo” no crack e que passou quatro dias usando “só maconha”. Em atividade de arte-educação que realizamos juntos, ele escreve com desenvoltura a letra de um RAP. Ao vê-lo escrever tão facilmente, Manezinho, que também estava nas ruas, comentou: “é irmão, o mundo do crime não é pra você não”. Contou-nos ter frequentado a escola todos os dias na UIP e mostrou desejo de querer sair da rua. Nos quatro dias que seguiram a sua saída da UIP, Nando ficou na rua apenas durante o dia e arrumou dinheiro para dormir em algum hotel (pensões na cidade cuja diária custava por volta de 12 reais) – o serviço de Pernoite Protegido ainda não havia sido criado. Sem uma rede ainda estruturada que pudesse atender às suas muitas demandas e tendo que contar sobretudo com sua vontade de deixar a rua, rapidamente ele começa a ter um intenso contato com a “Casa”. Passa por lá todos os dias, “sempre na hora do almoço”, me disse a psicóloga, “acho que era o horário que ele acordava”.

A própria presença da “Casa” e seu funcionamento diário faziam com que os educadores estivessem mais perto do dia-a-dia dos meninos. Estes, por sua vez, utilizavam a “Casa” para os mais diversos fins, inclusive, para resolver pendências e brigas da rua, de que é exemplo o relato abaixo:

Aconteceram fatos muito preocupantes. (...) Só presenciei o primeiro (o do Rafa): o Léo e o Nando entraram correndo na sala do telefone quando a psicóloga e eu conversávamos (...) Eles disseram que o Rafa teve um envolvimento com uma travesti e que agora ele os perseguia, porque o provocaram. De repente chega o Rafa com um fio elétrico bem grosso, ameaça-os e vai embora. Em pouco tempo ele volta com uma faca grande, enferrujada. (Relato do educador, 15.06. 2004)¹¹

Sem conseguir levar seu projeto a cabo e mais à vontade na rua, já sabendo utilizar-se da “Casa” para proteger-se dos conflitos que provocava, Nando já tinha voltado a consumir crack. Seus tênis foram trocados por “pedra”, apresentava-se sujo,

¹¹ Ao invés de atribuir nomes fictícios aos funcionários da “Casa”, aponteí sua função.

com cabelos oleosos, muito magro. Depois de seis meses na rua, Nando foi detido novamente, quando pedia dinheiro na porta do supermercado Pão de Açúcar, segundo ele, porque queria comprar algo para o café da manhã. Os policiais “puxaram sua ficha” e estava anotado o descumprimento de “L.A.”. Foi encaminhado para a FEBEM depois de passar pela UIP. Mais próximos dele, os educadores o visitam. A “Casa” continua seu trabalho ainda em fase de implementação.

Após um ano, já há relatos de Nando na rua novamente. Nesses relatos, ele lembra “com consideração” do dia em que os educadores foram visitá-lo na FEBEM. Seu irmão também está nas ruas e os educadores relatam que Nando bate muito nele sempre que o vê usando drogas. Forma estranha essa de proteção. Seu irmão é mais velho, mas quem os vê junto tem a certeza de que Nando é o maior. Dados mais “concretos” sobre o menino começam a aparecer. Ele nasceu em 24/09/1990 e tem quarta série incompleta¹². A assistente social visita a casa da mãe de Nando, um barraco construído de entulhos de lata, sem banheiro; apenas com uma cama de casal e uma de solteiro para comportar a mãe e os quatro irmãos. A equipe, assim, entende porque Nando não gosta de ir para casa. “Voltar para onde?”, é o que todos se perguntam¹³.

Estou mais próxima de Nando. Indicando sua passagem pela FEBEM, o corpo ganha tatuagens: uma do São Paulo no braço, no pé tem escrito “amor só de mãe” e, em cada um dos dedos, uma letra do seu nome. Ainda tem outras três: cinco estrelas (quatro que formam um quadrado e uma no meio); um palhaço e uma índia. Ele diz que as cinco estrelas significam “matador de polícia”; que o palhaço significa “roubo” e a índia, “tráfico de drogas”. Pergunto se ele já fez tudo isso. Ele confirma com a cabeça e dá risada. Eu passo a mão em sua cabeça. Em meu caderno de campo há o seguinte relato:

Passei a tarde toda na Casa, embaixo do viaduto Laurão, sentada com Nando. Contamos o dinheiro que ele arrecadara no semáforo, conversamos e escutamos RAP. Enquanto a música tocava, ele mexia todo o corpo. Em uma música sobre rebelião na FEBEM, ele me contou

¹² Para uma análise da pouca escolaridade desses adolescentes e do porquê “meninos tão espertos têm dificuldades para ler e escrever”, ver Craidy (1998)

¹³ Makowski aponta para uma relação entre a casa que tinham na infância e a que fazem nas ruas: “al explorar los recuerdos y la memoria sobre la casa de la infancia de los jóvenes de la calle, en casi todos los casos se mencionaban construcciones muy precarias, pequeñas y en las que convivían, en proximidad con la situación de hacinamiento, muchos miembros de la familia. No había espacios para la intimidad, y en muchas ocasiones incluso se compartía la cama y las cobijas con hermanos. La precariedad material de las casitas que se arman en el espacio público, el hacinamiento, las distancias entre la vivienda y el baño, la proximidad de los cuerpos, el amontonamiento de cosas, y el compartir espacios y cobijas, hacen visible que la casa de la infancia y la casita en la calle están enlazadas material y simbólicamente. Este es el nexo con el pasado (...) que cada nueva instalación en un espacio reactualiza” (2007, p. 16).

da sua experiência na instituição, das pessoas que tinha conhecido, das atividades que tinha aprendido. Pediu pra jogar dominó, porque jogava muito quando estava preso. Me falou que precisava ter cuidado para não voltar para lá de novo. Tinha novidade: está namorando Paty, que chegou depois. Eu a conheci, ela também está na rua. Ficaram um pouquinho comigo, falei pra eles que estava contente com o namoro, eles saíram depois para cheirar tinner. (Relato feito em 06.03.2006)

Almoçamos juntos muitas vezes. Íamos a um restaurante próximo ou comprávamos marmitas e dividíamos. Como Nando não gostava de verduras e legumes, “só de carne”¹⁴, normalmente deixava a carne para ele e a namorada, ficava com as verduras e dividíamos o arroz e o feijão. Nando e a namorada tinham uma relação de cumplicidade grande: se gostavam muito, cometiam alguns furtos e usavam drogas juntos. Ele preferia ficar no semáforo mais tempo para conseguir dinheiro para os dois, mas não queria que ela fizesse isso. O fato de Nando não ensiná-la a usar o rodinho para limpar os carros que paravam no sinal provocava brigas homéricas que os faziam ficar de três a quatro dias sem conversar. Quando brigavam, era frequente o envolvimento dela com outros rapazes – o que ele considerava uma traição. Brigavam muito, mas se gostavam muito também. Trocavam tapas. Muitas vezes, Paty, assim que me via, vinha me contar de desentendimentos entre os dois. Adolescentes e vivendo a primeira experiência amorosa em tais condições, tinham os educadores, profissionais e pesquisadores (eu era tudo isso) como confidentes. Havia relatos de que ela se prostituía. A mim, ela revelou não manter relações sexuais com Nando, “só com ele que não. Eu gosto dele”.

Em abril de 2006, é registrada a sua primeira passagem no “Pernoite Protegido”¹⁵, serviço recém-criado, onde eles poderiam passar a noite. Entre as informações sobre ele, é relatado que, além da briga com Paty, ele também pedira para ser encaminhado na manhã seguinte para o tratamento de dependência química porque está usando muita maconha e crack. Porém, quando levanta no outro dia, Nando desiste de se tratar e volta para a rua. Nesse prontuário, há também registro de que ele já teria passado pela Comunidade Terapêutica da Associação Promocional Oração e Trabalho – Instituição

¹⁴ A respeito da importância da “carne” nas classes populares, ver Zaluar (2000).

¹⁵ “O adolescente Nando chegou no equipamento com muita fome e então foi servido o jantar mais cedo (para ele). Após o jantar, Nando pediu para fumar um cigarro dele e também pediu para conversarmos um pouco. Nando contou sobre Paty (que o traiu com outro adolescente). Segundo ele, ele bateu bastante nela”. (Prontuário de Nando em 05.04.2006)

Padre Haroldo (APOT), pelo abrigo Cidade dos Meninos¹⁶, pela Associação Fraternal de Apoio Global ao Adolescente e à Infância (AFAGAI), Casa Betel¹⁷, FEBEM e Pernoite Protegido. Nota-se, assim, um ensaio de mapear sua circulação. Acompanhei uma tentativa de Nando de começar o tratamento em uma Comunidade Terapêutica. Nando foi levado para uma sala, aonde foram explicadas todas as normas do local. Ao sair, ele se aproximou de mim e disse: “não vou ficar aqui não, tia, parece a FEBEM”.

Em maio, Nando e Paty são detidos. Ele fica novamente em uma Unidade de Internação Provisória (UIP), esperando julgamento e ela vai para a unidade feminina da FEBEM, em São Paulo. Em nova visita a ele, os educadores relatam:

O Nando fora preso uma semana antes da visita. Segundo ele, está lá apenas por quebra de LA (Liberdade Assistida). O seu irmão, também foi preso, mas solto logo em seguida. Não tivemos problemas para entrar, nada de revistas, perguntas ou longa espera. Em poucos minutos o trouxeram. Levamos uma carta que o Airton, que está em outra instituição, lhe escreveu e uma foto que tiramos durante uma rua, depois de muita insistência dele. Ele olhava todo felizinho para a foto e mostrou para as funcionárias. O coordenador leu-lhe a carta, cujo conteúdo era para dar-lhe uma força e mostrar que o Airton lamentava a prisão...

Durante boa parte do tempo ele encarnou um papel pronto com o discurso desgastado...chamava-nos de sr e sra... Depois que o coordenador disse que não havia a necessidade de sr e da sra, ele voltou a nos chamar de tio e tia...

Falou que queria arranjar um emprego quando saísse, para ajudar a mãe e etc... Mandou um 'salve' para os meninos do [viaduto] Laurão, perguntou pelos meninos que estavam lá ("eles mandaram um salve para mim, tio?") e perguntou pelo irmão. O coordenador lhe disse que seu irmão estava mal, usando cada vez mais drogas e roubando diariamente. Aparentando ser o irmão mais velho (que não é) mandou uma série de recomendações "Fala pra ele dar uma assistência para a minha mãe, senão eu vou dar um coro nele (...) Quando eu tava no mundão ele não tava usando pedra, não".

Depois de contar como fora preso e dizer que estava bem, perguntou da namorada. Ele sabia que ela estava presa em São Paulo. Lembramos da briga entre os dois, porque ela o traiu. Nando afirmou que não queria mais saber dela, mas retornou ao assunto mais algumas vezes. No fim da conversa, quando o coordenador lhe disse que iria visitá-la pediu para que não contasse que estava preso. Ficamos lá mais alguns minutos e depois partimos.

A saber, até aquele dia, segundo Nando, embora tivesse pedido, não tinha visto a assistente social que cuida do caso dele. (...) Ainda não tinha sido marcado julgamento. (Relato de visita feito em 25/05/2006)

¹⁶ Esse é um abrigo para crianças e adolescentes abandonados da cidade.

¹⁷ A Casa Betel é um abrigo provisório. É para onde vai qualquer criança e adolescente que precisa ser abrigada. Fica lá num período de 30 dias até que a casa se comunique com a Vara da Infância e Juventude e esta encontre o encaminhamento apropriado.

Em julho do mesmo ano ele já está na rua novamente. Por volta de uma da tarde o encontro num semáforo próximo à “Casa Aberta” e ele não conseguia ficar ali por causa do sol. Conversamos por quase três horas. Ele, mais uma vez, me falou da sua última estadia na UIP, do roubo que teria cometido e de como fugiu. Falou que lá “tinha comida do mundão”: três refeições por dia “cheia de salitre”. Atribuía a isso o seu aumento de peso. Depois começou a dizer que precisava se prevenir porque podia ser pego a qualquer momento. Dizia que ia voltar para casa toda noite e que desde que fora preso não fumava mais crack, “pra não desandar”. Só maconha. A cada saída de uma instituição fechada, Nando deixava clara a sua vontade de sair da rua. Se vangloriava de estar usando apenas maconha porque “ela não dá nada; é só pra ficar curtindo” e me disse que sempre fuma maconha com o seu irmão e que isso é muito legal. Pergunto o que ele mais gosta de fazer e, sem titubear, ele responde: “ficar andando pela cidade”. Rimos muito. Ele estava gostando da nossa conversa. Mesmo quando ia beber água, logo voltava. Em um momento Bia, que também ficava na rua, chegou pra conversar conosco. Nando começou a dizer que ela estava “marcando”, porque tinha família e não precisava ficar na rua. Ela respondeu: “quem você conhece da rua que não tem família?” E ele: “ninguém”. Ela falou: “então cala a boca”. Ainda conversamos um pouco sobre Paty e Nando só voltou para o semáforo mais tarde, lá pelas quatro horas, quando o sol diminuiu. Disse que queria dinheiro para comprar um “beque” e voltar para casa.

No fim de julho de 2006, a “Casa Aberta” mudou de endereço. Saía debaixo do viaduto e estava agora quase ao lado da prefeitura, num espaço maior e com mais estrutura. Sem ter mais o antigo endereço da “Casa” como referência, Nando fica nos semáforos de uma avenida conhecida na cidade, às vezes vai para o barraco da mãe.

Em setembro de 2007, de endereço novo e com a equipe toda renovada, leio o seguinte relato:

Na Casa nos informaram que ele [Nando] está numa fase muito sensível, está triste e não dá conta de fazer as coisas. Faz tempo que não volta pra casa. A família dele está muito preocupada. Todos eles já ligaram pelo menos uma vez na Casa pedindo notícias. Se alguém encontrá-lo, é legal tentar bater um papo, mesmo que não seja uma conversa direta, tentar reconfortá-lo. E, é claro, avisar o mais rápido possível a Casa. Se der para levá-lo até lá, melhor. O pessoal da Casa está disposto a acompanhá-lo ao COMEC¹⁸ (quando seu irmão estava mal, sentir pessoas queridas junto

¹⁸ COMEC é a sigla do Centro de Orientação ao Adolescente de Campinas. Como parte da reestruturação do atendimento da Fundação CASA, que incluía a descentralização das atividades, o COMEC é o

dele foi algo que funcionou). É muito importante que ele vá ao COMEC por conta da Liberdade Assistida. O horário é terça, às 14h.

[No Laurão, Nando] Chegou ouvindo alguma coisa no walkman. Cumprimentou todo mundo e foi sentar fora da colcha. Chamamos para participar da atividade, mas ele não quis, disse que estava firmão ficando ali. Disse que não estava bem, então só queria ficar ali mesmo. Ficou deitado, com os olhos fechados e ouvindo o walkman. Dissemos para ele deitar no espaço da colcha, mas ele não se moveu. Quando os outros dois meninos foram embora o chamaram, ele em principio rejeitou a ideia de ter que sair dali, mas por fim se rendeu e foi com os outros meninos. Acho importante ressaltar o fato do Nando ter chegado e deitado ao lado da atividade, não participou, mas o fato dele ter se sentido à vontade para ficar ali sem fazer nada é algo muito importante. Não estava se sentindo bem, não queria fazer atividade, ele queria ficar ali. Quando o chamaram ficou na dúvida de ir ou não, acabou indo, cumprimentou-nos e foi... (Relato de rua feito em 17.09.2007)

Do ponto de vista dos novos educadores a chegada de Nando era importante para a construção de uma relação afetiva. Porém, o fato de ele estar, nesse período, já há quatro anos na rua, não pode ser desconsiderado. Um mês depois, o relato quase semelhante mostra o seu afastamento e a dificuldade que os educadores têm de conversar com ele. O mínimo desejo do educador, de fazê-lo participar das atividades, não dá conta de resolver o fato de que sua situação jurídica só piora:

Ele [Nando] está passando por um período muito difícil. Se conseguirmos conversar com ele, é legal dizer que se precisar de algo, a Casa está lá. Se não conseguirmos conversar, participar da atividade já vai ser uma respiração para ele frente a tudo que está havendo. A Assistente Social disse também que ele estava cumprindo medida no COMEC, mas que ele não estava dando conta. Acontece que, por conta disso, ele pegou mais seis meses de LA no COMEC, e continua não dando conta. Isso torna a possibilidade dele voltar para FEBEM muito grande. Mas ele ainda não sabe desses novos seis meses. Provavelmente lá no COMEC vão falar com ele sobre isso. (30.10.2007)

No final do ano de 2007, Nando participa da festa de Natal na “Casa” e dorme no “Pernoite Protegido”:

O adolescente Nando chegou no equipamento às 0:15hs. Ele estava na festa da Casa Aberta (confraternização de Natal). Ele veio ao

responsável, no município, por acompanhar o andamento das penas (Liberdade Assistida - LA e/ ou Prestação de Serviço à Comunidade - PSC) dos adolescentes que cometeram algum tipo de ato infracional.

equipamento acompanhado pelos educadores de rua. Ao chegar no equipamento, passou pela revista, foi encaminhado ao banho e foi dormir em seguida. Pela manhã, acordou 6:50h, tomou café logo após tomar banho. Falamos sobre o cumprimento da medida de Liberdade Assistida. Ele disse que saiu da FEBEM no dia 15/11 e está cumprindo LA. (Prontuário do Pernoite Protegido. Relato em 22.12.2007)

Em maio de 2008, um dos projetos mais uma vez completamente renovado, produz o seguinte relato:

Chegando no Laurão vimos o Nando fazendo sinal [pedindo dinheiro para os motoristas dos carros]. Cumprimentamos ele. Legal foi que dessa vez ele cumprimentou os membros mais novos do grupo primeiro. (...) Achei isso legal porque está se formando uma maior proximidade com os outros membros do grupo.

