



cadernos de campo

REVISTA DOS ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA USP

ano 24 • janeiro - dezembro 2015 • PPGAS/USP

24

cadernos **de campo**

REVISTA DOS ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA USP

24

e-ISSN 2316-9133 (desde 2012)

cadernos de campo	SÃO PAULO	v. 24	n. 24	p. 1 - 604	JAN.-DEZ./2015
------------------------------	-----------	-------	-------	------------	----------------

COMISSÃO EDITORIAL CADERNOS DE CAMPO 2015

Aline Aranha, Bruno Pereira, Diogo Maciel, Fernando Fileno, Gabriela Freire, Gustavo Berbel, Hélio Menezes Neto, Lúcia Klück Stumpf, Rafael Hupsel

COLABORADORES DESTE NÚMERO

Andréa Oliveira Castro, Delton Aparecido Felipe, Edson Tosta Matarezo Filho, Elizabeth Pissolato, Fábio de Medina da Silva Gomes, Francisco Rente Neto, Guilherme Fians, Gustavo Belisário d'Araujo Couto, Ion Fernandez de las Heras, Juliana Rosalen, Lays Matias Mazoti, Lira Turrer Dolabella, Lourdes Gonçalves Furtado, Juliano Bonamigo, Luisa Elvira Belaunde, Maria Antonieta Antonacci Mariane da Silva Pisani, Martinho Tota, Michelle Cirne, Morgane Alida Avery, Norma Luz González Rodríguez, Orlando Calheiros, Paulo Menotti Del Picchia, Pedro Henrique Mourthé, Thiago Henrique de Oliveira Falcão, Tiago Lemões, Vanessa Rosemary Lea, Vinicius Pedro Correia Zanolli, Yara de Cássia Alves

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE TEXTO

Comissão Editorial Cadernos de Campo e Richard Sanches

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA E CAPA

Wilson Fão

FOTO DA CAPA

Mariane da Silva Pisani

Esta revista é indexada pelo:

Clase – Citas latinoamericanas em Ciencias Sociales y Humanidades

Ulrich's International Periodical Directory

Latindex – Sistema Regional de Información em Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

Sumários de Revistas Brasileiras

Esta revista participa do portal <http://revistas.usp.br> e utiliza o sistema OJS (Open Journal Systems) em seu processo editorial e divulgação.

Publicação Anual / Annual publication

Todos os direitos reservados

Copyright © 2015 by Autores

FINANCIAMENTO PPGAS/USP

Nenhuma parte deste publicação pode ser reproduzida por qualquer meio, sem a prévia autorização deste órgão.

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Cadernos de Campo: revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP / [Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social]. – Vol. 1, n. 1 (1991)–. -- São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1991–[2015].

Anual

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1991); título da capa

Última edição consultada: 2009/18

e-ISSN: 2316-9133

1. Antropologia. 2. Antropologia (Teoria e métodos). I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

24ª. CDD 301.01

sumário

artigos e ensaios

Dançando estruturas: Lévi-Strauss, Alfred Gell e a dança contemporânea RENATO JACQUES DE BRITO VEIGA	18
Leituras antropológicas sobre a arte kadiwéu MARIA RAQUEL DA CRUZ DURAN.....	43
Interpretações visuais nos territórios da ecologia política: aproximações e distanciamentos entre a Amazônia Oriental e a Ocidental JOHN FLETCHER E ADOLFO ALBÁN	71
O <i>remelexo</i> do <i>devir</i> caipira: processo(s) identitário(s) na contemporaneidade LAYS MATIAS MAZOTI CORRÊA.....	90
Discos em construção – etnografia dentro de estúdios PAULO MENOTTI DEL PICCHIA	117
Sem pai, sem mãe GUSTAVO BELISÁRIO D'ARAÚJO COUTO	140
A ribeirinidade amazônica: algumas reflexões FRANCISCO RENTE NETO E LOURDES GONÇALVES FURTADO...	158
Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas PEDRO HENRIQUE MOURTHÉ E YARA DE CÁSSIA ALVES	183
Por uma antropologia de varanda reversa: etnografando um encontro entre índios e crianças em uma escola no Rio de Janeiro GUILHERME FIANS.....	202

Mujeres indígenas Rarámuri universitarias: su resistencia a la opresión NORMA LUZ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ	223
Entre sexo, ajuda e programa: experiências e dilemas da sexualidade no contexto dos bares de alterne em Lisboa LIRA TURRER DOLABELLA.....	244
“Desmanche”: notas sobre as disputas em torno da legitimidade das políticas LGBT no Brasil VINÍCIUS PEDRO CORREIA ZANOLI E THIAGO HENRIQUE DE OLIVEIRA FALCÃO	264
Amizades muito hierárquicas: direitos e emoções nas relações entre domésticas e patroas FÁBIO DE MEDINA DA SILVA GOMES.....	290
O sangue das ruas. Sobre agência e normatividade na mobilização política de pessoas em situação de rua TIAGO LEMÓES.....	315

artes da vida

Entre rezas, lágrimas, suor, menstruação e chulé: o futebol feminino em foco MARIANE DA SILVA PISANI.....	338
---	-----

entrevista

Entre filosofias e etnologias, uma conversa sobre Claude Lévi-Strauss – Entrevista com Philippe Descola EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO	349
---	-----

traduções

O tempo que se move ACHILLE MBEMBE.....	369
--	-----

especial

O estudo da sexualidade na etnologia LUISA ELVIRA BELAUNDE.....	399
Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas mbya ELIZABETH PISSOLATO	412
Foucault (parcialmente) vindicado no Brasil central: sexualidade como um dos fundamentos da vida VANESSA ROSEMARY LEA.....	427
Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul DIÓGENES CARIAGA.....	441
Mulheres ciumentas, homens enfeitados: contribuições ticuna para as reflexões sobre gênero e violência ALINE MOREIRA MAGALHÃES.....	465
O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará) ORLANDO CALHEIROS.....	487
Desejo e prazer: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana ANDRÉA OLIVEIRA CASTRO	505
Explorando alguns temas relacionados à sexualidade junto aos Wajãpi do Amapari (AP) JULIANA ROSALEN	524
Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação LUISA ELVIRA BELAUNDE.....	538

resenhas

- CASTILHO, Lisa Earl; ALBUQUERQUE, Wlamyra;
SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (Org). *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade (séculos XVIII e XIX)*.
Salvador: EDUFBA, 2014, 358p.
DELTON APARECIDO FELIPE 566
- HITA, Maria Gabriela. *A Casa das mulheres n'outro terreiro*. Famílias matriarcais em Salvador-Bahia. Salvador: EDUFBA, 2014.
CAMILA RODRIGUES DA SILVA 572
- SIMÕES, Soraya Silveira; SILVA, Hélio R. S.; MORAES, Aparecida Fonseca. (Orgs). *Prostituição e outras formas de amor*.
Niterói: Editora da UFF, 2014, 552p.
MARTINHO TOTA 575
- MORAES, E.V. *Fazendo gênero e jogando bola: futebol feminino na Bahia nos anos 80-90*. Salvador: EDUFBA, 2014, 167p.
MARIANE DA SILVA PISANI..... 581
- RUI, Taniele. *Nas tramas do crack*. Etnografia da abjeção. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
TATIANE VIEIRA BARROS 585
- PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: N-1 Edições, 2014, 224 p.
PAULA NOGUEIRA PIRES BATISTA 591
- INGOLD, Tim. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Londres/ Nova York: Routledge, 2013, 176p.
ION FERNANDEZ DE LAS HERAS 598
- nominata de pareceristas 603**

contents

articles and essays

- Dancing structures: Lévi-Strauss, Alfred Gell and contemporary dance
RENATO JACQUES DE BRITO VEIGA 18
- Anthropological readings on kadiwéu art
MARIA RAQUEL DA CRUZ DURAN..... 43
- Visual interpretations through the Territories of Political Ecology: similarities and differences between Eastern and Western Amazon
JOHN FLETCHER E ADOLFO ALBÁN 71
- The *swaying* of the countryside *devir*: identities process in contemporary times
LAYS MATIAS MAZOTI CORRÊA..... 90
- Albums under construction – ethnographies within studios
PAULO MENOTTI DEL PICCHIA 117
- Fatherless, motherless
GUSTAVO BELISÁRIO D'ARAÚJO COUTO 140
- The Amazon “ribeiridade”: some reflections
FRANCISCO RENTE NETO E LOURDES GONÇALVES FURTADO... 158
- Multiplicities of the movement: an ethnographic experiment on two quilombola walks
PEDRO HENRIQUE MOURTHÉ E YARA DE CÁSSIA ALVES 183
- For a reversed “verandah anthropology”: ethnographing an encounter between indigenous peoples and children in a school in Rio de Janeiro
GUILHERME FIANS..... 202

Mujeres indígenas Rarámuri universitarias: su resistencia a la opresión NORMA LUZ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ	223
Among sex, help and work: dilemmas of sexuality in the context of gentleman's clubs in Lisbon LIRA TURRER DOLABELLA.....	244
Notes on the disputes around LGBT policies legitimacy in Brazil VINÍCIUS PEDRO CORREIA ZANOLI E THIAGO HENRIQUE DE OLIVEIRA FALCÃO	264
Extremely hierarchical friendships: rights and emotions in relations between housekeepers and female bosses FÁBIO DE MEDINA DA SILVA GOMES.....	290
The blood of the streets: agency and normativity in political mobilization of homeless people. TIAGO LEMÕES.....	315

the arts of life

Changing room and backstage: women's soccer in focus MARIANE DA SILVA PISANI.....	338
--	-----

interview

Among philosophies and ethnologies: a conversation on Levi-Strauss with Philippe Descola EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO	349
---	-----

translations

Le temps qui s'agite ACHILLE MBEMBE.....	369
---	-----

special section

The study of sexuality in Amerindian Ethnology LUISA ELVIRA BELAUNDE.....	399
Escaping as a strategy: notes on sexuality, kinship and emotions among Mbya people ELIZABETH PISSOLATO	412
Foucault (partially) vindicated in Central Brazil: sexuality as one of the fundamentals of life VANESSA ROSEMARY LEA.....	427
Gender and sexualities: a few aspects of the transformations in relations among the Kaiowa in Mato Grosso do Sul DIÓGENES CARIAGA	441
Jealous women, bewitched men: ticuna contributions to the reflections on gender and violence ALINE MOREIRA MAGALHÃES.....	465
About desire: the emergence of extensive differences among living ones (Aikewara, Pará) ORLANDO CALHEIROS.....	487
Desire and pleasure: one aspect of sexuality among the Karitiana ANDRÉA OLIVEIRA CASTRO	505
Exploring some themes related to sexuality among the Wajãpi from Amapari (AP) JULIANA ROSALEN	524
Indigenous bodily ritual restriction and sexuality(s): a symmetrical anthropology of Amazonian sexualities in transformation LUISA ELVIRA BELAUNDE.....	538

book reviews

- CASTILHO, Lisa Earl; ALBUQUERQUE, Wlamyra;
SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (Org). *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade (séculos XVIII e XIX)*.
Salvador: EDUFBA, 2014, 358p.
DELTON APARECIDO FELIPE 566
- HITA, Maria Gabriela. *A Casa das mulheres n'outro terreiro*. Famílias matriarcais em Salvador-Bahia. Salvador: EDUFBA, 2014.
CAMILA RODRIGUES DA SILVA 572
- SIMÕES, Soraya Silveira; SILVA, Hélio R. S.; MORAES, Aparecida Fonseca. (Orgs). *Prostituição e outras formas de amor*.
Niterói: Editora da UFF, 2014, 552p.
MARTINHO TOTA 575
- MORAES, E.V. *Fazendo gênero e jogando bola: futebol feminino na Bahia nos anos 80-90*. Salvador: EDUFBA, 2014, 167p.
MARIANE DA SILVA PISANI..... 581
- RUI, Taniele. *Nas tramas do crack*. Etnografia da abjeção. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
TATIANE VIEIRA BARROS 585
- PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: N-1 Edições, 2014, 224 p.
PAULA NOGUEIRA PIRES BATISTA 591
- INGOLD, Tim. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Londres/ Nova York: Routledge, 2013, 176p.
ION FERNANDEZ DE LAS HERAS 598

list of appraisers603

editorial

Este foi um ano de mudanças para a revista *Cadernos de Campo*. Além da já usual troca da comissão editorial, composta, no atual número, por nove membros do corpo discente, de mestrado e doutorado, a revista precisou se reestruturar em função das condições impostas pela nova política orçamentária da Capes, que afetou não apenas o PPGAS-USP, mas toda a pós-graduação do país.

Se a nova realidade financeira demandou reorganização, foi também com base nela que a *Cadernos de Campo* tomou uma decisão difícil, mas histórica, e engrossou o coro da atual tendência dos periódicos acadêmicos: a partir deste número, 24, deixa de existir a edição impressa da revista, que passa a circular apenas em suporte digital. Avanço que, além de permitir uma circulação mais ampla e efetiva, expande sensivelmente o potencial número de trabalhos publicados a cada ano.

Evidentemente, semelhante decisão não teria sido possível sem o empenho dos inúmeros colegas que, em anos anteriores, envidaram esforços prodigiosos no sentido de automatizar todo o processo de submissão, avaliação, edição e publicação de trabalhos por meio da plataforma OJS (*Open Journal Systems*) e do portal revistas.usp.br. Sem o impulso contínuo e o legado das gerações anteriores, a *Cadernos de Campo* não teria conseguido dar esse importante passo. Registramos aqui o nosso agradecimento a todos os colegas – discentes, funcionários, estagiários e docentes – que fazem parte dessa história.

Diante desse cenário de mudanças e conquistas, só pode ser ainda maior a satisfação de apresentar a 24ª edição da revista *Cadernos de Campo*, publicação das(os) alunas(os) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. O periódico se renova, mantendo seu compromisso com a produção acadêmica de qualidade e com a diversidade de debates entre subáreas no interior da disciplina, característica que mantém a revista como referência na área desde o início de suas atividades, em 1991.

Neste número, apresentamos catorze trabalhos na seção *Artigos e Ensaaios*. Os seis primeiros contribuem, de ângulos notadamente distintos, para o fecundo diálogo que, desde o seu nascimento, a antropologia empreende com as artes. Renato Jacques de Brito Veiga abre a seção com “Dançando estruturas: Lévi-Strauss, Alfred Gell e a dança contemporâ-

nea”, que, partindo de uma análise etnográfica do grupo paulista Núcleo Artérias, propõe um olhar sobre a dança contemporânea inspirado nesses dois autores.

Lévi-Strauss é novamente revisitado, agora ao lado de Darcy Ribeiro e Guido Boggiani, no artigo “Leituras antropológicas sobre a arte kadiwéu”, de autoria de Maria Raquel da Cruz Duran. A autora parte de textos clássicos – as etnografias dos dois antropólogos e os diários de viagem do paisagista italiano – e de seu próprio trabalho de campo entre os Kadiwéu para pensar as noções de arte como sistema de comunicação e como agência, apontando os trânsitos da pintura e das relações sociais kadiwéu entre as duas posições.

As artes visuais são também o tema de John Fletcher em “Interpretações visuais nos territórios da ecologia política: aproximações e distanciamentos entre a Amazônia Oriental e a Ocidental”. O autor toma o trabalho de artistas contemporâneos que pensam as paisagens amazônicas pelo viés da ecologia política, de modo a discutir, inspirado nos debates pós-colonial e decolonial, as preocupações ecológicas e as respostas visuais críticas para a desconstrução de razões econômicas hegemônicas.

A música e a cena musical contemporânea são temas dos dois artigos que se seguem. “O remelexo do devir caipira: processo(s) identitário(s) na contemporaneidade”, de Lays Matias Mazoti Corrêa, parte de uma pesquisa junto à banda Mercado de Peixe para investigar o movimento Pós-caipira e a maneira particular como ele articula elementos locais e globais em seu processo de constituição identitária. Já Paulo Menotti del Picchia, em “Discos em construção – etnografia dentro de estúdios”, propõe uma etnografia musical do processo de construção de discos em estúdios paulistanos, discutindo, com base nas experiências etnográficas de gravação dos discos *Tatá Aeroplano* e *Metal Metal*, as práticas criativas dos artistas, a produção musical no Brasil e o papel do disco como elemento de mediação e agência na vida dos artistas.

Na sequência, “Sem pai, sem mãe” articula literatura e parentesco a partir da análise do tema da família no romance *Capitães da areia*, de Jorge Amado. Analisada pela ótica da criança, a família é entendida em uma chave bourdieusiana, do ponto de vista da *estratégia*, e maussiana, do ângulo da reciprocidade, chaves pelas quais Gustavo Belisário D’Araújo Couto pensa a agência da criança na constituição dos significados de pai e mãe.

A sequência da seção *Artigos e Ensaios* focaliza uma variedade de subáreas e grandes temas da antropologia. Em “A ribeirinidade amazônica: algumas reflexões”, Francisco Rente Neto se apoia em pesquisa bibliográfica no Museu Paraense Emílio Goeldi para investigar usos do conceito de *ribeirinidade* enquanto categoria de análise cultural do modo de vida dos

povos ribeirinhos da Amazônia, cujo lastro corresponde à expressão cultural dos grupos que habitam as margens dos rios na região.

Pedro Henrique Mourthé e Yara de Cássia Alves investigam as diversas formas assumidas pela categoria *movimento* em seu artigo “Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas”. A circulação de humanos e não humanos são pontos fundamentais para a compreensão das andanças, das caminhadas e das lutas dos dois grupos quilombolas que compuseram as experiências etnográficas dos autores.

Em “Por uma antropologia de varanda reversa: etnografando um encontro entre índios e crianças em uma escola no Rio de Janeiro”, Guilherme Fians trabalha com o tema clássico da “antropologia de varanda”, quando os índios vêm até os brancos para “explicar sua cultura”, para compreender o encontro de crianças brancas e indígenas proposto em um colégio do Rio de Janeiro. As relações entre índios e o sistema educacional é também o tema de Norma Luz González Rodríguez em “Mujeres indígenas rarámuri universitarias: su resistencia a la opresión”. A autora realiza etnografia com mulheres indígenas que ingressaram na universidade, descrevendo processos de exclusão vivenciados por suas interlocutoras, bem como as lutas que lhes permitem reafirmar sua identidade rarámuri e superar as situações de opressão.

Os dois artigos que se seguem abordam temas relacionados a gênero e sexualidade. Lira Turrer Dolabella acompanha a vivência de brasileiras no contexto dos bares de Lisboa. Em seu artigo “Entre sexo, ajuda e programa: experiências e dilemas da sexualidade no contexto dos bares de alterne em Lisboa”, a autora acompanha processos identitários e os problemas desencadeados pelas conexões entre dinheiro, sexo e afetos. “Desmanche’: notas sobre as disputas em torno da legitimidade das políticas LGBT no Brasil”, assinado por Vinícius Pedro Correia Zanolli e Thiago Henrique de Oliveira Falcão, descreve o processo de criação do Centro de Referência LGBT de Campinas, a partir do qual questionam tanto os resultados concretos do conjunto das políticas públicas, em andamento, voltadas à população LGBT no Brasil quanto a resistência à aprovação de projetos que visam implementá-las.

É com ênfase na retórica das emoções que Fábio de Medina da Silva Gomes analisa audiências entre empregadoras e trabalhadoras domésticas em seu artigo “Amizades muito hierárquicas: direitos e emoções nas relações entre domésticas e patroas”. Por meio de observação direta, o autor tenta compreender o papel do judiciário na administração de conflitos, explorando as relações entre fato e norma, dádiva e distribuição nesse tipo específico de contrato.

Por fim, Tiago Lemões discute as relações entre sujeitos, instituições, agentes estatais e não estatais por meio da experiência do Movimento Na-

cional da População de Rua do Rio Grande do Sul. O autor destaca a dinâmica com a qual os militantes do MNPR-RS classificam diferentes agentes de interlocução a partir da manipulação das narrativas que envolvem a “experiência das ruas”, acionando discursos que ora positivam essa experiência, ora expõem sua dimensão perversa, de acordo com os agentes e as intenções em jogo, movimentando determinadas práticas, saberes e proposições que perpassam essas arenas de mobilização e reivindicação.

A seção *Artes da Vida* desta edição é composta pelo ensaio fotográfico “Entre rezas, lágrimas, suor, menstruação e chulé: o futebol feminino em foco”, de Mariane da Silva Pisani, selecionado para publicação pela curadoria do Prof. Dr. Fernando de Tacca. Aliando um vigoroso senso estético à temática antropológica incorporada nas imagens captadas durante o trabalho de campo do seu doutorado, a autora constrói uma narrativa fotográfica que retrata o cotidiano do time de futebol feminino da Associação Atlética Pró-Esporte (ASAPE).

A seção *Resenhas* marca o sucesso do *Projeto Resenhas 2015*, fruto da parceria bem sucedida da *Cadernos de Campo* com algumas das principais editoras do país. Neste número, publicamos resenhas de seis livros doados para o projeto: *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade* (EDUFBA, 2015), organizado por Lisa Earl Castilho, Wlamyra Albuquerque e Gabriela dos Reis Sampaio; *A Casa das mulheres n'outro terreiro: famílias matriarcais em Salvador-Bahia* (EDUFBA, 2014), de autoria de Maria Gabriela Hita; *Prostituição e outras formas de amor* (EDUFBA, 2014), por Soraya Silveira Simões, Hélio Silva e Aparecida Fonseca Moraes; *Fazendo gênero e jogando bola: futebol feminino na Bahia nos anos 80-90*, (EDUFBA, 2014), assinado por Enny Vieira Moraes; *Nas tramas do crack. Etnografia da abjeção* (Terceiro Nome, 2014), de autoria de Taniele Rui; e o já clássico *Manifesto Contrassexual* (N-1 edições, 2014) de Paul Beatriz Preciado. Encerra a seção a resenha do importante *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture* (Routledge, 2013), de Tim Ingold.

O *Especial* deste número é um desdobramento do primeiro seminário *Foucault na Amazônia? Sexualidades indígenas*, realizado no Museu Nacional/RJ em junho de 2015. A seção é composta por oito artigos que versam acerca das sexualidades ameríndias, das(os) autoras(es) Elisabeth Pissolato, Vanessa Lea, Diógenes Cariaga, Aline Moreira Magalhães, Orlando Calheiros, Andréa Oliveira Castro, Juliana Rosalen e Luisa Elvira Belaunde. Na Introdução ao Especial, Belaunde apresenta um panorama dos estudos de sexualidades ameríndias na etnologia brasileira, sua importância e o interesse renovado que a temática vem ganhando nos debates etnológicos sul-americanos desde os anos 1970. A autora não apenas oferece, dessa forma, novos caminhos para os debates de gênero e sexualidade entre os povos das terras

baixas da América do Sul contemporâneos, como também propõe renovados entendimentos acerca das relações desses povos com a alteridade, com o tempo e com o mundo, partindo de suas próprias reflexões acerca do universo e da humanidade, isto é, da gestão das relações entre os seres do cosmos. Os trabalhos publicados nessa seção exprimem a riqueza do tema ao fornecerem matéria etnográfica proveniente de diversos povos indígenas sul-americanos para os estudos sobre a fabricação do corpo e da construção da pessoa, da humanidade e do parentesco ameríndios. Incluem-se aí as relações entre as gerações, os gêneros e os seres diversos do cosmos e seus domínios de cuidado e ação, que possuem autonomia e sexualidade(s) própria(s), isto é, agência, fazendo aparecer assim seus modos próprios de pensar a(s) socialidade(s) e de agir, diante das múltiplas possibilidades de relações que se colocam aí e que devem, continuamente e necessariamente, ser mediadas a partir do idioma da predação. Agradecemos às(aos) autoras(es) que se dispuseram a compor e a colaborar com o *Especial* e, principalmente, à professora Luisa Elvira Belaunde pela mediação, disposição e paciência na organização dessa importante e necessária publicação.

O número 24 da *Cadernos de Campo* traz ainda a entrevista de Philippe Descola, concedida a Edson Tosta Matarezio Filho, “Entre filosofias e etnologias, uma conversa sobre Claude Lévi-Strauss”, realizada em 2013 no âmbito da produção do documentário *O que Lévi-Strauss deve aos ameríndios*. Além dessa importante contribuição, publicamos também a cuidadosa tradução feita por Michelle Cirne de “Le temps qui s’agite” – *O tempo que se move* –, introdução do historiador e cientista político Achille Mbembe ao seu livro de ensaios sobre o imaginário pós-colonial na África contemporânea, *De la Postcolonie: essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine* (2000).

A *Cadernos de Campo* agradece às(aos) autoras(es) que submeteram seus artigos, ensaios traduções e resenhas, publicados ou não nesta edição. Agradecemos também às editoras que colaboraram com o *Projeto Resenhas* e aos pareceristas *ad hoc* que gentilmente cederam seu tempo para colaborar com este número. Registramos ainda o nosso agradecimento à(aos) professora(es) e funcionária(os) do Departamento de Antropologia e, especialmente, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo pelo financiamento e apoio. Finalmente, agradecemos às(aos) leitoras(es) da revista, sem os quais esta publicação não teria sentido.

Desejamos a todas(os) uma excelente leitura!

Comissão Editorial

artigos e ensaios

Dançando estruturas: Lévi-Strauss, Alfred Gell e a dança contemporânea

— RENATO JACQUES DE BRITO VEIGA
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p18-42

resumo O que a dança faz? O dançarino é quem pensa seu corpo ou é seu corpo que o pensa? Quantos corpos cabem num corpo, quantas pessoas podem ser um corpo? Qual corpo? Pode a dança ser considerada análoga à poesia, por transformar no corpo o que a poesia transforma na língua? Este ensaio é fruto da imersão etnográfica no universo dos ensaios do Núcleo Artérias, grupo de dança contemporânea da cidade de São Paulo dirigido pela coreógrafa Adriana Grechi. Meus interlocutores aqui, além de Adriana, são cinco dançarinas e duas obras de dança contemporânea, *Fleshdance* (2012) e *Bananas* (2013), cujos processos de criação acompanhei de cabo a rabo. A proporção teórica deste ensaio é fruto da leitura de dois autores em especial, Claude Lévi-Strauss e Alfred Gell, que me levam a pensar/propor uma abordagem estrutural como ponto de partida para se pensar a dança contemporânea.

palavras-chave Dança contemporânea; Processos criativos; Estruturalismo; Alfred Gell; Lévi-Strauss.