A princípio pensamos em jogar futebol com ele, especialmente porque estava muito frio e o Nando estava só na camiseta, bermuda e chinelo. Ele estava com muito frio, estava molhado também da chuva que estava tomando para fazer o sinal. Ele estava bastante preocupado em fazer um dinheiro para ir para casa. Nos disse que estava há dois dias na rua e que naquele dia iria para a casa, se cuidar para não pegar uma pneumonia. O Nando não se mostrou muito a fim de começar a jogar (...) Ele logo sentou na colcha e começamos a jogar dominó. Na verdade, apresentamos vários jogos (damas, xadrez), mas ele disse que só sabia/gostava de dominó. Durante o jogo conversamos bastante. Ele disse que tinha tentado ir dormir no Pernoite na noite anterior e não o deixaram entrar dizendo que ele tinha 18 anos. Ele ficou bravo porque todos lá sabiam que ele tinha 17, perguntaram se ele estava com documento e ele disse que todo mundo sabia a idade dele, não precisava ficar andando com documento por aí. Por fim, ficou um tempão esperando na chuva para entrar e não conseguiu. (...) Nando estava indo pra casa da mãe. Ele disse que as coisas estão tranquilas lá, ele não está mais jurado de morte porque pediu desculpas e conversou com o cara, que entendeu e o deixou em paz. Ele comentou, mas não lembro bem, que não estava gostando de ficar na casa da mãe, e que antes ele ficava na casa da irmã, mas o cunhado dele fez com que ele saísse de lá. (...) A conversa (...) veio porque o Nando disse que não ficaria na rua no sábado porque era dia de plantão de um PM que sempre batia nele (plantão dele é de segunda-feira e sábado/domingo). Que uma vez o PM pegou ele e mais dois e bateu feio em todos eles. Mas que o Nando sempre apanhava mais, pois estava sempre na rua. Falou que queria fazer quinze reais e ia para casa. Mas que estava difícil fazer a grana, com a chuva as pessoas nem abriam o vidro. Falou que à noite era bom trabalhar, ganhava uma grana grande dos boyzinhos que iam para a boate, que chegava a ganhar cinco, dez reais numa vez só. Falou que às vezes os boyzinhos não davam grana mas chamavam e pagavam um lanche. Aí o Nando falou “Claro né, sabe que o moleque vai comprar droga, então não dá grana, não! Sabe que não adianta, o moleque vai sair dali e comprar a droga”. Aí eu perguntei ao Nando se era isso que ele iria fazer com os R\$15,00 que queria conseguir. Ele disse que daria cinco reais para a mãe dele e, claro, iria comprar um beck para ele dando um sorrisinho de quem diz ninguém é de ferro. Depois de conversar bastante e jogar três partidas de dominó o

Nando se levantou e voltou para o sinal. Ficamos um tanto preocupados porque estava garoando e o Nando ia para o sinal, ele já estava com muito frio. Pegamos as miçangas porque lembrei que o Nando gostou bastante de fazer miçangas uma vez. Mas depois de um tempo ele subiu o viaduto, disse ao educador que iria comprar uma marmita. (30.05.2008)

A equipe se alegra por Nando parecer mais à vontade com os educadores novos. Ele, porém, reclama do fato de não ter sido atendido no “Pernoite”, onde costumava dormir às vezes, o serviço agora lhe pedira o documento e recusara o abrigo. Enquanto isso, informações novas aparecem: não estaria mais jurado de morte no bairro (o que ele teria feito?), se tornara alvo de policiais nos finais de semana. O dominó, que jogara tanto nos períodos de encarceramento, ainda é um atrativo.

Meses depois, é preso novamente. Logo sai. Em setembro de 2008, fez 18 anos. Continua na rua e os seus 18 anos o fazem virar alvo dos policiais. Se qualquer coisa acontecer, Nando será preso. Ele passa a ficar no semáforo mais próximo da “Casa Aberta”. Devido à maioridade legal, não pode mais dormir no “Pernoite Protegido”. Vai e volta à casa da mãe. Está cada vez mais magro. Usa bastante crack.

Num dos dias em que eu estava fazendo pesquisa na “Casa” (em outubro de 2008), Nando apareceu correndo e se escondeu ali dentro. Em seguida, apareceram dois policiais que estavam atrás dele. Rapidamente os educadores vieram mediar o conflito. Pediram para os policiais se retirarem da “Casa” e conversaram na rua. Nando sentou numa muretinha e, com a cabeça entre os joelhos, tremia. Alguns educadores o acariciavam, enquanto a coordenadora conversava com os policiais. Os policiais diziam que Nando não poderia ficar sem camisa, mostrando suas tatuagens no semáforo, porque isso ameaçava os motoristas. Os educadores disseram que conversariam com o menino. Enquanto vimos, os policiais foram embora.

Em dezembro de 2008 (dia 23), participamos de mais uma Festa de Natal. Nando me recebe na porta e orgulhoso me mostra o recorte que tinha feito para a decoração. Recortara, letra por letra, os dizeres: “Festa de Fim de Ano”. Ficamos junto até uma hora da manhã. Dessa vez, não poderia dormir no “Pernoite”. Nunca soube onde ele dormiu aquela noite. Depois disso, o vi algumas vezes na rua, mas não consegui mais conversar. Sempre que o vejo, ele diz estar de passagem e/ou que precisa ficar no semáforo para conseguir dinheiro. Recusa a aproximação, apenas me cumprimenta com um “oi” semelhante àquele dado aos que se conhecem “de vista”.

Recebi a notícia de que ele passou grande parte do ano de 2009 preso, tendo voltado às ruas no ano seguinte. A “Casa Aberta” foi fechada. A prefeitura achava que não valia a pena manter o serviço. Seus educadores passaram por maus bocados, muitos estão desempregados até hoje. Nando segue seus dias transitando entre a rua, a casa e as instituições penais.

E a vida continua....

Desnecessário terminar esse texto com algo que se assemelhe a uma conclusão. Como já escrito, a vida de Nando continua e as minhas reflexões ainda são incapazes de abarcá-la. Espero que, na incapacidade de alcançar uma trajetória completa (se é que isso é possível) e/ou uma interpretação convincente, ao menos eu tenha oferecido ao leitor a possibilidade de entrar em contato com o encadeamento cotidiano de uma vida que se desenvolve entre a rua, a casa e as instituições.

O pequenino Nando, ainda inseguro em sua confecção de um colar de miçangas, cresceu um pouco, cometeu travessuras, andou pela cidade, se divertiu, se tatuou, fez amigos, namorou, usou drogas, roubou, circulou por instituições, foi preso, aprendeu a ler enquanto passou pela UIP e pela FEBEM, inventou modos de ganhar dinheiro, arrumou confusões mais sérias, apanhou da polícia, ficou “de maior”. Acontecimentos que, para muitos, podem parecer desprovidos de significado e importância.

Fernand Braudel (1990) já se esforçou em ensinar, menos a outros historiadores (que sabem disso) e mais aos “colegas vizinhos” antropólogos e sociólogos, que o passado, numa primeira apreensão é, na maior parte das vezes, constituído por uma massa de pequenos fatos, alguns resplandecentes, outros obscuros e infinitamente repetidos. Mas essa massa não constitui toda a realidade, toda a espessura da história, alguns fatos têm consequências, que podem durar mais, outros são breves. Há uma pluralidade de tempos que precisa ser observada e a história é, ao final, a soma de todas as histórias possíveis.

Enquanto Nando passava de adolescente à jovem/adulto – importante lembrar que, no caso dos adolescentes nas ruas e em “conflito com a lei”, essas são categorias antes jurídicas que sociológicas – e enquanto vivia com intensidade todos esses acontecimentos, uma gama de outras temporalidades se desenvolvia. Havia o tempo da política pública para a infância e adolescência (que ainda se esforça em aplicar e ampliar



conquistas do ECA), o tempo dos projetos socioeducativos (que duram em média dois anos), o tempo rígido das medidas de Liberdade Assistida (dificilmente cumprido por meninos que estão em situação de rua), o tempo dos educadores (que têm de conhecer o adolescente e desenvolver uma proximidade), o tempo dos outros meninos (cujas histórias são também múltiplas), o tempo da cidade (caótico e sujeito a intempéries eleitorais), o tempo de sua mãe e de seu irmão (do qual tão pouco consegui saber), o tempo de Paty (com quem Nando teve uma forte relação), o tempo da minha pesquisa (um presente etnográfico) e, por fim, o tempo, ainda em movimento, desta minha inconclusa reflexão.

Pluralidade de tempos que dificulta a análise no momento mesmo em que nos mostra a importância de não olharmos os pequenos fatos em separado daqueles que imaginamos grandes. Se há algo de produtivo em tal impasse, é esse aprendizado.

Taniele Rui

Doutorado em andamento, PPGAS-Unicamp
Bolsista FAPESP

tanielerui@yahoo.com.br

Resumo: Este texto compartilha com o leitor impasses e dúvidas que durante quatro anos impediram uma visada analítica sobre a trajetória de Nando, descrita ao fim, apesar dos titubeios. Para compô-la, recorri a relatos produzidos desde 2003 (quando ele tinha treze anos), alguns por educadores de projetos socioeducativos, outros registrados em meus diários de campo. Ao narrá-la, viso esboçar um cotidiano e uma adolescência que se dão na circulação entre a rua, as instituições e a casa. Para além de um fracasso analítico, a trajetória de Nando revela também fracassos políticos. Por isso merece ser lida. Palavras-chave: criança e adolescente em situação de rua, projetos socioeducativos, antropologia.

Abstract: This paper shares with the reader questions and dilemmas that for four years jeopardized an analytic view of Nando's trajectory, which is described in the end, besides the hesitations. In order to write it, I relied upon reports produced since 2003 (when he was thirteen years old), by educators engaged in educational projects as well as in my field notes. With this story, I intend to show a day by day and an adolescence that take place between the street, the home and the institutions. In addition to an analytical failure, Nando's trajectory also reveals political failures. Therefore, it is worth reading. Keywords: homeless adolescent, social programs, anthropology.

Referências bibliográficas

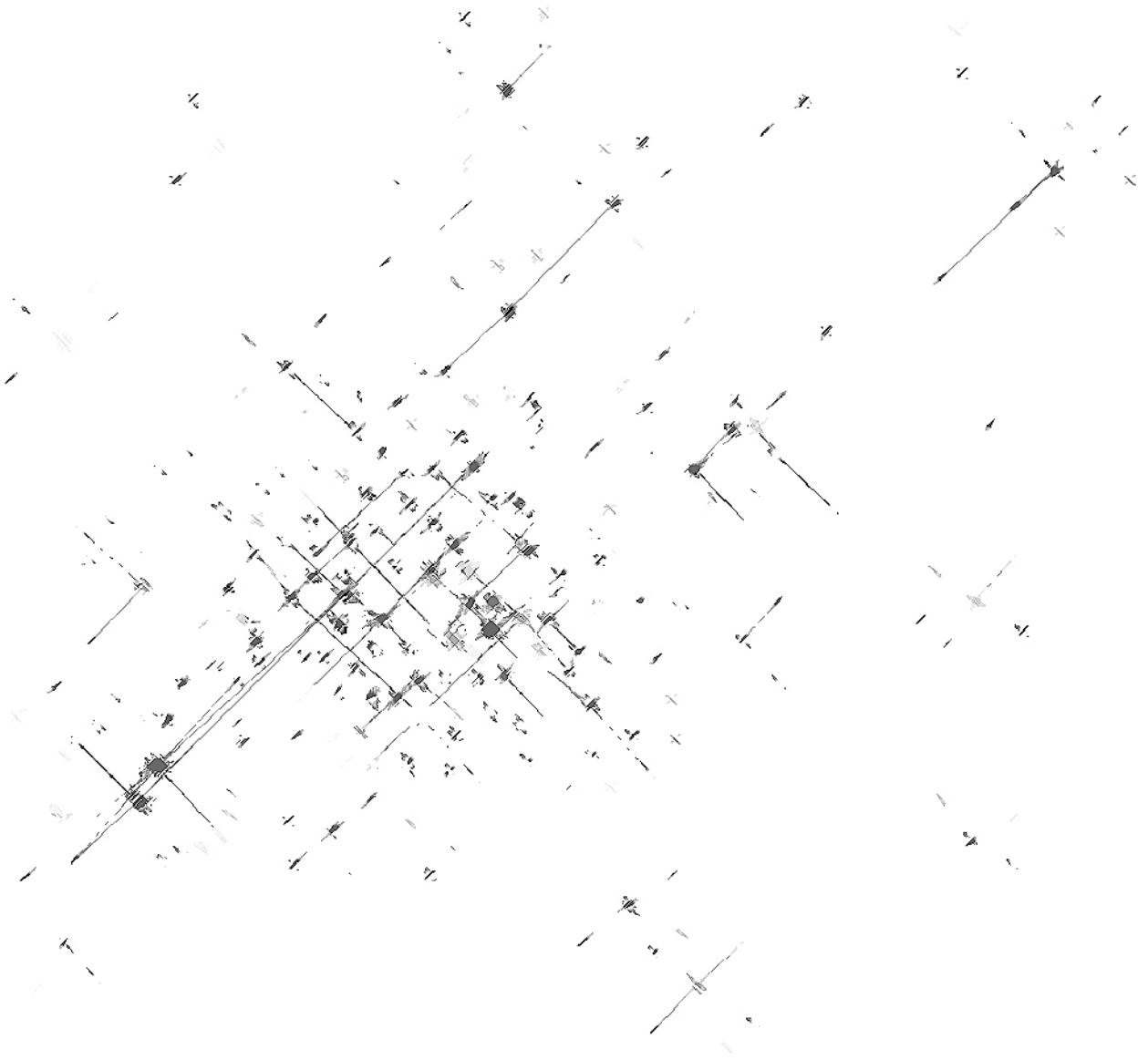
- ADORNO, R. C. F.. Nem trabalho nem lazer: a rua como ameaça e atração na vida das crianças e jovens de classes populares. In: Westphal, M. F. et al (Org.). *O compromisso da saúde no campo do trabalho infanto-juvenil: uma proposta de atuação*. São Paulo: USP/FSP, 1999. p. 87-97.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972. 351 p.
- ARRUDA, R. S. V.. *Pequenos bandidos*. São Paulo: Global Editora, 1983. 175 p.
- BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: _____. *História e ciências sociais*. Tradução de Rui Nazaré. Lisboa: Presença, 1990. p. 7-39.
- CHENIAUX, Sonia. *Trapaceados e trapaceiros: o menor de rua e o serviço social*. São Paulo: Cortez, 1982. 90 p.
- CINTRA, Rafael Silveira. Antropologia, extensão universitária e políticas públicas: debate sobre a política para crianças e adolescentes em situação de rua em Campinas. In: Seminário Nacional População em Situação de Rua. UFSCar. VALENCIO, Norma; CORDEIRO, Angélica A. (Orgs.). *Anais: Seminário Nacional População em Situação de Rua*. São Carlos/SP, 2008. Volume 1, Número 1, p. 13-20. Disponível em <<http://www.senaposirua.ufscar.br/anais-do-seminario-1>>. Acesso em: 25 de julho de 2011. Ver em: <http://www.senaposirua.ufscar.br/anais-do-seminario-1>.
- CRAIDY, Carmem M. *Meninos de rua e analfabetismo*. Porto Alegre: ArtMed, 1998. 87 p.