Dancing Structures: Lévi-Strauss, Alfred Gell and contemporary dance

abstract What is dance? Is the dancer who thinks their body or their body who thinks the dancer? How many bodies fit a body, how many people can be a body? Which body? Can we consider dance analogous to poetry, for transforming in the body what poetry does in verbal language? This essay is the result of an ethnographic immersion in the world of the rehearsals of Núcleo Artérias, contemporary dance group from São Paulo, directed by choreographer Adriana Grechi. My interlocutors here, besides Adriana, are five dancers and two works of contemporary dance, *Fleshdance* (2012) and *Bananas* (2013), which creation processes I accompanied entirely. The theoretical portion of this essay is the result of two readings in particular, Claude Lévi-Straus and Alfred Gell, which lead me to thinking/proposing a structural approach as a starting point to think contemporary dance.

keywords Contemporary dance; Creative processes; Structuralism; Alfred Gell; Lévi-Strauss.

But what about the dancer? Is she human? Of course she really is, but, on the stage, she seems inhuman or impersonal — perhaps superhuman. I don't know.

Gregory Bateson, 1972

Dançando estruturas, um prólogo

No “Finale” de *O homem nu*, Lévi-Strauss (2011) afirma que o campo dos estudos estruturais inclui quatro famílias de ocupantes principais: os seres matemáticos, as línguas naturais, as obras musicais e os mitos. Algumas dissimetrias quanto à relação entre som e sentido se instalam entre essas quatro famílias, fazendo com que cada uma delas gire e pendule ora se aproximando, ora se afastando uma da outra. E o que aconteceria se nos propuséssemos a interpelar o campo dos estudos estruturais acrescentando a esse quarteto um quinto elemento: a dança?

Como escreve Lévi-Strauss, as entidades matemáticas são estruturas em estado puro, livres de qualquer encarnação, são opostas aos fatos linguísticos que só existem na interseção entre som e sentido. A matemática é ausência de som e sentido. Já a música e o mito, cada um, são uma linguagem de que algo, ou o sentido ou o som, teria sido omitido. As estruturas musicais estão mais para o lado do som, e as estruturas míticas, mais para o lado do sentido. A música é linguagem menos sentido. O mito é linguagem menos som.

Desse ponto de vista, a dança seria uma espécie de *matemática encarnada*, na qual a estrutura encontra-se descolada do som e do sentido, porém inscrita direta e profundamente no corpo. A dança prescinde do som, a dança se exime do sentido. Mas opostamente à matemática, nesse aspecto, a dança é pura encarnação, ela existe na interseção encarnada dessa dupla ausência de som e de sentido. A dança seria uma linguagem à qual tanto som quanto sentido teriam sido retirados, mas é estrutura em estado corpóreo, uma espécie de duplo encarnado da matemática. É por isso que a dança é naturalmente acompanhada de música, e é por isso que somos irremediavelmente levados a suprir o seu sentido ausente. A dança carece de sentido, pois foi desvinculada deste. A dança prescinde do som, pois é sua perfeita imagem em negativo, no corpo. A dança se aproxima da matemática, mas diferentemente desta, possui uma carência intrínseca de sentido e uma relação metonímica com o som.

O mito, ao ser narrado, incorre em tentativas de recuperação do som que lhe falta, diz Lévi-Strauss. E ao que tudo indica, o mito, ao ser narrado, deve ser também dançado.

O mito é atraído pelo sentido como por um ímã; e essa aderência parcial cria, do lado do som, um vazio virtual que o narrador se sente compelido a suprir com diversos procedimentos – efeitos vocais ou gestuais que nuançam, modulam e reforçam o discurso [...] e a recitação é quase sempre acompanhada de gestos e fórmulas convencionais. Além disso, as cenas estão presentes para o narrador, que sabe torná-las presentes também para quem o escuta; ele as vê acontecendo diante de si, vive-as, e comunica essa experiência com a mímica e a gesticulação apropriadas. Acontece inclusive de o mito ser executado várias vezes e tornar-se representação teatral. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 625)

A dança é o movimento que outrora acompanhava a narrativa do mito numa tentativa de recuperação do som. A dança é o procedimento que vem suprir esse vazio virtual, produzindo no corpo, em negativo, uma imagem e semelhança do som ausente. A dança, matemática encarnada, é também *música silenciosa*. Como na música, sua função significante se mostra irreduzível a tudo o que seria possível para ela expressar ou traduzir em forma verbal. “Ela [a música] se exerce abaixo da língua” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 626). No caso da dança, da língua para dentro.

Segundo Lévi-Strauss, a música e a literatura, ao se tornarem modernas, repartem entre si as heranças do mito, restando a música com sua forma e a literatura com seus resíduos desformalizados. Sugiro que a dança seja o negativo, no corpo, da música, sendo-lhe simétrica frente à herança do mito, restando também ela com sua forma menos seu sentido, o que explica por que estamos sempre em busca de um sentido para a sua forma. A dança, como a música, pertenceu um dia ao mito, e ao que tudo indica, a lógica do pensamento mítico segue exercendo nela sua força quase invisível. Abre-se aqui a perspectiva de corpos que se pensam entre si, além de corpos que se pensam naqueles que dançam. O corpo se pensa no dançarino, o corpo se restaura através do dançarino, por meio de lógicas em grande medida inconscientes.

A significação da dança, assim como da música, escapa ao entendimento intelectual, visto que se prende diretamente na sensibilidade. Assim como a música, a dança nos transforma em seres de qualidade diferente, nos quais “princípios normalmente incompatíveis [...] se apaziguam e atingem, ao se reconciliarem, uma espécie de unanimidade orgânica” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 663). “Unanimidade orgânica”, expressão que chega mesmo a sintetizar o *leitmotiv* da dança, o engajamento pleno entre o sensível e o inteligível, através do qual a alma é “convidada excepcionalmente a se reconhecer no corpo” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 633).

A análise estrutural, como afirma Lévi-Strauss, só pode surgir no espírito, trazendo verdades profundas e orgânicas, porque seu modelo já está no corpo. O exercício do pensamento estrutural permite validar as intuições do pensamento selvagem, operando comunicações entre o espírito e o corpo, abrindo passagens reconciliatórias entre o sensível e o inteligível, entre o qualitativo e o geométrico (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 668). A dança é o lugar em que a alma é mais que nunca convidada a se reconhecer no corpo, exigindo uma convocação total do ser. A dança, portanto, acrescenta o corpo à estrutura lévi-straussiana, que então se encarna.

***Fleshdance*, excertos etnográficos de uma dança respiratória**

Em princípios de 2012, o Núcleo Artérias dá início à criação de sua nova obra, *Fleshdance*. A obra é dirigida por Adriana Grechi, dançada por Nina Giovelli, Larissa Ballarotti e Juliana Ferreira, com vídeos de André Menezes, trilha de Dudu Tsuda e iluminação de André Boll.

Estúdio Nave, Vila Madalena, São Paulo. Ensaio do novo trabalho de dança contemporânea do Núcleo Artérias, *Fleshdance*. Tem início o aquecimento, a preparação dos corpos. A música é calma, o ambiente é de sossego, há um aconchego no lugar onde se ensaia. Não se ensaia em qualquer lugar. Afinal, é preciso resguardo, é preciso alguma segurança para estender o corpo. Os corpos se prolongam numa sala de aproximadamente oitenta metros quadrados em sessões de alongamento que podem durar uma hora. Silêncio, concentração.

O início dos ensaios do Artérias consiste sempre nessa preparação minuciosa do corpo, que o predispõe a sua própria experimentação, que o libera para adentrar da forma mais receptiva possível os “estados alterados” que irá atingir ao longo do ensaio. Esse primeiro momento é um estado de passagem, algo que marca uma transição. Trata-se de um uso cuja função é ativar a corporeidade. O corpo, durante a sua preparação, ganha o estatuto de matéria boa para transformar. É nesse momento que se abrem os espaços no corpo, através do alongamento que prolonga os membros, que afasta os ossos por meio de um espreguiçar demorado. Os espaços se estendem. É preciso se abrir para o que virá, é preciso adentrar um estado de desimpedimento. Nesse momento, as dançarinas estabelecem uma espécie de reconexão consigo mesmas, aumentando sua “escuta interna”, sensibilizando a consciência de seu corpo. “Expandindo, abrindo espaço nas articulações, aquecendo esse contato com o chão, usando o chão para massagear cada volume do corpo, ativando a sensação de contato, de pressão no chão”, diz Adriana, ao passo que conduz o alongamento.

Enquanto guia o aquecimento, Adriana muda sua entonação, que em ressonância com o estado do corpo se alongando se torna mais voluptuosa, prolongada, sussurrante. Alonga-se também, portanto, o espaço entre as palavras. “Aquecendo a musculatura pertinho da coluna, levando nossa atenção para a respiração. Aproveita o apoio para espreguiçar as articulações, o rosto”, sugere ela. É langorosa e demorada a fala que conduz o preparo desses corpos. “Beirando cada célula. Expandindo as extremidades.”

O corpo, ao passo que se prepara, vai entornando seu estatuto, se transfigurando em artigo bom para morfoses. Trata-se de um aproveitamento, cujo efeito é a intensificação da espessura humana. No preparo dos corpos, seu imaginário é tramado de forma a exaltar suas frequentações com o chão, que lhe massageia cada tamanho de intensidade.

Fleshdance é uma coreografia de variações de intensidades emocionais composta por experiências físicas, carnavais, acionadas pelo ato de respirar. *Fleshdance* expõe uma corporeidade ativada pela intensificação dos afetos. Propõe um corpo movido pelos órgãos, poroso, com possibilidade de afetar e ser afetado pelo outro. Um corpo que permanece sempre em constante transformação. *Fleshdance* é também o cansaço do ato de consumir e de descartar, é tentar resistir existindo, potencializando cada experiência. (*Fleshdance* - Programa da obra)

Fleshdance é uma espécie de dança respiratória que tem o pulmão por centro nervoso. Tudo começa com uma investigação da própria respiração, que é aqui acionada como motriz de variação de ritmos e qualidades corporais. Trata-se de uma semântica respiratória em que os pulmões, reais e imaginados, se tornam o lugar de onde se origina o movimento, que se expande deles para o restante do corpo.

Esses corpos, “movidos pelos órgãos”, têm de fato nos pulmões o ponto em que sentem o movimento. Por isso os pulmões são “ativados”, todos os dias, no início dos ensaios e, posteriormente, momentos antes das apresentações. Para essa ativação, entram em cena bexigas d’água, que cumprem a função de mimetizar e ativar, pelo peso sobre o corpo, os pulmões.

Todos os ensaios começam por essa ativação ao mesmo tempo sensorial e imaginária. “Escutando cada mudança de ritmo dessa respiração. Visualizando e sentindo a qualidade do tecido dos pulmões. Posso usar o som para ativar as sensações. Entrando mais e mais em contato com cada sensação, cada imagem, cada emoção. Mais alguns minutos para deixar a sensação expandir. Hoje eu sugiro que a gente tenha como foco os tempos, a escuta dos ritmos, as mudanças na respiração, nos passos, como uma

orquestra. Escutando os silêncios, os volumes, altos e baixos”, diz Adriana no início de um ensaio. E os pulmões vão gerando sensações que são a um tempo fisiológicas e criativas.

Elas se deitam no chão para fazer o exercício das bexigas, segurando com cada uma das mãos uma bexiga d’água que pesa sobre a caixa torácica, enquanto Adriana vai dizendo, num fluxo langoroso: “Recebendo com os pulmões o peso da bexiga. Sentindo nas mãos o movimento da respiração. Abrindo cada pedacinho dos pulmões com a respiração. Ativando cada pedacinho do pulmão com a respiração, quando eu quiser posso fazer também o som vibrar. Deixando o ar entrar, deixando o ar sair”. Elas passam a produzir um som que é produzido pela respiração, numa espécie de pré-fala. “Entrando em contato com cada sensação, com cada imagem”, estimula Adriana.



Elas bocejam, absortas, num espaço afrouxado de calma. “Usando a respiração para ativar as sensações, as emoções.” Ao passo que Nina, Juliana e Larissa estão deitadas no chão, pesando sobre a caixa torácica as bexigas, Adriana diz: “Consciência do tempo da entrada, consciência do tempo da saída do ar, percebendo cada acontecimento dentro dos meus pulmões, percebendo a sensação do peso dos pulmões, do volume dos pulmões. Percebendo a duração da minha expiração e da minha inspiração, percebendo cada sensação. Quem quiser pode usar o som para ativar a sensação, percebendo como o som passa pelo pescoço, como chega nos pulmões, como

vibra nos pulmões, como passa pela boca. Percebendo cada acontecimento no meu corpo, nas minhas sensações, nas minhas emoções, vou ativando a respiração e percebendo o que vai acontecendo”. Essa experiência individual de contato íntimo e imaginativo que se vai estabelecendo com a própria respiração, através das sensações concretas que se vão produzindo no corpo, tudo isso é fundamental na criação de *Fleshdance*.

E então esse compósito, essa fusão de sensações e imaginações começa a deflagrar uma dança. Ainda deitados, os corpos começam a abandonar as bexigas d’água e vão pouco a pouco produzindo movimento, movimento provocado pelo fluxo e influxo da respiração, pequenos movimentos que vão se ampliando, inchando e esvaziando, os membros arqueiam em movimentos maiores, os braços se alçam, e também as pernas. Elas estão de olhos fechados, e é como se renascessem, arfando. A respiração vai produzindo movimento, o movimento tem um caráter circular, e cresce até que impele o corpo a ficar de pé.

“Começou a aparecer uma sensação, eu fico nela, exploro, exploro, entrando mais e mais em cada emoção, em cada sensação. Deixa o rosto entrar, se aparecer uma quase fala deixa entrar, explora. Apareceu um padrão, explora”, pede Adriana.

Conforme elas vão produzindo movimento através da respiração, Adriana diz: “Percebendo cada entrada e cada saída do ar. Ativando a conexão dos pulmões com as mãos. Percebendo como a respiração chega até a ponta dos meus pés, a cada duração de entrada e saída do ar. Percebendo cada repouso e cada silêncio, o deslocamento do meu corpo pelo espaço, cada sensação, o espaço em volta, a proximidade das demais. Animando pela respiração a coluna. Espalhando no chão a sola dos pés. Para uma troca respiratória”.

Ao passo que dançam elas se contra-afetam. E de repente um arfar mais denso de uma dançarina produz um efeito coletivo de disparos, respiros, impulsos, deslocamentos. Os braços ganham vida própria em conexão íntima com os pulmões. E, mais uma vez, a densidade do arfar de uma dançarina produz uma onda sonora de respirações que as arrebatam num movimento respiratório coletivo. A respiração conduz o movimento que as conduz.



Ao passo que elas dançam essas explorações respiratórias de movimento, Adriana Ihes diz: “Sentindo como o volume dos meus pulmões se expande, como se compacta, percebendo como a respiração altera o volume do meu corpo. Escuta. Deixa o rosto amassar na sensação. Toma o tempo de compactar a sensação até ela explodir”.

Ao chegarem ao rosto das dançarinas, os impulsos provocados pela respiração vão produzindo nelas feições, ora grotescas, ora alegres, sorridentes, agressivas, confusas. Essas “intensidades emocionais” que tomam a forma de feições são provocadas no e pelo próprio corpo. Essas feições não são planejadas intencionalmente, são provocadas por sensações físicas geradas pela exploração continuada da respiração enquanto motriz de movimento, exploração que culmina em determinados estados corporais que produzem certas, ou melhor, incertas caras.

“A sensação dos pulmões vai se expandindo para o resto do corpo. O rosto vai se envolvendo no movimento”, afirma Adriana. Aqui, os corpos se encontram repletos de capacidades emocionais, porém essas capacidades não têm rumo patente, se dão numa espécie de desígnio emocional difuso. Não que se trate de comoções vãs, elas apenas não são precisas, e isso é intencional.



O corpo se articula para dizer, a boca se abre, os olhos te miram, assumindo a expressão do rosto, e, antes que o primeiro fonema apareça, tudo se torna de repente outra coisa. A respiração comanda os estados. O ar que entra, o ar que sai. Os pulmões se tornam balões que inflam e esvaziam, levando o corpo pelo espaço conforme a força e a direção do ar. A respiração muda o tempo que produz o movimento que desloca o corpo que respira. O pulmão reina. Em *Fleshdance* se dança a própria respiração. A dinâmica respiratória estabelecida pelas dançarinas vai criando movimento. E por estar a respiração intimamente ligada à fala – somos capazes de falar porque somos capazes de controlar a respiração –, são vários os momentos do trabalho em que se tem a impressão de que as dançarinas estão prestes a proferir algo, mas jamais o fazem. É intrigante. Uma espécie de doideira eficaz, de disfunção funcional, a dançarina te olha e te desolha, te procura e te evita, parece presa num estado eterno de indecidibilidade, numa aporia profunda entre o fazer e o não fazer, entre o falar e o não falar. E isso não se resolve.

“Deixa o corpo te surpreender”, Adriana diz aos corpos que se experimentam. A dança aqui é um movimento que arrebatava depois de uns silêncios que são pequenas esperas pelo corpo que vem. “Por mais que se ensaie sempre haverá esse lugar do desconhecido”, conta Adriana. Nina, dançarina do Núcleo Artérias, me revela: “Para mim é tudo meio nebuloso, às vezes nem a gente sabe direito o que está fazendo”.

As dançarinas do Núcleo Artérias são pessoas que fazem do corpo lugar de especulação, que frequentam o próprio corpo enquanto lugar ainda e sempre desconhecido, encontrando para ele identidades cambiantes, numa espécie de dança-sonho. O regime identitário aqui permite construções e reconstruções a cada vez, a cada processo, a cada retomada.

Uma referência para *Fleshdance* é a obra *Fluxo-floema*, de Hilda Hilst (1970), em que os enunciados são produzidos não por uma consciência única e solitária, são fragmentos narrativos que provém, alternadamente, de diferentes lugares, frases que brotam prolíficas a disputar trechos incertos, instáveis na montagem discursiva. O que Hilst apresenta em *Fluxo-floema* como registro de subjetividade é o drama da posição do narrador. Uma espécie de perspectivismo narrativo, em que o que se encontra fixo é o ponto de vista da enunciação ao passo que se deslocam através dele uma sucessão de narradores, que precariamente e sem distinções vão se apossando do discurso. O que temos aqui é uma espécie de narrativa da possessão, ao longo da qual diferentes perspectivas habitam, uma a uma, o presente da enunciação.

Mas abóboras, não sei. É matéria calada, ou fala como tu?
 Então come de mim, me comendo me sabes. Não medita. Suga. Vai
 até a seiva, até a sutileza. Pesas como palha, não te escuto. Abre um
 caminho, abre outro, tenta, eu disse seiva, sim, eu disse suga, eu disse
 come de mim. Ainda me escutas?
 Não, da garganta não sei. Sei do vazio. Tudo tem nome e ao mesmo
 tempo não tem. Fazes o possível para que eu não te entenda.
 Tem movimento alado? Conta-me mais. Caminha sobre o charco?
 Fica mais claro, toma tempo. Limpa o vazio que preenchi. Deves
 poder limpar, porque tudo que eu fiz, fiz para o teu gozo, limpo para
 sujares, sujo para limpares.
 Estou todo dentro, de perfil também. Sou de frente, sou sempre
 inteiro, usa a linguagem fundamental, sem essa que disseste.
 Chama-se língua, essa?
 Nada é junto de mim, nada é distante. Abarco o meu próprio limite.
 (HILDA HILST, 1970)

A dança que constitui *Fleshdance* é análoga à prosa de Hilda Hilst. Em vários momentos tem-se a sensação de que essa dança contemporânea do Núcleo Artérias é um libelo contrário a certas normatividades comunicativas. Adriana nos explica: “A comunicação entre os sujeitos é sempre frontal. Aqui, quanto menos frontal a comunicação, melhor. O sujeito é aqui decomposto, e o modo como se articulam as partes do corpo, cérebro, peito, mãos, rosto, coluna, quebra a ideia de uma intenção, o corpo se torna polifônico. Isso de alguma maneira dilui a ideia de um sujeito da ação”.

Articulações ganham proeminência em relação às partes, as relações se sobrepõem aos termos e a intensidade passa a ser mais importante que o significado.

De fato, os estudos técnicos do corpo em movimento produzidos ao

longo dos ensaios do Artérias e durante as aulas de Adriana, que frequento desde o início de 2012, pressupõem e produzem uma grande autonomia das partes integrantes do corpo, de forma que, no limite, cada parte possa se pensar em separado, produzindo um efeito desconjuntado, digamos, no corpo que dança, tornando-o um corpo polifônico, que faz deslocar o sujeito suposto da ação. A dança contemporânea do Núcleo Artérias converte cada parte do corpo num corpo inteiro.

Por um lado, a prática de escutar algo que não é exatamente sonoro, “escuta interna”, por outro a presença do som do arfar da respiração enquanto elemento poético de uma dança. Elementos que retomam e, ao mesmo tempo, impõem problemas ao formalismo lévi-straussiano. A presença da voz, desarticulada, ou mesmo da fala, articulada, em diversas obras contemporâneas de dança, demonstram o problema de tais separações por demais categóricas. São usos da voz, ou mesmo da fala, que expandem a apreensão das palavras, dos fonemas, dos sons vocais, uma espécie de poesia tão concreta quanto o corpo que a suporta. Algo que visa dilatar significâncias. À medida que encarnamos a estrutura lévi-straussiana, suas divisões por demais abstratas ganham movimento, e as próprias fronteiras entre mito, linguagem, matemática e música entram também em movimento. Eis a potência da dança. Eis a razão de nossa curiosidade frente à mesma.

O que nos parece mais potente: a possibilidade de pensar o rompimento ontológico do “1 corpo = 1 pessoa”. No caso da obra *Bananas*, cujos excertos etnográficos vêm a seguir, são diversos os momentos em que podemos pensar “1 corpo = três pessoas”, ou “1 pessoa = 3, 4, 10 corpos”. Corpos que pensam corpos através de pessoas. A dança possui uma especificidade quanto ao “reconhecimento da alma no corpo”, de que fala Lévi-Strauss, pois na dança corpos podem vir a se reconhecer em outros corpos e a ontologia da dança pode ser a do ser enquanto outro, enquanto outro corpo. Implosão categórica que impossibilita a concepção do ser essencialmente circunscrito ao próprio corpo, corpo que é a esfera por excelência da integralidade do indivíduo moderno ocidental. A integralidade corporal do indivíduo (“1 indivíduo = 1 corpo”, o corpo enquanto princípio do indivíduo) não resolve a dança. Ao mesmo tempo em que se valoriza, na dança contemporânea, a dança de cada pessoa, a singularidade de cada corpo, há outros aspectos que terminam por anular a possibilidade, digamos, moderna, de “1 pessoa = 1 corpo = 1 dança”.

Isso transborda a dança. Por exemplo: em *Fleshdance*, o público está den-

tro do palco e a plateia está vazia. A dança se dá num estado de proximidade em relação ao público, num estado de abertura que tem o olhar como fronteira. Alguns espectadores se fecham, mas aqueles que se interessam em experimentar tal interação se dão conta de que seu olhar, suas ações faciais, pequenos gestos, são capazes de alterar o rumo do movimento, e também a expressão do rosto das dançarinas em cena. Às vezes se dá uma mistura entre os corpos e as expressões de espectadores e dançarinas, a expressão do rosto daqueles se torna a expressão no rosto destas e vice-versa. Onde aquilo começa, onde termina, não se sabe ao certo. Onde começa um corpo e termina o outro, tampouco. Dá-se aqui uma breve diluição do sujeito da ação. Que corpo é esse, eu pergunto a Nina, dançarina do Artérias, “Um corpo sem pessoa definitiva”, ela me diz, e acrescenta, “O ocidente tem muita dificuldade com isso”.

***Bananas*, excertos etnográficos de uma dança digestória**

Em janeiro de 2013, o Núcleo Artérias dá início ao processo criativo de seu novo trabalho de dança contemporânea, *Bananas*. A obra é dirigida por Adriana Grechi, dançada por Carolina Minozzi, Nina Giovelli e Larissa Ballarotti – posteriormente por Livia Seixas –, com vídeos de André Menezes, trilha sonora de Dudu Tsuda e iluminação de André Boll.

Bananas é uma espécie de desenvolvimento de *Fleshdance*. Seu processo é em grande medida um processo de transformação das transformações geradas ao longo de *Fleshdance*. Esses dois processos podem ser pensados enquanto versões de uma mesma obra. “O Bananas é o bicho que saiu do *Fleshdance*”, me conta Carol. Mas ao invés do sistema respiratório, *Bananas* tem por campo exploratório, concreto e imaginário, o tubo digestório, seus órgãos e sua semântica. “No tubo digestório se dá o encontro entre o desejo e a nutrição, desse encontro resultam completas transformações, coisas são aí digeridas, alteradas e expelidas, essa é sua semântica”, me explica Adriana.

Aqui elas vão explorar as possibilidades de movimento que atravessam o tubo digestório, com a possibilidade de se alcançar o espaço com o ânus, com a boca, com a possibilidade de comer e cagar o espaço.

Todos os dias, assim como em *Fleshdance*, elas iniciam o aquecimento, o encaminhamento corporal, com as bexigas d’água. Dessa vez, as bexigas d’água servem à sensibilização do tubo digestório. Elas então passam a estudar o sistema digestório, a começar pela boca. Ao longo da construção de *Bananas*, várias foram as horas aproveitadas em exercícios de sensibilização da boca enquanto centro nervoso. “A boca dá início aos demais sentidos.

O bebê pensa com a boca, o corpo todo responde aos desejos da boca, o primeiro sentido é a boca”, afirma Adriana.