- FELTRAN, Gabriel. Margens da política, fronteiras da violência: uma ação coletiva das periferias de São Paulo. *Lua Nova*, São Paulo, 79: 201-233, 2010.
- FISCHER FERREIRA, Rosa Maria. *Meninos da rua. Valores e expectativas de menores marginalizados em São Paulo*. São Paulo: Ibrex, 1979. 173 p.
- FONSECA, C. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez Editora, 2002. 152 p.
- FRANGELLA, S. M.. *Capitães do asfalto: a itinerância como construtora da sociabilidade de meninos e meninas "de rua" em Campinas*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 1996.
- GREGORI, M. F. *Viração: experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 262 p.
- GUIRADO, M. *A criança e a FEBEM*. São Paulo: Perspectiva, 1980. 207 p.
- LUPPI, C. A.. *Agora e na hora de nossa morte: o massacre do menor no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasil Debates, 1982. 200 p.
- MAKOWSKI, Sara. Ciudad de México: territórios de la exclusion. *Espaço Plural*, Cascavel, Ano VIII, Nº 17, 2007, p. 9-16.
- MALFITANO, A. P. S. *A tessitura da rede: entre pontos e espaços. Políticas e programas sociais de atenção à juventude – a situação de rua em Campinas, SP*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 2008.
- MARCILIO, M. Luiza. *História social da criança abandonada*. São Paulo: Hucitec, 1998. 331 p.
- PASSETTI, E. Crianças carentes e políticas públicas. In: Priore, M. L. M.. (Org.). *História da Criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999. 176 p.
- PILOTTI, Francisco; RIZZINI, Irene. (Orgs.). *A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Interamericano Del Niño: Editora Universitária Santa Úrsula - CESPI/USU: Amais Livraria e Editora, 1995. 384 p.
- SILVA, Hélio; MILITO, Claudia. *Vozes do meio-fio*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1995. 192 p.
- VIOLANTE, Maria Lucia Vieira. *O dilema do decente malandro*. São Paulo: Cortez, 1982. 196 p.
- ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 2000. 265 p.

Recebido em: 02/09/2011

Aceito para publicação em: 02/09/2011

ENSAIO



A antropologia política de Pierre Clastres em *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*.

Tatiana Amaral Sanches Ferreira

Introdução

Ainda que seja mais (re)conhecido por suas teorias mais gerais sobre as sociedades ditas primitivas, Pierre Clastres contribuiu não só para o desenvolvimento da antropologia política, como também deixou um trabalho etnográfico de uma qualidade inquestionável. *Crônica dos índios Guayaki* é o resultado do trabalho de campo efetuado pelo autor no ano de 1963 e retrata, segundo Eduardo Viveiros de Castro, a “história de um tempo vivido *com* os Aché, quando estes ainda oscilavam entre a liberdade originária e a servidão genocida: mas história sobretudo, do tempo vivido *pelos* Aché, com alegria e desespero, entre o nascimento e a morte”.¹ A pesquisa etnográfica desenvolvida por Clastres entre dois grupos de caçadores nômades do Paraguai – que, buscando fugir da violência dos *beeru* (brancos), estabeleceram-se em Arroyo Moroti, terra de um branco que buscava passar a imagem de protetor dos índios para receber benefícios do Estado – foi fundamental para a obra do autor por ter fornecido embasamento empírico para as construções de teorias mais amplas sobre as sociedades contra o Estado.

A filosofia da chefia indígena em funcionamento

Em 1962, quando ainda era um estudante de filosofia, Clastres escreve “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, texto que busca delinear a imagem do chefe indígena típico. Como ainda não havia feito trabalho de campo, o autor busca apoiar sua teoria

¹ Excerto retirado da orelha do livro da edição brasileira publicada pela Editora 34. Grifos do autor.

sobre a filosofia de poder indígena nos dados etnográficos disponíveis na época a respeito dos povos das terras baixas da América do Sul – que no início da década de 1960 não eram nada abundantes². Com o fim de analisar esse tipo de chefe detentor de um “poder” praticamente impotente – tão recorrente nas duas Américas a ponto de sugerir que suas características constituem condições necessárias do poder nessa região –, o autor recorre às três propriedades do chefe índio analisadas por Lowie. O chefe é um “fazedor de paz” por excelência: é ele quem apazigua os possíveis conflitos que podem colocar em risco o seu grupo; o chefe deve ser generoso com seus bens: portanto, longe de ser alguém que manda seus subordinados trabalharem para poder gozar do ócio, é o chefe quem tem que trabalhar mais na comunidade, já que seu prestígio depende da sua generosidade; e somente um bom orador pode ser digno de ser chefe. Aos três pontos indicados por Lowie, Clastres inclui um quarto: é o chefe que possui o privilégio da poliginia, ou seja, a ele é dado o direito de possuir mais de uma mulher.

Essa desigualdade da troca faz o chefe tornar-se um grande devedor em relação à sociedade, o que faz com que seu poder esteja fadado a ser impotente, a ser um poder que não é poder coercitivo ou repressivo. O chefe que quer “banicar o chefe”, ou seja, que quer instituir uma relação de mando e obediência com os seus, sofre umas das duas consequências: ou é abandonado pela comunidade, que vira às costas para ele e o destitui do cargo de chefe; ou ele é morto pelos membros de seu grupo.

De acordo com Clastres, “a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder” (Clastres, 2004a, p. 172). Sabendo que a violência é essência do poder, a sociedade dita primitiva cria mecanismos para neutralizar o poder do chefe. Definindo de forma inequívoca o lugar do poder possível na posição de chefia, a sociedade pode controlar esse poder impedindo que ele se torne efetivo. “Para impedir que o poder se torne real, é preciso montar uma armadilha nesse lugar e ali pôr alguém, e esse alguém é o chefe” (Clastres, 2004a, p. 247).

Para Clastres, o trabalho de campo entre os Guayaki, efetuado um ano após a publicação de seu texto de cunho filosófico sobre a chefia indígena, permitiu que ele

² Neste texto de 1962, Clastres dialoga principalmente com dois textos etnológicos, considerados de suma importância naquela época: o *Handbook of South American Indians*, organizado por Julian Steward e um texto de 1948 escrito por Robert Lowie, em que o antropólogo norte-americano busca analisar os traços distintivos de um chefe indígena típico.

pudesse observar diretamente o funcionamento da instituição política dos índios³. Não obstante, um fato etnográfico faz com que o chefe dos Aché Gatu não se encaixe plenamente nas quatro características do chefe indígena definidas por Pierre Clastres: Jyvukugi, longe de possuir mais de uma mulher, tinha que dividir a sua com outro membro de seu grupo. Tal fato não invalida a teoria da filosofia indígena clastriana, por dois motivos: primeiramente, o retrato que o autor fornece do chefe indígena pode ser considerado um tipo ideal – não um conjunto de características que deve ser encontrado tal e qual em uma realidade empírica. Em segundo lugar, a demografia Guayaki tinha uma conformação atípica: havia mais homens que mulheres – por isso, para que todos os homens pudessem possuir uma esposa, era necessário que aceitassem que elas tivessem mais de um marido. Ao longo do livro, é revelado o motivo do déficit feminino: sempre que um homem vigoroso morria, ele tinha o direito à reparação, à vingança. O morto desejava abolir a solidão: queria alguém para fazer companhia na viagem à morada dos mortos, a *prana wachu* (uma grande savana). Geralmente, matava-se um de seus filhos, quase sempre, uma filha.

De qualquer forma, dificilmente o leitor atento teria a impressão de que o chefe dos Guayaki põe em xeque a filosofia da chefia indígena formulada por Clastres, uma vez que a leitura da etnografia faz com que seja confirmado um ponto fundamental da teoria do autor: a ideia de que a instituição política dos índios opõe radicalmente o poder e a violência, o prestígio e a coerção. Jyvukugi, diferentemente do *beeru* paraguaio, não exercia sua autoridade por meio da coerção, muito pelo contrário, sua autoridade de chefe se demonstrava pelo oposto da violência: a palavra. O discurso proferido pelo chefe dos Aché não continha nenhuma ordem, nenhum comando (já que a palavra que ordena pode constituir uma coerção), somente informava aos índios assuntos que já não eram mais novidades para eles.

Clastres define esse tipo de discurso vazio, sem poder, como “discurso edificante” (Clastres, 2004a, p. 255). Sendo retirada da esfera da comunicação, a palavra perde sua função de signo a ser trocado e se converte em puro valor. Em última instância, a palavra do chefe nem precisa ser escutada: na maior parte das vezes, consiste em uma celebração das normas de vida tradicional, que é repetida praticamente todos os dias. É um discurso profundamente conservador, no sentido de ser radicalmente contrário à mudança que poderia ocorrer na sociedade primitiva e que faria com que sua essência fosse

³ “Pela primeira vez, eu podia observar diretamente – pois ela funcionava, transparente, sob meus olhos – a instituição política dos índios” (Clastres, 1995, p. 67).

desnaturada: a instituição da desigualdade que divide os homens em comandados e comandantes.

Sociedades contra a história

Para Clastres, a presença ou a ausência de formação estatal (a qual pode assumir múltiplas formas) fornece a toda a sociedade seu elo lógico - que permite traçar uma linha de irreversível descontinuidade entre as duas macro-classes de sociedade. Seguindo o mesmo tipo de distinção excludente e antitética, as sociedades podem ser separadas “segundo um outro eixo: as sociedades com poder político não-coercitivo são as sociedades sem história, as sociedades com poder coercitivo são as sociedades históricas” (Clastres, 2004a, p. 29). As sociedades com Estado devem ser entendidas como históricas no sentido de serem *a favor* da História: elas trazem em si a causa da inovação e da mudança. Entender a passagem do poder não-coercitivo para o poder coercitivo é entender, segundo o autor, a emergência da história⁴.

A distinção clastriana de sociedades históricas e sociedades contra a história dialoga com a distinção levistraussiana de “sociedades quentes” e “sociedades frias”, que, nas palavras de Lévi-Strauss:

se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas — como a nossa — a quem não repugna se saber históricas, encontrando na ideia que têm da história o motor de seu desenvolvimento (Lévi-Strauss, 1998, p.108 *apud* Goldman, 1999).

⁴ Clastres dialoga com a teoria marxista da história, que define a luta de classes como motor da história, das mudanças sociais. O autor argumenta que, para existirem as classes de exploradores e explorados, constitui necessidade primeira que alguém tenha o poder de fazer pessoas trabalharem para que suas riquezas sejam acumuladas e multiplicadas. Destarte, para o intelectual francês é provável que o primeiro motor da história tenha sido o poder – e não a desigualdade econômica. Pode-se perceber a importância que Clastres concede ao questionamento da teoria marxista da história com a leitura das últimas frases que encerram o texto “A sociedade contra o Estado”: “A história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (Clastres, 2004a, p. 234). A filosofia da história ocidental é marcada por um teor cumulativo e teleológico – a teoria marxista define etapas claras que devem ser percorridas até que o comunismo seja atingido. Clastres, assim como Lévi-Strauss, refuta tal teoria da história por acreditar que não existe apenas um tipo de historicidade. Olhando a história do ponto de vista da Antropologia, os autores apontam a diversidade de reações que as sociedades têm frente à história.

Tal tipo de historicidade pode ser exemplificada em inúmeras passagens de *Crônica dos índios Guayaki*. Desde o primeiro capítulo do texto vemos essa comunidade de caçadores nômades se esforçar para evitar qualquer tipo de desordem que possa ocorrer em todas as esferas do mundo “primitivo”. Para que a ordem se mantenha do mesmo modo como sempre foi, desde o início dos tempos, os índios devem seguir um ensinamento fundamental para o saber tradicional Guayaki: as coisas devem ser feitas da maneira que foram ensinadas pelos ancestrais de todos os tempos. “Mediante a fidelidade às palavras e aos gestos de sempre, o mundo fica tranquilizador, escreve a mesma prosa, não é enigmático” (Clastres, 1995, p.106).

Exogamia e a dimensão política da aliança

Os pontos da teoria clastriana levantados até então mostram de modo claro a grande influência que o estruturalismo de Lévi-Strauss teve no pensamento de seu aluno. Não há dúvidas que Clastres faça uso do arcabouço teórico estruturalista. Contudo, o pensamento clastriano se atém a aspectos do social que, se não estão presentes nas obras de Lévi-Strauss, aparecem com a dimensão política bem menos enfatizada. Ainda que o último tenha assinalado que a melhor forma de fazer com que dois homens de grupos diferentes se tornem aliados é por meio do estabelecimento de uma relação de cunhadio, Lévi-Strauss não se dedica tanto à reflexão da dimensão política da aliança quanto Clastres. Ainda assim, ambos os autores entram em concordância ao defenderem de forma inequívoca que a função da exogamia local não reside em sua dimensão negativa, a proibição do incesto, mas sim em sua dimensão positiva: a partir do momento que a exogamia faz com que a pessoa case fora do grupo, ela torna-se o meio da aliança política entre grupos.

Assim que chegaram em Arroyo Moroti em 1962, três anos após os Aché Gatu⁵ terem se instalado na terra do *beeru*, o outro grupo Aché (os *irõiangi*) logo tentou estabelecer uma relação de aliança⁶ com os outros Guayaki: Karewachugi, chefe *irõiangi*, tinha duas mulheres e logo cedeu a mais nova para o Aché Gatu Pikygi, irmão do chefe

⁵ Termo pelo qual este próprio grupo se designava: “os Guayaki bons” (Clastres, 1995, p. 51).

⁶ Clastres relata que na primeira metade do século XVI os Guarani que viviam no atual território paraguaio aceitaram aliança com os primeiros conquistadores espanhóis contra seus inimigos comuns: os índios guerreiros do Chaco. Como para os índios a aliança só encontrava sua garantia verdadeira por meio das relações de parentesco, de pronto eles transformaram os seus sócios europeus em cunhados e genros, dando a eles suas irmãs e filhas.

Jyvukugi. A vantagem desse feito foi dupla, já que o déficit de mulheres era muito grande entre os Aché Gatu; e esses dois grupos, que até então tinham vivido de forma independente e quase hostil na floresta, se tornaram *irondy* (companheiros), assim que pessoas dos dois grupos passaram a ser cunhados uns dos outros.

Em junho de 1963, os *irōiangi* deixaram Arroyo Moroti para celebrarem aquela que seria, de acordo com Clastres, a última festa *tō kybairu* – em que os Guayaki celebravam a passagem de um ano a outro e reuniam os diferentes grupos Aché que nomadizavam de forma independente na floresta. Acima de tudo, a referida festa Aché era o lugar e o momento em que as mulheres de diferentes grupos eram trocadas.

A relação de irmãos e futuros maridos de suas irmãs só se pode dar por duas vias: ou na violência do combate ou na aliança do casamento. Caso a mulher seja capturada, o marido fica sem cunhado - e ganha inimigos. A troca acordada é uma guerra que se evita fazer. De qualquer forma, o casamento é um ato social que envolve sempre duas partes: o grupo dos tomadores de mulheres e o de doadores de mulher (por mais que posteriormente a reciprocidade possa recompensar a mulher doada). Este excesso, de um lado, e essa falta, de outro, implica em uma desigualdade que pode introduzir guerra e a violência entre os grupos. Dada a violência latente das trocas matrimoniais, na grande festa Aché, ainda que a guerra não fosse efetuada, ela era representada: os homens usavam nessa ocasião a mesma pintura que usavam na guerra.

Etnocentrismo e etnocídio

Em meados do século XVI os Guarani chamavam os Aché de *Ka'agua*, “os da floresta”, nome que era usado para designar todos os grupos considerados selvagens. Só que os Guayaki não sabiam que eram chamados por tal nome, eles se autodenominavam Aché, que em Guayaki significa “as pessoas”. Tal autodenominação é extremamente recorrente nas mais diversas sociedades – tão recorrente quanto a prática de designar os povos vizinhos por nomes pejorativos.

De acordo com essa ideia, para Clastres, não há nada mais bem distribuído no mundo do que o etnocentrismo, que consiste na avaliação das diferenças por meio dos padrões da cultura própria ao grupo ou ao indivíduo. Entretanto, o etnocídio, que não é menos do que a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento diferentes daqueles que promovem tal destruição, não é universal. Tal prática é típica das

sociedades que recusam o múltiplo, que não aceitam nenhuma força centrífuga inversa, ou seja, é algo próprio das sociedades com Estado⁷.

Por isso, por mais que os Aché Gatu em inúmeros momentos considerassem os *irõiangi* inferiores, em nenhum momento eles buscaram aniquilar a diferença presente nos Outros – diferentemente do paraguaio, que proibiu que os Aché Gatu continuassem os rituais de canibalismo. Por mais que uma relação de hierarquia tenha se estabelecido de imediato assim que os *irõiangi* se estabeleceram em Arroyo Moroti, em nenhum momento foi engendrada uma relação de mando e obediência entre os dois grupos Aché. Muito pelo contrário: Jyvukugi assumiu papel de chefe em relação os estrangeiros e se sentia responsável por eles – não era nada negligente em relação aos interesses dos *irõiangi* (por mais que pudesse dar mais atenção aos interesses dos membros de seu grupo).

Considerações finais

Hoje em dia a ótica excessivamente pessimista de Clastres pode causar certa estranheza aos leitores de suas obras. Não obstante, é preciso posicionar o trabalho do autor em seu tempo: ele morre em 1977, antes da volta do crescimento demográfico das populações indígenas e antes dos índios afirmarem-se como importantes atores nos cenários políticos de seus países. Não é de estranhar que Clastres tenha intitulado como “O Fim” o último capítulo da etnografia de uma comunidade indígena que, na época em que ele chegou em campo, era constituída por cem pessoas e que, em 1964, quando o autor saiu do campo (que não durou mais de um ano), não passava de setenta e cinco indivíduos. Os dados demográficos de fato eram alarmantes, visto que quatro anos depois, em 1968, o grupo não contava com mais de trinta pessoas.

Clastres concordava com a ideia de Métraux de que o estudo de uma sociedade primitiva só é possível uma vez que ela esteja um pouco apodrecida, por isso, seu trabalho de campo só poderia ser indício da degeneração dos grupos Aché. É interessante notar que Clastres denomina o grupo Guayaki que ele considerava mais “verde”, menos contaminado pelo mundo branco, como *irõiangi*, isto é, os estrangeiros – indicando que ele adota o ponto de vista dos Aché Gatu, ou seja, que a referência primeira de seu

⁷ Clastres acredita que a “civilização” ocidental atingiu uma capacidade etnocida nunca antes vista por causa de seu regime de produção econômico: é típico do capitalismo a aniquilação de qualquer fronteira para a expansão do mercado.

trabalho é este grupo, que já estava há dois anos e meio em Arroyo Moroti, tempo suficiente, se houver contato permanente com os brancos, para levar uma comunidade indígena à sua desagregação, segundo o autor⁸. Deste modo, Clastres coloca o antropólogo como um agente desse apodrecimento da comunidade indígena, denunciando o atentado à selvageria dos Aché que seu próprio discurso representa, uma vez que rompe com silêncio Guayaki, signo desolador de sua última liberdade primitiva.

Se o uso da palavra “selvagem” pode causar algum incômodo nas primeiras leituras dos textos de Clastres (dada conotação pejorativa que ela tem em uma matriz teórica marcada pelo etnocentrismo), a maior familiaridade com as teorias e escritos do autor faz com que o uso deste termo adquira um sentido marcado por profunda positividade: em seus trabalhos, “selvagem” parece virar sinônimo de ser humano livre, não dominado.

Embora a presença de certa ótica da “aculturação” na obra de Clastres faça sua antropologia um tanto essencialista (justamente em um momento em que a disciplina busca em todo momento ressaltar o caráter dinâmico das culturas), muitas reflexões propostas pelo autor são mais que atuais: são, de fato, fundamentais para a constituição de qualquer conhecimento antropológico que não pretenda ter como referência os valores de sua própria sociedade. A incessante crítica ao etnocentrismo, a constante preocupação do autor de entender a filosofia nativa (o saber os Guayaki) e o uso corrente do vocabulário nativo são só alguns dos elementos que indicam a proposta de Antropologia defendida pelo autor, a qual não deveria mais ser um *discurso sobre* o Outro, mas sim um *diálogo com* o Outro.

Tatiana Amaral Sanches Ferreira

Mestrado em andamento, PPGAS/UFSCar

tatisatiamaral@gmail.com

⁸ É significativo o fato de Clastres afirmar que seu melhor informante, aquele que antecipava as questões que ele procurava colocar e que sempre respondida tudo com grande clareza, o Aché Gatu Kybwyragi, também era, entre os Guayaki, o mais “colaboracionista” com os brancos. Este Aché acreditava que essa era a única estratégia realista para o grupo e deveria ser usada. Clastres acreditava que este homem estava enganado.

Resumo: O presente trabalho pretende relacionar teorias formuladas por Pierre Clastres sobre as sociedades ditas primitivas com o livro que resultou do trabalho de campo promovido pelo autor em 1963 entre grupos de caçadores nômades no território paraguaio. Para tanto, este ensaio busca tocar brevemente quatro pontos do pensamento teórico clastriano que se encontram presentes em *Crônica dos índios Guayaki* e que são desenvolvidos de maneira mais detida em célebres ensaios publicados pelo autor, a saber: a filosofia da chefia indígena; a história nas sociedades ditas primitivas; a dimensão política das alianças estabelecidas pela exogamia; e a ideia de que o etnocentrismo está em todas as sociedades, mas a prática etnocida não. A relevância do trabalho de campo de Clastres é dupla: pois, além de constituir uma etnografia extraordinária, fornece elementos empíricos que instigam reflexões mais amplas acerca da antropologia política das sociedades contra o Estado. Palavras-chave: Pierre Clastres, Antropologia política, Etnografia.

Abstract: The present paper intends to establish a relationship between Pierre Clastres' theories about the so called primitive societies and the book that resulted from the same author's field work among indigenous groups in the Paraguayan territory during 1963. Therefore, this essay briefly addresses four aspects of the theoretical thought of Clastres which are present in *Chronicle of the Guayaki Indians* and that are developed in a more focused manner in other famous essays published by the author. These aspects are: the philosophy of indigenous chiefs; history in the so called primitive societies; the political dimension of alliances established by exogamy; and the idea that ethnocentrism is present in all societies whereas the practice of ethnocide is not. The relevance of Clastres' field work is double: aside from producing an extraordinary ethnography, it provides empirical elements that incite broader reflections concerning the political anthropology of societies against the State. Keywords: Pierre Clastres, Political anthropology, Ethnography.

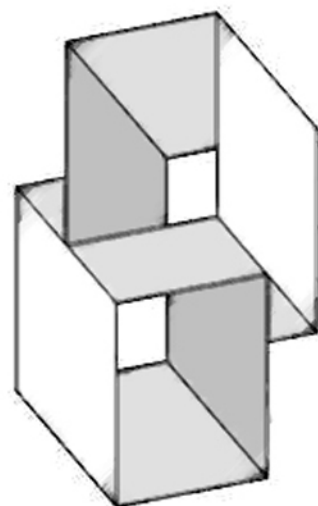
Referências bibliográficas

- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 32. [1972] 1995. 251 p.
- _____. *A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify. [1974] 2004a. 279 p.
- _____. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify. [1980] 2004b. 325 p.
- GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999.

Recebido em: 05/06/2011

Aceito para publicação em: 31/08/2011

RELATOS DE PESQUISAS



O Convênio de Cogestão: política, instituição e gestão pública

Lecy Sartori

Introdução

Política e Parceria: um Convênio

Este texto consiste em uma reflexão preliminar sobre o funcionamento do Convênio de Cogestão entre a Prefeitura Municipal de Campinas e a instituição filantrópica Cândido Ferreira¹, tema que pretendo desenvolver em minha pesquisa de doutorado. De uma forma mais específica, pretendo descrever por meio de um relato etnográfico a Reunião Ordinária que deliberou a prorrogação do atual Convênio entre a Secretaria Municipal de Saúde e o Serviço de Saúde Cândido Ferreira (SSCF). Nesse evento foram votados dois projetos de Cogestão: o projeto que subsidia a Assistência Hospitalar e a Rede Substitutiva e o projeto de parceria com o Programa de Saúde da Família e de Atenção à Saúde². Procuo com isso, explorar como as linguagens oficiais (leis, documentos e diretrizes) são formalizadas em Lei (ou, como no caso, prorrogadas) visando os interesses da instituição e dos usuários. Ao mesmo tempo em que pretendo expor como a formalização do Convênio de Cogestão é um processo que constitui o Estado. Aqui, o Estado é pensado, segundo a formulação de Herzfeld, como “um complexo instável de gente e de funções” (Herzfeld, 2008, p. 20). O que importa, nessa descrição da Reunião Ordinária, é observar como os atores acessam de forma direta o

¹ A instituição filantrópica Cândido Ferreira pode ser denominada como: Serviço de Saúde Cândido Ferreira (SSCF) ou, apenas, Cândido como os meus interlocutores de pesquisa se referem à instituição.

² Segundo a apresentação do Balanço Econômico-financeiro de 2010, o valor global do Convênio da Assistência Hospitalar e da Rede Substitutiva foi de R\$ 27.686.105,68 (vinte e sete milhões, seiscentos e oitenta e seis mil, cento e cinco reais e sessenta e oito centavos) e o Convênio do Programa de Saúde da Família e de Atenção à Saúde no valor total de R\$ 40.000.000,00 (quarenta milhões de reais) (ver no site da instituição o documento completo do Balanço Econômico-financeiro: <http://www.candido.org.br/>).

Estado por meio de uma parceria que viabiliza a assistência pública e a realização dos objetivos de todos aqueles que fazem parte dessa Associação³.

Na última quarta-feira, dia 25 de maio de 2011 às 18 horas, ocorreu no Salão Vermelho do Paço Municipal da Prefeitura de Campinas a Reunião Ordinária do Conselho Municipal de Saúde (CMS). Um informe sobre o evento, que circulou pela rede social do Facebook™, divulgava a convocatória⁴ do Conselho Municipal. Nesse documento, o CMS foi descrito como um órgão responsável por normatizar, deliberar, fiscalizar e promover o esclarecimento por meio de consultas às instituições da Rede de Assistência à Saúde de Campinas. Desse modo, esse conselho é responsável pelo controle e avaliação das políticas públicas, assim como, pelo funcionamento do Sistema Único de Saúde (SUS) em Campinas, segundo a Lei Orgânica do Município e a Lei Federal n.8080.

Antes de descrever o evento é importante ressaltar que o projeto de Cogestão foi assinado pela primeira vez no ano de 1990. Antes dessa parceria, segundo meus interlocutores de pesquisa, o Sanatório Dr. Cândido Ferreira era uma instituição deficiente em recursos financeiros e técnicos⁵. O Convênio com a Prefeitura de Campinas instituiu um “regime de cogestão e de cooperação mútua entre os partícipes”, que previa uma assistência hospitalar e, ao mesmo tempo, a construção de uma *Rede* substitutiva ao hospital psiquiátrico. Essa *Rede* materializava-se em projetos de instituições como os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), o Serviço Residencial Terapêutico (SRT), as Oficinas de Trabalho e de Formação Profissional, o Projeto de Fitoterapia, o Projeto de Geração de Renda e os Centros de Convivência.

Depois de muitos e variados informes e da votação da Ata do dia 27 de Abril de 2011, a Reunião Ordinária teve seu início com a exposição de três pessoas que se juntaram a mesa organizadora. A primeira apresentação foi do Diretor de Saúde da Secretaria de Municipal de Saúde (SMS), Adilson Rocha Campos. As três exposições procuraram esclarecer o que era o Convênio e a importância de sua prorrogação. O

³ Segundo o Estatuto da Entidade (2008, p. 3-4), os associados são classificados como: efetivos (contribuem com mensalidades estabelecidas pelo Conselho Diretor), honorários (são eleitos depois de realizarem serviços relevantes à Associação), beneméritos (são aqueles que contribuem com um valor cem vezes maior que a contribuição anual) e colaboradores (são voluntários sem vínculo contratual).

⁴ <http://2009.campinas.sp.gov.br/saude/cms/constmunsauade.htm>

⁵ O modelo hospitalar de confinamento separava os *pacientes* segundo suas enfermidades. Em seus espaços internos funcionava o modelo da *Ala* (ou grandes enfermarias psiquiátricas) onde os *pacientes* eram separados por gêneros. Existia uma rotina de atividades como: horário para o banho, para o café e para a medicação, era recorrente o uso de celas fortes e o tratamento por eletrochoque. Ver, por exemplo, a análise sobre a reforma no modelo de assistência do Cândido Ferreira (Sartori, 2010).

auditório estava cheio, muitas pessoas ficaram em pé outras sentaram no chão, pois não havia assentos para todos. O Diretor de Saúde falou sobre os motivos do pedido de prorrogação do atual projeto de Cogestão. Adilson afirmou a necessidade da parceria para existir a continuidade da assistência. Em seu discurso ele pontuou, por um lado, que era preciso otimizar a comunicação entre o Cândido Ferreira e três órgãos do Estado: Ministério Público, Tribunal de Contas do Estado de São Paulo e a Prefeitura de Campinas (mais especificamente setores como: Finanças, Recursos Humanos, Setor de Gestão, Setor Jurídico e o Gabinete do Prefeito). Por outro lado, para legitimar a transparência, o Diretor de Saúde afirmou a necessidade de uma editoria externa do Conselho de Saúde com a finalidade de acompanhar todo o processo de formulação do Convênio.

A Coordenadora do Programa de Saúde Mental da Secretaria Municipal de Saúde (SMS), Carla A. de Almeida S. Machado, expôs sobre a complexidade da Rede de Assistência em Saúde Mental. Em sua apresentação, Carla frisou que a maioria das instituições de saúde, principalmente, os dispositivos criados atualmente (como: os CAPS, Residências Terapêuticas, Centros de Convivência) são administrados pelo Cândido Ferreira. Para ela, a prorrogação do Convênio permitiria a efetivação de algumas ações que estão em fase de implementação, como: um novo CAPI (Centro de Atenção Psicossocial Infantil), um novo CAPad (Centro de Atenção Psicossocial para usuários de álcool e outras drogas), a equipe de Redução de Danos e os Consultórios de Rua (esses dois últimos dispositivos fazem parte da atual Política de Saúde do Governo Federal: Plano de Combate ao Crack).

O terceiro a expor foi André Luiz de Castilho Fonseca, Gerente Financeiro do Cândido Ferreira. Ele apresentou um discurso sobre a Lei que institui o convênio e alguns artigos do Estatuto da Entidade que afirmam o caráter público da instituição. A Lei Municipal (n. 6.215 de maio de 1990) descreve que os profissionais do Cândido e os funcionários da Prefeitura são responsáveis pela organização e gestão das atividades assistenciais. Após a criação da Lei, os dispositivos da instituição filantrópica integraram-se ao Sistema Municipal de Saúde. Está descrito no Estatuto da Entidade as finalidades desta Associação. A primeira finalidade é a assistência gratuita aos usuários da saúde mental, isto é a assistência integral à saúde (entendida como a “extensão do campo dos direitos de cidadania”) de “uma população historicamente desassistida e desamparada de cuidados” (Estatuto, 2008:3). A segunda finalidade refere-se ao incentivo ao ensino e a

pesquisa na instituição. A terceira finalidade refere-se às ações que promovam o desenvolvimento do Sistema Único de Saúde (SUS).

Como funciona o Convênio de Cogestão?

Uma semana antes da Reunião Ordinária, eu estive no Cândido Ferreira e conversei com André sobre o Convênio de Cogestão. Uma de minhas interlocutoras de pesquisa, psicóloga que trabalha no Centro de Convivência Casa dos Sonhos, contou-me que havia assistido uma discussão esclarecedora sobre a forma de funcionamento jurídico do Convênio e orientou-me a procurar pelo André. Nessa conversa, ele descreveu o Serviço de Saúde Cândido Ferreira como uma Associação Civil sem fins lucrativos que possui um caráter público não estatal, administrada pelo Direito Privado. Dito de uma outra forma, a instituição atende apenas aos usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), tanto os objetivos da assistência como os recursos financeiros são públicos. Contudo, seu caráter público não foi definido apenas pelos seus objetivos. Mas pela forma de organização da instituição (o que descreverei no próximo parágrafo). Conforme o texto entregue aos Conselheiros Municipais de Saúde na Reunião Ordinária, o controle social na instituição é realizado pelos gestores, profissionais e usuários. Além disso, a entidade está sujeita aos mecanismos de controle social do SUS e pelo controle de seu Conselho Diretor no que se refere à gestão da instituição.