Num determinado momento, as dançarinas se encontram deitadas a minha frente em posição fetal, chupando os dedos, de olhos fechados. “Para ativar a cavidade bucal em conexão com o restante do tubo digestório”, explica Adriana. Nesse momento, elas mesclam dois direcionamentos. A capacidade que a boca tem de dar direção ao gesto e o esticar do bebê na barriga quando está prestes a nascer. “O suporte é a boca, para alcançar, buscar e recolher as imagens”, diz Adriana.

“Explorando cada sensação, cada necessidade do tubo. Toda possibilidade de flexionar, de estender, toda possibilidade de ativar as extremidades”, propõe Adriana ao passo que conduz as explorações. “Vamos dedicar um bom tempo a essa exploração do tubo. Tubo elástico, resiliente”, sugere ela. Ao longo do processo, elas se demoram diariamente nessa exploração.

No início de um ensaio, Adriana menciona a aula de hoje pela manhã, ressaltando a conexão entre os braços e a boca. Conforme a boca alcança, os braços também.

“Entrega o corpo, deixa o peso do corpo ceder à gravidade. O chão empurra o peso de volta. Isso produz tônus. O corpo cede. O chão faz uma pressão e isso dá forma e tônus. É fisiológico. Com isso se vão integrando as partes do corpo. E aí cada uma vai fazendo seu caminho pelo tubo”, diz Adriana, conduzindo o início da exploração.

Deitadas de barriga para cima, muito vagarosamente, elas rolam a bexiga d’água ao longo do peito, da barriga, do pescoço, da boca, do ânus, dando peso à imaginação ativa do tubo digestório ao passo que de fato sentem o peso da bexiga sobre o corpo, dotando a imaginação de um sentido sensorio. Os reflexos bucais são um princípio de exploração dessa dança, em que a boca e os braços entram em profunda consonância, alcançando o espaço juntos, reagindo em uníssono. “A boca alcança na direção do toque”, afirma Adriana.

A bexiga pesa e ativa o sentido do tubo. A sonorização por meio da voz dá volume ao corpo e coloca em movimento essa imaginação de uma coisa real dentro de si. O tubo ganha necessidades e passa a comandar o centro do desejo. “Ativando os desejos do meu tubo.”

Ainda deitadas, de olhos fechados, elas vão deixando as bexigas de lado, também deixando que a sensação produzida nesse primeiro momento ganhe proporções de dança. “Vou vivenciando cada sensação, cada imagem. Essa qualidade superelástica, resiliente, que o tubo proporciona. Toda possibilidade de a boca alcançar, de a boca comer o espaço. Toda possibilidade de o ânus alcançar, de cagar o espaço. A boca alcança e recolhe. O ânus também. As pernas conectadas com o ânus, os braços com a boca. Toda essa possibilidade de alcançar e recolher”.

“Os membros viram tubos”, sugere Adriana. Aqui o corpo se organiza para se desorganizar mais tarde, suas partes invertem e transformam suas funções. As dançarinas vão estabelecendo conexões entre o tubo digestório e os membros. Conexões que produzem outros tipos de causalidade. Os membros se tornam órgãos, os órgãos se tornam membros. As partes seguem sendo partes, mas cada parte ganha sua espécie de independência recreativa. Sem dúvida, e sobretudo, é preciso resguardo para deixar-se vir desse jeito.

Depois de alguns vídeos de bonobos e chimpanzés, que se tornam aqui inspirações poéticas, depois de uma imagem impressionante de um gorila dançando *break*, elas se aquecem, se alongam. “Explorando minha vida no meu tubo de macaco”, pede Adriana. Depois do exercício com as bexigas d’água, Adriana sugere que elas dancem e façam macacos por meio da sensação do tubo. Elas agora exploram esses macacos. “Criando uma imagem do meu tubo, vou entrando mais e mais nesse estado macaco. Apareceu um estado, explora.” Conhecer aqui é tornar-se (macaco). Uma imensa, intensa e contínua concentração perceptiva para abstrair-se das utilidades da expressão corporal. O sentido aqui não pode ser rigorosamente explicitado ou codificado. A dança não separa corpo e obra. Isso a torna singular.

Pouco a pouco elas vão adentrando o estado corporal específico de que se faz esse trabalho, esse transe-tubo digestório. Aos poucos elas vão se livrando das bexigas e os corpos vão ganhando os planos médio e alto, passando a explorar em movimento a sensação da sinuosidade desse tubo. “Pouco a pouco, quando eu quiser, vou entrando no meu tubo de macaco. Macaco que come, macaco de intestinos pesados. Intestinos volumosos, em conexão com os pés. Ótimo, já começou a aparecer o bando!”, exclama Adriana. Elas então vão para o plano alto, bípedes. Grunhidos advêm de suas bocas, acompanhados por estranhas expressões faciais. “Ótimo, intensificando o desejo. Posso conectar os pés com os intestinos. Ótimo, posso comer o espaço!”

De fato, elas se tornam um bando de macacos, que vem em minha direção, parece que vão me atacar. “Esses macacos às vezes viram um bando de tubos e depois voltam a ser macacos”, explica Adriana. Elas chegam bem perto de mim, quase encostam. E pensar que eu almocei com esses macacos hoje. Onde foram parar Nina, Carol e Larissa?

Elas aderem a esse estado macaco, até Adriana parece espantada. Ela se mostra bastante satisfeita com a lógica intermitente desse bando, que se faz e logo se desfaz. “É uma supercomposição”, diz ela. É impressionante como seus corpos se comunicam, como se contagiam nesse estado de bando. *Bananas* parece ter seu funcionamento próprio, o que estava dentro da cabeça de Adriana passa a estar fora dela, nos corpos de Nina, Carol e Larissa. Dentro e fora.

“Vou incorporando o macaco”, propõe Adriana. Elas seguem macacos, explorando sem medo as imagens as quais vão se tornando. Elas habitam o estado macaco e se tornam um bando. Elas não querem saber que sabiam o que está por vir, o que exatamente vai acontecer, que direção irão tomar seus corpos. É paradoxal, mas elas ensaiam sustos que se darão a si mesmas.

As três dançarinas entram em cena e se sentam entre os espectadores que estão no palco. Num semicírculo, todos se entreolham. Elas têm um olhar de dar medo. Parte dos espectadores está no palco, outra parte na plateia. Metade dos espectadores é cena, outra metade não é. Em *Bananas* metade da plateia fica cênica.

Três mulheres entram em cena, de peruca, vestindo camisetas de numeração masculina, e se sentam nas três cadeiras reservadas para elas em um semicírculo de cadeiras onde se encontra parte dos espectadores, os demais espectadores estão sentados na plateia. As dançarinas se sentam, assumindo poses notadamente masculinas, o olhar pesado, provocador, e em alguns segundos, conforme elas mudam de posição, conforme cruzam e descruzam as pernas, sempre nesse tom, torna-se evidente que elas não usam calcinha. Mulheres de peruca, camiseta, perna aberta, sexo à mostra e muita pose de macho. Elas olham direto no seu olho e elas se parecem homens.

Para nós, espectadores, a imagem de uma nudez vaginal num corpo feminino virilizado: corpo e sexo se confundindo. Sexo em movimento, o corpo dançando uma imagem distorcida de mulher nua, uma temática política engajada num pensamento de corpo que põe esses corpos de mulheres numa espécie de movimentação masculino-intestinal.

Há um momento inicial da obra, portanto, em que elas se sentam em meio ao público, uma a uma, em posições viris. O público se encontra repartido entre o palco e plateia. Elas se parecem homens. O jogo proposto aqui por Adriana é ir se apropriando das feições machas uma da outra. “Escolhe as características que achou mais masculinas”, pede Adriana. Elas adentram um jogo de réplicas, por meio de atos miméticos. Isso se torna fundamental à construção de *Bananas*, o modo como elas vão produzindo estados corporais digestórios, estados que vão gerando certos tipos de movimento, dos quais elas vão se apropriando umas nas outras. Elas vão replicando umas as poses e masculinidades das outras e isso dura um bom tempo ao longo dos ensaios, e é repetido diariamente. “A gente pode estudar os irmãos, namorados, amigos”, sugere Adriana, se referindo ao mundo, digamos, real.

Nesse momento em que se encontram sentadas em meio aos espectadores, elas se assemelham a imagens, habitam poses rijas, que vão se alternando lentamente e depois rapidamente. Essas poses são apropriações de

poses masculinas que elas vão encontrando no cotidiano, e são também apropriações das poses umas das outras, e são também apropriações de posturas masculinas que elas encontram aqui e agora, no público. Nesse momento, sentadas, alternando poses, elas habitam a mesma qualidade corporal que se dá ao longo de todo o trabalho. Quando em cena, elas vão se apropriando das poses dos homens que estão sentados no palco, prontamente transformando essas poses por meio dos estados corporais em que elas se encontram.

Elas ensaiam minuciosamente esse sentar, o olhar, a pose, o peso que acompanha esse ato. Conforme elas se sentam, conforme vão alternando poses, elas vão descobrindo, reconhecendo os apoios mais masculinos do cotidiano, reconhecendo-se homens pelo apoio das mãos, dos braços, das pernas, da cabeça, pelo peso dos membros. Ao longo dos ensaios, elas percebem que o acabamento mais definido das extremidades, mãos e pés, é mais feminino. “As extremidades masculinas são mais pesadas, largadas, inacabadas”, elas constataam.

Ficar nu em público é transformador. É forte. Libera forças, desata amarras. Ficar nu em público é todo um conhecimento que se adquire, uma passagem transformadora, uma sabedoria nova. Por baixo de toda roupa reina outra roupa, a nudez. Tirar e colocar a roupa se torna dançar. Tirar e colocar a roupa já não cumpre um objetivo óbvio, uma moral óbvia, tirar e colocar a roupa se tornam gestos públicos, a nudez se torna um gesto de intimidade pública.

Elas se despem da cintura para baixo e começa o jogo. Quando elas se sentam, um tom agressivo lhes toma o rosto, elas se olham, e olham para o público, se olham e olham para o público. “A gente pega a masculinidade da outra e intensifica”, propõe Adriana. Elas se apropriam umas das outras, é visível, elas se afetam e se citam. Se apropriam dos gestos uma das outras.

Esse jogo de apropriações tem suas particularidades, pois não se trata de imitação no sentido de uma reprodução fiel, mas de coabitar estados corporais umas das outras, estados que não necessariamente geram o mesmo tipo de movimento, mas sim um mesmo tipo de qualidade. Enquanto elas exploram o movimento a partir do tubo digestório, Adriana as orienta a se apropriarem, num dado momento, “do tubo da Nina, dos sons do tubo dela”. Elas estudam o estado produzido pela movimentação de Nina, estudando os movimentos que seu corpo inventa ao imaginar-se um grande tubo digestório. Então algo que não é exatamente visível, daí a particularidade dessa mimese, passa a ser compartilhado pelas três dançarinas. Dentro e fora do tubo se tornam repartições que se aderem, num dado momento elas dançam dentro do tubo digestório de Nina, por meio dele, depois, do de Larissa, depois, do de Carol. “Vou me apropriando dessa

variação, do som, da flexão extrema do tubo da Nina”, propõe Adriana. Há um jogo de apropriações que é aqui fundamental, apropriações que se fazem diretamente no corpo, como se três pessoas dançassem um mesmo corpo. Enquanto Nina explica às demais o seu movimento “rave”, Adriana diz: “Cada uma do seu jeito, mas todas no mesmo. Se uma coisa te interessa aqui, você fica. Tem que sentir”.

E então é a vez do “repertório Carol”, como elas dizem. Carol tem vários micropersonagens de duração exígua. Elas então passam a estudar o “macaco go-go-boy”, nome que dão a um padrão de movimento produzido pelo estado corporal adentrado por Carol. Nina e Larissa aprendem com ela a fazer esse macaco que ela faz, “o macaco que ameaça em círculos”, define Adriana. Nina e Larissa passam um bom tempo dançando e explorando suas imagens de “macaco go-go-boy”, se apropriando de cada tipo de impulso, das ondas que vêm do tubo digestório da Carol, surfando essas ondas. Unidades discretas de movimento, carregadas de uma qualidade intestinal, vão sendo coletadas, mimetizadas, coabitadas por elas a partir da exploração individual de cada dançarina. Longas horas de exploração, para chegar a essa indistinção, numa dança que imiscui corpos uns nos outros.

Depois é Larissa quem passa a ser objeto da mimese de Nina e Carol. “Larissa, como é a história dos dentes do macaco, o repuxar dos lábios do macaco?”, pergunta Adriana. Larissa demonstra, e Nina e Carol se apropriam desse gesto. Apropriação que transforma, recurso fundante dessa dança. “Cada uma delas tem suas próprias imagens, partindo dos mesmos princípios físicos”, explica Adriana.

Nina vai explicando às demais cada uma das suas qualidades, o encaideamento que se dá entre elas. Depois, Carol e Larissa fazem o mesmo, elas explicam suas invenções de corpo para que as demais possam melhor compreendê-las e dançá-las. É como se mapeassem os cômodos de suas casas para que as demais ali se sentissem mais livres. Elas vão explicando o funcionamento de cada um dos seus movimentos, onde começam, como e para onde vão. Elas sabem dizer o modo de cada movimento do roteiro, como vão se encaixando um no outro, se transformando um no outro.

Cada uma delas vai estabelecendo repertórios pessoais de qualidades masculinas e ao mesmo tempo digestórias. Posteriormente, se dão longos jogos de apropriações desses repertórios. Elas então aprofundam os estados corporais, explorando as apropriações que vão fazendo umas das outras. Com o passar do tempo, a partir da exploração do tubo digestório enquanto motriz, cada uma das dançarinas vai encontrando diferentes padrões de movimento, que passam a ser designados conceitualmente, ainda que às vezes transitoriamente, por meio de rótulos que são imagens suscitadas pela qualidade de movimento de cada uma. Nina, “bêbado, boxeador”. Larissa, “largado”. Carol, “macaco”. Esses são alguns exemplos dessas de-

marcações. Esses padrões estão intimamente ligados ao estado corporal que os gerou, e é por meio desse estado que elas vão se comendo, absorvendo umas as qualidades das outras. “Começou a aparecer uma variação de ombro, de impulso, de ritmo, eu exploro – apareceu uma qualidade, a gente radicaliza, explorando até o limite a necessidade e o desejo inerentes a essa qualidade”, explica Adriana. Imitar o devir do outro até ser o desejo do outro, o que o outro será. Imitar o percurso do outro até ser. Um processo cujo fazer é a invenção de um modo de fazer-se.

Num determinado momento do processo, Larissa me conta que a cada dia que passa sente dores (musculares) numa região diferente do corpo. Ela explica que isso acontece porque ao mimetizar o movimento de Nina e Carol, ao requerer de seu corpo que dance o corpo delas, ao replicá-las no seu corpo, ela se descobre noutros corpos, se faz outros corpos, e isso dói um tanto para acontecer porque os impulsos passam a ser acionados de outro jeito. Um corpo que é também os corpos que estão fora dele, um corpo que transfunde em seu o sangue alheio, em seu o espaço que o cerca. Um corpo que se comove ao comunicar sua permeabilidade.

Mais tarde, Larissa me conta sobre a importante questão, nessa dança do Núcleo Artérias, de se repetir, repetir sempre, até constituir segundas naturezas, que passam a constituir o corpo, segundas naturezas que se dão pelo exercício continuado, repetido e repetido, de dançar o corpo que a cada agora se é até fazer um corpo outro. A repetição aqui é o que faz instaurar pequenos desvios, a ideia é repetir, o efeito é diferir, através de uma dança que cria, que fraciona e testa. Repetições que geram invenções que são descobertas. Primeiro elas exploram um movimento, suas possibilidades, suas extensões, depois enxugam esse movimento, e a síntese se faz, ganhando força. Elas vão fracionando a dança e, conforme o fazem, elas repartem o movimento em pedaços menores, discretos. Com isso, abrem espaços, distendendo o corpo, estendendo também o tempo, a experiência do tempo no corpo. Esses fracionamentos vão dilatando o tempo e aumentando o campo de ação. Isso permite que venham à tona potenciais outros de relação com o mundo, com o outro e consigo.

Danças integram séries de transformações

Em *Estilo e significado na dança umeda*, Alfred Gell (1999) lança as bases de uma análise estrutural da dança, analisando em particular uma sequência de danças rituais, dançadas entre os Umeda da Papua Nova Guiné ao longo do *Ida*. Nesse contexto, Gell aponta para a possibilidade de se pensar a dança enquanto sistema de transformação de padrões motores previamente existentes, corpos enquanto transformações de outros corpos.

Na dança umeda, os dançarinos incorporam personagens míticos e a ideia central de Gell é a de que cada um dos sucessivos personagens dançados na arena ritual, ao longo dos dois dias do *Ida*, é uma transformação dos personagens que lhe precedem e, ao mesmo tempo, uma aproximação progressiva em direção à apoteose da cultura, que se dá sob a égide do herói cultural, o arqueiro vermelho, o *ipele*, o último a entrar em cena.

Os dançarinos iniciais são os “casuares” – homens pintados de preto, vestindo máscaras que se assemelham a arbustos. Segundo Gell, eles representam a natureza, o selvagem, o incontrolado, o primordial. Conforme avança o ritual, os dançarinos desempenham papéis que se afastam, progressivamente, desse estereótipo inicial. O argumento de Gell é que os papéis desempenhados pelos dançarinos vão progressivamente se afastando do polo natureza em direção ao polo cultura. Por exemplo, no segundo dia do ritual, aparecem os dançarinos “peixes”, emblemas da masculinidade, eroticamente atraentes, evocando temas culturais, em especial por meio de suas máscaras, que são construídas do “cultural” coqueiro em oposição ao “natural” sagu, que constitui a máscara dos casuares.

As máscaras utilizadas no *Ida* formam uma série, e cada máscara pode ser transformada nas outras por meio de operações simples. Por exemplo, a máscara *ipele* é uma máscara peixe miniaturizada. É, pois, através da padronização desses *contrastes* e *continuidades* entre as máscaras, enquanto uma série, que elas adquirem significado. A série de máscaras, enquanto grupo de transformação de uma armação básica, recapitula as oposições sociológicas entre várias classes de homens em diferentes estágios do ciclo da vida em referência à variedade de estilos de cabelo que essas classes de homens adotam. Essa é a estratégia do ritual como um todo, desde que o propósito que lhe subjaz é precisamente a encenação, por meio de um drama ritual, dos processos gerais de regeneração biossocial, uma tarefa que culmina com a aparição dos arqueiros *ipele*, que são homens novos, produzidos durante o curso do próprio ritual. As máscaras codificam esse ciclo regenerativo, e para compreender seu significado é necessário considerá-las enquanto uma série de transformação, mais do que uma simples série de máscaras individuais. Nesse ritual, o *Ida*, os papeis dançados que se sucedem são estabilizados por meio de características que se sucedem numa ordem.

Nessa dança umeda não só as máscaras, como também uma série de outros elementos, fortalecem o argumento da transformação progressiva, como as cabaças penianas utilizadas pelos dançarinos, que ao longo do ritual se tornam menores e mais discretas, o mesmo ocorrendo, por fim, com a dança em si, cujos movimentos vão se tornando cada vez mais contidos e cada vez menos amplos. E é a dança como série de transformação, em analogia às máscaras e a outros objetos, o que Gell busca compreender.

Segundo a interpretação inicial de Gell, no *continuum* umeda entre selvagem e civilizado há um contraste entre o dançar selvagem, desenfreado, dos casuares em oposição ao dançar contido dos arqueiros *ipele*, cujo estilo relativamente reprimido, diz Gell, expressa o constrangimento da espontaneidade que a cultura impõe.

Para Gell, uma das dificuldades que impedem progressos no campo da antropologia da dança tem sido a necessidade de uma notação dos movimentos que combine precisão com algum grau de legibilidade para os leigos em dança. Máscaras podem ser simplesmente reproduzidas, mas essa redução gráfica não é factível no que concerne a uma dança. É então, por meio de material filmado, que Gell constrói, frame por frame, um modelo da dança umeda enquanto uma série de variações sobre uma armadura básica.

Segundo Gell, eis seu argumento principal, cada uma dessas danças-personagens do ritual umeda pode ser traduzida enquanto uma diferente maneira de se andar [*gait*]. Através desse sistema de notação, Gell desenvolve seu argumento de que o padrão normal da marcha Umeda, o modo mesmo como caminham os Umeda, é a armação básica da dança Umeda. Os diferentes estilos de movimento adotados pelos participantes do *Ida* são séries de transformações de uma única forma, o padrão normal da marcha Umeda, que pela dança é expandido, contraído, esticado, sem, contudo, perder sua unidade essencial.

O princípio adotado por Gell, de que a dança umeda se dá em relação a um padrão motor pré-existente, que é a caminhada, é um princípio potente. A dança mantém, de fato, uma relação intrínseca com o caminhar, algo solidamente mantido pela referência habitual ao “passo de dança”. Tal princípio pode ser expandido, compreendendo-se toda dança enquanto transformação intrínseca do que não é dança.

Alfred Gell afirma que não há, entre os Umeda ou talvez em lugar algum, uma fronteira clara entre dança e não dança. No entanto, é verdade que há um intervalo, um limiar impalpável, que é atravessado quando o corpo começa a dançar, em vez de simplesmente se mover. Esse intervalo, afirma Gell, é menos uma questão de movimento *per se* do que de significado, pois o que distingue os movimentos da dança dos outros movimentos é o fato de que aqueles possuem significados de dança afixados neles. Mas existe, prossegue o autor, um paradoxo fundamental à questão da dança, pois que origem podem ter esses significados de dança senão os contrastes padronizados frente aos movimentos cotidianos de não dança? A dança parece se separar da não dança por sua atipicidade, seu caráter anormal, não mundano, mas a dança adquire seu significado ao remeter-nos sempre de volta ao mundo das ações mundanas, para o que esses dançarinos estariam

fazendo estivessem eles fazendo outra coisa que não dançar. A dança, portanto, escapa da não dança para retornar a esta ao passo que a transforma.

Segundo Gell, os significados da dança se originam através de um processo no qual elementos, ou componentes dos padrões motores de não dança são apreendidos, estereotipados, em geral com algum grau de deformação e exagero, e estabelecidos num determinado contexto. A lógica da dança é, nesse sentido, muito semelhante à lógica da brincadeira. A mensagem “isto é dança”, como a mensagem “isto é brincadeira” (BATESON, 1972, p. 151) é uma metamensagem, que estabelece a transação comunicativa subsequente em seu contexto lógico correto. Segundo Gell, a função do estilo na dança, do maneirismo imediatamente reconhecível, mas comumente impalpável, que colore a gama das formas de dança num determinado contexto cultural, é marcar essa fronteira lógica entre a dança e a não dança.

Gell vai então em busca do estereótipo motor que comunica essa mudança de contexto, que estabelece a categoria da dança, com suas regras básicas, diferentes daquelas que governam a interpretação do comportamento em contextos de não dança. Gell visa demonstrar como a forma das danças do *Ida* são caricaturas de uma característica básica do estilo motor umeda, o seu modo específico de andar. Ele então oferece uma série de argumentos a favor dessa hipótese.

O argumento geral de Gell é que a dança umeda possui dois lados: estilo, que é o aspecto da dança que a separa do mundo da não dança, e significado, o aspecto da dança que remete de volta ao mundo da não dança. Gell afirma que o que dota uma dança de estilo – separando-a da não dança – não é sua forma individual, enquanto movimento, mas a relação que estabelece a) com programas motores de não dança, e b) com outros movimentos de dança no mesmo sistema.

Danças integram séries de transformações. E se o estilo na dança é essencialmente produto da deformação ou modulação de padrões motores incorporados, então ele só pode ser descrito por meio de uma confrontação com o esquema subjacente de não dança. Segundo Gell, a dança é então finalmente interpretável enquanto uma deformação estilizada da mobilidade não dançada, exatamente como a poesia é uma deformação ou modulação da linguagem, um desvio da norma da expressão que realça a expressividade.

Segundo Gell, para entender a dança enquanto um *display* comunicativo é preciso ir da manifestação superficial do comportamento motor ao esquema motor subjacente. O que significa dizer que, para compreender uma dança, é preciso desfazer o processo de estilização que faz de uma dança uma dança, revertendo as transformações que esta realiza. O que valorizamos numa dança, afirma Gell, não é o comportamento motor superficial, tampouco o esquema subjacente que lhe dá significado, mas o intervalo que separa ambos.

O que dizer então da dança do Núcleo Artérias?

Alfred Gell afirma que, no ritual umeda, uma série de transformações se dá nos elementos figurativos, nas máscaras, no vestuário, nos próprios papéis representados pelos dançarinos e, também, na dança. Essas transformações, segundo Gell, vão progressivamente se afastando do polo natureza – o selvagem, o incontrolado, o primordial – em direção ao polo cultura, cuja apoteose se dá com o aparecimento do herói cultural, o arqueiro vermelho, o *ipele*, o último a entrar em cena.

Gell afirma que as danças que se sucedem ao longo do *Ida*, que também perfazem o sentido natureza-cultura, se dão enquanto transformações de um padrão motor de não dança, que é a caminhada. É a armação básica da caminhada que se oferece enquanto suporte de cada uma das danças, que operam nela modulações. As danças vão, segundo Gell, do selvagem ao civilizado, do desenfreado movimento dos casuares à dança contida dos arqueiros *ipele*.

Num outro contexto, sob a influência de outros padrões socioculturais, minha suposição é de que as dançarinas do Núcleo Artérias perfazem, a cada processo criativo, o mesmo percurso, com a diferença de que tanto “natureza” quanto “cultura” são a princípio termos móveis, não necessariamente preestabelecidos, polaridades que se organizam conforme os desejos e a imaginação da obra na qual se encontram inseridas, mas sempre por fim apontando para uma proposição do polo “cultura”, para uma proposição reconstruída de ser, de pessoa, de relação, de sociedade etc. Nos termos de Gell, poderíamos dizer que o padrão motor prévio que informa *Fleshdance* é a própria respiração, e em *Bananas*, o movimento peristáltico.