O Conselho Diretor, segundo o Estatuto da instituição, é composto por treze membros (presidente, vice-presidente, secretário, dois funcionários do Cândido, três representantes do SUS – dois deles indicados pelo Secretário de Saúde de Campinas e um indicado pela Secretaria Estadual de Saúde – um usuário, um familiar, dois representantes de instituições de ensino que possuem convênio com o Cândido⁶, um usuário membro do Conselho Municipal de Saúde). A eleição que nomeia o Conselho Diretor é efetuada a cada três anos. Vale dizer, que o Conselho Diretor estabeleceu e garantiu um novo modelo de funcionamento e organização da instituição, o que André denominou, em seu Trabalho de Conclusão de Curso em Direito Sanitário, de *administração conjunta, gestão compartilhada* ou *cogestão* (Fonseca, 2010, p. 5).

⁶ As instituições de ensino superior que possuem convênio com o Cândido são: a PUC-Campinas, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Universidade de Campinas (UNICAMP), Universidade São Francisco, PUC-São Paulo e Universidade Estadual Paulista (UNESP).

A palavra *cogestão* não significa apenas a parceria do Convênio com a Prefeitura de Campinas, mas uma forma de funcionamento das relações de negociação, que procura o consenso como o fundamento para estabelecer uma decisão. Segundo André, a *lógica da cogestão* se propaga para todas as relações e situações. Isto quer dizer que essa noção organiza as relações de forma horizontal e funciona a partir da *autonomia* dos sujeitos. A *lógica da cogestão* opera nas relações entre profissionais e usuários, nas relações entre os profissionais no interior da equipe técnica, nas relações entre profissionais e os gestores, nas relações entre os gestores que se encontram no Colegiado de Gestão⁷. Para meu interlocutor de pesquisa, a *lógica da cogestão* permite uma relação de *liberdade* e *autonomia* dos sujeitos para resolver os problemas, solucionar os conflitos e criar um novo modelo de assistência à saúde mental diferente do modelo de confinamento hospitalar.

Esse modelo de funcionamento das relações permite aos atores (usuários, gestores e profissionais) tomarem parte de uma experiência comum. Em outras palavras, a *lógica da cogestão* produz relações que partilham modos de explorar e negociar em conjunto as decisões. Resgatar o comum como um conceito político, como nos lembra muito à propósito François Jullien (2009, p. 43), nos permite avaliar como as relações compartilhadas conectam as pessoas por meio de um sentimento de pertencimento a uma comunidade (ou *coletivo*). Isso implica aos atores uma relação de responsabilidade, doação e obrigação em uma tarefa ou em uma função. Pode-se afirmar que é nos desdobramentos dos vínculos que os atores assumem, em suas relações, o caráter de um modelo familiar, contudo não fixo e nem imutável, pois os atores decidem quais vínculos serão compartilhados⁸.

O funcionamento da *lógica da cogestão* só é possível, segundo André, por que a instituição é regulada pelo direito privado. No caso de instituições públicas reguladas pelo direito público o modo de funcionamento das relações se configura de forma vertical e hierárquico, conduzido pelo “modelo de obediência” conforme a apresentação do Balanço Econômico-Financeiro do Cândido (2010, p. 5). Vejamos o exemplo de um “modelo de obediência” explicitado por André: “nesse modelo o profissional está

⁷ Participam da formação do Colegiado de Gestão os gerentes de cada instituição, o Superintendente, as Assistências Técnicas, o Gerente Financeiro e o Diretor Técnico. De uma forma geral, é responsabilidade do Colegiado de Gestão: estabelecer e avaliar as normas técnicas de assistência à saúde; procedimentos técnicos e apoio administrativo; promover e administrar as atividades de formação; estabelecer critérios para as admissões e as demissões; desenvolver uma política de otimização dos recursos humanos, materiais e financeiros; administrar a parte financeira.

⁸ Ver, por exemplo, a análise da produção de vínculos de transferência nas relações de cuidado no CAPS Esperança (Sartori, 2010a).

subordinado ao seu chefe que tem a função de vigiar o trabalho realizado que, por sua vez, possui um gerente que fiscaliza as suas tarefas e assim sucessivamente até o dono da empresa”.

Nesse modelo, o sujeito não exerce sua *autonomia*, não existe espaço para novas iniciativas, nem ações criativas, tampouco existe a possibilidade do profissional dirigir e conduzir seu processo de trabalho. Por consequência, os usuários são impossibilitados de participarem como sujeitos *autônomos* e cogestores de seus projetos terapêuticos. Nesse processo, há o comprometimento e a inviabilização da *lógica da cogestão*. Em seu texto, André afirma que o direito público limita a atuação de seus servidores ao que está definido na Lei. Isso porque, as regras da administração pública (produzidas na época da Ditadura Militar) não garantem a eficiência do Estado na execução das políticas públicas. As regras do direito público criadas para garantir os interesses da maioria da população impedem por meio dos processos burocráticos a execução das políticas públicas. Por contraste, no Cândido Ferreira o modelo de obediência foi substituído pelo princípio da responsabilidade promovendo, assim, a criação de políticas públicas com transparência e eficiência (conforme afirmou meu colaborador de pesquisa).

Política: a votação para a prorrogação do Convênio

A prorrogação do Convênio de Cogestão entre o Serviço de Saúde Cândido Ferreira e a Prefeitura Municipal de Campinas foi aprovada por mais oito meses, conforme a proposta da instituição e as possibilidades jurídicas da Lei Municipal (n.6.215/90). Como afirmou uma interlocutora de pesquisa presente na reunião, os tramites de negociação do Convênio já prevê a possibilidade de prorrogação. Um dos Conselheiros de Saúde pediu, para as pessoas que estavam organizando a Reunião Ordinária, que a votação fosse nominal. Como o pedido de prorrogação do Convênio incluía tanto o Convênio da Assistência Hospitalar e da Rede Substitutiva quanto o Convênio do Programa de Saúde da Família e de Atenção à Saúde, a votação foi realizada em duas etapas.

Em um primeiro momento foi votado a prorrogação do Convênio da Assistência Hospitalar e da Rede Substitutiva. Aprovado com trinta e oito votos a favor e um negado pelo Conselheiro Cláudio Trombetta (membro do Conselho Fiscal). No momento seguinte, foi votado o Convênio do Programa de Saúde da Família.

Aprovado, por sua vez, com trinta e sete votos a favor e dois negados, novamente pelo Conselheiro Cláudio Trombetta e pela Conselheira Wilma Rosendo (ambos são membros do Conselho Fiscal). Como justificativa dos votos contrários à aprovação do Convênio, os Conselheiros alegaram que a Secretaria Municipal de Saúde não encaminhou a documentação necessária para a avaliação do Conselho Fiscal.

O Convênio foi aprovado após a leitura de um documento, feita pela Conselheira de Saúde Eloisa Israel de Macedo, que garante o cumprimento de duas providências exigidas pelos Conselheiros presentes na Reunião Ordinária. A primeira condição impôs à Secretaria Municipal de Saúde a elaboração de um cronograma de debates públicos, nos limites do prazo da prorrogação do Convênio, com o objetivo de discutir a adequação do modelo de Cogestão entre a Prefeitura e o Cândido Ferreira. A segunda condição refere-se à contratação, por meio de um concurso público, dos profissionais que foram empregados pelo Cândido Ferreira e que trabalham nas Unidades Básicas de Saúde (UBS).

Lecy Sartori

Doutorado em andamento, PPGAS/UFSCar

lecysartori@gmail.com

Referências Bibliográficas

- CÂNDIDO FERREIRA. 2008. Estatuto Social do Serviço de Saúde Cândido Ferreira. Registro Civil de PJ/Campinas. Microfilme 26545.
- _____. 2010. Balanço Econômico-financeiro e Relatório de Atividades 2010. Ver: <http://www.candido.org.br/>
- FONSECA, A. L. de C. 2010. O ente público não-estatal no direito brasileiro. Trabalho de Conclusão do Curso de Direito Sanitário – IDISA/UNICAMP.
- HERZFELD, M. 2008. *Intimidade Cultural: poética social no Estado-Nação*. Edições 70. Lisboa/Portugal.



- JULLIEN, F. 2009. O Diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo. Editora Zahar. Rio de Janeiro.
- SARTORI, L. 2010. *O Manejo da Cidadania em um Centro de Atenção Psicossocial*. Dissertação de Mestrado Defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2010a. O saber médico psiquiátrico e a saúde mental. Práticas de cuidado no CAPS Esperança. In: 27. Reunião Brasileira de Antropologia, 2010, Belém, Pará. Brasil Plural: conhecimentos, saberes tradicionais e direitos à diversidade.

Recebido em: 09/06/2011
Aceito para publicação em: 05/07/2011

Comentário sobre o processo fílmico e fotográfico na pesquisa de campo¹

Pedro Stoeckli Pires

Tomar consciência visual de uma coisa
é uma forma de sentir-se visto por ela,
uma modificação que ocorre no corpo do sujeito
por devolução do objeto do olhar que lhe foi enviado.

Artur Omar, 1998.

Durante os meses de agosto, setembro e outubro realizei uma pesquisa de campo sobre a religiosidade da jurema nas cidades de Olinda e Recife. A jurema (*Acacia Nigra*) é uma planta e culto presente em diversas variações religiosas, tais como o catimbó e a umbanda. Entre suas principais características está a tomada do corpo por entidades espirituais como mestres e caboclos. Sua tradição vem de origens indígenas e sua difusão se deu juntamente com o estabelecimento de outras práticas e religiões, como a umbanda. Das raízes e cascas da planta é produzida uma bebida, o vinho da jurema, que é consumido ritualmente durante o culto.

Como nos ensina o pai de terreiro Pai Messias, “a pessoa toma [a jurema] para que o mestre tenha a força espiritual, para que o espírito venha e a pessoa esteja bem concentrada, a matéria bem firmada para a incorporação”. Nesse sentido, a bebida e suas pequenas doses ingeridas ritualmente são vistas como um estimulante ou dinamizador do processo de sintonia com a espiritualidade. Assim, o simples ato de ingerir a bebida da jurema não é suficiente para estabelecer contato com os encantados e este deve ser

¹ Agradeço ao colega Tiago Aragão e ao professor Carlos E. Sautchuk pelos comentários sobre as reflexões apresentadas aqui. Ressalto, contudo, que o conteúdo desse texto é inteiramente de minha responsabilidade.

conjugado com outros aspectos rituais. A etnografia enfocou o culto da jurema dentro de alguns terreiros na região urbana recifense e seus principais elementos, como o cachimbo, a bebida e a fumaça. De modo similar, busquei compreender a relação da jurema com outras religiões de terreiro, a umbanda e o candomblé.



Figura 1 – A dança de uma Pomba-Gira Cigana

Cheguei a Olinda no dia 18 de Agosto de 2010, uma quarta-feira, ainda sem saber como se daria essa pesquisa, incerteza que parece ser o clichê do trabalho de campo antropológico. Contudo, eu tinha claro que além da produção textual sobre o tema, um dos principais objetivos da pesquisa era o registro audiovisual de rituais da jurema em fotografia e vídeo. A proposta de uso da fotografia e do filme durante a pesquisa certamente não é nova e remete às origens da antropologia.² De modo geral, a presença das câmeras foi marcante em meu trabalho de campo e nesse relato de campo pretendo fazer uma reflexão sobre o papel que esse instrumento teve para a análise.

Carlos Sautchuk (2007) chama a atenção para a produção de imagens como parte importante do discurso etnográfico, argumentando que a presença do equipamento de registro de imagens em campo estabelece relações diferenciadas entre o pesquisador e as pessoas. Assim, “o instrumento era um produtor de imagens mas também de questões”

² Dentre os primeiros antropólogos que enfatizaram a importância da imagem no fazer etnográfico podemos destacar Gregory Bateson, que propôs que se procurassem formas de registros de aspectos não linguísticos e corporais, tal como pode ser visto em seu *Naven* (2008) e no famoso *Balinese Character*.

(Sautchuk, 2007, p. 23), sejam elas de método ou de vivência em campo. Em meu caso, fui requisitado em diferentes momentos a fotografar e filmar alguma atividade ou situação específica que era considerada essencial pelos próprios juremeiros, momento no qual os próprios adeptos da religião me guiavam em seus aspectos essenciais.

Tomo certo espaço para narrar um episódio que ilustra bem a produção de imagens em meu trabalho de campo. Na data de 19 de agosto, meu segundo dia em Olinda e efetivamente o primeiro relacionado à minha vivência de campo, acompanhei Alexandre L'Omi L'Odò, juremeiro e um de meus principais interlocutores durante a pesquisa, em seu trabalho de mapeamento estatístico dos terreiros. O projeto, ligado ao Governo Federal e à UNESCO, visou realizar um levantamento da quantidade de terreiros nas regiões metropolitanas de quatro grandes cidades brasileiras, dentre as quais está a conurbação Olinda/Recife. Parte da pesquisa consistiu em um questionário de perguntas fechadas que pretendia conhecer aspectos alimentares e de limpeza dos terreiros, além dos levantamentos socioeconômicos mais tradicionais.

O terreiro a ser visitado no dia era o de Pai Messias, que segundo L'Omi é referência na tradição da jurema em Olinda e Recife e de quem ele já havia ouvido falar muito bem. Fomos recebidos no próprio terreiro, *Tenda de Umbanda Pai Francisco*, onde aguardamos a chegada de Pai Messias. Logo que este chegou, fomos convidados a entrar em uma sala separada, espécie de escritório de Pai Messias onde também se jogam os búzios. L'Omi explicou a natureza de sua pesquisa e eu me apresentei como pesquisador independente daquele projeto, mas profundamente interessado na tradição religiosa da umbanda e da jurema. Pai Messias mostrou grande abertura e disposição, deixou-nos também fotografá-lo à vontade e conduziu-nos pelos diferentes espaços de seu terreiro, inclusive ao quarto da jurema, acessível a poucos, principalmente a quem não é da casa.

Ao final da entrevista e de uma rápida retrospectiva de vida que Pai Messias se prontificou a fazer, fomos convidados a comparecer ao centro no mesmo dia pela noite, ocasião em que ocorreria uma gira da pomba-gira da ex-esposa de Pai Messias. Alexandre L'Omi ficou muito empolgado com o convite, assim como eu, que logo em meu primeiro dia teria a oportunidade de assistir a uma cerimônia importante. L'Omi falou a Pai Messias sobre minha vontade de filmar e fotografar aspectos ligados à jurema. Ele gostou da ideia e nos permitiu fazer as filmagens.

Chegamos apenas cinco minutos atrasados, às oito e cinco, mas a cerimônia já havia começado, em uma notória pontualidade. Os primeiros toques eram dedicados a Exu, o mensageiro que abre os trabalhos. Quando os portões se abriram novamente, Pai

Messias nos conduziu à parte de dentro do terreiro, onde acontecem as giras. Achei a disposição do terreiro bem diferente do que eu havia visto pela manhã, agora separado em dois ambientes por uma grade. Do lado de dentro ficam os filhos de santo e baianas do terreiro, aqueles iniciados e que dominam o repertório de toques e procedimentos da casa. Do lado de fora, os fiéis e os visitantes ocasionais, a quem a cerimônia se limitava a ser assistida. E entre o dentro e o fora, o antropólogo. Fui levado para a parte interior e Pai Messias me instruiu a ficar em um canto e filmar à vontade.

Assim fiz, filmando e fotografando as várias etapas da cerimônia. Após a gira inicial para Exu, todos se abaixaram em um grande círculo em volta de duas cuias com o vinho da jurema. Em meio a cantos, a bebida é servida e os presentes tomam um por vez uma pequena quantidade da jurema sagrada. Em seguida começa a gira da Cigana a quem a festa era dedicada. A médium havia entrado no quarto da jurema para se preparar para receber a entidade, com roupas vermelhas e pretas e visual de cigana. O momento que antecede a saída da entidade do quarto de jurema é sempre carregado de expectativa e certa tensão. Os *ogãs* param de tocar seus *ilús*, as pessoas cessam a cantoria e as palmas. Aos poucos, ouvimos os primeiros gritos e risadas da pomba-gira.