Ao fazer-se a cada vez a pergunta, “Qual corpo?”, a dança contemporânea refaz, a cada processo, seu corpo de origem. Na dança contemporânea, o “primitivo” é fonte de perpétua especulação. “O primitivo no sentido do que vem primeiro, do que nos antecede e constitui”, diz Adriana Grechi. A dança contemporânea faz um manejo intrincado desse clássico binômio antropológico natureza-cultura. Na dança contemporânea, de certo modo, constrói-se a cada vez uma nova natureza, aponta-se a cada vez para uma nova cultura. A cada processo uma recriação do mundo enquanto movimento, uma desestabilização sua necessária a uma reconstrução sua.

Cada obra de dança contemporânea pode ser vista como uma problematização singular dessas noções culturais de ser, de pessoa, de relação, da própria noção de cultura. O trabalho da dança contemporânea é repadro-

nizar contrastes e continuidades. Contrastes e continuidades entre pessoas e corpos, corpos e corpos, corpos e espaço. A cada vez, ela busca por meio de seus processos uma espécie de regeneração biossocial, fisiologicamente cultural, uma aparição refeita de seus “arqueiros *ipele*, que são homens novos, produzidos durante o curso do próprio ritual”, e a cada vez uma recodificação desse ciclo regenerativo, uma ressignificação da “cultura” por meio de uma nova série de transformações que termina por gerar corpos outros, produzidos no curso do processo criativo.

Na dança contemporânea há também uma espécie de *continuum* selvagem-civilizado, com a diferença de que as características que distinguem cada termo da oposição não estão dadas de saída, mas precisam necessariamente ser reinstauradas. A função do processo criativo é justamente repor as polaridades construindo ponto a ponto seus termos.

No caso do Núcleo Artérias, o “polo natureza” estaria ancorado numa concepção do corpo como este se encontra estabelecido pela anatomia ocidental, dividido em sistemas, órgãos, membros. Tratado, contudo, de modo anatomicamente inventivo, pensado e experimentado através da materialidade fisiológica de seu funcionamento e ao mesmo tempo colocado em movimento por meio de uma imaginação de sua própria sensibilidade, esse corpo gera uma dança que gera corpos que, a partir do polo “natureza”, passam então a apontar para o “polo cultura”: corpos refeitos, mulheres renovadas.

Adriana possui um repertório anatômico extenso, assim como as dançarinas do Núcleo Artérias. Elas conhecem bem, pelos nomes, os ossos, os órgãos, os ligamentos do corpo. Mas o que é notável é que a anatomia não lhes interessa senão em movimento. Não lhes interessam as partes em si, mas as relações que se pode estabelecer entre elas. Uma anatomia relacional, uma anatomia experiencial.

Em vários momentos eu as vi se sentarem frente ao livro de anatomia para estudar os componentes anatômicos do corpo e logo em seguida botá-los para mexer, numa espécie de anatomia criativa. No canto da sala de ensaios, um esqueleto descansa. Vez ou outra, Adriana se volta para ele para apontar o lugar preciso de um osso no corpo. As dançarinas se aproximam, algumas levam a mão ao osso em questão, no esqueleto depois no próprio corpo. E alguns segundos depois, assim que o osso ganha lugar no corpo, o esqueleto é deixado de lado, e os ossos que ainda vivem retomam seu movimento em plena interação com a imaginação de si que geram nas

dançarinas. Partes do corpo ao mesmo tempo reais e imaginadas, imaginadas de uma tal maneira que o corpo passa a ter a forma de sua imaginação. Unanimidade orgânica, convocação total do ser, alma que se reconhece no corpo, como diríamos com Lévi-Strauss.

Aqui, o objeto precário e provisório submetido à experimentação é o próprio corpo. O corpo aqui se torna o caminho, matéria-prima de investigação de possibilidades e modos de vida. A própria compleição corporal e suas possibilidades comunicativas ganham novas configurações, experimentais.

Nessas danças que se dão primeiramente nos pulmões – *Fleshdance* – e, posteriormente, no tubo digestório – *Bananas* –, o corpo se engaja numa desierarquização, numa busca pelas capacidades expressivas de partes do corpo até então confinadas à afasia, em detrimento das extremidades, mãos, braços, rosto, aparatos expressivos comumente privilegiados, que constituem nossos instrumentos comuns de captação, de poder sobre os objetos e os corpos, de controle sobre o discurso. Pulmões, intestinos, estômago, vísceras, “o animal em nós retido há muito nos limbos do sentido” (LOUPPE, 2012, p. 63, 73), esses órgãos supostamente assêmicos passam a ter sua expressividade prestigiada, são aqui dotados de sentidos que desviam a expressividade das zonas até então privilegiadas. E as vísceras, aparentemente inarticuladas, se tornam aqui órgãos poéticos por excelência.

Referências bibliográficas

- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind: A theory of Play and Fantasy*. Jason Aronson Inc. Northvale, Nova Jersey, Londres, 1987.
- GELL, Alfred. Style and Meaning in Umeda Dance. In: HIRSCH, E. (Ed.). *The Art of Anthropology: essays and diagrams*. Londres: The Athlone Press, 1999. p. 136-158.
- HILST, Hilda. *Fluxo-floema*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Finale. In: *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 603-670.
- LOUPPE, Laurence. *Poética da dança contemporânea*. Lisboa: Orfeu Negro, 2012.

Fotografias

As fotografias aqui presentes são de Eric Brochu, a quem agradeço enormemente por ter feito e cedido essas fotos que tão bem fazem a este ensaio. Elas foram tiradas num dia de ensaio da obra *Fleshdance*.

Agradecimentos

Adriana Grechi, Carolina Minozzi, Juliana Ferreira, Larissa Ballarotti, Livia Seixas e Nina Giovelli.

autor Renato Jacques de Brito Veiga

É antropólogo, escritor, tradutor e aprendiz de dançarino. É graduado em Ciências Sociais pela UFMG (2009), mestre em Antropologia Social pela USP (2014) e recém-ingressado no doutorado em Antropologia Social, também pela USP. Desde 2009, Renato Jacques vem atuando como pesquisador, escritor e colaborador em projetos de criação em teatro, artes plásticas, dança contemporânea e literatura.

Recebido em 30/04/2015

Aceito para publicação em 25/01/2016

Leituras antropológicas sobre a arte kadiwéu



MARIA RAQUEL DA CRUZ DURAN¹

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p43-70

resumo Neste artigo, propomo-nos a entender como as análises da arte kadiwéu elaboradas por Guido Boggiani, Claude Lévi-Strauss e Darcy Ribeiro dialogam com duas vertentes teóricas da antropologia e com a minha própria experiência etnográfica, realizada entre as mulheres artistas kadiwéu da aldeia Alves de Barros, município de Porto Murtinho-MS. Partindo da compreensão do dualismo existente entre a arte como sistema de comunicação e a arte como agência, e servindo-nos das contribuições dos autores supracitados e dos meus apontamentos etnográficos, pretendemos desenvolver um estudo da arte kadiwéu.

palavras-chave: Kadiwéu; Arte; Antropologia; Agência; Sistema de comunicação.

Anthropological readings on kadiwéu art

abstract In this article, we propose to understand how the analysis of kadiwéu art made by Guido Boggiani, Claude Levi- Strauss and Darcy Ribeiro dialogues with two theoretical schools of anthropology and with my own ethnography experience, conducted among kadiwéu women artists in the village of Alves de Barros, municipality of Porto Murtinho-MS. Starting by the understanding of the existing dualism between art as a communication system and art as agency, and making use of the contributions of the above mentioned authors and my ethnographic notes, we intend to develop a kadiwéu art study.

keywords Kadiwéu; Art; Anthropology; Agency; Communication system.

Introdução

Os Kadiwéu, que se autodeclaram Ejiwajegi, Eyigua-yegi, “povo da palmeira Eyigua” (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, p. 266-268), fazem parte de um dos subgrupos Guaikuru e, assim como estes, derivaram sua autodenominação de alguma característica de seu habitat.² Esse povo ficou conhecido nacional e internacionalmente tanto por sua habilidade guerreira, destacável em sua participação na Guerra do Paraguai (1864 – 1870) – inspiração do famoso retrato de Debret de um guerreiro kadiwéu em seu cavalo –³ quanto pelas pinturas que aplicavam em diferentes superfícies.

Ambas as características, de guerra e de arte, foram abordadas em obras de jesuítas, exploradores, militares, antropólogos e outros pesquisadores.⁴ Em se tratando de Kadiwéu, são consideradas clássicas as obras de Guido Boggiani (*Os Caduveo*, 1894), Claude Lévi-Strauss (*Tristes trópicos*, 1955) e Darcy Ribeiro (*Kadiwéu*, 1950), que tiveram seus encontros com os Kadiwéu em contextos muito diferentes.



Figura 01 *Charge de cavalerie Gouaycoursous* (In: DEBRET, 1975, p.17).

Severi e Lagrou (2013) assinalam como a antropologia, estudando a arte, passou de um enfoque interessado nos sistemas de comunicação que esta veicularia – em que o livro *Grafismo indígena* (VIDAL, 1992) é referência –, “para uma abordagem praxiológica onde se dá a centralidade da agência da imagem” (SEVERI; LAGROU, 2013, p.11) – sendo *Art and Agency* (Gell, 1999) seu expoente maior. Destarte, em um primeiro momento, explicitaremos as teorizações sobre a arte kadiwéu apontadas pelos autores supracitados. Num segundo momento, faremos apontamentos sobre aquilo que temos observado em sete meses de trabalho de campo.⁵ Por fim, procederemos a uma crítica das relações entre as etnografias e a teoria antropológica da arte.

A arte e os clássicos da etnografia Kadiwéu: Boggiani, Lévi-Strauss e Ribeiro

Guido Boggiani nasceu em Novara, em 20 de setembro de 1861, e faleceu em Mato Grosso, região do Chaco, em 7 de maio de 1902. Boggiani esteve entre os Kadiwéu em 1892, hospedado na aldeia Nalique durante dois meses, e no ano de 1896. Seu diário de viagem, publicado em 1894, mostra um comerciante de couro sensível às artes e humanidades, encantado pelo modo de vida daquele grupo, cuja população era de cerca de duzentos habitantes, e que “[...] viveu como um Kadiwéu, vestiu-se como eles, casou-se temporariamente com uma mulher do grupo” (PECHINCHA, 2000, p. 154), estabelecendo relações amistosas que perduraram na memória dos protagonistas deste encontro.

Claude Lévi-Strauss nasceu em Bruxelas, em 28 de novembro de 1908, e faleceu em Paris, em 30 de outubro de 2009. Entre os anos de 1935 e 1939, Lévi-Strauss lecionou sociologia na recém-criada Universidade de São Paulo, momento decisivo para o despertar do então filósofo para a vocação antropológica, que floresceu conjuntamente à escritura da obra *Tristes trópicos*, publicada em 1955 (PASSETI, 2008).

Nas poucas semanas, não especificando quantas, em que Lévi-Strauss esteve entre os Kadiwéu, encontrou uma população de pouco mais de duzentas pessoas, divididas em três aldeias (Nalique, Engenho e uma terceira, não nomeada), que lhe propiciaram uma descrição breve dos mesmos temas que Boggiani percorreu, incluindo o maior interesse pela arte.

Os vinte anos que separam o encontro com os Kadiwéu, em 1935, e a publicação do livro *Tristes trópicos*, em 1955, foram fundamentais para o modo como o livro foi escrito, em que apresentava o auxílio da ciência antropológica na compreensão do emaranhado de informações coletadas anos antes, mantendo assim, nessa obra, o modelo de um diário de viagem.

Estabelecido na aldeia de Engenho, Lévi-Strauss elucida muitas atividades dos Kadiwéu, entre as quais: a caça, a coleta e a roça. Contudo, ao entender que o conjunto de costumes de um povo constrói um estilo próprio, de modo a formar sistemas, Lévi-Strauss elabora a ideia de que, entre os Kadiwéu, dualismos internos e externos representariam sua maneira particular de expressão social, cultural, política, econômica, artística etc.

Darcy Ribeiro, nascido em Montes Claros no dia 26 de outubro de 1922, falecido em Brasília, no dia 17 de fevereiro de 1997, realiza trabalho de campo entre os Kadiwéu em 1947 e 1948. Esse trabalho frutifica na publicação do livro *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, cuja primeira edição é de 1950, sendo suas ponderações divididas em três grandes blocos: 1) “Mitologia: a busca do saber”; 2) “Religião: o controle do azar”; e 3) “Arte: a vontade da beleza”.

Com o propósito de “compreender os significados e funções dos mitos para apurar sua vinculação à cultura” (RIBEIRO, 1980, p. 25), Ribeiro fará uma antropologia em tom de salvamento, guiado pela percepção de decrepitude desse povo que naquele momento mantinha o número de habitantes descrito por Lévi-Strauss, mas se encontrava em uma crise de redefinição de seus valores.⁶



Figura 02 Guido Boggiani (In: Wikipedia. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Guido_Boggiani>. Acessado em: 07/11/2015); **Figura 03** (© Levi-Strauss/Éditions PLON. Disponível em: <<http://www2.cnrs.fr/en/1424.htm>>. Acessado em: 27/09/2014); **Figura 04** Darcy Ribeiro nos anos 1940 entre os Kadiwéu. Disponível em: <<http://socialis-tamorena.cartacapital.com.br/mestico-e-bom-darcy-ribeiro/>>. Acessado em: 27/09/2014.

De modo geral, os escritos destes autores sobre os Kadiwéu abarcam seu modo de vida, subsistência, educação, sexualidade, relações sociais e políticas, religião, meio ambiente, mitos e ritos, entre outras temáticas, mas, sobretudo, a arte kadiwéu é posta em destaque. Após esta breve contextualização no tempo, nos acercaremos de cada um dos autores, individualmente, com o intuito de melhor descrever suas considerações sobre o tema aqui em destaque.

Distribuídos em quatro aldeias (Nalique, Morrinho, Etóquiça e Retiro), os duzentos Kadiwéu observados por Boggiani – que se tornariam, em 1939, apenas cem habitantes, pelo infanticídio e consumo excessivo do álcool, segundo Erich Freundt (RIBEIRO, 1980) – viviam em toldeiras (casas tradicionais), dormiam em giraus (camas), transportavam-se por meio de catchibéus (canoas) e de bois, festejavam a moça e o novo capitão (cacique), vestiam xiripás (tecidos usados como roupas), se divertiam em jogos de soco, recorriam à pajelança para curar suas doenças e à mitologia para compreender o mundo (BOGGIANI, 1945).

Por não exercer nenhuma função relativa ao Estado, o relato etnográfico de Boggiani sobre os Kadiwéu tem um valor particular. Interessado na compra de couros, especialmente de veados, o comerciante italiano retratou com suas tintas, tanto nas suas aquarelas quanto em seu diário, a abundância de animais silvestres como jabutis, veados, peixes e onças, das chuvas e mosquitos daquela região do Gran Chaco, atualmente conhecida como Pantanal, delineando também a postura dos Kadiwéu e de seu líder Capitãozinho, no distribuir das atividades e da caça.

Contudo, Boggiani fixou-se longamente no que mais o encantava naqueles índios, seus desenhos corporais, faciais e sua cerâmica. Descreveu pormenorizadamente os procedimentos de confecção e decoração da cerâmica, abarcando: o modo como a artista se posiciona; a forma como os padrões de pintura são impressos na cerâmica, sem treino e de memória; a maestria em dar contornos harmônicos para a peça; seu conhecimento em fazer estampas com a ajuda de pauzinhos, que esculpidos imprimem desenhos em superfícies repetidas vezes. Enfim, de modo geral, tudo nessa expressão artística o impressionou.

Nesse ínterim, podemos dizer que fora especialmente a pintura corporal e facial das mulheres kadiwéu – a disposição dos desenhos, das cores, das artistas e das modelos – aquilo que mais o atraiu nessa arte. Boggiani notou que a pintura do rosto e do corpo era feita pelas senhoras kadiwéu em suas cativas, ou entre elas mesmas, senhoras, dividindo seus rostos em duas metades que continham desenhos e cores diferentes, assemelhando-se aos arabescos dos bordados europeus. Ressaltou que existiam pinturas feitas somente em datas especiais, tais como as festas da moça, apreendendo que a mulher kadiwéu pintava-se de outra forma no período da puberdade. Mencionou também a diferença entre a tatuagem e a pintura que logo se apaga, embora essa análise não contenha muitos detalhes.

Além da aplicação da pintura facial/corporal que os senhores e os cativos utilizavam, e da pintura de cerâmicas, incluindo em ambos as decorações com uso de miçangas, observou a disseminação da pintura em cavalos e objetos pessoais, que recebiam marcas de propriedade, ademais em tecidos, couros e abanicos. Convicto de que a arte kadiwéu era um modo de os espanhóis e portugueses, principais colonizadores da região, valorizarem os conhecimentos indígenas como dignos de preservação, divulgação e civilidade, Boggiani exaltava tal característica como representativa do lugar do índio kadiwéu como um primitivo mais evoluído do que outros grupos da região, pensamento advindo do contexto científico dessa época, o evolucionismo cultural.



Figura 05 *Índia Kadiwéu (rio Nabileque)*. Coleção Boggiani/1892, publ. Dr. R. Lehmann-Niitsche (In: Siqueira Jr; 1992, p.25); **Figura 06** Jovem Caduveo (In: BOGGIANI, 1945, p.193) e **Figura 07** Cunhada de Joãozinho (In: BOGGIANI, 1945, p.195).

Boggiani conclui o capítulo 5 de seu livro-diário, intitulado “O Nalique e os Caduveo”, em que aparece a maior parte de suas descrições sobre a arte kadiwéu, com a afirmação de que “É uma verdadeira mania que têm os Caduveo pela ornamentação” (BOGGIANI, 1945, p. 229), e com a certeza de que “[...] muitos destes desenhos, repetidos constantemente na mesma ordem sobre a pessoa e sobre os objetos, tinham entre os Caduveo um significado preciso que não pode determinar bem” (COLINI apud BOGGIANI, 1945, p. 55-56).

Claude Lévi-Strauss e os Cadiueu

A beleza e a força dos Kadiwéu, descritas por Boggiani no final do século XIX, transformou-se sob o olhar de Lévi-Strauss: “Esses camponeses maltrapilhos, perdidos no fundo de seu pântano, ofereciam um espetáculo bem miserável, mas sua própria decadência tornava mais impressionante ainda a tenacidade com que tinham preservado certos traços do passado” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 166).

Passando pela descrição do difícil acesso de seu grupo à aldeia Nalique, das casas feitas de palmas amareladas e sem paredes, das paisagens pantaneiras, da repulsa à procriação e das profundezas do contrato social feito entre os Mbaia Guaikuru e suas divindades – Gonoenhodi e o Enganador, nas palavras de Lévi-Strauss –, em que os Kadiwéu tinham direito de oprimir e explorar outros povos, a arte é visivelmente o centro da reflexão do antropólogo belga sobre esse povo.

Apresentado como “traço extraordinário da cultura cadiueu” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 173) sua arte gráfica é comparada às cartas de um ba-

ralho europeu. Entendendo-a como parte de um dualismo que representa a forma como os Kadiwéu compreendem o mundo, Lévi-Strauss teoriza que, de um lado, há o estilo naturalista e representativo, desenvolvido por homens escultores e, de outro, o estilo não representativo, produzido pelas mulheres pintoras, em que “a forma da figura e do fundo se confundem, como um negativo” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 179).

Os homens trançavam palha, teciam cintos com ela e com tecidos de algodão, moldavam joias com moedas de níquel e de prata, além de desenhar animais como emas, cavalos, galinhas, jacarés, entre outros. As mulheres fabricavam cerâmicas com o barro do rio Pitoco e cacos moídos, decorando suas peças com os vernizes da resina derretida do pau santo, de cor preta, e do angico, de cor amarelada, finalizando suas produções com um pó branco de cinzas e giz, “para realçar as impressões” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 163).

Em suas pinturas de corpo e rosto – ainda mantidas, embora não mais na forma de tatuagem – as mulheres pintavam umas às outras, improvisando desenhos, sem esboços, com o jenipapo e uma fina espátula de bambu. Repartindo as faces de suas modelos em quatro campos, desenvolviam pinturas assimétricas, porém equilibradas, sendo que entre quatrocentos desenhos recolhidos por Lévi-Strauss, nenhum se repetira, demonstrando seu vasto repertório.

Em particular, Lévi-Strauss observa que eram duas as formas de dar vazão a essa arte não representativa das mulheres. Uma forma geométrica e angular, indicada à pintura corporal e de cerâmica, e outra curvilínea e livre, voltada para pintura facial, em que ambas representariam seu status social.

Fazendo-se a pergunta “Para que serve a arte cadiueu?” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 183), Lévi-Strauss responde ao dizer ser essa arte expressão de uma dupla oposição. A primeira alude à morfologia social e hierárquica, de organização binária e simétrica, tendo em vista a relação de status entre cativos, feitos pelos Kadiwéu entre outros povos, indígenas ou não indígenas, e senhores kadiwéu. A segunda se refere à morfologia natural e recíproca, de organização ternária e assimétrica, a separação entre natureza e cultura, animal e humano.



Figuras 08 e 09 *Mulheres kadiwéu de rosto pintado* (In: LÉVI-STRAUSS, 1996, p.163).

Assim sendo, o dualismo é justificado na interpretação levistraussiana tanto pela sua função de objeto, servindo ao diálogo e ao duelo, quanto de representar um papel, o de ser arte dos Kadiwéu. Haveria, portanto, “uma vontade metassocial” por parte dos Kadiwéu (LÉVI-STRAUSS, 1996), de tornar a pintura uma das formas de expressão artísticas representativas de seu povo e, como tal, participante do jogo de contradições específico do seu modo de vida. Tais formas paradoxais poderiam ser visualizadas na construção da noção de prestígio social entre os Kadiwéu, materializadas em muitas de suas práticas cotidianas.

Fosse por vontade, fosse por necessidade, cada casta tendia a se fechar em si mesma às custas da coesão do corpo social inteiro. Em especial, a endogamia das castas e a multiplicação das nuances da hierarquia podiam comprometer as possibilidades das uniões convenientes às necessidades concretas da vida coletiva. Só assim se explica o paradoxo de uma sociedade relutante à procriação, e que, para se proteger dos riscos internos de casamentos desiguais, chega a praticar um racismo às avessas, que consiste na adoção sistemática de inimigos ou de estranhos. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 184)

E mais, Lévi-Strauss constata que a beleza da arte kadiwéu não é averiguada pela originalidade dos motivos elementares que a compõem, mas sim pela combinação destes e pelo resultado final que produzem. Há uma série de complexidades, no “estilo kadiwéu”, em que os dualismos “[...] pintura e escultura, representação e abstração, ângulo e curva, geometria e arabesco, gargalo e bojo, simetria e assimetria, linha e superfície, contorno e motivo, peça e campo, figura e fundo” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 182-183) contrastam-se e complementam-se. Tal colocação do antropólogo, criador do método estruturalista, situa-se em um contexto em que não havia como investigar as interpretações dos próprios Kadiwéu em relação a esses motivos que produziam.

Infelizmente, não me foi possível, nem a mim nem a meus sucessores, penetrar na teoria subjacente a essa estilística indígena: os informantes revelam alguns termos correspondendo aos motivos elementares, mas invocam a ignorância ou o esquecimento para tudo o que se refere às decorações mais complexas. Seja porque, de fato, agem com base num saber empírico transmitido de geração em geração, seja porque fazem questão de guardar segredo a respeito dos arcanos de sua arte. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 177)

Convencido de que aqueles eram os derradeiros momentos de expressão desse conhecimento artístico, Lévi-Strauss pôs-se a recolher desenhos em folhas de papel, destacando que poucas eram as mulheres a conservar o virtuosismo antigo, conhecido de livros anteriores, entre os quais o de Boggiani. O autor de *Tristes trópicos* relata, com surpresa, que havia recebido, em 1953, uma publicação ilustrada de um colega brasileiro – que julgamos ser a obra de Darcy Ribeiro – demonstrando que os motivos se mantinham os mesmos, até iguais, embora não houvesse tal continuidade nas peças de cerâmica, vistas por ele como em degenerescência.⁷

Darcy Ribeiro e os Kadiwéu

Darcy Ribeiro inicia suas considerações com a afirmação de que “a arte, melhor que qualquer outro aspecto da cultura, exprime a experiência do povo que a produziu e somente dentro de sua configuração cultural ela pode ser plenamente compreendida e apreciada” (RIBEIRO, 1980, p. 258). Assim, demonstra sua adesão à sugestão levistraussiana.

Da mesma forma que Boggiani e Lévi-Strauss, que se julgavam os últimos a ter acesso à arte kadiwéu, tratando com pesar o caráter degenerativo da sociedade que visitavam, Ribeiro declara que “Os antigos ideais da cultura kadiwéu que honraram no homem a coragem, o herói, e na mulher o virtuosismo, a artista, continuam vivos apenas para elas” (RIBEIRO, 1980, p. 263). Ou seja, para o antropólogo brasileiro, os Kadiwéu estariam atravessando uma crise de redefinição de valores advinda das mudanças que ocorreram em sua sociedade, em que, por exemplo, a hierarquia kadiwéu deixou de existir, sendo a arte daquele momento o “[...] produto de uma época de transição e, em grande parte, como esforço de conservação de um patrimônio inadequado aos novos caminhos que foram compelidos a tomar” (RIBEIRO, 1980, p. 259).

Por conseguinte, Ribeiro relata que muitas velhas kadiwéu queixavam-se e recordavam com carinho o passado, tempo em que “[...] eu nunca precisei

rachar lenha, acender fogo e apanhar água, antigamente tinha cativa prá fazer tudo; eu só ficava era pintando o corpo, penteando o cabelo o dia todo até de noite, agora tenho que fazer tudo” (RIBEIRO, 1980, p. 262).