A saída do quarto da jurema é o início do momento ápice da festa. A cigana sai carregando flores e seu espumante, avançando lentamente pelo terreiro enquanto realiza sua dança. Passa pelo público e vai até a entrada do terreiro, onde se vira de costas e despeja seu espumante para fora. De volta ao centro do espaço, a Cigana dança e roda sua imponente saia vermelha e preta. Todos assistem ao belo espetáculo. Enquanto isso, o mesmo se passa com Messias, que, ao sentir a presença da entidade, é auxiliado e entra no quarto da jurema. Ouvimos os gritos e risadas iniciais que indicam o processo da incorporação. Quando Seu Mané da Pinga sai vestindo sua roupa típica, canta “eu vou salvar minha jurema! eu vou salvar meu juremá!”, ao que todos respondem, “jurema! jurema!”. Daí em diante o mestre puxa os pontos de jurema enquanto a pomba-gira dança no centro do terreiro. Os dois encenam diálogos e trocas de olhares desafiadores que remetem a um embate espiritual. Tudo ocorre como se o objetivo da festa fosse satisfazer e agradar à pomba-gira Cigana.

Após as danças, Seu Mané da Pinga dá seus recados, incluindo mensagens sobre o funcionamento prático do terreiro e entra no quarto da jurema. Depois de alguns instantes, Pai Messias sai do quarto da jurema já sem a incorporação da entidade. Em seguida, os filhos de santo do terreiro trazem três grandes panelas e começam a distribuir comida e espumantes, notadamente para os que estão na parte de dentro do terreiro. Pai

Messias se dirige aos que estão de fora e lhes diz que aqueles que quiserem podem ir para não serem pegos pela chuva ou para não perderem o último ônibus, em uma mistura de jocosidade com um tom que reafirma as diferenças e superioridades entre os presentes.

Fui servido pelo próprio Pai Messias, que insistiu que eu ficasse até mais tarde para tomarmos cerveja. Ele reiterou que queria uma cópia do DVD das filmagens, sob o risco de colocar meu nome na boca de um sapo caso eu não a entregasse. Disse isso em tom de brincadeira e sorrindo, mas nunca se sabe...



Rogério Campos, pesquisador e amigo, apresenta uma boa reflexão sobre a expressão da realidade através da fotografia, que é melhor sintetizada nas seguintes palavras:

Como em outras linguagens, a fotográfica comunica uma experiência do mundo, mas não a totaliza. É oriunda de uma vontade de se expressar sobre um assunto selecionado por seu interlocutor, porém dentro das restrições comunicativas de sua subjetividade, apreendida por sua vivência. (Campos, 2009, p. 47)

Isso remete a outra perspectiva importante na utilização de imagens como parte da pesquisa etnográfica. A jurema, assim como outras religiões de terreiro, tem como traço central a incorporação de entidades, cada uma com características distintas. Uma das maneiras que possibilita identificarmos qual entidade está presente é a dança e as posturas típicas que compõem um esquema corporal próprio de cada ser espiritual. Portanto, descrever a dança de um mestre da jurema como Malunguinho, por exemplo, com seu característico movimento horizontal de braço e postura e faces severas, poderia ocupar páginas inteiras e não ter tanta acurácia quanto uma imagem ou cena de vídeo podem proporcionar.

Ao comentar sobre o filme como suporte narrativo etnográfico, Stoller afirma que tal meio pode recriar a fluidez da *performance* cultural de maneiras que são impossíveis à prosa (1997, p. 27). Contudo, o uso dessa linguagem traz a necessidade de tomar certos cuidados diferentes dos que se tem na descrição textual. Nesse sentido, em sua crítica ao

Le maîtres fous de Jean Rouch, Stoller afirma que o mestre do filme etnográfico falha por gerar no público uma experiência muito forte, devido ao poder das imagens impactantes, sem, contudo, prover muita informação e contextualização etnográfica (1997, p. 53).



Figura 2 – Sequência de três imagens demonstrando a dança de uma entidade Malunguinho com seus típicos movimentos de braços e corpo.

Artur Omar, ao opor os conceitos de cinema e fotografia, propõe um desapego à sucessão cronológica das invenções das técnicas de ambas as artes e descreve a segunda como posterior à primeira. Isso porque “o cinema tem parentesco com o movimento do mundo, e de alguma forma o decalca. A fotografia tem uma outra originalidade. Um toque de violência, que estrangula esse movimento (...) supõe uma visão fracionada, uma construção” (Omar, 1998, p. 37). Desse modo, sigo a concepção de Omar de que congelar o movimento em imagens fotográficas tem em si algo de estrangulador, de construído, enfim, de violento ao dinamismo da realidade.

Sobre esse aspecto ficcional do filme etnográfico, mostra-se muito interessante o comentário do aclamado cineasta brasileiro Eduardo Coutinho, que explicita em seu discurso a relação entre o documentarista e o documentado, posicionamento que pode ser visto ao longo de sua produção filmica:

... nenhum filme filma a verdade. Se você fizer um filme etnográfico, a câmera ficar parada ali três horas no quintal e depois quatro horas em uma mulher socando pilão, é uma ilusão que o cineasta está conhecendo o

real. Ele tá documentando um *encontro* entre o cineasta e o mundo, *sempre*. (Coutinho, 2008, p. 110)

Dessa forma, tanto no filme etnográfico quanto na aventura antropológica, é essencial o reconhecimento de que estamos lidando com um encontro específico entre o pesquisador e o outro, e não com uma captura neutra da realidade. No caso dos meios audiovisuais, o evento do encontro se faz através de instrumentos que também o modificam.

Em um livro muito interessante que mistura investigação jornalística com inspiração antropológica, Fernando de Tacca busca reconstituir um episódio marcante para a história do candomblé da Bahia, ocorrido na década de 1950. Em *Imagens do Sagrado – entre Paris Match e O Cruzeiro* (Tacca, 2009), o autor apresenta uma análise de duas polêmicas reportagens fotográficas sobre a iniciação em terreiros de Salvador, uma publicada em francês e outra veiculada pela revista de maior circulação nacional da época. No caso, ambas apresentavam cunho extremamente sensacionalista, com títulos como *As Noivas dos Deuses Sanguinários* (Revista *O Cruzeiro*, 15 de setembro de 1951).

Na época, o candomblé, que vinha estabelecendo legitimidade e respeito perante o público geral a passos lentos, viu-se nas primeiras páginas de jornais e revista de todo o país, expondo de seu âmago o mais sagrado e sublime. Ao refletir sobre a força da imagem fotográfica, Tacca diz:

ao trazer ao olhar leigo o campo elegido da magia ou do contato primordial com as divindades, o campo marginal da imagem fotográfica assume e superpõe sua liminaridade ao campo religioso, uma nova magia estabelece-se, alterando o conteúdo original do sagrado. (Tacca, 2009, p. 161)

De maneira geral, o estudo de Tacca é um bom exemplo de como ao congelar em imagens momentos sublimes da religiosidade das pessoas, desloca-se todo um contexto divino, histórico e cultural para outro plano, imagético e carregado de significados próprios e passível de inúmeras apropriações.



Uma câmera na mão muda tudo, por bem ou por mal. Nessa primeira festa de jurema que frequentei tive a oportunidade de produzir um material importante e bonito e, quando levei algumas das fotos reveladas para o pai de terreiro, ele e alguns filhos da casa ficaram muito agradecidos. Acredito que isso gerou uma certa situação de troca e dádiva que criou mais abertura para minha inserção no terreiro. Desse dia em diante, me tornei uma espécie de fotógrafo dos eventos, o que se repetiria em outras ocasiões. Alguns dias mais tarde, fui advertido pelo amigo e coordenador da pesquisa de mapeamento, Rafael Barros, a tomar cuidado com as fotos e as filmagens que eu estava fazendo, pois estas poderiam gerar muitos problemas tanto a mim quanto ao povo de santo.

Considerando o avanço e complexificação das disputas e ataques entre os neopentecostais e os adeptos de religiões de matriz africana, um vídeo com boas intenções que aborde um ritual bonito de adoração aos orixás e aos mestres da jurema se transforma facilmente em uma demonstração da presença do demônio na vida das pessoas. Almeida (2009) descreve essa situação como uma “belicosa intolerância”, como é o caso de religiões neopentecostais como a IGREJA UNIVERSAL.³ Além disso, para o povo de santo, o nome e a imagem têm contidos em si poder e perigo, uma vez que um feiticeiro que queira causar mal a um pai de terreiro inimigo pode utilizar desse material para atingi-lo.

Por outro lado, a relação das pessoas com a imagem passou por um processo de desmistificação e tomada de consciência de suas implicações, inclusive de seus aspectos legais. Desse modo, busquei coletar, sempre que possível, a autorização escrita da pessoa fotografada e filmada. Obviamente, em uma festa ou evento maior, essa autorização se limitava à liderança religiosa do terreiro. De modo geral, a permissão de produzir imagens demandava sempre sua contraparte, a retribuição posterior de fotos e cópias das filmagens. Alguns dos terreiros que filmei nunca haviam sido registrados. Não ressalto aqui alguma forma de exclusivismo, mas sim que, mesmo com sua crescente popularização, a câmera é ainda um equipamento caro.

Um aspecto importante a ser notado é que ao vermos o mundo através do enquadramento da câmera nossa percepção e interação com o espaço se modificam, pois no processo de produção de imagens limitamos ou sintonizamos nosso olhar ao que a

³ “Para a Igreja Universal não existe meio-termo: o mundo está dividido entre pessoas ‘libertas’ e ‘não-libertas’, sendo que nestas há a constante atuação do diabo. É ele o causador de todos os males” (Almeida, 2009, p. 81).

câmera possibilita. Isso gera um duplo aspecto, tanto positivo quanto negativo. Ter consciência disso é essencial, pois com uma câmera na mão deixamos de lado outros sentidos. Argumento que a experiência ritualística de uma religiosidade como a jurema envolve não só a visão, mas também um engajamento corporal complexo, que se perde em parte quando nos restringimos ao visor da câmera fotográfica ou de vídeo. Por outro lado, ao emparelhamos o olhar com a câmera trazemos também enfoques diferentes do que teríamos com a atenção difusa, propiciando uma maior atenção aos elementos visuais que ocorrem no espaço. Assim, esse processo apresenta um aspecto tanto limitador quanto potencializador do olhar.



Figura 3 – A chegada dos mestres da jurema

Por último, é válido dizer que as fotografias de pessoas incorporando entidades têm certa dose de anonimato. Isso porque as típicas mudanças corporais e no semblante aliadas aos rápidos movimentos da dança contribuem para imagens que, em certa medida, fogem do controle do fotógrafo. Devido ao desfoque típico de velocidades mais baixas do obturador, algumas fotos sugerem imagneticamente o que é descrito pelos juremeiros como “irradiar” a espiritualidade dos mestres e caboclos, uma situação de troca de energias que remete a contextos englobantes entre entidade e médium. Essa

noção é certamente estranha a concepções científicas e resiste à teorização, mas encontra espaço e faz sentido quando confrontada com as concepções religiosas da jurema. Assim, ao sofrer influência de múltiplas agências, a imagem congelada no processo final é formada não só pela câmera e o fotógrafo, mas também por outros elementos do espaço, alguns menos objetivos, quiçá místicos.

Pedro Stoeckli Pires

Doutorado em andamento, PPGAS/UNB

pedro.stoeckli@gmail.com

Referencias Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome. 2009. 152 p.
- ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas. 2006. 288 p.
- BATESON, Gregory. *Naven*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Edusp. 2008 [1958]. 384 p.
- CAMPOS, Rogério Schmidt. *Fotografia e Alteridade: os limites das linguagens na experiência etnográfica*. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2009.
- CARVALHO, José Jorge de. Violência e Caos na experiência religiosa. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. Vol. 15, No. 1. pp. 8-33. 1990.
- COUTINHO, Eduardo. *Encontros*. Organização de Felipe Bragança. Rio de Janeiro: Beco do Azogue. 2008. 224 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de C. A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes. 1999 [1945]. 662 p.
- OMAR, Artur. *O Zen e a Arte Gloriosa da Fotografia*. São Paulo: CosacNaify. 1998.
- SALLES, Sandro Guimarães de. *À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife: Editora UFPE. 2010. 252 p.



- SAUTCHUK, Carlos E.. *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2007.
- STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1997. 184 p.
- TACCA, Fernando Cury de. *Imagens do Sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas: Editora da Unicamp. 2009. 200 p.

Recebido em: 13/07/2011

Aceito para publicação em: 15/07/2011



 RESENHAS

DAVIS, Mike. *Apologia dos Bárbaros: ensaios contra o Império*. São Paulo: Boitempo, 2008. 352 p.

Catarina Morawska Vianna

O historiador e professor da UCLA¹ Mike Davis certa vez afirmou que sua escrita era pouco disciplinada, característica que atribuía ao fato de ter sido um autodidata que nunca frequentara aulas de inglês (Davis; Frommer, 1993). Davis, que deixou o ensino médio para trabalhar - primeiro em uma fábrica de processamento de carne e depois como caminhoneiro -, apenas voltaria às salas de aula aos 29 anos de idade. Tal trajetória, marcada pela transição do mundo do colarinho azul para o da academia, repercutiria em suas dezenas de livros e centenas de artigos, não somente pelas suas escolhas teóricas e temas de pesquisa, mas sobretudo pela recusa em conferir autoridade à sua fala por meio de um academicismo pretensamente neutro. Seja discorrendo sobre o movimento trabalhista nos EUA (Davis, 1990), sobre o potencial destruidor de desastres naturais em uma cidade com imensas contradições sociais como Los Angeles (Davis, 1998), sobre a relação entre a administração colonial e a fome (Davis, 2001), sobre as favelas como problema global (Davis, 2006) ou sobre a história da tecnologia do carro-bomba (Davis, 2007), o olhar do autor é marcadamente situado: a partir da classe trabalhadora, a partir da periferia de Los Angeles, a partir da esquerda dos partidos de esquerda, a partir de dentro e contra o “Império norte-americano”.

Todas estas posições aparecem de uma forma ou de outra em seu livro “Apologia dos Bárbaros”. Trata-se da compilação de 46 textos e uma entrevista que abordam temas dos mais diversos, metade dos quais retirados da revista do Partido dos Trabalhadores Socialistas Britânicos, o *Socialist Review*. O livro divide-se em cinco partes conectadas a partir da metáfora do Império Romano aplicada aos Estados Unidos. Pode-se descrevê-las brevemente da seguinte maneira: a primeira parte, “Romanos em Casa”, trata da política eleitoral nos EUA a nível federal; a segunda, “Legiões em Guerra”, da política

¹ University of California, Riverside.

externa dos EUA; a terceira, “Apreensão na Gália”, da política eleitoral na Califórnia e dos problemas sociais naquele estado; a quarta, “Água Negra Subindo”, do impacto dos desastres naturais sobre populações pobres como resultado do descaso do poder público; por fim, a quinta, “Velhas Chamas”, trata da resistência às políticas do governo estadunidense por parte de movimentos e personalidades daquele país.

Para além das referências ao Império Romano nos subtítulos das cinco partes e na breve e obscura nota final, não há qualquer elaboração analítica em torno do par de opostos Império/bárbaros. Não se trata da ideia de Império de Michael Hardt e Antonio Negri (2001; 2005), uma sociedade de controle global cuja contrapartida é a força criativa da multidão que, ao contrário dos bárbaros, estaria situada no interior do que Hardt e Negri concebem como Império. Pode-se supor que a metáfora utilizada por Mike Davis se aproxime daquela ideia mais amplamente disseminada de Império como domínio direto ou indireto sobre outras nações e povos, que Niall Ferguson (2004) defende ser o caso dos EUA. Este autor atribui à resistência dos EUA em reconhecer-se como Império o próprio germe de sua queda, o que lamenta por acreditar que o mundo necessita de um “Império liberal” que intervenha em países de forma a combater tiranos, o subdesenvolvimento, a má administração, o terrorismo e outras tantas supostas patologias.

A visão de Mike Davis não poderia ser mais distinta. Ao fim de “Apologia dos Bárbaros” o autor apresenta uma espécie de profecia, completamente oposta ao lamento de Niall Ferguson: os pobres estadunidenses não chorarão a queda da nova Roma de Potomac (Washington, D.C.). Segundo Davis, apoiado na obra do historiador marxista G.E.M. de Sainte Croix sobre a luta de classes na Antiguidade, a exploração de grande parte do povo (livre ou escravo) teria drenado a força vital do Império Romano, o que explicaria não apenas porque os pobres não choraram a queda de Roma, como também porque colaboraram com os godos, vândalos, hunos, árabes. Mike Davis deixa o leitor com a impressão de que é em nome da massa pobre norte-americana que ele realiza uma apologia dos bárbaros, e com eles não lamentará a ruína do Império. Resta a dúvida de quem seriam estes bárbaros e se de fato a massa explorada colaborará com eles. Pelo próprio argumento do livro, que evidencia a pouca força dos movimentos de esquerda nos EUA e o conservadorismo da imensa camada pobre (urbana e rural) do país, parece difícil que a profecia se cumpra.

Ainda que o par Império/bárbaros seja apenas um artifício editorial para dar forma ao livro, ele oferece o *leitmotiv* de análises que politizam assuntos

surpreendentemente diversos: o terrível tráfego no sul da Califórnia (e a ausência de transportes coletivos eficientes graças ao *lobby* vitorioso dos donos e revendedoras de utilitários) (cap. 16); o filme “A Paixão de Cristo” de Mel Gibson (e a direita religiosa antissemita nos EUA) (cap. 21); a onda de calor na Europa em 2003 que matou entre 35 e 50 mil pessoas (e a pobreza, a crise da habitação e a falta de investimento em serviços públicos) (cap. 28); os protestos de adolescentes *hippies* na *Sunset Strip* no ano de 1968 em Los Angeles (e o subjacente embate entre os donos de imóveis locais e a indústria do entretenimento adulto) (cap. 46). Apesar da imensa variedade dos textos, todos eles procuram apontar para a ameaça republicana (e democrata moderada) à população estadunidense, a outras populações do mundo e ao próprio planeta.

A parte 4 do livro (“Água Negra Subindo”, caps. 28 a 37), por exemplo, é dedicada ao espectro dos cada vez mais frequentes desastres naturais, como ondas de calor, incêndios florestais, a gripe aviária, o furacão Katrina em Nova Orleans em agosto de 2005, bem como o furacão Catarina, o primeiro do tipo registrado no Atlântico Sul, que fustigou o litoral catarinense em março de 2004. Os textos deste bloco têm como objetivo mostrar, em primeiro lugar, como o alto índice de fatalidades pode ser evitado caso haja vontade política para tanto, o que evidentemente não era o caso dos republicanos na Casa Branca; e em segundo lugar, a necessidade de restrições ao consumo desenfreado que sustenta o ideal de vida norte-americano (e do mundo desenvolvido em geral) e que afeta a geopolítica e clima globais.

A cativante escrita autodidata do autor, cujo método ele descreve como uma espécie de bricolagem, ou “algo mais próximo ao que um bom pedreiro faria” (Davis; Frommer, 1993, p. 41), atinge seu ápice na parte 5 (“Velhas Chamas”, caps. 38 a 46), onde ele revisita certos eventos e personagens históricos para evidenciar a existência de movimentos organizados de esquerda no país. Mike Davis parece querer com isso inspirar uma esquerda hoje enfraquecida por meio da lembrança de seus heróis. O leitor depara-se então com reflexões sobre o terrorismo anarquista; sobre como as gangues de Nova Iorque, retratadas em um filme de Martin Scorsese, conviviam com um forte sindicalismo organizado; sobre a importância do Exército Vermelho na vitória das forças aliadas na 2ª Guerra Mundial; sobre o caráter radical da luta de Malcolm X, por oposição aos movimentos reformistas dos direitos civis; sobre Lucy Parsons, que defendia no movimento sindicalista o reconhecimento de um papel mais central para as mulheres trabalhadoras, “as escravas dos escravos” (p. 296); sobre Carey MacWilliams, o editor da

revista radical independente *The Nation*, que promovia um jornalismo semelhante à investigação sociológica. O estilo dos textos desta parte poderia ser descrito da mesma forma que o próprio Mike Davis o fez em relação ao seu “Cidade de Quartzos”, um livro de 1990 sobre o crescimento social e ecologicamente destrutivo da cidade de Los Angeles: “Eu acho que meu livro é terrivelmente eclético porque parte é estruturada como tentativa de realizar uma análise histórica e ilustrá-la, e parte talvez seja uma inabilidade irlandesa de largar uma boa estória para segui-la onde está.” (Davis; Frommer, 1993, p. 41).

À época em que “Apologia dos Bárbaros” foi lançada, um comentador chegou a afirmar que aquela era uma obra para ser lida pelos sociólogos num domingo, pelas “observações hilárias e refrescantemente de esquerda sobre o mundo em que vivemos” (Leon, 2008, p. 371-372). Acredito, contudo, que justamente como um “livro de domingo” ele pode servir para mais do que uma mera distração de assuntos sérios. E aqui chegamos ao que o livro tem de mais valioso. Sem a pretensão de realizar discussões teóricas, mas sim de oferecer um posicionamento frente a eventos relevantes à opinião pública de seu país, os textos de Davis exibem uma riqueza muito comum a boas etnografias: a apresentação de uma imensa quantidade de informações que nos conferem a possibilidade de apreendê-las a partir de outras perspectivas que não a do autor. “Apologia dos Bárbaros” é daqueles livros que permitem que aquilo que ele contém transborde, realize novas conexões e tome outros caminhos. Na segunda e última parte desta resenha, discorro sobre aquilo que creio transbordar das suas três primeiras partes.

A capilaridade do Império

Nos artigos das partes 1 (“Romanos em Casa”, caps. 1 a 9) e 3 (“Apreensão na Gália”, caps. 16 a 27), Mike Davis faz as vezes de um comentarista da política partidária no estado da Califórnia e nos EUA como um todo, em um período que vai de setembro de 2001, logo depois do ataque às torres gêmeas, a abril de 2007, após a ampla vitória democrata nas eleições de novembro de 2006. Dos textos emerge uma grande queixa: a única alternativa viável ao Partido Republicano não é de fato uma opção radicalmente distinta deste. Em abril de 2002, após o primeiro ano do governo de George W. Bush, Davis afirma: “Se os cidadãos norte-americanos comuns parecem realizar a profecia [do jornalista H.L.] Mencken [de que um dia a Casa Branca será adornada por um inequívoco idiota], é porque foram totalmente traídos pelo Partido Democrata” (Idem, p.

29). No início de 2004, meses antes da eleição presidencial, ele escreve: “O que se afigura até [a eleição de] novembro é a desestimulante opção entre o “superimperialismo” bushista e o “imperialismo normal” do *status quo ante* democrata” (Ibidem, p. 43).

A posição antagônica às políticas republicanas nada mais é do que o ponto de partida de uma crítica ainda mais ferrenha dirigida aos democratas. Davis se esforça por mostrar que o compromisso de ambos os partidos é com seus grandes financiadores: os republicanos com a chamada Velha Economia (setores de energia, construção civil e defesa), e os democratas com a Nova Economia (setores de comunicação, entretenimento e jogos). Dos republicanos o autor simplesmente constata tal postura; dos democratas ele lamenta que a prioridade não seja a retirada das tropas do Iraque ou a reconstrução dos bairros mais pobres de Nova Orleans, mas sim o cumprimento da agenda de interesses dos setores da computação e biotecnologia, da indústria da mídia e entretenimento e do capital especulativo.

Para ilustrar tais alianças, Davis lança mão de uma profusão de nomes do mundo da política dos EUA, o que levou o editor brasileiro a sabiamente incluir um índice ao final com notas biográficas de mais de 200 pessoas. O efeito é uma descrição ilustrativa da democracia estadunidense como a “fusão entre capital e política” (Ibidem, p. 37) operada por indivíduos em redes de relações pessoais. Segundo o autor: “Presidentes de comitês do Congresso transformam-se em lobistas bem remunerados da indústria farmacêutica, gigantes do petróleo, agentes imobiliários, negociantes de armas e ditadores estrangeiros” (Ibidem, p. 35).

Um bom exemplo que Davis oferece da fusão capital-política está em “Os Estados Unidos Ocupados” (cap. 3). Entre 1993 e 1994, quando os republicanos detinham a maioria na Câmara dos Deputados, Grover Norquist, uma importante figura daquele partido, presidia semanalmente um encontro entre lobistas da Associação Nacional de Rifles, Coalizão Cristã, *think tanks* de direita, indústria de bebidas, tabaco e jogos, bem como movimentos pelos direitos de propriedade, de caráter fortemente anti-ambientalista. Davis afirma que era deste grupo que saíam os anteprojetos de lei apresentados pelo líder da maioria republicana na Câmara. A inserção das agendas de tais atores nas discussões legislativas garantia ao Partido Republicano apoio financeiro nos períodos eleitorais. Eis a síntese da fusão capital-política:

O Pentágono do [Secretário de Defesa Donald] Rumsfeld, já extensamente privatizado para o benefício de doadores do partido, é o protótipo deste admirável mundo novo de republicanismo eterno, em que os contribuintes subsidiam a Halliburton e a Northrop, e as empresas, por sua vez, subsidiam [Grover] Norquist e seus capangas. (Ibidem, p.37)

Do olhar de Davis decorre um entendimento da relação entre os partidos e corporações que se baseia em um ideal de governo e de política que os republicanos e democratas igualmente estariam deturpando, já que representantes do povo deveriam estar a serviço de seus eleitores, dos contribuintes, do bem comum, e não dos lobistas de grandes corporações.

O grande pilar de sua análise, portanto, é a pressuposta distinção entre duas dimensões – mercado e Estado. Quais percepções emergiriam das informações apresentadas por Davis se tal distinção não fosse tomada como pressuposto analítico, mas como aquilo a que se deve atentar, como algo que gera efeitos no campo, que cria territórios de atuação, fundamenta moralidades, estabelece regimes de verdade, delinea relações?

Em primeiro lugar, o quadro analítico do autor passaria a ser percebido como parte integrante da própria política que ele descreve e comenta. Davis ajuda a constituir a visão da esquerda independente norte-americana ao nomear seus inimigos e potenciais aliados, ao defender a separação entre mercado e Estado como ideal de política e ao denunciar o domínio da máquina estatal por uma elite econômica que dita políticas imperialistas. Neste sentido, as imagens do cartunista Carlos Latuff ao final da edição complementam visualmente o quadro pintado por Davis, sobre os termos de uma política cujas práticas infringem princípios a partir dos quais ela idealmente deveria se dar. Uma primeira percepção, portanto, estaria relacionada à própria materialidade de “Apologia dos Bárbaros”, que ao circular leva consigo o potencial de produzir adeptos a uma posição determinada dentro de uma batalha travada no campo da política: de uma análise que ilumina o mundo, o livro torna-se um olhar que move o mundo.

A segunda percepção refere-se ao fato da personificação dos embates políticos ser acompanhada da “corporativização” das pessoas, já que há sempre algum tipo de organização envolvida na rede de relações interpessoais. Se em certa instância o que se vê são pessoas físicas (e o índice biográfico ao final nos ajuda a situá-las), em outra o que se percebe é como essas mesmas pessoas acionam relações de outra ordem, entre organizações (e nesse sentido não seria demais acrescentar ao índice a biografia de

algumas delas). Creio que o que as boas histórias de Mike Davis revelam, para além dos interesses escusos de corporações que corrompem políticos, é a interpenetração de organizações no sentido amplo do termo: empresas privadas, partidos políticos, órgãos oficiais, *think tanks*, organizações não-governamentais, e assim por diante. Pois se é verdade que tais organizações são definidas pelo que têm de diferente, também há algo que cada vez mais as aproxima, qual seja, o fato de operarem a partir de uma mesma matriz de gestão que estabelece mecanismos através dos quais relações são produzidas.

Um dos elementos desta matriz de gestão é a produção de composições, desenhos do social, que embasam políticas organizacionais definidoras de relações e ações estratégicas, e de recursos financeiros e humanos a serem despendidos para concretizá-las. Todos o fazem - sindicatos, ONGs, partidos, órgãos públicos em diferentes instâncias, empresas privadas de âmbito local ou multinacional -, ainda que alguns de forma mais institucionalizada do que outros. Assim, quando se pensa nas conexões entre políticos e lobistas dentro de uma rede de relações interpessoais, não se pode ignorá-las também enquanto parte de estratégias de organizações que se relacionam ou desejam se relacionar. Os políticos com quem o lobista da Northrop estabelece relações devem estar previstos como aliados na composição do social que embasa as políticas da empresa. Da mesma forma, os lobistas com quem os políticos estabelecem relações devem estar previstos como doadores na composição do social de seu partido. As relações concretas entre políticos e lobistas atualizam as relações previstas na composição do social das organizações envolvidas, e assim o mundo do mercado e o mundo da política tornam-se imbricados, enganchados. Entre os efeitos que a matriz de gestão das organizações gera está a produção de relações que frequentemente ultrapassam as fronteiras entre esferas tidas como pública ou privada.

Conexões interpessoais, portanto, denotam conexões entre organizações, e de forma mais profunda, a interpenetração das mesmas. Não pretendo com isto afirmar que se trata de um mundo em que relações interpessoais se reduzem a relações entre organizações, mas sim que no momento em que se atenta para como o Pentágono de Rumsfeld e o Rumsfeld do Pentágono se confundem, vislumbra-se o “Império norte-americano” de uma maneira muito mais capilarizada, como um emaranhado de relações constituídas a partir de organizações. Não há como negar a grande capacidade das organizações norte-americanas, tanto as legalmente definidas como públicas quanto as privadas, em agregar relações em torno de si, e de marcar presença em diferentes lugares

do mundo como parte de empreendimentos justificados como de interesse universal privado ou público.

A partir desta perspectiva, a parte 2 do livro (caps. 10 a 15) torna-se esclarecedora menos da “política externa do Império norte-americano” e mais acerca do efeito que as relações entre organizações operam ao redor do mundo. As histórias de Mike Davis iluminam como alguns dos efeitos perversos do “Império norte-americano”, tais como a ocupação arbitrária de territórios e o descarte de populações, advêm de estratégias organizacionais que à primeira vista parecem ser estabelecidas por um poder central, mas que são na verdade resultado de uma série de conexões entre organizações em geral não imediatamente evidentes. Em “War-Mart” (cap. 13) e “O Pentágono como Senhorio Global” (cap. 14), por exemplo, nota-se como dentro do Pentágono, que se constitui como um dos mais gigantescos agregadores de relações organizacionais, as disputas entre os partidários das novas e das velhas tecnologias de guerra ecoavam estratégias de empresas de tecnologia de um ou outro tipo e apontavam para relações complexas que envolviam mais atores do que a figura do Tio Sam condensava. Rumsfeld era até 2006 o rosto visível do Pentágono, mas era também parte de um emaranhado de relações mais amplo que ele não controlava totalmente, ainda que os efeitos que delas se faziam visíveis lhe fossem atribuídos.

O que transborda do texto de Mike Davis é a possibilidade de nos afastarmos da discussão do Império como promovido por um poder central, identificado por um acrônimo – E.U.A. – e o percebermos como uma miríade de relações produzidas a partir de uma matriz de gestão muito particular. “Apologia dos Bárbaros”, involuntariamente, nos leva na direção de uma análise da política mundial focada em atores – as organizações - cuja presença em nosso mundo não pode ser ignorada. Talvez as reações contra um Império capilar devam se dar em um campo de batalha ampliado para dentro das organizações, na tentativa de desestabilizar suas composições do social com novas configurações que prevejam a “massa de seres humanos estrutural e biologicamente supérflua para a acumulação global e para a matriz empresarial” (Ibidem, p. 129) como algo distinto de meros consumidores, beneficiários, contribuintes ou eleitores.

Catarina Morawska Vianna

Doutora em Antropologia Social, PPGAS/USP

Referências Bibliográficas

- DAVIS, Mike. *Cidade de Quartzos: escavando o futuro em Los Angeles*. São Paulo: Boitempo, 2009 [1990]. 432p.
- _____. *Buda's Wagon: A Brief History of the Car Bomb*. London and New York: Verso, 2007. 228p.
- _____. *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo, 2006 [2006]. 272p.
- _____. *Holocaustos Coloniais*. Rio de Janeiro: Record, 2002 [2001]. 272p.
- _____. *Ecologia do Medo*. Rio de Janeiro: Record, 2001 [1998]. 473p.
- _____. *Prisoners of the American Dream: Politics and Economy in the History of the US Working Class*. London: Verso, 1986. 320p.
- DAVIS, Mike; FROMMER, Marcos. An Interview with Mike Davis. *Chicago Review*, Chicago, v.38, n.4, pp.21-43, 1993.
- FERGUSON, Niall. *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire*. New York: Penguin Books, 2005. 386p.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001 [2000]. 504p.
- _____. *Multidão: Guerra e Democracia na Era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005 [2004]. 530p.
- KATZ, Cindi; SMITH, Neil; DAVIS, Mike. L.A. Intifada: Interview with Mike Davis. *Social Text*, Durham, n.33, pp.19-33, 1992.
- LEON, Cedric de. Review: In Praise of Barbarians: Essays against Empire. *Contemporary Sociology*, Washington, v.37, n.4, pp.370-372, 2008.
- RAVEN, Lucy. Mike Davis. *Bomb*, New York, n.104, pp.90-96, 2008.