Para Ribeiro, apenas a cerâmica, ao contrário das outras expressões artísticas dos Kadiwéu – tais como trançados, entalhes na madeira e moldagens no metal, desenhos na cabaça, no couro, em tecidos, a música etc. – teria resistido ao longo dos anos, pelo incentivo financeiro do comércio com os brasileiros, propiciando certa preservação patrimonial.



Figura 10 *Anoã* (In: RIBEIRO, 1980, p. 44).

A mistura destes dois argumentos, mercadológico e patrimonial, no sentido de bem cultural, tanto como justificativa de afirmação identitária quanto como característica salutar da redefinição de valores, é, para Darcy Ribeiro, a atual dualidade dos Kadiwéu nessa situação de crise e transformações em que se encontram. O pesquisador questiona como teria sobrevivido a arte kadiwéu a) sem cativos e caracterizados como índios sedentários, estacionados em um local por muito tempo; b) enfrentando a competição com latarias industrializadas, em que seus potes de barro não são apreciados e seu valor ornamental já decaído.

Em 1947, Ribeiro sugere que a natureza dos desenhos era puramente formal, não simbólica ou figurativa, porém, houve um tempo em que, como os apelidos pessoais, os desenhos eram patrimônios de família, sendo uma ofensa grave seu uso indevido. Abaixo destacamos alguns nomes coletados por Ribeiro:

[...] *nadjéu*, para as composições de losangos; *lauí-léli* ou *náti-teuág*, para os espiralados; *agol-ho*, para os círculos; *noho-oi-lad*, significando escalonados; *áu-on-na*, para os baseados em ângulos grossos; *nikén-narnálat*, para as linhas cruzadas e, ainda, *io-tédi*, para os estrelados e *nídíg*, para designar um padrão muito comum na cerâmica que consiste num triângulo irregular tendo a linha maior escalonada e um pequeno triângulo inscrito. (RIBEIRO, 1980, p. 271).

Além dessas figuras geométricas, Ribeiro cita nomes de padrões referentes às partes do corpo em que eram dispostas: “[...] *ono-ké-dig*, sobre o nariz; *odipíi-dena*, sobre as maçãs; *odá-tp-koli*, na testa; *io-kodrá-dígi*, no colo; *odo-ládi*, nos braços” (RIBEIRO, 1980, p. 271).

Esses apontamentos fizeram com que Ribeiro concluísse que, sendo os nomes variantes e os padrões com frequentes transformações, os motivos modificam-se tanto em relação à base tradicional cultural quanto em relação às mudanças ocasionadas pelo “novo” habitat, pela aculturação e pela sobrevivência, via inserção no âmbito mercadológico. E conclui dizendo que “[...] os estilos não são estáticos, mas processos em contínua, embora lenta, transformação, que se faz por iniciativa de seus próprios cultores” (RIBEIRO, 1980, p. 268).

Após a ida de Ribeiro à capital kadiwéu, em meados de 1940, longo período se passou sem que houvesse antropólogos naquela terra indígena. O trabalho de Jaime Garcia Siqueira Junior (1993), 47 anos após a ida de Darcy Ribeiro aos Kadiwéu, inaugurou um novo fôlego de pesquisas acadêmicas em antropologia social entre os índios cavaleiros, sendo sucedido por Pechincha (1994), Lecznieski (2005), Petschelies (2013).

No presente momento, realizo pesquisa de doutoramento entre os Kadiwéu da aldeia Alves de Barros, próxima ao município de Bodoquena-MS, em que me proponho refletir sobre as relações socioculturais que a arte possibilita aos Kadiwéu, seja como mediadora, seja como agente delas, como descrevo sucintamente a seguir.

Padrão que conecta: alguns modos de relacionar kadiwéu

No campo da arte como sistema de comunicação, ou seja, da arte como linguagem, da iconografia, existem duas formas de representação, a gráfica, vista como decorativa, e a figurativa, compreendida como representativa. A principal diferença entre elas é que a arte figurativa representaria os seres e objetos em formas reconhecíveis por aqueles que a contemplam, e

a arte gráfica não. Ambas as colocações, gráfica/decorativa ou figurativa/representativa, que compõem a arte como um sistema de comunicação, propõem a arte como algo que pode nos informar, ou seja, como partícipe da linguagem.⁹

Por outro lado, no âmbito da arte como agência, a pintura não somente pode nos informar/comunicar/significar algo, como pode fazer/afetar algo/alguém. Isso não significa dizer que o objeto de arte independe do contexto social, pois “O objeto de arte é uma função da matriz relacional social na qual ele está inserido. Não tem nenhuma natureza ‘intrínseca’, independente do contexto relacional” (GELL, 1998, p. 7. Tradução minha). Para Gell (1998), a função da arte não é a de comunicar, informar ou representar algo do contexto sociocultural do qual advém, mas de participar da relação social como um agente em si. Ou seja, os objetos são como pessoas, pois são atores das relações sociais em que estão envolvidos, possuem agência, e por isso lhes é concedido não somente “[...] o ‘fazer’, mas também qualquer modalidade de afetar alguém/algo” (GELL, 1998, p. 42).

Logo, a definição de arte como sistema de comunicação – gráfica/decorativa ou figurativa/representativa – é analisada como um dos modos de entender a arte. Gell não exclui totalmente essa via teórica, pois a introduz no conceito de índice;¹⁰ contudo, objetiva o alargamento das definições sobre arte, para além da linguagem. Geralmente, os objetos de arte visuais são percebidos como objetos sobre os quais nos expressamos para lhes dar sentido, entendendo-os como parte da linguagem, e não uma língua em separado. Todavia, Gell teoriza que não é preciso encontrar algo para dizer sobre a arte, pois ela não faz parte da linguagem e, por essa razão, não constitui uma linguagem alternativa.¹¹ Em resumo, para Gell a arte integra as relações sociais para além do campo das linguagens – que expressam, representam, medeiam, que constroem sentidos. Sublinha, sobretudo, que a arte como índice é um agente relacional que pode “ser”, e não somente “representar”.

Isso posto, devemos ressaltar que o objetivo deste trabalho não é tratar da teoria antropológica sobre arte, mas sim do olhar kadiwéu sobre sua arte, buscando entender como eles consideram seus desenhos nas relações que constroem, e, por isso, não nos alongaremos em tais referências.

Neste ponto, questionamo-nos, o que seria arte para os Kadiwéu? Sabemos que as mulheres kadiwéu, que se autointitulam artistas, nomeiam seus desenhos de duas formas, tanto como arte, para efeito de comunicação com os *ecalai*,¹² quanto de *godidigo* (nosso desenho/escrita), *enodagagi* (nossa cerâmica), *nadinagajegi* (nosso traço/nossa pintura) (GRIFFITHS, 2002), para falar entre si.¹³ Como dizem os próprios Kadiwéu, sua arte é a pintura, “porque o barro sem a pintura não tem o mesmo valor” (Lenita

Cruz, Aldeia Alves de Barros, 12/8/2014). Essa pintura é caracterizada pela reunião de padrões ou motivos, que têm variado com o passar dos anos.¹⁴

Foram coletados vinte nomes e descrições de padrões kadiwéu. Todavia, no presente artigo escolhemos tratar de quatro padrões, os mais frequentes, que compõem relações diferentes, no modo de pensar dos Kadiwéu. São eles: *Niwécalad*, *Nawigicenig*, *Lawila*, *lageladinuinig* ou *dinoyé*. Confundidos por muitos como sendo o mesmo motivo, *nawigicenig* e *niwécalad* são diferentes: de acordo com algumas mulheres mais velhas da aldeia, *niwécalad* é um desenho mais geometrizado que o *nawigicenig*, e simboliza os índios que antigamente subiam e desciam os morros da terra kadiwéu, nas cheias e secas do Pantanal.

Já o *nawigicenig*, segundo Olinda da Silva (Aldeia Alves de Barros, 17/01/2014), era um desenho que demonstrava a educação que a moça recebia de seus familiares, e que quando desenhado no dia da sua festa significava que ela era de boa família, obediente aos seus costumes e tradições, conhecedora do momento de falar ou não, e de como agir. Esse desenho ficava na altura da bochecha da moça (*auicija*), sendo desenhado nos dois lados do rosto, parecendo um freio de cavalo, pintados com a cor branca.¹⁵



Figura 11 Desenhos Nawigicenig, Niwecalad e Lawila (Acervo Pessoal, Out/2015).

Com respeito ao *lawila*, Lenita Cruz (Aldeia Alves de Barros, 15/8/2014) afirma que tal desenho representaria o momento em que os índios antigos rodeavam os campos para vigiá-los contra a invasão de outros grupos, indígenas ou não, percorrendo toda a área pertencente aos Kadiwéu. Também traduzido como redemoinho, *lawila* pode significar uma roda de amigos que se reúnem para conversar, beber, comemorar, aparecendo no mito de nomeação das pessoas, como *lawilawene* (beira (*lawila*) da lagoa (*wene*)). Ambas as versões falam do caráter de “rodear” e não são vistas como contraditórias pelos integrantes da aldeia.

Há uma terceira forma de compreensão do significado de *lawila*, como parte da linguagem dos cânticos, sendo que as mulheres idosas kadiwéu cantam porque “Quando a gente canta, diz que a gente reza” (PECHINCHA, 1994, p. 172). Nessa versão, *lawila* é um redemoinho feito pela ariranha (*nagalaget*) que mora no rio e que tenta raptar a moça no dia de sua festa. As jovens eram aconselhadas por *Niwelanigi* (personagem mítico) a não comerem carne de ema, pois o perigo que envolvia comer carne de bicho era o de morrer ou o de “ficar como aquele bicho que você comeu” (PECHINCHA, 1994, p. 101). Por isso, diz Júlia Lange “[...] a moça não pode sair de casa, porque periga ser raptada pela ariranha, não pode ver nenhum bicho, porque pode se transformar nele, não pode comer nem beber alimentos com gordura, porque pode se transformar em mulher faladeira” (Júlia Lange, Bodoquena, 14/9/2015), entre outras inúmeras proibições.

Além das variações do padrão escalonado, chamado de *niwécalad* por uns e *nawigicenig* por outros, há também transformações do redemoinho, *lawila*. A primeira alteração consiste em acrescentar ao desenho *lawila* outra linha que o acompanha, formando um duplo *lawila*, e marcações que parecem divisórias. Esse padrão se chama *lageladinuinig* ou *dinoyé*. Os Kadiwéu o traduzem como “a casa do rei” em português, explicando que é um desenho apotropaico feito para assustar *ecalai*. Contam que o rei, que é o capitão/cacique kadiwéu, está escondido na casa, centro do desenho, e que as marcações do entorno são clãs da hierarquia kadiwéu, que dificultam a chegada de estranhos até a casa real e a protegem. Ele se posiciona no centro, sendo ao mesmo tempo protegido e protetor da comunidade.

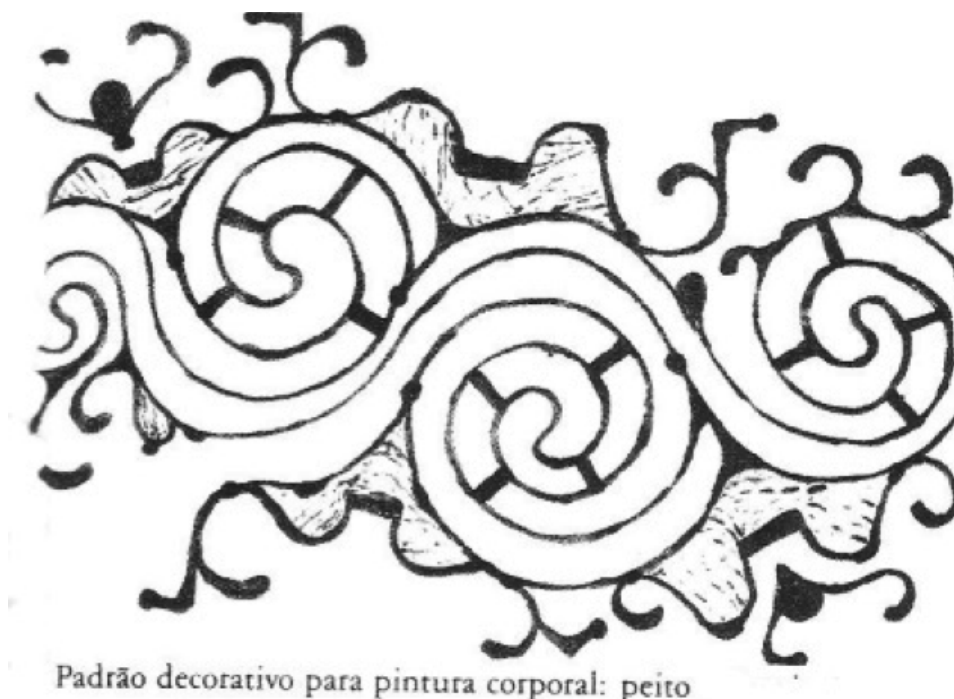


Figura 12 Desenho *lageladinuinig* ou *dinoyé* no centro (In: SIQUEIRA JR, 1993, p. 125).

Esse desenho “mostra o índio que coloca medo no *ecalai*, pois quando sabe que o rei está na sua casa fica assustado, porque entende que se encontra em perigo, rodeado pela nação kadiwéu”, segundo Ma^a Joana Pires (Aldeia Alves de Barros, Maria Joana Bernaldina Pires, 18/08/2014). Joana Baleia de Almeida (Aldeia Alves de Barros, 02/09/2014) conta que o assustar do desenho se refere, portanto, a uma estratégia de guerra de índios contra *ecalai*. Além de ser encontrado em couros, pode ser desenhado também em partes do corpo, como por exemplo, nos braços e peitoral, sugerindo a noção de proteção da casa (território/corpo) ou de lugar onde habita a força.

Júlia Lange nos explica ainda que, em geral, os desenhos kadiwéu não são derivados de nomes, como é o caso do *lawila* e da própria pessoa kadiwéu. Ou seja, não contam ou integram uma história, apenas comunicam, descrevem algo do cotidiano, e que nas histórias de seu avô, o senhor Mariano Rocha, os desenhos não tinham nomes, eram um aprendizado dos olhos, do copiar, de reprodução das figuras (Júlia Lange, Bodoquena, 18/9/2015).

Nos tempos antigos, a pintura informava sobre a hierarquia social do grupo, indicando aqueles chamados de Kadiwéu puros, com as faces cobertas somente na região da testa, e aqueles chamados de impuros ou cativos, desenhados no rosto e corpo todo. Hoje, a divisão senhor/cativo está diluída, quase inexistente, embora os Kadiwéu mais velhos queiram manter a distinção. No entanto, as pinturas que demarcam categorias sociais, como as de sexo e idade, estão presentes, como descrito acima.¹⁶

Assim, percebemos, nas descrições dos desenhos, que se trata de modos de se relacionar com o outro. Por exemplo, a pintura pode comunicar aos mortos a situação social dos vivos, porque, quando os mortos procuram seus parentes, não os reconhecem via suas pinturas corporais e faciais, permitindo que o parente morto se desligue da vida que teve antes, além de também comunicar aos vivos a circunstância de luto daqueles que perderam seus parentes, pela ausência de pinturas.

Outro exemplo seria a pintura em crianças, que não devem ser pintadas porque ainda não entraram na vida social kadiwéu. A pintura é sinônimo de que a pessoa está pronta para encarar os percalços apresentados pela sociedade. Como consequência, quando alguém se pinta ou é pintado pela primeira vez, configura-se uma passagem entre a vida que é “interna”, protegida, para a que é “externa”, desprotegida, e isso está associado a uma série de práticas que ritualizam o momento liminar.

Os padrões também constituem uma forma de comunicação com os espíritos-divindades – pois é por meio deles que estes reconhecem o *nidjenigi* (xamã) – e de diferenciação do guerreiro, pois é a pintura que lhe dá a po-

tencialização dos sentimentos de raiva e crueldade necessários para matar alguém. E mais, os desenhos kadiwéu vestem seus corpos, diferenciando-os dos animais, que andam nus, e distinguindo-os dos indígenas que não são kadiwéu, mas que habitam seu território e que não costumam se pintar.

Destarte, por um lado poderíamos caracterizar a arte kadiwéu como iconográfica, sistema de comunicação, pois sua pintura informa a morfologia social e as categorias sociais, que distinguem as pessoas dentro da comunidade, por sexo, idade etc., bem como diferenciam os momentos rituais daqueles cotidianos. Por outro lado, poderíamos caracterizá-la como possuidora de agência, pois participa da relação social kadiwéu como um agente em si, afetando seus integrantes com o poder de deixá-los alegres e bonitos, invisíveis aos inimigos, visíveis às entidades que o xamã recebe. Ou seja, os desenhos participam das relações sociais como seus mediadores e agentes. A pessoa múltipla que cada um pode ser, a depender da situação relacional em que se posiciona, está colocada também no próprio desenho.

Sabemos que a pintura corporal não é mais tão frequente nos dias de hoje. Como, então, podemos afirmar que os desenhos continuam sendo sistema de comunicação e agência entre os Kadiwéu? Justificamos a persistência dessa arguição, pois há na produção da cerâmica e no pintar-se em festas a continuidade dessas práticas.

Na cerâmica, as relações de alteridade e autoridade que aparecem na pintura corporal também estão postas nas relações geracionais, sexuais, políticas, espirituais etc., demonstrando a vivacidade das categorias antes relacionadas ao corpo, agora situadas na cerâmica. Como, por exemplo, no aprendizado das relações comerciais transmitido da artista com mais tempo de mercado para aquela iniciante, nos conselhos a respeito da queima do barro e disposição dos desenhos na cerâmica, do seu moldar e da sua forma de negociação (por encomenda ou por lei da oferta/procura), no reconhecimento dos desenhos de família dispostos nas cerâmicas, bem como das marcas (*bigotaget*) autorais feitas por algumas das artistas, do estranhamento das iniciativas de alguns homens que procuram fazer cerâmica ou de outros que são mestres reconhecidos e que são procurados para transmitirem seus saberes, entre inúmeras outras relações possíveis.¹⁷

Hoje, as cerâmicas – único item que teria sobrevivido da arte kadiwéu, na leitura de Ribeiro (1980) – são muito diferentes daquelas vistas pelos clássicos. Em Boggiani, eram de apenas três cores (preto, branco e vermelho), extraídas de tipos diferentes de barro, sementes de frutas e pedras coloridas. Os desenhos eram aplicados na parte externa no pote, juntamente com miçangas, sem que as impressões fossem marcadas pelo fio de caraguatá, dando relevo à peça, em sua maioria.

As poucas fotos e a descrição de cerâmicas que aparecem na obra de Lévi-Strauss (1996) esclarecem que recebiam amarelo, além das cores já observadas anteriormente, e desenhos na parte externa, marcados pelo fio de caraguatá na maior parte das peças. Em Ribeiro (1980), outras cores ganham espaço (como o marrom, o rosa, os tons pastel), além de serem outras as formas dadas ao barro (vasos com moldagens distintas, peças ornitomorfas de outros bichos, aceites de encomendas de algo não tradicionalmente produzido).



Figura 13 Peças Ornitomorfas (Acervo Pessoal, Set/2014).

Durante a minha estadia (2013-2015), pude observar a inserção das cores verde e lilás, prateado, dourado, cinza, entre outras, bem como a tentativa da pintura de cerâmica com tintas compradas (tintas de pintar casa, como chamam). Produzem sininhos, peças que formam conjuntos, máscaras, pintam em cabaças, em tecidos, explorando uma infinidade de possibilidades de divulgação e venda de sua arte, estando a produção ceramista atualmente muito ativa.

Portanto, a cerâmica, ao ser pintada, integra atualmente um conjunto de técnicas de relação vividas anteriormente pela pintura dos corpos, mantendo as diferenciações, no modo como podem expressá-las. Para concluir esta seção, compreendemos que a pintura kadiwéu, assim como as relações sociais construídas por esse grupo, é de caráter posicional, sendo que ora integram a vertente da arte como sistema de comunicação, ora interação com a arte que é agência, armadilha, encantamento, pessoa distribuída (em lugares, objetos, relações). Nesse sentido, seus padrões são expressões do dualismo que compõe a pessoa kadiwéu, entre o duelo e o diálogo.

Conexões entre a antropologia e a arte kadiwéu

Durante muitos anos, a antropologia que se encarrega de estudar as expressões artísticas dos povos não ocidentais denominou essas fabricações de artefato produzido por primitivos, em contraposição ao conceito de arte ocidental, produzida por civilizados. Historicamente, conceitua-se artefato como um objeto de uso utilitário e cotidiano, concepção que se volta mais para o nosso olhar e não para o que realmente é (LAGROU, 2009). Há ainda a definição – datada do século XIX – de artefato como um espécime etnográfico, que é um “[...] processo de definição, de segmentação, de transposição a uma instituição pública ou privada” (VELTHEM, 2012, p. 53).¹⁸

Podemos dizer, atualmente, que a noção de arte se refere “[...] à capacidade consciente e intencional do homem de produzir objetos e ao conjunto de regras e técnicas que o pensamento usa para representar a realidade e agir sobre ela” (LAGROU, 2009, p. 68-69). Portanto, arte é um sistema técnico que promove uma transferência esquemática entre a produção do objeto artístico e o processo social. No caso das sociedades indígenas, esse sistema tem dois domínios, o ritual, que é político, e o de troca, que é cerimonial e comercial (GELL, 2005, p. 54-60). Ou seja, a arte é orientada “na direção da produção das consequências sociais que decorrem da produção desses objetos” (GELL, 2005, p. 45).

Considerando que a afirmação identitária de populações nativas do mundo passa por questões como a visibilidade, autenticidade e vitalidade destas, a incorporação e as maneiras de ver esses objetos, ou a inclusão da arte não ocidental em exposições de arte contemporânea, têm promovido cada vez mais a atualidade do questionamento dessas categorias; mas também do papel do antropólogo. Este é também um colecionador de objetos etnográficos, detentor de coleções que muitas vezes são direcionadas a museus, inclusive como referentes de memória. Tendo em vista a classificação de Damy e Hatman (VELTHEM, 2012), as coleções brasileiras são de caráter variável, não apontam para uma sistemática nem para uma temática, na organização destes objetos.

Nas obras de Boggiani, Lévi-Strauss e Ribeiro há a preocupação de salvar tanto os objetos produzidos pelos Kadiwéu quanto os desenhos realizados em seus corpos, porque esses autores alegavam o receio de que aquelas produções se perdessem no tempo, dada a falta de registro delas. Embora os clássicos demonstrem a necessidade de se debruçar mais sobre as artes kadiwéu, articulando possíveis interpretações para elas e para os desenhos contidos nelas, não avançam no entendimento desses significados, do ponto de vista kadiwéu.

Em Boggiani (1945), a ideia de indeterminação dos significados dos desenhos, bem como a possibilidade de que estes sejam uma brecha para aquilo que é mantido em segredo – ou seja, sua filosofia de vida – são as

respostas dadas pelo autor para tal problemática. A leitura que o explorador italiano faz é a de uma arte cujo significado não está ao seu alcance; contudo, tendo em vista o hábito kadiwéu de ornamentar pessoas, animais, objetos, fica sugerida a ideia de que há algo mais a ser explorado nessa arte. Boggiani não está nem na vertente da arte como sistema de comunicação, nem na da arte como agência, porque ainda discute se essa expressão artística seria ou não arte, fruto do contexto em que se situa.

Em Lévi-Strauss (1996), cuja teorização acerca dos significados da arte kadiwéu é a mais elaborada dentre as três, em nossa opinião, não há informações a respeito daquilo que os próprios índios pensam sobre sua prática artística. Os Kadiwéu declaram ignorância ou esquecimento dos significados dos padrões, quando perguntados por Lévi-Strauss, sendo que, para o autor, essa arte seria ou um saber empírico ou um segredo que o grupo desejava preservar. Porém, ao definir que a arte kadiwéu é tanto representação de um papel, e aqui, sistema de comunicação, quanto função do objeto em servir ao duelo/diálogo, ou seja, agência do objeto na relação, podemos compreender a vanguarda do pensamento levistraussiano.

Ribeiro (1980) chega a coletar nomes de padrões, visando explorar quais seriam seus significados pela perspectiva kadiwéu. Não obstante, a nomenclatura indicaria a natureza puramente formal dos desenhos, não simbólica ou figurativa. Ou seja, é pela visão de uma crise de valores que Ribeiro não segue nem a definição da arte kadiwéu como sistema de comunicação, nem da arte como agência. Todavia, a perspectiva da sobrevivência da cerâmica abre interpretações para a noção patrimonial e mercadológica da arte, agente de um resgate da cultura entre os Kadiwéu.

Isso posto, uma vez em campo, propusemo-nos a desafiar diversas linhas teórico-práticas dispostas nos livros de autores clássicos e contemporâneos que trataram da arte em suas etnografias indígenas.¹⁹ Os conflitos, que antes rondavam o tipo de pergunta que propúnhamos, após certo tempo transformaram-se em incertezas em relação àquilo que as mulheres kadiwéu sabiam de fato, ou queriam que nós soubéssemos.

Os vinte nomes coletados constituíam unanimidades entre as artistas da aldeia Alves de Barros, pois todas os conheciam e sabiam apontar nas cerâmicas ou nas imagens antigas de pinturas – corporais, faciais, de couro etc. – quais eram seus contornos. Quando perguntadas a respeito de seus significados, a mesma atitude citada por Lévi-Strauss acontecia: as respostas eram “não sabemos”, “esquecemos”, “não chegamos (a viver) nesse tempo antigo (ou com pessoas anciãs)”. Essa cena repetiu-se até que uma dessas mulheres resolveu falar; então uma reação coletiva foi desencadeada, em que quando perguntadas sobre o significado de um padrão recém descoberto, colocavam-se a debater as histórias de seus avós, dizendo se eram mentiras ou verdades o que suas parentes nos haviam dito.

Ficou, assim, visível o tipo de relação de que a arte kadiwéu participa, a da preservação do “sistema índio” desse povo, em que esses objetos “condensam ações, relações, emoções e sentidos, porque é através dos artefatos que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo” (LAGROU, 2009, p. 13).

Essas abduções dos objetos artísticos, ou seja, essa agência em conectar seres e mundos (GELL, 1992), é o que faz com que a arte exerça fascínio e poder mágico sobre nós. Ou seja, “é a dificuldade que tenho de abarcar mentalmente seu vir-a-ser como entes, em um mundo acessível a mim, por meio de um processo técnico que, uma vez que transcende meu entendimento, sou forçado a explicar como sendo mágico” (GELL, 2005, p. 50). Em sendo mágico, o artista torna-se um perito, um rádio transistor – e não criador – um técnico oculto, que promove a transformação entre o “fazer o que não existe do que existe, e fazer o que existe do que não existe” (GELL, 2005, p. 54).

Consequentemente, é preciso compreender as relações entre a produção da arte e o processo social, isso quer dizer visualizar o invisível, parte daquilo que indicamos acima. No caso de sociedades indígenas, trata-se de abranger uma arte que é contínua e não cumulativa, na qual o artista medeia essas relações, encontrando-se aí a dificuldade técnica do seu trabalho, e não na inovação de sua obra. Conduzindo, inclusive, à pacificação artística do inimigo, que é quando os grupos indígenas utilizam os artigos cativos, por exemplo, miçangas, na confecção de seus objetos (LAGROU, 2009).

Por fim, através da pesquisa sobre o potencial agencial e linguístico da arte kadiwéu, realizada via a leitura dos clássicos e da minha breve experiência de campo, concluímos que no diálogo com a antropologia, “[...] as diferenças não existem para serem respeitadas, ignoradas ou subsumidas, mas para servirem de isca aos sentimentos, de alimento para o pensamento” (LATOUR, 2002, p. 106).

Notas

1. E-mail: clavedera@yahoo.com.br.
2. Por exemplo, Getiadegodi (povo da montanha), Apacaxodegodegi (povo da região das emas) e os Cadigegodi (povo da região do rio Cadigigi), de onde deriva o termo Kadiwéu, uma corruptela deste etnônimo (BASQUES, 2014, p. 506).
3. Jean-Baptiste Debret (1768-1848) foi um pintor, desenhista e professor francês. Integrante da Missão Artística Francesa (1817), publicou no livro *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, entre os anos de 1834 e 1839, retratos do Brasil do século XIX.

4. Muitos foram os autores que produziram registros sobre os índios Kadiwéu. Entre eles podemos citar como fontes históricas, dispondo entre parênteses os anos em que estiveram entre os Kadiwéu: Florian Paucke (1749-1767), José Sánchez Labrador (1760-1770), Francisco Mendez (1772), Francisco Rodrigues do Prado (1839), Félix de Azara (1809), Francis Castelnau (1850), Ricardo Franco de Almeida Serra (1845) e Emílio Rivasseau (1880). Além destes, Guido Boggiani (1892, 1897), autor da obra *Os Cadiuéus* (1945) e os antropólogos Claude Lévi-Strauss (1935), com a obra *Tristes trópicos* (1955) e Darcy Ribeiro (1940/1944), autor de *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza* (1980), contribuíram para a exposição e teorização deste grupo indígena.
5. Os meses de trabalho de campo (jul./2013, jan./2014, ago./2014, set./2014, out./2014, set./2015 e out./2015) são parte imprescindível do processo de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/USP), iniciado em 2013 e com previsão de término para 2016.
6. É interessante notar que houve um intervalo de 39 anos entre Boggiani e Lévi-Strauss, e de 13 anos entre Lévi-Strauss e Ribeiro, no que diz respeito aos respectivos encontros desses autores com os Kadiwéu. Contudo, no tocante às suas publicações, percebemos um descompasso temporal, pois entre Boggiani e Lévi-Strauss há um distanciamento de 61 anos, sendo que embora Ribeiro tenha visitado os Kadiwéu após Lévi-Strauss, a publicação de seu livro ocorre cinco anos antes.
7. Antes de partirmos para a análise feita por Ribeiro, ressaltamos que sabemos da existência de outros textos de Lévi-Strauss em que há referências aos Kadiwéu, por exemplo, em *Antropologia estrutural* (v. 1 – 1986) e em *A via das máscaras* (1981). Contudo, nos propusemos aqui a reflexão com relação às obras principais sobre Kadiwéu, escolhendo um texto de cada autor, por se tratar de um artigo.
8. Sabemos das inúmeras problematizações da noção de arte, na antropologia da arte (vide: GELL, 1998, 2001a, 2001b, 2001c, 2005; INGOLD, 1993; MORPHY, 1994; LAYTON, 1991; LAGROU, 2009; WARBURG, 2003; FREEDBERG, 1989; MITCHELL, 2005; entre outros). Contudo, interessados em abordar futuramente a equivocidade tradutória (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) que esse conceito promove entre os Kadiwéu, nos permitimos mantê-lo aqui, por questões contextuais.
9. Um exemplo da arte como sistema de comunicação encontra-se na análise iconográfica da pintura Wajápi. Para Gallois (1992), a pintura Wajápi informa sobre os mortos e os inimigos, em vez de informar sobre suas categorias sociais ou morfologia social, outro caminho possível. Por meio da análise da decoração corporal Wajápi, num sentido coletivo, e dos padrões

gráficos, num sentido individual, é possível captar uma eficácia simbólica do modo como se aproximar ou se afastar dos vivos em relação aos mortos e dos amigos em relação aos inimigos, de forma controlada, pelo conhecimento transmitido via pintura.

10. Índices são “[...] entidades materiais que motivam inferências, respostas ou interpretações” (GELL, 1998, p. 13). Deste modo, se motivam interpretações, podem participar também da linguagem. Por exemplo, em situações de apreciação da arte, Gell define que “o índice material (visível, físico, ‘coisa’) permite uma operação cognitiva particular” (GELL, 1998, p. 13), chamada de abdução da agência. Abdução é uma tentativa de traçar um sistema de regras de significação que permite ao signo adquirir um significado. É definida ainda como esquema de inferência ou índices de signos (GELL, 1998, p.14-15).
11. Nesse ínterim, o grafismo indígena, considerado uma linguagem alternativa, não representativa, de simbolização de algo, poderia ser considerado, na vertente aqui exposta como gelliana, uma técnica de memória. Comum a alguns grupos, os padrões amazônicos de pintura são assim interpretados por Pierre Déléage (2012), cuja análise destaca na memorização uma referência a um nome ou lugar clânico e, assim, um modo visual de relação com o outro. Situamos no conceito de quimera (SEVERI, 2013) um modelo desse segundo grupo teórico na antropologia da arte. Quimera é toda imagem múltipla, em que índices visuais de seres diferentes provocam uma imagem de suas presenças ao mesmo tempo. Ou seja, é uma “[...] representação plural onde o que é dado a ver apela necessariamente à interpretação do que é o implícito” (SEVERI, 2013, p. 12). Para Lagrou (2013) esse processo intensificaria a eficácia da imagem, pois mobilizaria suas partes invisíveis, além das visíveis. Portanto, haveria um movimento pendular entre as relações que se mostram como interioridade/cognição/percepção (intencionalidade e agência) e como exterioridade/(des)figuração (fiscalidade), sendo que, por exemplo, o xamã transitaria entre as manifestações dos seres, causando a tal fluidez das formas.
12. Os Kadiwéu designam os não índios como *ecalai*, que significa “civilizado”, sendo usado também para significar “dono”, “patrão”, ou ainda “nosso patrão” (GRIFFITHS, 2002, p. 40).
13. Aqui me inspiro em Velthem (2009) para compreender a denominação *godidigo* “nosso desenho” pelos Kadiwéu. Ela explica que: “Como as partes do corpo humano que não podem ser descritas sem pronome possessivo, as coisas, feitas por esse mesmo corpo, enquadram-se nessa perspectiva. O vocábulo *ëtiparé*, ‘meus feitos’, circunscreve a totalidade do que é produzido através do trabalho manual individual, masculino ou feminino, segundo princípios que são eminentemente wayana” (VELTHEM, 2009, p. 217).

14. É perceptível a transformação da pintura na cerâmica kadiwéu. Pude observar a diferença entre o acervo de cerâmicas kadiwéu do Museu do Índio (Rio de Janeiro), fruto da doação do antropólogo Darcy Ribeiro, material coletado por ele em meados dos anos 1940 e aquilo que podemos observar atualmente, em que a cerâmica assume novas cores, padrões e formas, demonstrando a atualização constante das peças, embora integrantes de uma mesma tradição artística.
15. Atualmente, a pintura para a festa da moça, que é celebrada, quando esta completa quinze anos, na igreja em que a sua família congrega, é feita com batom e outras maquiagens. É também típico dessa festa um grande bolo, a decoração com bexigas rosa e muito refrigerante.
16. Na dissertação de Padilha (1996) há uma análise da arte kadiwéu como elemento-chave para a compreensão daquilo que fundamenta o modo de vida desse grupo, relacionado à aceitação e a recusa do outro. Portanto, para Padilha, a arte kadiwéu seria “a concretude ou a marca da etnia” (PADILHA, 1996, p. 127). Nos livros *Kadiwéu: senhores da guerra, senhoras da arte* (volumes I e II), há uma compilação de trabalhos acadêmicos de diversas áreas sobre os Kadiwéu, no entanto, no quesito arte, poucas são as contribuições, para além daquilo que já descrevemos aqui, por meio das obras de Boggiani (1945), Lévi-Strauss (1996) e Ribeiro (1980).
17. Destacamos aqui o trabalho de Vânia Graziato (2008), que, por meio dos conceitos de persistência e tradição oral, construiu uma análise das transformações dos processos de produção da cerâmica kadiwéu, dando enfoque particular para a mudança de habitat do grupo, o que incentivou as artesãs kadiwéu a inserir novas matérias-primas, bem como a renovação do olhar sobre o repertório gráfico antigo, do século XIX até o século XXI. É interessante observar como Graziato faz dialogar com a sua produção, enquanto artista plástica, a produção kadiwéu, estudada pela autora entre 2000 e 2005.
18. Isso ocorreu porque a antropologia social assumiu durante anos uma posição de filistinismo metodológico, que significa “assumir uma atitude de indiferença resoluta no que diz respeito ao valor estético das obras de arte – o valor estético que elas possuem, seja do ponto de vista local ou do esteticismo universal” (GELL, 2005, p. 44). Podemos observar essa separação entre arte moderna e arte primitiva, na visão patrimonial desses objetos etnográficos, em que seus valores ameríndio, institucional, arqueológico, etnográfico e paisagístico são representados nos museus, inclusive com sincretismos de valores, mas sua importância artística não (VELTHEM, 2012).
19. Exemplos disso são: Alfred Gell (1993, 1998, 1999, 2001 e 2005), Els Lagrou (2007, 2009), Lagrou e Severi (2014), Velthem (1998, 2012), Price (2000), Freedberg (1989), Latour (2002), Mitchell (2005), Vidal (1992),

Ingold (1993), Vernant (1973), Layton (1991), Warburg (2003), Didi-Huberman (2002), Geertz (1997), Boas (2014), Barcelos Neto (2008), Overing (1991), Olschewski (2013), Strathern (1998, 2006), Kùchler (2002), Cesarino (2011, 2012), Cesarino e Carneiro da Cunha (2014), Guerreiro Jr. (2012), entre muitas outras referências bibliográficas.

Referências bibliográficas

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Xingu*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008.
- BOAS, Franz. *Arte Primitiva*. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BOGGIANI, Guido. *Os Caduveo*. [1.ed.: 1894] São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.
- CESARINO, Pedro. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.
- _____. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 55 n. 1, p.75-136. 2012.
- CESARINO, Pedro; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.) *Políticas culturais e povos indígenas*. 1.ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- CHALUMEAU, Jean-Luc. *As teorias da arte: filosofia, crítica e história da arte de Platão aos nossos dias*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- CLIFFORD, James. Histories of the Tribal and the Modern. In: *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988. p. 189-214.
- COOTE, Jeremy. “Marvels of Everyday Vision”: the anthropology of aesthetics and the cattle-keeping Nilotes. In: COOTE, J.; SHELTON, A. *Anthropology, Art, Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 245-275.
- DÈLÈAGE, Pierre. Les Répertoires graphiques amazoniens. *Journal de la société des américanistes*, t. 93, n. 1, p.2-22. 2007. Disponível em: <<http://jsa.revues.org/6693>>. Acessado em: 30/03/2015.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *L'Image survivante*. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.
- FOSTER, Hal. The “Primitive” Unconscious of Modern Art. In: *October* 34, 1985. p. 45-70. FREEDBERG, David. *The Power of Images*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1989.
- FREUNDT, Erich. *Índios de Mato Grosso*. Introdução de Herbert Baldus. São Paulo: Melhoramentos, 1946. 33p.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Arte iconográfica Waiápi. In: *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel/Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 1992. p. 209-230.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. (1.

- ed.: 1983) Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997. 366p.
- GELL, Alfred. *Wrapping in Images: tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- _____. *The Art of Anthropology*. Londres: The Athlone Press, 1999.
- _____. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. *Arte e Ensaios*, n. 8, p.174-191. 2001a.
- _____. On Coote's "Marvels of Everyday Vision". In: *The Art of Anthropology (Essays and Diagrams)*. London: The Athlone Press, 2001b. p.215-232.
- _____. Strathernograms. In: *The Art of Anthropology (Essays and Diagrams)*. London: The Athlone Press, 2001c. p.29-76.
- _____. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. Trad. Jason Campe-lo. *Concinnitas*, ano 6, v.1, n. 8. 2005.
- GOW, Peter. A geometria do corpo. In: Novaes, Adauto. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 299-317.
- GRAZIATO, Vânia Perrotti Pires. *Cerâmica Kadiwéu: processos, transformações, traduções*. Uma leitura do percurso da cerâmica kadiwéu do século XIX ao XXI. São Paulo, 2008. Dissertação (Poéticas Visuais) – Escola de Comunicação e de Artes, Universidade de São Paulo.
- GREENBERG, Clement. O juízo estético. In: *Estética doméstica*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 47-65.
- GUERREIRO JUNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras – uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Brasília, 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- GRIFFITHS, G. *Dicionário da Língua Kadiwéu*. Kadiwéu-Português. Português-Kadiwéu. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística (SIL), 2002.
- HANKE, W. Cadivéns y terrenos. *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, v. 2, p. 79-86, jul. 1942.
- INGOLD, Tim (ed). Aesthetics is a Cross-Cultural Category. In: *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1993. p.249-294.
- JOSÉ DA SILVA, G. *A construção física, social e simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu: memória, identidade e história*. Dourados, 2004. Dissertação (História) – Centro de Ciências Humanas e Sociais – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
- _____. *Kadiwéu: senhoras da arte, senhores da guerra*. (v. I). Curitiba: Editora CRV, 2011.
- JOSÉ DA SILVA, G; KOK, Maria da Glória Porto. *Kadiwéu: senhoras da arte, senhores da guerra*. (v. II). Curitiba: Editora CRV, 2014.
- KÜCHLER, Suzanne. *Malanggan*. Oxford: Berg, 2002.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. In: *Antropologia do ciborgue*. Belo Ho-

- rizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.
- LAGROU, E.; SEVERI, C. *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena* (v. 1). 1.ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.
- LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: TopBooks, 2007. 565p.
- _____. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc, 2002.
- _____. O que é *iconoclash*? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, n. 29, p. 111-150. 2008.
- LAYTON, Robert. *The Anthropology of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991
- LECZNIESKI, Lisiane Koller. *Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*. Florianópolis, 2005. Tese (Coordenadoria do curso de Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- _____. Memória e história entre índios brasileiros: os Kadiwéu e seus etnógrafos Darcy Ribeiro e Guido Boggiani. *História Revista*, n. 5 (1/2), p. 151-163, jan./dez. 2000. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/historia/article/viewFile/10594/7052>> Acessado em: 3/5/2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. [1ª Ed.1955] Trad. Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O suplício do Papai Noel*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- _____. *A via das máscaras*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
- _____. O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América. In: *Antropologia estrutural* (v. 1). Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1985. p. 279-305.
- MITCHELL, W. J. T. *What do Pictures Want?* Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- MORPHY, Howard. The Anthropology of Art. In: Ingold, Tim. (Ed.). *Companion Encyclopaedia of Anthropology*. London/Nova York: Routledge, 1994. p. 648-685.
- OLSCHEWSKI, Luisa Elvira Belaunde. *Processos criativos na pintura visionária xamânica da Amazônia peruana*. 37ª ANPOCS, ST 35, 2013.
- OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 7-34. 1991.
- PADILHA, Solange. *A arte como trama do mundo: corpo, grafismo e cerâmica kadiwéu*. São Paulo, 1996. 218f. Dissertação (Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- PASSETI, Dorothea Voegeli. *Lévi-Strauss, antropologia e arte: minúsculo – inco-*
cadernos de campo, São Paulo, n. 24, p. 43-70, 2015

- mensurável. São Paulo: Edusp/Educ, 2008.
- PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *Histórias de admirar: mito, rito e história kadiwéu*. Brasília, 1994. 202f. Dissertação – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- _____. Memória e história entre índios brasileiros: os Kadiwéu e seus etnógrafos Darcy Ribeiro e Guido Boggiani. *História Revista*, Goiânia, v. 5, n. 1/2, p. 151-163, jan./dez. 2000.
- PRICE, Sally. *Arte primitiva em centros civilizados*. Trad. Inês Alfano. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.
- RIBEIRO, Darcy. [1ª Ed.1976] *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- SANCHEZ-LABRADOR, Jose. *Paraguay Catolico*. Buenos Aires : Coni Hermanos, 1910.
- SEVERI, Carlo. O espaço quimérico. Percepção e projeção nos atos do olhar. In: LAGROU, E.; SEVERI, C. *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena* (v. 1). 1.ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.
- SIQUEIRA JUNIOR, Jaime. *Esta terra custou o sangue de nossos avós: a construção do tempo e espaço kadiwéu*. São Paulo, 1993. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- _____. *Arte e técnicas kadiwéu*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. 125p.
- STRATHERN, Marilyn. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua – Nova Guiné. *Mana*, 4 (1), abr.1998.
- _____. *O gênero da dádiva: problemas com mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Trad. André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- _____. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. 160p.
- TAYLOR, Anne-Christine. Wives, Pets, and Affines: marriage among the Jivaro. In: Rival, L.; Whitehead, N. (Ed.). *Beyond the Visible and the Material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 21, p. 213-228. 2012.
- VELTHEM, Lúcia Hussak Van. *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. São Paulo, 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo/Lisboa: Assírio & Alvim, Museu Nacional de Etnologia, 2003.
- _____. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. In: *Mana*, Rio de Janeiro, n. 15(1), p. 213-236. 2009.

- _____. *O objeto etnográfico é irreduzível?* Pistas sobre novos sentidos e análises. Boletim do Museu Emilio Goeldi - Pará. Ciências Humanas; Belém, v. 7, n. 1, p. 51-66, jan./abr. 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre. Figuração invisível e categoria psicológica do “duplo”: o kolossós. In: *Mito e pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel/Edusp, 1973. p. 263-277.
- VIDAL, Lux. (Org.) *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel/Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana* [online], Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148. 2002. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>>.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-339. 2006.
- _____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1. 2004. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>>.
- WARBURG, Aby. *Le Rituel du serpent*. Paris: Macula, 2003.

Referências filmográficas

- BODANSKY, Jorge; MENGET, Patrick. (Dir.). *À propos de tristes tropiques*. Vídeo Cor, U-Matic, 50 min., Prod.: Yves Billon; Les Filmes du Village, 1991.

autora **Maria Raquel da Cruz Duran**
 Graduada em Ciências Sociais (UNESP/Campus Araraquara), mestre em Ciência, Tecnologia e Sociedade (UFS-Car/São Carlos) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação da Profª. Drª. Marta Amoroso.

Recebido em 23/04/2015

Aceito para publicação em 10/12/2015

Interpretações visuais nos territórios da ecologia política: aproximações e distanciamentos entre a Amazônia Oriental e a Ocidental¹

JOHN FLETCHER

Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

ADOLFO ALBÁN

Universidad del Cauca, Popayán, Departamento del Cauca, Colômbia

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p71-89

resumo O presente trabalho visa a delinear uma leitura visual e antropológica de quatro processos artísticos recentes, os quais pensam distintas porções da paisagem amazônica a partir de um debate dentro da ecologia política. Esses processos artísticos, dois de artistas brasileiros, Luciana Magno e Éder Oliveira, da Amazônia Oriental, e dois de artistas colombianos, Julián Dupont e Henry Salazar, da Amazônia Ocidental, evidenciam outras formas de se discutir eixos como desenvolvimentos assimétricos, preocupações ecológicas e respostas visuais críticas para a desconstrução de razões econômicas hegemônicas, aspectos esses de grande relevância para os estudos da antropologia. Com o uso metodológico do interpretativismo de Clifford Geertz, problematizado pelas perspectivas Pós-Colonial e Decolonial de autores como Arthuro Escobar, Gabriela Nouzeilles e Enrique Leff, dentre outros, definimos um debate no qual optamos por nos posicionar como aliados a uma mudança em nossa trajetória social até uma civilização da diversidade, uma ética da frugalidade e uma cultura de baixa entropia.

palavras-chave Ecologia política; Cultura; Natureza; Arte contemporânea; Amazônia.

Visual Interpretations through the Territories of Political Ecology: Similarities and Differences between Eastern and Western Amazon

abstract The present paper seeks to outline a visual and anthropological reading of four recent artistic processes, which think different portions of the Amazon landscape through a debate within the political ecology. These artistic processes, two from Brazilian artists of Eastern Amazon, Luciana Magno and Éder Oliveira, two from Colombian artists of the Western Amazon, Julián Dupont and Henry Salazar, show other ways to discuss axes such as asymmetric

developments, ecological concerns and visual responses to the deconstruction of hegemonic economic reasons, aspects of great relevance for the anthropological studies. With the methodological use of Clifford Geertz's interpretivism, under Postcolonial and Decolonial perspectives of authors such as Arthuro Escobar, Gabriela Nouzeilles and Enrique Leff, among others, we define a debate in which we opt to take a position as allied with a change in our social path until a civilization of diversity, an ethic of frugality and a low entropy culture.

keywords Political ecology; Culture; Nature; Contemporary art; Amazon.

Considerações iniciais

A Amazônia é um território vasto que se alastra por nove nações: Brasil, Peru, Colômbia, Venezuela, Equador, Bolívia, Guiana, Suriname e Guiana Francesa. Foi palco de processos de ocupação distintos, apresenta uma variedade complexa de agrupamentos e organizações sociais, desde as tradicionais etnias indígenas e quilombolas até as mesclas dos grandes centros urbanos e cosmopolitas, alguns com mais de 8 milhões de habitantes (GRUZINSKY, 2001; MIGNOLO, 2010).

Muitas vezes concebida como “Amazônias”, dada sua diversidade cultural e natural, esse espaço heterogêneo e conflituoso, geralmente em virtude de interesses de diversos projetos de ocupação e capitalização de seus recursos naturais e biodiversidade, necessita, dentro desse entendimento, de contínuos olhares científicos para que se delineie comparações sociais e visuais alocadas em seu interior (GRUZINSKY, 2001). Essas simetrias possíveis, dado um existir em um mesmo contexto ambiental, são, como bem evidenciou Geertz (2008a), uma operação conceitual importante para se observar como determinados fenômenos localizados poderiam ser distintos, mas não puderam se apresentar de qualquer outra forma, em um sentido geral.

Para esse exercício de contínuos olhares para as Amazônias, portanto, podemos elencar as artes visuais, por lentes antropológicas, como ferramentas produtivas para se evidenciar aproximações e distanciamentos em subjetividades e contextos de significação particulares (LAGROU, 2003). É, também, por meio de prerrogativas antropológicas que podemos fortalecer um diálogo interessado em buscar um lugar para as artes no horizonte das demais criações humanas, de forma a ter, nessas expressões visuais, sustentação para posicionamentos críticos, talvez mais inclusivos e menos autoritários (SARLO, 2000; GEERTZ, 2008b).

A relação entre arte e antropologia, presente em um percurso ainda recente para o pensamento antropológico (ver mais em FLETCHER et

al., 2014; FLETCHER; CHAVES, 2015), possui uma dramaticidade discursiva deveras potente quando aliada às emergências socioambientais de nosso mundo. Marilyn Strathern (1992), quando empenhada em uma teoria etnográfica da Melanésia, pode ser uma referência deslocável e pertinente, pois suas análises também problematizam em que medida a imagem tangencia ações, sujeitos e objetos interatuantes. Pelo entendimento da antropóloga em suas específicas discussões, a imagem, mais do que uma representação, pode deflagrar modos de apresentação ligados a uma rede de possíveis conexões e relações com o seu entorno. Nesse caso, o observador de uma imagem, e por que não de obra de arte para nossa extensão (o decompositor/criador), por conseguinte, tem um papel constituinte para ativar elementos interiores e evidências apresentadas na imagem, de maneira a mostrar uma capacidade relacional nesta, muito mais do que sua biologia interna ou sua personalidade (ver também STRATHERN, 1999).

A partir desses argumentos, portanto, é que o presente artigo visa a delinear uma leitura visual e antropológica de quatro processos artísticos recentes, os quais pensam distintas porções da paisagem amazônica, em um sentido expandido, a partir de um debate dentro da ecologia política. Esses processos artísticos, dois de artistas brasileiros da Amazônia Oriental, dois de artistas colombianos da Amazônia Ocidental, em meio a descontinuidades geo-históricas, evidenciam outras formas e relações para se discutir eixos como desenvolvimentos assimétricos, preocupações ecológicas e respostas visuais críticas para a desconstrução de razões econômicas hegemônicas.

Como bem destacado por Enrique Leff (2013, p. 14), “o que está acontecendo é a descoberta (ou melhor, a redescoberta) da natureza como um aliado na luta contra as sociedades exploradoras em que a violação da natureza agrava a violação do homem”. Seja por alternativas antropológicas, artísticas ou de outras arquiteturas conceituais, o contemporâneo² possui convergências discursivas para que se visibilizem modos de pensar questionadores dos efeitos devastadores de um modelo econômico, baseado na exclusão e no consumo último, rumo à morte, por entropia, do planeta.