Recebido em: 17/07/2011

Aceito para publicação em: 08/08/2011

SCHOUTEN, André-Kees de Moraes. *Peregrinos do sertão profundo: uma etnografia da música de Elomar Figueira Mello*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2010.

Eudes Marciel Barros Guimarães

Foi março o mês escolhido para a passagem do Galope Estradeiro em cinco cidades do alto sertão baiano.¹ Na noite de domingo, dia 27, como de costume, celebrava-se a missa na igreja de Igaporã. O que não era comum naquele dia era o cenário montado em frente à fachada da pequena igreja, com instrumentos sonoros e luminosos, uma espécie de tenda e diversas cadeiras esperando a plateia que, depois da missa, se dispusesse a assistir à apresentação ainda incógnita para muitos daquela cidade. Acalmadas as crianças e as inquietações com a demora, o *cantadô* Elomar, os músicos e a cantora lírica fizeram sua *performance*, emoldurados pela fachada da igreja que ganhou uma dimensão extraordinária, formando uma imagem quase alegórica que se aprofundava nas camadas sonoras “sertanezas” que ali se faziam ouvir.

Nessa passagem pelas pequenas cidades do sertão, lugar que inspira a composição de sua obra, Elomar Figueira Mello cantou histórias, que continham traços de uma experiência já distante das experiências de muitos dos próprios habitantes do lugar. Ainda assim, foi possível ouvir e ver, nos espectadores mais próximos, ruídos e gestos de familiaridade com as histórias cantadas; e até mesmo um senhor que, surpreso, disse à mulher do lado, sem desviar os olhos do concerto: “ah... eu conheço esse homem de muito tempo, foi lá pelas bandas de Lagoa Real.”

1 Em março de 2011 ocorreu o II Galope Estradeiro, projeto com o objetivo de levar as músicas de Elomar Figueira Mello ao sertão, lugar de inspiração da sua música. As cinco cidades referidas foram Jacaraci, Rio do Antônio, Ibiassucê, Igaporã e Rio de Contas. As apresentações também foram realizadas em Vitória da Conquista e outras cidades fora da Bahia.

Essa passagem serve como abertura para caminhar pelas dobras profundas na análise que André-Kees de Moraes Schouten faz da obra do *cantadô*. Inspirado pela experiência auditiva das cantorias, mas também pelas reminiscências que muitas vezes despontavam com a observação de paisagens já percorridas e cadernos de infância, este antropólogo se propôs a fazer ritos de passagem – conforme sugestões de Roberto Da Matta –, dos quais resultou o livro “*Peregrinos do sertão profundo: uma etnografia da música de Elomar Figueira Mello*”. Produto de sua pesquisa de mestrado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo, Schouten dividiu o trabalho em três capítulos – que são, na verdade, três momentos de um “ritual”: quando, em São Paulo, na condição de ouvinte dos discos, estudou a figura do *cantadô* a partir de leituras de Walter Benjamin e Victor Turner; mais tarde, já no trabalho de campo, tomou nota de apresentações em lugares diferentes e encontrou a figura do *bode* em Vitória da Conquista, onde vive Elomar; finalmente, de volta a São Paulo, passou a trabalhar na reagregação de notas e impressões, com o objetivo de construir uma interpretação da paisagem sonora “sertaneza”, na expressão adjetiva do compositor. Nas palavras de Schouten, esse rito de passagem consistiu na saída de “um lugar familiar (São Paulo, Universidade de São Paulo) em direção a um lugar desconhecido (o sertão do sudoeste baiano cantado por Elomar), para enfim retornar ao ponto inicial, mas com o olhar transformado pela vivência do percurso” (p.18).

A leitura sugere indagar a relação do narrador analisado por Walter Benjamin com o *cantadô* (de) Elomar. Para Schouten, existe uma aproximação na medida em que essas duas figuras oferecem aos “seus ouvintes e espectadores a imagem de um mundo que já não mais possui as condições de existência, e que se distancia ainda mais” (Schouten, 2010, p.35). À questão do sentido da figura do *cantadô* quando a reprodutibilidade técnica já não permite experienciar o seu mundo de maneira liminar, o autor responde a partir dos textos de Câmara Cascudo, quando este afirmou as atividades do vaqueiro, e mesmo do tropeiro, como as ocupações mais afinadas com o cantador, pois podiam aprender a arte da cantoria em suas passagens por feiras, vilas, rancharias e pousos. Dessa forma, “os versos, histórias e gêneros musicais aprendidos ali serão ‘ruminados’ ao longo do caminho e, no ritmo que caminha a boiada embalada pelos aboios, gravados nas profundezas do seu psiquismo, para serem acionadas em alguma futura função, arrançadas livremente pelo cantador, combinando-se com os seus próprios versos” (Idem, p.24).

Passagem pelos perigos, pelos desgostos e alegrias em viagens profundas no sertão – o *cantadô* tem as características do errante nas travessias. Aqui também notamos ritos de passagem, quando essa experiência é evocada por Elomar que, em si mesmo, lhe dá vida: “a experiência do *cantadô* se revela numa passagem”, por isso “a sua sabedoria é fruto de uma longa vida de estradar, atravessando terras distantes e desconhecidas onde enfrenta toda sorte de perigos e tentações” (Ibdem, p.31). Uma terceira pergunta nos é apresentada: se esse *cantadô* vem de um mundo que já não tem mais condições de existir, como ele pode ser entendido na figura do próprio Elomar? Será uma experiência espontânea ou sintética?

É na companhia do *bode* que o antropólogo, em passagem por Vitória da Conquista, vai se aproximar de uma resposta. *Bode* é o apelido de Elomar no meio musical, tratamento carinhoso para um homem que também é fazendeiro, criador de cabras. Mas é também, nas palavras de Schouten, um “agente luciferino que emerge em meio a liminaridade da experiência do campo, espaço propício para que ocorram tais encontros” (Ibdem, p.46) – um homem rústico do sertão, desconfiado e difícil de lidar, e que, na condição de *cantadô*, passa a relatar as agruras e perigos de sua vida na “estrada dos desenganos”. É nesse momento da pesquisa que o autor percebe uma tensão entre o *cantadô* e o *bode*, tensão que pôde revelar que “a experiência do sertão profundo oferecida na obra do compositor, longe de ser espontânea, é sintética, trabalho de construção consciente do artista na tentativa de capturar um mundo que já não tem mais condições de existência” (Ibdem, p.55).

Nessa busca pela reconstrução de uma experiência tradicional “sertaneza”, bem próxima da *Erfahrung* na acepção de Walter Benjamin, o compositor elabora e trabalha o conceito de *dobras do tempo* – fundamental, segundo ele mesmo, para entender sua obra. Em vista disso, André-Kees Schouten procura adentrar no *sertão profundo* de Elomar, em que tempos distintos se fundem para a criação desse espaço, uma mistura de real e imaginário, mas com marcas geográficas. É nele que as histórias são construídas e é nele que o *cantadô* habita “na companhia de seus personagens: nem real, nem fictício, o sertão profundo se situa numa dobra do tempo” (Ibdem, p.47). O conceito, elaborado a partir da física quântica e da teoria dos mundos paralelos, é marcado pela ideia de distância espacial e temporal: “o deslocamento no espaço propicia um deslocamento no tempo, sendo possível um reencontro com tempos e personagens do passado: na dobra do tempo é possível reconciliar o inconciliável, articulando presente e passado no ‘intemporal e

infinito do espaço’” (Ibdem, p.51). Esse sertão é um espaço construído pelo *cantadô* na sua “utopia sertânica”, no seu desejo de construção da experiência sintética de “tempos redivivos”.

Não é por acaso que a dobra do tempo do sertão profundo de Sertano, personagem de um roteiro – agora transformado em romance – de Elomar, se encontra com o sertão de Diadorim. Feliz encontro para os estudiosos que desejam visualizar os espaços sertanejos em sua profundidade. Evidentemente, a criação de formas, a plasticidade e a imaginação nas obras de Elomar Figueira Mello e João Guimarães Rosa fornecem, para o campo científico, novas camadas de sensibilidade na interpretação de experiências socioculturais dos espaços sertanejos. Mais do que o *Grande Sertão*, é preciso chegar às suas veredas, andar por elas, senti-las. Não se trata apenas de vidas secas no país da bagaceira ou de mentes vazias num lugar ermo. Trata-se de um sertão em sua profundidade, labiríntico, tanto na geografia quanto no pensamento e na imaginação de quem nele vive.

Chegando aos ouvidos dos metropolitanos, as *músicas* “sertanezas” aparecem como fragmentos, pois é um “gênero liminoide de entretenimento e da ação simbólica, que procura reconstruir uma experiência que já não é mais possível”. Seus retirantes “tornam-se *personae* liminares; e, como o *cantadô*, permanecerão para sempre em ‘estado de passagem’, guardando a eterna saudade do seu sertão encantado” (Ibdem, p.77). O sertão profundo é construído por fragmentos, como se fossem cacos de espelhos juntados, “e com o qual confronta seu ouvinte metropolitano, trazendo aos equipamentos citadinos de reprodução sonora as vozes daqueles que foram vítimas no caminho do ‘natural progresso’ do nosso processo de modernização” (Ibdem, p.81).

Essa leitura instigante que André-Kees Schouten nos possibilita ainda é auxiliada por um “Glossário reunido da obra fonográfica de Elomar Figueira Mello”, anexo ao livro, que apresenta palavras, expressões, termos musicais, termos relativos aos animais, topônimos e nomes próprios. Esse levantamento foi realizado com base nos glossários e comentários – feitos por Jerusa Pires Ferreira, Ernani Maurílio da Rocha Figueiredo e Adeline Clementine Renault – que estão nos encartes que acompanham os discos do compositor.

Talvez o sertão profundo da experiência real esteja presente nas coisas peculiares, como no recado dado pelo *cantadô* ao final da apresentação em Igaraporã, a pedido do pároco local: sendo retiradas algumas cadeiras da igreja por alguns moradores para se



acomodarem durante a apresentação no lado de fora, mesmo contra a vontade do padre, este mandou dizer que cada um levasse a cadeira para casa e devolvesse no dia seguinte. Ou talvez os risos provocados por esse recado sejam o sinal de que aspectos peculiares das profundezas do sertão não são mais tão comuns. Para refinar essas questões é bom ler o livro de André-Kees Schouten, e, nas pausas, ouvir um pouco das cantorias de Elomar Figueira Mello.

Eudes Marciel Barros Guimarães

Mestrado em andamento, História-UNESP/Franca

Bolsista CAPES

eudeseembg@yahoo.com.br

Recebido em: 06/07/2011

Aceito para publicação em: 12/07/2011

A **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar (R@U)** também publicará trabalhos em língua estrangeira: espanhol, francês e inglês.

Os trabalhos devem ser submetidos exclusivamente por e-mail: rau.ppgas@gmail.com

E devem indicar, em folha separada, nome(s) do(s) autor(es), titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail.

Os textos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em formato Rich Text (.rtf) ou Word (.doc), compatível com o Windows.

As notas devem ser numeradas com algarismos arábicos, em ordem crescente e listadas ao final do texto, antes das referências bibliográficas.

Quadros, mapas, tabelas, imagens etc., devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300 dpi e nos formatos TIFF, JPEG e/ou PNG.

Os autores deverão ser comunicados do recebimento da sua colaboração - e se esta atende aos quesitos para ser encaminhada para avaliação - no prazo de até 8 (oito) dias a partir da submissão. E deverão ser comunicados do resultado da avaliação de sua colaboração no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da confirmação do recebimento. Toda comunicação da revista para os autores será feita através do e-mail do primeiro autor do artigo. Os autores que não receberem mensagem da revista nos prazos supra-citados devem procurar novo contato para esclarecer se houve extravio de correspondência eletrônica.

*** Para inscrição da revista na base CNPq-Lattes, utilizar os seguintes dados:**

R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar

ISSN: 2175-4705

a) Artigos e ensaios inéditos. Devem indicar título (em português e inglês) e apresentar, em português e inglês, um resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de palavras-chave (separadas por ponto) que identifique seu conteúdo. Limite máximo de 30 páginas, incluídas as referências.

b) Relatos de pesquisa: espaço para apresentação de reflexões preliminares acerca das pesquisas dos alunos do PPGAS e outros programas de pós-graduação em antropologia. Limite máximo de 10 páginas, incluídas as referências.

c) Traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es). Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como autorização – do editor e do autor – para publicação.

d) Resenhas de livros, coletâneas, filmes, documentários, discos, etc., editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação da revista. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 6 páginas.

e) Entrevistas devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 1 página. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 30 páginas.

Menções a autores ou citações presentes no corpo do texto devem adequar-se aos respectivos modelos: um único autor, (Geertz, 1957) e (Geertz, 1957, p. 235), e mais de um autor (Hobsbawn; Ranger, 1984) e (Hobsbawn; Ranger, 1984, p. 254). Títulos do mesmo autor com o mesmo ano de publicação devem ser identificados com uma letra após a data: (Lévi-Strauss, 1962a) e (Lévi-Strauss, 1962b).

Citações com mais de 3 linhas devem ser apresentadas em parágrafo próprio.

As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023. É obrigatória a apresentação do número total de páginas do livro citado ou do número de páginas, quando o a menção for feita a um capítulo de livro, coletânea, etc.

Livros:

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. 395 p.

_____. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962. 154 p.

_____. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.

BATESON, Gregory; MEAD Margaret. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 p.

Artigos em periódicos (versões impressa e eletrônica):

- GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Yellow Springs, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.
- TOREN, Christina. Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2006. Disponível em: . Acesso em: 31 Mar 2007.

Trabalhos em coletâneas:

- STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: _____. (Org.). *Observers observed - Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.
- TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J. (Org.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press. 1988, p. 235-281.

Teses ou dissertações acadêmicas:

- DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. 1999. 235 f. Tese (Livre-docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1999.

Documento eletrônico:

- AMARAL, Rita. Antropologia e internet. Pesquisa e campo no meio virtual. In: OS URBANITAS - *Revista digital de Antropologia Urbana*. ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <>. Acesso em: 18 jan. 2007.

Trabalho e resumo publicados em Anais de Congresso:

Trabalho completo (versões impressas e digitais)

- SILVA, Márcio Ferreira da. A Fonologia Kamayurá e o Sistema de Traços de Chomsky e Halle. In: GEL-SP, XXIV. PUC-Campinas. *Anais do XXIV GEL-SP*. Campinas/SP, 1981. v. 1, p. 175-182.
- PEREZ, Léa Freitas. De juventude e da religião - modulações e articulações. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, XIII, 2005. PUCRS. *Anais da XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Porto Alegre/RS, 2005. CD.
- MARQUES, Ana Cláudia Rocha. Singularização e Transmissão do Conhecimento Antropológico. A antropologia na USP. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 31º. Hotel Glória. *Anais do 31º. Encontro da ANPOCS*. Caxambu/MG, 2007. Disponível em <http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/13_11_2007_14_24_54.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2008.

Resumo (versões impressas e digitais)

LANGDON, E. J. . Xamânismo no Mundo Pós-Moderno: Neo-Xamânismo entre os Siona. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL: DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS*, VII., 2007. UFRGS. *Anais da VII RAM*. Porto Alegre, 2007, p. 1-1.

ALMEIDA, Mauro. Conflitos da conservação ambiental: identidades, territorialidades e natureza. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI*. 25^a. 2006. UFG/UCG. *Anais da 25^a*. RBA. Goiânia/GO, 2006. CD (V. 01)

Referências videográficas

Prelúdio. Direção: Rose Satiko Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, 2004, 13 minutos.

Multimeios: CD

MIRANDA, Marlui. Ihu – todos dos sons. [S.1]: Pau brasil [1995].



Antropologia Social
Programa de Pós-graduação