Amazônias trans-formadas: percepções estéticas sobre a paisagem

Para esta leitura de projetos artísticos com uma tônica reflexiva sobre o meio ambiente, já no chamado terreno da arte contemporânea sul-americana, evidenciamos que dois destes são criações de artistas da cidade de Belém, Estado do Pará, território localizado na Amazônia Oriental, ao passo que os outros dois são de artistas da cidade de Cali, localizada no Vale del Cau-

ca, entre a Cordilheira Ocidental e Central ao sul ocidente da Colômbia.

O primeiro diálogo, desse modo, é concernente às ações do homem como entidade/fenômeno interventor e/ou perceptor na paisagem, e pode ser, bem acreditado, detectado nos trabalhos, aqui selecionados, de Luciana Magno, *Trans Amazônica*, e de Julián Dupont, *La virtualización del mito*.

Luciana Magno desenvolveu sua performance orientada para o vídeo *Trans Amazônica*⁵ (Figura 01) a partir da Bolsa de Criação, Experimentação, Pesquisa e Divulgação Artística do extinto Instituto de Artes do Pará (IAP), ano de 2013, ao passo que foi premiada, por essa mesma performance, no Salão “Arte Pará” 2014 (categoria Performance orientada para o vídeo), sob curadoria de Paulo Herkenhoff.



Figura 01 Frames da performance orientada para o vídeo *Trans Amazônica*, de 1’30”. Fonte: Arquivo da artista.

Como o próprio nome revela, a filmagem ocorreu na Rodovia Transamazônica, projeto desenvolvimentista criado durante a ditadura militar, com o presidente Emílio Garrastazu Médici, durante o período de 1969 a 1974. Com seus mais de 4 mil quilômetros de extensão, essa rodovia, além de principal ligação terrestre entre os estados do Pará e do Amazonas, os dois maiores do Brasil e que ocupam cerca de 50% do território total da Amazônia Legal, ficou reconhecida por ser uma tentativa moderna e irregular de ocupação (com grande impacto), atravessamento da Amazônia e evidente uso para ações ilegais e/ou corporativas de extrativismo de madeira e minérios e de tráfico de fauna e flora.

De acordo com um relato da própria artista, algumas das percepções político-ambientais buscaram não somente pensar a transformação da paisagem, mas também os seus conflitos aflorados física e psicologicamente. Embora a Transamazônica tenha surgido sob um discurso integracionista,

o qual representa, contextualizadamente, uma falácia para os dias de hoje, a sua realidade aflora constantes desejos de exploração, muitas vezes às custas do extermínio das populações tradicionais que lá se abrigaram ou ainda se abrigam – tais conflitos e consequentes massacres também se tornaram pano de fundo para toda a simbologia crítica do vídeo-performance.

Conforme declarado pela própria artista:

Durante o projeto *Orgânicos*,⁶ e pela rodovia, que chegamos à região do Rio Xingu, a qual na época estava em ebulição pelos conflitos devido à construção da usina Belo Monte. Foram quinhentos quilômetros de Marabá a Santarém, mais de dois dias de estrada em péssimas condições, e, no meio daquela poeira toda, era tudo ao mesmo tempo tão claro: por ali passavam os muitos caminhões que levavam suprimentos para as cidades, era por aquela estrada que os mesmos caminhões voltavam atolados de madeira, ou de algum minério. A paisagem era composta por horas e horas de gado, com pequenas pausas para as áreas de preservação indígena, os únicos lugares ainda com a cobertura da vegetação original que à custa de muito trabalho de conscientização ainda tem seus pequenos territórios, porque a maioria dos indígenas foi assassinada e expulsa da região na época mesma da construção da rodovia. A Transamazônica é uma cicatriz aberta no Brasil, a energia naquele lugar é maluca, as pessoas têm medo, estávamos andando em “terra de ninguém”. Ali nasceu o *Trans Amazônica*, o vídeo de um minuto que cobre de poeira um corpo em posição fetal, tal qual se nasce e se morre (segundo alguns costumes indígenas do uso de urnas funerárias), e vai revelando a paisagem totalmente modificada. (Luciana Magno, comunicação pessoal)

Um aspecto antropológico evidenciado por *Trans Amazônica* e que tem sido muito debatido, dentro desse eixo de discussões nesta virada de século, é o da “colonialidade” da natureza. Amplamente crítico às noções essencialistas quando esta é tida por selvagem e fora do domínio humano, o que a converte em objeto de dominação, esse posicionamento revisionista questiona os meios pelos quais a colonialidade está ligada a visões mecanicistas ocidentais sobre o não humano, de maneira a propor uma lógica de descolonização do conhecimento como forma possível de perceber outras maneiras de interatuar com ele, o não humano, e com a terra (ESCOBAR, 2010).

As principais características da colonialidade da natureza, nesse enredo,

portanto, são reveladas em: a) uma classificação em hierarquias, as quais posicionam sujeitos não modernos, tradicionais e a própria natureza no fundo dessa escala; b) um pensamento no qual a natureza é concebida como autônoma em relação ao domínio humano; c) na subordinação do corpo, da mente e da natureza a operações mentais de tradições judaico-cristãs, a uma ciência mecanicista e a uma concepção falocêntrica; d) em uma concepção de que o mundo não humano deve ser subordinado aos mercados impulsionados por seres humanos; e) uma reafirmação quanto ao posicionamento de certas percepções como fora do mundo masculino eurocêntrico, caso de corpos femininos, cores de peles escuras e uma divisão colonial ainda baseada em três mundos; f) na subalternização de todas as demais articulações biológicas e históricas aos regimes modernos, principalmente as relacionadas na continuidade entre o natural, o humano e o supernatural (ESCOBAR, 2010).

E o trabalho de Luciana Magno, aliado a esses argumentos revistos, prostrase como testemunha silenciosa não somente da alteração entrópica da paisagem, mas da dilapidação afetiva de sujeitos que são subordinados e brutalmente sacrificados em prol de interesses financeiros e predatórios de larga escala. Sua posição fetal, sem roupas, como que a destacar a organicidade corpo/ambiente, muitas vezes esquecido(s), é réquiem, silêncio, sofrimento e analogia à barbárie, características essas, dentre as inúmeras camadas polisêmicas de *Trans Amazônica*, articuladoras críticas sobre um espaço-tempo colonizado por um sistema de dominação estrangeiro e nacional.

A obra de Julián Dupont, *La virtualización del mito* (Figura 02), do mesmo modo, também se desenvolveu como uma performance orientada para o vídeo, porém realizado já como uma videoinstalação, em virtude de um aparato sobre a tela do monitor, o qual denotava uma tridimensionalização concreta da ação, mais a ambientação deste mesmo monitor em um ambiente verde (uma convergência com o traje da performance). Sua exibição ocorreu em fevereiro/março de 2015, na cidade de Cali, no espaço de residência e experimentação artística Lugar a Dudas, sob curadoria de Gris García.



Figura 02 *La virtualización del mito*, de Julián Dupont. Fotografia: John Fletcher.

A ação discutiu a cidade Inca de Machu Picchu, no vale do rio Urubamba, Departamento de Cusco, no Peru. A partir de outra perspectiva crítica e cultural, também tratou de problematizar o constante processo de modificação/colonização real ou virtual de paisagens, quer sejam as compostas por antigas ocupações já mescladas com simulações – podemos destacar que a cidade de Machu Picchu possui, atualmente, apenas 30% de construção original, ao passo que o restante é de recriação –, quer sejam as que recebem um turismo/apropriação midiática intensas. Essas experiências discursivas, por meio da intervenção capitalizante ou da tecnologia, são capazes de deslocar lugares enquanto existências físicas para temporalidades e espacialidades a-históricas, passíveis de manipulações e reestruturas por meio de entrelinhas, muitas vezes, dissimuladas.

Conforme pontuado pela curadora Gris García (comunicação pessoal), o trabalho de Julián Dupont, o qual se mostra com o corpo coberto por um traje de chroma, material-tecido próprio para manipulação digital (podemos pensar na técnica do CGI, por exemplo, muito utilizada para criar efeitos especiais para a indústria do cinema e da imagem), estabelece um reconhecimento precário com o verde natural e problematiza as interações entre a natureza e sua recriação no/pelo território dos pixels.

Um posicionamento conceitual, o qual permite à obra de Dupont uma relação ainda mais contundente, pode ser lido nos apontamentos de Gabriela Nouzeilles (2002). As análises teóricas dessa autora trabalham o lugar central da América Latina nas ficções produzidas pelo imaginário do capitalismo exploratório recente e pela colonialidade da natureza, uma vez que esse território se apresenta como um dos últimos refúgios do mundo

natural e, portanto, transformado em objeto de todos os tipos de fantasias, muitas delas ligadas ao consumo e a certa ideia de desenvolvimento. Nouzeilles (2002) pontua que o subdesenvolvimento econômico, o qual até muito recentemente era visto como a causa principal do atraso nessas localidades, passa a ser imediatamente concebido como uma garantia inesperada de várias ordens, caso de ordens econômicas e simbólicas, por exemplo, para o ocidente – aspecto esse delineado de maneira quase naturalizada por muitos discursos colonialistas, camuflados por toda uma parafernália tecnológica e sedutora presente nos bens culturais para consumo massivo.

A questão da representatividade é, portanto, posta como problema-chave, uma vez que a América Latina, tão diversa e heterogênea, abarca desde megacentros urbanos até regiões com baixa densidade populacional e com um desenvolvimento baixo. Essa tarefa, no mínimo irrealizável, assinala um processo histórico com diversos mapas e representações, todos plasmados por fatores políticos, culturais e estéticos, imersos em opiniões sobre a realidade, com seus códigos visuais e convenções de representação muito específicas. De certa forma, uma predisposição de representação monológica e exógena, feita por agentes externos à América Latina (e aqui podemos enfatizar os atores sociais com suas representações/recriações da paisagem de acordo com interesses hegemônicos), só esboçaria um processo de seleção e hierarquização do representado.

[...] las representaciones de la naturaleza latino-americana en circulación a principios del siglo XXI son también desprendimientos y transformaciones complejas de formaciones discursivas y tradiciones iconográficas de larga data, cuyo origen se remonta al régimen de poder que el imperialismo y el colonialismo europeos instauraron en el globo a partir del Renacimiento. (NOUZEILLES, 2002, p. 17)

De todo modo, os dois percursos até aqui apresentados, os quais passam de uma experiência primeiro performática no próprio meio ambiental para a reencenação em um meio digital/virtual, ilustram não somente o deslocamento da natureza orgânica *per se*, mas também deflagram o que muitos denominam um período do chamado pós-capitalismo, caracterizado por uma classe virtual empenhada, para o bem ou para o mal, com a lógica informática da natureza-cultura como entidades conjugadas (ESCOBAR, 2010).

E para além de debates sobre como a tecnologia pode marcar “a decadência do corpo, do lugar e do território, a favor de uma identidade terminal, da deslocalização global da atividade humana e da desvalorização

do tempo local” (ESCOBAR, 2010, p. 304), essas ações se posicionam como discursos viajantes e críticos, já que outros espaços de sociabilidade poderão ser convidados a congregam indivíduos para refletir sobre tais dilemas. Ambas ações artísticas questionam, sob arquiteturas semânticas da imagem, as configurações bioculturais reais e potenciais dentro de um terreno estetizado da ecologia política (ver também STRATHERN, 1999). Com eixos não somente alinhados à organicidade-artificialidade e realidade-virtualidade, as obras de Luciana Magno e de Julián Dupont, ainda que em contextos de significação próprios, (re)examinam práticas e discursos dos estar-junto nas Amazônicas da América do Sul, a ponto de conduzir a novas naturezas outras relações sociais e práticas culturais tecidas na ambiência da reinscrição crítica.

É destacável, ainda, a maneira pela qual as obras dos artistas refletem a mudança da paisagem aliada à passagem do tempo, além de tratar esteticamente o tempo como categoria política. A partir de seus enunciados visuais, é possível demarcar que tais mudanças na paisagem não podem ser concebidas sem eixos ligados aos impactos sofridos pela natureza (um processo dinâmico e constante de ação muitas vezes entrópica), aos conflitos de ordem social (a paisagem como território de disputas entre grupos e de interesses econômicos extrativistas) e aos diversos usos de um signo polisêmico (a natureza), e que é capaz de ser deslocado para os mais variados interesses discursivos.

Amazônias irregulares: (in)visibilidades de sujeitos e de modos de vida

O segundo diálogo visual, por continuidade deste trabalho, emerge relacionado às consequências das ocupações e dos conflitos derivados da distribuição desigual e das estratégias de apropriação dos recursos ecológicos, dos bens naturais e dos serviços ambientais, com eventual hierarquização desfavorável dos sujeitos e modos de vida de populações tradicionais (LEFF, 2003; ESCOBAR, 2010). Ele pode ser, de acordo com nossa elocução, detectado nos trabalhos, aqui interpretados, de Henry Salazar, *Sedimentaciones*, e de Éder Oliveira, pintura mural sem título.

A instalação de Henry Salazar, *Sedimentaciones* (Figura 03), teve sua exibição em março/abril de 2015, na cidade de Cali, no Espaço de residência e experimentação artística Lugar a Dudas, e foi parte componente da seleção por convocatória do próprio local.



Figura 03 Instalação *Sedimentaciones*, de Henry Salazar. Foto: John Fletcher.

Segundo o próprio artista (comunicação pessoal), *Sedimentaciones* foi um dos resultados de um projeto iniciado pelo mesmo, Proyecto L.C.N.E.A (Le Corbusier No Estuvo Aquí), no ano de 2011. Interessado pelos aspectos formais e visuais das moradias em palafitas das populações de San Andrés de Tumaco, Departamento de Nariño, e de Santiago de Cali, Departamento do Vale do Cauca, a exibição da instalação no Lugar a Dudas, ou dos modelos,⁷ já que estes, para o artista, buscavam uma aproximação menos rígida e mais intuitiva com seus referentes reais, também fez uso de um mapeamento fotográfico das regiões supracitadas para uma melhor articulação dessas áreas com suas possibilidades visuais e escultóricas.

Após esse mapeamento, Henry Salazar estabeleceu como referência duas construções representativas do arquiteto Le Corbusier, Villa Savoye⁸ e Weissenhofsiedlung,⁹ de forma a dramatizar os processos de tradução irregulares, socialmente hierarquizantes locais. Essas traduções, reordenadas por repertórios vernaculares e contextuais econômicos, por não obedecer às heranças coloniais, pois revelam distribuições radiais e contingentes, puderam ser tomadas como pertencentes ao espaço das aculturações temporais (diacronias) e das lógicas adaptativas de um mundo marcado pela diferença marginalizante.

Como destacado por Salazar,

Los modos de habitar de otras comunidades guardan sus propias micropolíticas, saberes y normas, que cotidianamente no

se presentan a nosotros o no son vistas en general. Ahora bien, partiendo de la premisa de que la arquitectura se implanta como un producto en serie (pre-diseñado), pero sobre todo grandilocuente. Me interesa poner de manifiesto que dicha arquitectura no tiene en cuenta el contexto donde se inserta, pasando por alto todo este conocimiento geográfico, político, espacial o económico. Así mismo, quiero poner en tensión y discusión la relación vernáculo/universal, donde cada uno aporta y cede al otro. Es decir, hasta donde puede ser más una cuestión de inter-relacionarse en lugar de multi-relacionarse (SALAZAR, 2015, p. 3).

O olhar crítico de Salazar, ainda que atento a questões visuais de processos adaptativos de construções com os meios que lhes são possíveis, não pode ser conjugado se destacado de sua elocução também antropológica e visual. Através de seu mapeamento de modos de ser e estar no mundo, com sua consequente operação de recriação mais livre desses modos de vida, abriu e abre espaço para fendas nos modelos econômicos capitalistas, todos eles baseados em um processo de consumo desenfreado e objetificante não somente de recursos naturais, mas também de recursos humanos, simbólicos, subjetivos e espirituais. Sedimentação, título da obra, bem pode ser lido, pelo menos nesta análise, mais do que a substancialização de um processo arquitetônico na região do Pacífico colombiano. É, pois, um questionamento também acerca de uma internalização psicológica de um estado de pária, despojo, vivido por sujeitos postos às margens (a materialização da desigualdade).

A pintura mural de Éder Oliveira, Sem Título (Figura 04 A e B), igualmente traz à tona essas questões sobre a invisibilidade de sujeitos vilipendiados por uma repartição desigual das oportunidades sociais; desigualdade essa muito relacionada a um esquematismo social separatista, o qual coloca em detrimentos as cores de peles escuras e aponta uma divisão colonial ainda baseada em três mundos (ESCOBAR, 2010). Sua exibição se deu na 31ª Bienal de São Paulo, no ano de 2014, sob curadoria de Charles Esche, Pablo Lafuente, Galit Eilat, Oren Sagiv, Nuria Enguita Mayo, Benjamin Seroussi e Luiza Proença, e buscou dramatizar críticas à não equidade social vivenciada pelos indígenas e pelos negros da região em torno da cidade de Belém, estado do Pará.



Figura 04 Detalhe da pintura mural, *Sem Título*, de Éder Oliveira, apresentada na 31ª Bienal de São Paulo. Foto: John Fletcher.

A premissa de Éder Oliveira, artista com problemas de daltonismo e, portanto, com uma hábil percepção para converter essa desvantagem em um diferencial, partiu de uma operação de transformar em murais os rostos de sujeitos retratados nas páginas policiais dos jornais locais (esta articulação de visibilidade pela pintura muralista, devemos acrescentar, é o mote de grande parte da sua produção, cuja tônica é declaradamente crítica). Como esses sujeitos, quase em sua totalidade indígenas ou negros, são tratados de maneira sensacionalista pela mídia, com discursos generalizantes e reducionistas sobre suas “periculosidades”, não é muito difícil perceber um poder de subalternização e de racismo muito pouco velado e que age nas sociedades amazônicas (ver também WATTS, 2014). As pinturas murais aqui articuladas, destaco, igualmente desconstroem essa mesma mídia, cuja falta de percepção crítica não traz aos seus argumentos os problemas históricos de colonialidade e de subalternização étnicas, nem questiona, de maneira efetiva, o desenvolvimento em crise de políticas públicas inclusivas e multiculturais.

Conforme pontuado pelo próprio artista,

O discurso sobre a Amazônia normalmente é focado nas suas riquezas e recursos naturais. Enquanto isso o homem amazônico é historicamente invisibilizado. Nas relações de trabalho, nas decisões de poder, na construção de narrativas sobre si, ele é deixado de lado, assim como em outras sociedades, onde a base da pirâmide social, que muitas vezes representa também uma maioria étnica, não representa necessariamente poder. Particularmente, me incomoda ver que além de questões

sociais, essa situação, que é histórica e política, acaba sendo interpretada como se fosse enraizada na natureza das pessoas. Como se por ser dessa ou daquela cor, com esses ou aqueles traços, estivéssemos fadados à mesma sina, à mesma narrativa que contam, ou mesmo não contam, sobre nós. O trabalho apenas aponta para esta situação, que é frequente. A beleza da pintura, a dimensão, as cores, talvez não tenham a força e a potência necessárias para dar luz a esse homem. No caso do trabalho feito na Bienal, por exemplo, a imprensa acabou, muitas vezes, reproduzindo nos cadernos de arte e cultura o que é dito nas páginas policiais: são marginais, presidiários, condenados etc., invés de atentar para o fato de serem antes caboclos, amazônicos, ou mesmo pobres, marginalizados. É como se ele se tornasse visível mais pelo incômodo que causa a quem olha. Há ainda pouca empatia ou abertura para falar sobre o homem amazônida para além desse estereótipo negativo (comunicação pessoal).

Éder Oliveira é um articulador de questionamentos ao estado de esquecimento sofrido por sujeitos da Amazônia. As cores, etnias, posses e almas desses indivíduos em questão, inferiorizadas por uma narrativa hegemônica branca, cristã, heteronormativa e conservadora das suas elites locais, não lhes garantem permissões para ser outra coisa que não párias, marginais, capas de cadernos policiais (e aqui não se pensa no que lhes é tirado diariamente, historicamente). Sofrer de exclusões de tipo racial, reencenadas por esses locais os quais sofrem hierarquizações históricas de natureza global, camufla discursos contraditórios, puramente retóricos e alienantes, contudo cheios de germens da exclusão, da inadequação e da distribuição de sujeitos em posições de acordo com juízos de gosto minados por uma trama sociocultural desigual, pouco interessada em valores coletivos e nada pacífica.

De certa forma, ambos os posicionamentos visuais, de Henry Salazar e de Éder Oliveira, não deixam de convergir ao que Nouzeilles (2002) detectou como consequências das artimanhas imperialistas, as quais se apoiam em formações ideológicas para além da aquisição e da acumulação de riquezas, pois encontram seus eixos baseados na dominação étnica e cultural. Esta autora, além do mais, destaca que, após a Segunda Guerra Mundial, este imperialismo foi reconfigurado a partir de práticas políticas e culturais, um modelo corrente, sistemático e constitutivo de muitas das relações estabelecidas em terreno latino-americano, cujas implicações podem ser simbolicamente reveladas pelos trabalhos artísticos aqui em questão.

E essas concepções plásticas e aliadas ao terreno da ecologia política não são outra coisa que não respostas para se pensar a heterogeneidade de nosso mundo e a necessidade de uma política da diferença como direito do ser natural, específico e localizado (LEFF, 2003). Conforme bem destacou Escobar (2006), as lutas pela diferença cultural, pelas identidades étnicas e pelas autonomias locais sobre os territórios e os recursos estão contribuindo para definir as agendas dos conflitos ambientais mais além do campo econômico e ecológico, pois reivindicam políticas sociais reais de alteridade comprometidas com a justiça e com a igualdade nas diferenças.

Algumas considerações

Desde os primeiros debates em torno das relações entre cultura e natureza, ainda que ora polarizados em discursos dualistas, ora polarizados em discursos monistas, a antropologia refletiu, continuamente, sobre estas atribuições relevantes de ordem e de sentido, cada uma dessas reflexões referenciadas pelos seus diversos contextos axiológicos de produção científica (DESCOLA; PÁLSSON, 2001; LEFF, 2003; SANTAMARINA CAMPOS, 2008; SILVEIRA, 2009; ULLOA, 2009; LEFF, 2013).

A ecologia política, um dos debates emergentes nessas análises antropológicas, bem destacou Leff (2003), tem sua marcação importante para o nosso contemporâneo por se tratar de uma política de reapropriação da natureza, porém não como estratégia meramente prática, mas mediada por processos discursivos e aplicações do conhecimento, os quais incidem sobre a produção de conceitos mais inclusivos e equitativos.

Por essa lógica e por sabermos que “o poder que habita o corpo humano está firmado na linguagem (LEFF, 2003, p. 9), portanto, é que se acreditou produtivo destacar discursos artísticos elaborados em duas porções distintas da Amazônia, a Amazônia Oriental e Brasileira e a Amazônia Ocidental e Colombiana, de maneira que os quatro artistas interpretados, Luciana Magno, Julián Dupont, Henry Salazar e Éder Oliveira, indubitavelmente, puderam ser tidos como fomentadores críticos, para outros espaços que não somente os acadêmicos, de discursos desconstrucionistas a favor de uma política da diferença como princípio de liberdade e de sustentabilidade.

O primeiro agrupamento de obras, com Luciana Magno e Julian Dupont, convergiu para pensar distintas porções amazônicas que sofrem os impactos de discursos exploratórios tanto em termos reais como em termos de colonização da mente (ver também QUIJANO, 1992). O segundo agrupamento, com obras de Henry Salazar e de Éder Oliveira, por outro lado, trouxe à tona alguns dos efeitos nas peles e nas sociedades dessas

ações exploratórias e hierarquizantes. Tais relações tecidas, em meio às suas inúmeras diferenças, corroboraram, saliento, com o destacado por Descola (2011), quando observou o caráter político dessas operações comparativas menos pelas contingências que por esquemas interiorizados nos seios das coletividades em que vivem e que estruturam, de maneira seletiva, o fluxo da percepção, com aspectos significativos a certos traços e processos observáveis no meio ambiente.

Foster (2014), não obstante, oportunamente pontuou que as intenções do engajamento político e da transgressão institucional das artes podem sofrer um enfraquecimento por sua recodificação para uma narrativa de clientelismo ideológico ou por sua absorção por um mercado artístico crescente. À revelia de suas considerações, não podemos esquecer de colocar esse enunciado em perspectiva, pois seu teor também generalista, conforme destacado por Marcus (2004), igualmente revela tanto um ressentimento antropológico tradicional quanto uma caricatura reducionista em relação às subjetividades e atividades multilocalizadas que compõem os diversos atores no espaço da criação artística.

Marcus (2004) bem evidenciou como as relações entre antropologia e arte tornaram e tornam instáveis os ideais reguladores tradicionais do fazer antropológico. Essas instabilidades, muitas em virtude da falência do caráter folclórico dominante na antropologia, já que um espaço para se produzir pensamentos socialmente engajados se tornou um operador de subversão da cultura e da antropologia mesma, podem ser muito bem exemplificadas em cada uma das quatro obras selecionadas: tais enunciados visuais e plásticos sinalizam fatores estruturais sobre condições de percepção (RAMÍREZ, 2004; LUCERO, 2011) e revelam uma potência de deslocar a experiência estética para o estágio da transformação política do fruidor (ver também KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1998; GÓMEZ-PENNA, 2005).

Seja como for, um elemento comum entre todas essas relações pensadas no meio das artes visuais é o de requerer uma mudança em nossa trajetória social até uma civilização da diversidade, uma ética da frugalidade e uma cultura de sustentabilidade (LEFF, 2003). Os territórios discursivos da estética e da ética podem muito bem ser chaves de leitura a indicar não uma resposta, mas a busca por uma multiplicidade de mudanças, fundadas no respeito pelo ente humano, o não humano e o super-humano. Talvez à medida que se obtenha um ponto de equilíbrio nesse exercício da responsabilidade ambiental, o interesse coletivo descubra que sua satisfação não se encontra no individual, nem no consumo desenfreado de produtos com obsolescência programada, mas em uma compreensão expandida de seu território em simbiose com o que também não deve ser caracterizado como conquistável e domesticável.

Notas

1. Os autores agradecem à CAPES pela concessão de bolsa sanduíche de Doutorado, à pesquisadora Dra. Astrid Ulloa (Universidad Nacional de Colombia) pelas preciosas considerações, à curadora Grís Garcia, ao Espaço de Arte Contemporânea Lugar a Dudas (Cali, Colômbia) e aos artistas Luciana Magno, Julián Dupont, Henry Salazar e Eder Oliveira.
2. Partimos da ideia de contemporâneo como um campo de disputas pelo “re-conhecimento” sociocultural, pelas autoafirmações étnicas e indenitárias e pelo questionamento da concepção das histórias e dos dispositivos que construíram narrativas excludentes ou silenciadas (ALBÁN, 2011).
3. De acordo com Escobar (2010), o essencialismo é uma concepção de que há um núcleo inalterável em todos os fenômenos, independente do contexto e da interação com outros fenômenos. Nesse sentido, o conhecimento pode conhecer progressivamente.
4. O território das formações discursivas implica em uma correlação de: sujeitos posicionados de maneira variada em torno de um discurso; questões e práticas de mundo reunidas em torno de um objeto; conceitos os quais permitem a criação dos objetos; e um campo de disputas em torno dos diferentes sistemas de conceitos e posicionamentos de sujeitos (FOUCAULT, 2008).
5. Nessa trajetória artística do vídeo-performance, ainda em continuidade quando da escrita deste trabalho, foi selecionado agora, em 2015, para a exposição *Outra natureza*, sob curadoria de João Paulo Queiroz e Orlando Maneschy, na Galeria da FBAUL, em Lisboa, Portugal, e para o *19º Festival de Arte Contemporânea Sesc_Videobrasil*, com a temática *Panoramas do Sul*, e com comissão curatorial composta por Solange Farkas, Bernardo José de Souza, Bitu Cassundé, João Laia e Júlia Rebouças, em São Paulo.
6. *Orgânicos* é o nome do Projeto de Luciana Magno, financiado pela *Bolsa de Criação, Experimentação, Pesquisa e Divulgação Artística do finado Instituto de Artes do Pará (IAP)*, ano de 2014. Deste projeto saiu a *performance orientada para o vídeo Trans Amazônica*.
7. Para Henry Salazar (comunicação pessoal), a palavra maquete seria contra-produtora, pois se trataria de uma réplica proporcional, em menor escala. Para ele, o emprego do termo modelo implicava em um efeito “decolonial”, visto seu caráter de não adoção de um propósito moderno de equivalência.
8. A Villa Savoye é um edifício situado em Poissy, nas cercanias de Paris, e foi construído em 1929. Projetado por Le Corbusier, é tido como o paradigma da Arquitetura Internacional e da nova maneira de se construir edifícios de habitações no século XX (SALAZAR, 2015).
9. A Weissenhofsiedlung foi uma exposição de arquitetura moderna sob o comando de Mies Van Der Rohe, a qual desembocou na criação de moradias familiares na periferia de Stuttgart, em 1927 (SALAZAR, 2015).

10. Partimos da noção de cultura popular apreendida por Garcia Canclini (1995), pois reflete como essas culturas evidenciam processos de apropriação desiguais dos bens econômicos e culturais de uma nação ou de um grupo social.

Referências bibliográficas

- ALBÁN, Adolfo. Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia. In: PALERMO, Z. (Org.). *Arte y estética: En la Encrucijada Descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2011. p. 83-110.
- DESCOLA, Philippe. Más allá de la naturaleza y de la cultura. In: MARTÍNEZ, L. M. (Org.). *Cultura y naturaleza*. Bogotá, Colombia: Jardín Botánico, 2011. p. 75-96.
- DESCOLA, Philippe; PÅLSSON, Gísli. Introducción. In: DESCOLA, P.; PÅLSSON, G. (Org.) *Naturaleza y sociedad*. Cidade do México, México: Siglo XXI Editores, 2001. p. 1-33.
- ESCOBAR, Arturo. An Ecology of Diference: equality and conflict in globalized world. *Focaal, European Journal of Anthropology*, 40, p. 120-137. 2006.
- _____. Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza: variedades de realismo y constructivismo. In: ESCOBAR, A. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán, Colômbia: Envión, 2010. p. 141-152.
- FLETCHER, John; CHAVES, Ernani. Gallus Sapiens: um projeto artístico, de Victor De La Rocque, Sob um olhar antropológico. *Cadernos de arte e antropologia*, v. 4, n. 2, p. 3-19. 2015.
- FLETCHER, John; SARRAF, Agenor; CHAVES, Ernani. Conversações entre artes & culturas a partir de olhares antropológicos. *Iluminuras*, v. 15, p. 11-43. 2014.
- FOSTER, Hal. O artista como etnógrafo. In: FOSTER, H. *O retorno do real*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 159-186.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Ideología, cultura y poder*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1995.
- GEERTZ, Clifford. The Wet and the Dry: traditional irrigation in Bali and Morocco. In: DOVE, M.; CARPENTER, C. (Org.). *Environmental Anthropology: a historical reader*. Malden-Oxford: Blackwell publishing, 2008a. p. 190-201.
- _____. A arte como um sistema cultural. In: GEERTZ, C. *O saber local*. Novos

- Ensaio em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- GÓMEZ-PENNA, Guillermo. En defensa del arte del performance. *Horizontes antropológicos*, v. 11, n. 24, Porto Alegre, p. 199-226. 2005.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. The Ethnographic Burlesque. *The Drama Review: a journal of performance studies*, v. 2, n. 42, p. 175-180. 1998.
- LAGROU, Elsje. M. Antropologia e arte: uma relação de amor e ódio. *Ilha revista de antropologia*, Florianópolis, v. 5, p. 93-113. 2003.
- LEFF, Enrique. La ecología política en América Latina: un campo en construcción. *Sociedade e Estado*, 18 (01), p. 17-40. 2003.
- _____. Ecologia política: uma perspectiva latino-americana. *Desenvolvimento e meio ambiente*, v. 17, p. 11-20. 2013.
- LUCERO, María Helena. Decoloniality in Latin American Art. *Southern Perspectives*, 2011. Disponível em: < <http://www.southernperspectives.net/tag/modernism>>. Acesso em: 9/10/2015.
- MARCUS, George. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 133-158, 2004.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010.
- NOUZEILLES, Gabriela. Introducción. In: NOUZEILLES, G. (Org.). *La naturaleza en disputa: retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2002. p. 11-38.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLA, H. (Org.). *Los conquistados: 1942 y la población indígena de las Américas*. Ecuador: Libri Mundi, 1992. p. 437-447.
- RAMIREZ, Mari Carmen. Tactics for Thriving on Adversity: conceptualism in Latin America, 1960-1980. In: RAMÍREZ, M. C.; OLEA, H. *Inverted Utopias: avant-garde art in Latin America*. Houston: Yale University Press/The Museum of Fine Arts, 2004. p. 425-439.
- SALAZAR, Henry Andrés. Entrevista. In: LÓPEZ, L. (Org.). *Henry Salazar: Sedimentaciones*. Cali, Colombia: Lugar a Dudas, 2015.
- SANTAMARINA CAMPOS, Beatriz. Antropología y medio ambiente: revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica. *AIBR: Revista de antropología iberoamericana*, v. 3, n. 2, p. 144-184. 2008.
- SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina*. São Paulo: UFRJ, 2000.
- SILVEIRA, Flavio Leonel Abreu. A paisagem como fenômeno complexo: reflexões de campo, São Paulo, n. 24, p. 71-89, 2015

- xões sobre um tema interdisciplinar. In: SILVEIRA, F. L. A.; CANCELA, C. D. (Org.). *Paisagem e cultura: dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade*. Belém: UFPA, 2009. p. 71-83.
- STRATHERN, Marilyn. The Decomposition of an Event. *Cultural Anthropology*, v. 7, n. 2, p. 244-254. 1992.
- _____. Prefigured Features. In: STRATHERN, M. *Property Substance and Effect: anthropological essays on persons and things*. London: The Athlone Press, 1999.
- ULLOA, Astrid. Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. In: PRATS, S. T. (Org.). *Ecología y paisaje*. Miradas desde Canarias. La Orotava, Espanha: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2009. p. 213-233.
- WATTS, Jonathan. São Paulo Biennial: radical art and the struggle for survival. *The Guardian*, United Kingdom, 15/09/2014. Disponível em: < <http://www.theguardian.com/artanddesign/2014/sep/15/31st-sao-paulo-biennial-demonstrations>>. Acesso em: 10/04/2015.

autores John Fletcher

Aluno de Doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPA e Mestre em Artes pelo PPGArtes/UFPA. Durante o Doutorado, realizou estudos e pesquisas na Universidad del Cauca, em Popayán, Colômbia (primeiro semestre de 2015). É integrante do “Grupo de Estudos Culturais na Amazônia” (GECA).

Adolfo Albán

Doutor em Estudos Culturais Latino-americanos pela Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Equador) e Professor da Universidad del Cauca (Popayán, Colômbia), Departamento de Estudos Culturais da Faculdade de Ciências Sociais.

Recebido em 16/05/2015

Aceito para publicação em 26/01/2016

O remelexo do *devir* caipira: processo(s) identitário(s) na contemporaneidade



LAYS MATIAS MAZOTI CORRÊA

Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p90-116

resumo O presente texto busca estabelecer uma análise do processo identitário articulado pela banda Mercado de Peixe, de Bauru-SP, uma das primeiras do segmento musical que buscou congregar matizes de músicas tradicionais, como a música caipira, com outros estilos melódicos do universo *pop*, como o *rock*, o *rap* e o *reggae*. Através de entrevistas realizadas com integrantes da banda e da análise dos discos produzidos, a identidade musical do grupo foi problematizada a partir de sua relação com o movimento *pós-caipira*, o qual proporcionou uma discussão de questões relativas ao imbricamento de elementos locais/globais e tradição/modernidade. Dessa forma, esse trabalho busca lançar olhares reflexivos para o complexo terreno das culturas populares no contexto de mundialização, relacionando os fluxos transculturais presentes na contemporaneidade à identificação de valores sociais, o hibridismo cultural enquanto articulador de referências e os efeitos locais resultantes do processo de (des)territorialização de culturas e músicas populares.

palavras-chave Música popular; Processos identitários; Mundialização; Globalização; Pós-caipira.

The *swaying* of the countryside “*devir*”: identities process in contemporary times

abstract This paper aims to analyze the identity process articulated to the band Mercado de Peixe, from Bauru, São Paulo state, which was one of the first groups of the musical segment that tried to congregate elements of traditional music, such as the countryside music, with different melody styles from the pop music, like rock, rap and reggae. Through interviews with members of the band and the discography analysis, the group musical identity was discussed with regards to its relations to the *pós-caipira* movement. The movement provided a discussion about local/global and traditional/modern elements imbrication noticed during its identity process. Thus, this paper intends to reflect about the complexity of popular cultures field and inside the worldwide context, establishing a rela-

tion among the transcultural flows in the contemporaneity, the identification of social values, the cultural hybridism as an articulator of references and the “glocal” effects resulting from the cultures and popular music (de)territorialization.

keywords Popular music; Identities process; Mundialization; Glocalization; Pós-caipira.

Introdução

O despertar analítico provocado pela academia envolve questões que se entrelaçam com o ofício de pesquisador(a) e elementos intrínsecos a nosso próprio processo identitário. Quando delimitiei o trajeto que iria realizar em meio à floresta temática dos possíveis campos de pesquisa, as motivações que me conduziram a esse delineamento refletiam um incômodo, mas, ao mesmo tempo, um fascínio pela música popular, em especial a música caipira. Incômodo angariado em parte por aquilo em que ela se transformou via indústria cultural conhecida sob o selo genérico de *sertanejo pop*, nas quais as duplas e/ou artistas solos mais famosos da atualidade compõem o catálogo mercadológico. Fascínio ao observar sua permanência – embora potencializada e (re)significada de diversas formas, com intensidade igualmente variável – que me apontava elementos para enveredar análises, estabelecer outros olhares possíveis numa tentativa de transcender os debates essencialistas sobre a questão de sua autenticidade.

Tais inquietudes apareceram de imediato no meu trabalho *Sem ordi não há porgueço e nós sêmo disordero! Humor, paródia e vida urbana em Alvarenga e Ranchinho (1930/40)*,¹ no qual, na versão preliminar das considerações finais, busquei traçar, brevemente, um paralelo histórico entre a música da dupla em análise e a porosidade fronteira das matrizes da música caipira, apontando para a emergência de uma *Nova Onda Caipira*, essa última observada a partir do contato com o trabalho homônimo da banda paranaense Charme Chulo, de 2009.

Essas questões tomaram novos ímpetus e formas indagativas frente a diversos materiais pesquisados e ao novo terreno analítico em que adentrei: a antropologia. Embora sempre tenha buscado construir análises através do diálogo entre as diferentes disciplinas das ciências humanas, a entrada nesse novo universo expandiu as possibilidades reflexivas acerca das práticas e culturas populares na contemporaneidade.

Nesse sentido, o objetivo deste texto concentra-se em estabelecer uma discussão da emergência dessa nova onda caipira a partir da análise do processo de construção da identidade musical da banda Mercado de Peixe, de Bauru-SP, uma das primeiras do gênero que congregou matizes de músicas

tradicionais, como a música caipira, com outras vertentes e estilos melódicos do universo *pop*, como o *rock*, o *rap* e o *reggae*. Por meio de entrevistas realizadas com integrantes da banda² e da análise dos discos produzidos, a identidade musical do grupo foi problematizada a partir de sua relação com o movimento que se objetivou construir no início dos anos 2000 chamado de *pós-caipira*, o qual proporcionou uma discussão de questões relativas à imbricação de elementos locais/globais e tradição/modernidade. Dessa forma, este trabalho busca lançar olhares reflexivos para o complexo terreno das culturas populares no contexto de mundialização, relacionando os fluxos transculturais presentes na contemporaneidade à identificação de valores sociais, o hibridismo cultural enquanto articulador de referências e os efeitos glociais resultantes do processo de (des)territorialização das culturas e das músicas populares.

(Des)territorializações: o glocal no contexto de mundialização das culturas

Ao tratar de processos identitários na contemporaneidade, eleva-se como problemática central desse trabalho a compreensão acerca das articulações culturais no contexto de globalização. Nesse sentido, a globalização será tomada aqui enquanto perspectiva, buscando entender como o movimento *pós-caipira* e o processo identitário articulado pela banda Mercado de Peixe ajustam-se a esse fenômeno. Dada a complexidade da temática, faz-se preciso especificar algumas categorias analíticas e os referenciais teóricos que problematizam características importantes desse fenômeno na produção cultural. Elementos esses que, por sua vez, também se farão presentes na análise empírica do objeto selecionado para o estudo.

Primeiramente, torna-se preciso salientar que esse campo de observação não deve ser percebido de modo semelhante ao que fazem os economistas e cientistas políticos, uma vez que o campo cultural se configura de forma diferenciada e articula-se através de mecanismos igualmente diversos. Segundo Renato Ortiz, na análise do universo cultural observa-se que “sua interação com a dimensão econômica é evidente, e não poderia em absoluto ser negada, no entanto as relações que se estabelecem estão longe de se acomodar a qualquer tipo de determinação em última instância” (2007, p. 23).

O conceito de mundialização cunhado por Renato Ortiz (1994) busca responder a essa prerrogativa, pois objetiva analisar a produção, distribuição e consumo dos bens simbólicos numa perspectiva sociológica, diferenciando-se, assim, da globalização econômica e tecnológica. Segundo o autor, o caráter de integração característico do processo de globalização técnica e econômica apresenta-se de forma diferente na esfera cultural, pois

esse campo é marcado por uma atuação diversificada e conflitante, produzindo uma série de ambiguidades e novos significados. Em outras palavras, podemos falar de mercado, economia e/ou tecnologia global, mas a mesma reflexão não pode ser estendida para a esfera cultural, pois não há unicidade cultural no mundo contemporâneo.

Há certamente uma relação entre esses níveis, mas não uma homologia. Não existe, e tampouco existirá, uma “cultura global”, uma única concepção de mundo. Enquanto se fala de mercado global ou de tecnologia global, na esfera cultural somos obrigados a enfrentar o tema da diversidade. Para mim, a globalização é uma situação, uma totalidade que envolve as partes que a constituem, mas sem anulá-las. (ORTIZ, 2006, p. 4)

Assim, embora não apartado da esfera política e econômica, tal processo apresenta tendências paradoxais que, por um lado, “provocam o rompimento das barreiras e uma [tendência à] homogeneização cultural, por outro acentuam diferenças e heterogeneidades” (VELHO, 1995, p. 223) ligadas a processos identitários de diferentes grupos étnicos e/ou locais.

A observação feita na citação acima se faz necessária, pois a questão da homogeneização cultural, como já indicou Ortiz, apresenta-se apenas enquanto tendência, principalmente se pensarmos a articulação das culturas que se situam à margem do mercado de bens simbólicos. Não ignoro a existência da veiculação de uma cultura mundializada através da chamada indústria cultural (composta, sobretudo, pelos meios de comunicação de massa, pelo campo da moda, do marketing, da indústria fonográfica), mas, ao mesmo tempo, receio em perceber tal processo enquanto uma hegemonia unilateral, sem resistências ou produção de novos significados.

Nesse sentido, a partir da contribuição da antropologia, buscarei conceber as diversas influências decorrentes da globalização através dos fluxos culturais, isto é, das referências externas que as culturas nacionais, étnicas e/ou locais recebem e que, ao mesmo tempo, as resignificam, dotando-as de novos traços e outros sentidos. Assim, a posição aqui defendida expressa a coexistência, ainda que nem sempre pacífica, das culturas globais e das culturas locais, não concebendo, portanto, o fenômeno de mundialização das culturas como um processo aniquilador de práticas culturais.

Durante muito tempo, categorias como local/global, campo/cidade, modernidade/tradição, foram percebidas a partir de seus antagonismos e incompatibilidades. Tomando a globalização enquanto fenômeno que transcende as fronteiras nacionais, regionais e locais, tais premissas não podem mais ser concebidas através de antinomias, uma vez que, embora

não integrado, o mundo atual encontra-se interconectado e, ao mesmo tempo, (des)territorializado, alterado pelo processo de desenraizamento de produtos, dialetos, capitais, símbolos, grupos étnicos, ideologias, atividades sociais, práticas culturais dos seus territórios de origem, sendo esses impulsionados, sobretudo, pelo caráter diaspórico que as sociedades assumem na contemporaneidade. As culturas no contexto de globalização envolvem “o uso de uma variedade de instrumentos que são absorvidos na economia e culturas locais sem serem repatriados” (APPADURAI, 1990, p. 312), ganhando, assim, nova dinâmica frente ao arcabouço simbólico que as localidades dispõem em seu cotidiano social.

O agenciamento do consumo em escalas amplificadas faz uso de características nacionais e/ou locais na configuração simbólica do produto, expressando, por sua vez, uma conexão do global e local. O exemplo citado por Jean Camaroff sobre o slogan da Coca-Cola é uma referência interessante para se pensar esse processo. Na implantação da Coca-Cola na China, publicitários norte-americanos buscaram a elaboração de um vernáculo que representasse uma ligação simbólica com seus potenciais consumidores. Levando-se em consideração as religiosidades chinesas que concebem o culto aos antepassados como uma das práticas tradicionais mais importantes, o slogan “Coca-Cola dá mais vida” fora traduzido em solo chinês como “Coca-cola traz os ancestrais de volta do mundo dos mortos” (CAMAROFF, 1997, p. 66).

Na conexão global-local, a recíproca também é verdadeira. Culturas tradicionais, locais e étnicas lançam mão de signos globais na configuração de seus processos identitários e produzem efeitos nas culturas *mundializadas*. Tomemos para uma breve análise a configuração do mercado musical brasileiro. O estudo de Eduardo Vicente (2008) sobre os segmentos musicais predominantes entre 1965 e 1999, realizado a partir das estatísticas de vendas de discos registradas a partir do Nopem (Nelson Oliveira Pesquisas de Mercado), apresenta o vetor da dinamização social como um dos fatores responsáveis pela segmentação do mercado musical brasileiro. Nesse caso, gêneros como o sertanejo, o axé-music, o pagode, o funk e o rap passam a registrar números expressivos de venda a partir da década de 1990, tomando lugar, por exemplo, de gêneros outrora em voga, como o rock, expoente da geração juvenil dos anos de 1980.

Embora o desenvolvimento da indústria fonográfica no Brasil tenha se inclinado a um maior investimento nos segmentos regionais, é preciso notar que isso ocorreu em função das próprias transformações verificadas no meio social a partir da emergência de culturas e identidades étnicas até então tratadas em sua subalternidade. Em outras palavras, tais investimentos mercadológicos não teriam ocorrido sem a avaliação prévia da

potencialidade de consumo desses novos segmentos musicais, ainda que, mais tarde, esses tenham sido preparados artesanalmente para figurar no catálogo mercadológico, vestindo “o diferente com roupa conhecida” (TATIT, 2004, p. 236).

Um exemplo bem atual desse processo pode ser verificado através da apresentação e produção artística da cantora Anitta.³ Inserida no mercado musical, sua produção busca atender uma nova demanda do funk, agora totalmente apartado de suas raízes nas periferias urbanas e destinado ao consumo das camadas mais altas da sociedade brasileira. Em sua performance, é perceptível a seleção de elementos da música *pop*, como o *r&b* (derivado do *rhythm and blues* tradicional, cuja vertente contemporânea apresenta misturas de batidas eletrônicas com *soul*, *hip hop* e *funk*, comum aos trabalhos efetuados por Rhianna e Ke\$ha) e a construção de figurinos e coreografias cuja inspiração inclina-se aos trabalhos de Beyoncé e Pussycat Dolls.⁴ Portanto, nesse caso, a (des)territorialização das culturas locais e/ou étnicas fez-se necessária no engendramento de estilos musicais potencialmente vendáveis tanto para o mercado musical nacional como para o global.

A articulação da produção fonográfica nacional com o mercado global se realiza por diferentes meios. Isso pode ocorrer pelo processo de mundialização da produção musical, como foi o próprio caso de Anitta. Após assinar contrato com a gravadora Warner Music, em 2013, a cantora teve seu primeiro álbum homônimo lançado também em Portugal e Espanha. Seu primeiro videoclipe, “Meiga e abusada”, preparado em Las Vegas, nos Estados Unidos, contou com a direção de Blake Farber, produtor musical que já trabalhou com inúmeros artistas globais, inclusive a própria Beyoncé. O *hit* “Show das Poderosas”, também fora finalizado em solo estrangeiro, facilitando assim a circulação e absorção de sua produção no mercado internacional e tornando possível a realização da turnê europeia ocorrida em fevereiro de 2014.

Diferentemente de Anitta, Michel Teló⁵ alcançou a visibilidade internacional ao ter a coreografia da música “Ai se eu te pego!” efetuada pelo jogador de futebol português Cristiano Ronaldo, em 2011, na comemoração de seu gol. A fama nacional do artista já tinha sido alçada de forma semelhante quando o jogador brasileiro Neymar gravou um vídeo em que exibia a coreografia da mesma canção. Nesse caso, a interconexão do mundo realizada pela publicização do vídeo e a cobertura midiática da partida de futebol, somada à visibilidade que os jogadores têm frente à imprensa nacional e internacional, contribuiu para a popularização da música do artista. Após esses episódios, Michel Teló fechou contrato internacional com a Universal Music, alcançou a primeira posição com o *hit* entre os mais vendidos na loja virtual iTunes da Europa e as paradas de sucessos de vários

países do mundo, o que tornou possível a realização de uma turnê europeia no início do ano seguinte.

Para além do caráter mercadológico formulado a partir do local, a categoria glocalização do sociólogo Roland Robertson (1992, p. 173-182) auxilia no entendimento da dialética entre esses campos. A glocalização, segundo o autor, propõe uma análise entre o global e o local na qual nenhuma esfera exclui a outra, pelo contrário, apresentam-se entrelaçadas. Assim, a tentativa de Robertson buscou demonstrar como as demandas globais são articuladas a partir de condições locais, ao mesmo tempo que grupos sociais e atores locais também elencam uma série de possibilidades globais, “dando início a um envolvimento democrático e criativo entre o local e o global” (COHEN; KENNEDY, 2000, p. 377).

Dessa forma, o fenômeno da globalização evidencia tanto o processo de mundialização das culturas quanto um movimento de localização do mundo, cuja dinâmica pode ser percebida na análise do social através da performatividade do processo identitário no ato de criação e recriação “de uma consciência específica do local”, reconfigurando “a natureza da própria sociedade” (CAMAROFF, 1997, p. 77). Para Camaroff, “isso explica por que os movimentos étnicos, longe de evitar os símbolos e produtos translocais, geralmente os arranjam, brilhantemente, em defesa da tradição” (1997, p. 77-78).

Nos processos identitários verificados a partir da análise do local, sobressaem-se aquilo que Robertson classifica como “choque de localidades” (1995), inclinando-se, assim, à produção de culturas híbridas. Estas, segundo Canclini, são resultantes de “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2006, p. 19).

Por fim, a importância que o elemento local assume no processo de mundialização das culturas, somada às influências recorrentes de elementos globais, ressaltam, assim, a necessidade de se atentar ao “(re)criar performativo do mundo” (VELHO, 1995, p. 229), problemática essa a que me dedicarei a partir da análise do processo identitário formulado pela banda paulista Mercado de Peixe.

A roça eletrificada da banda Mercado de Peixe: a construção do caipira na saga low-tech

A gênese do grupo Mercado de Peixe data de 1996, quando estudantes universitários de diferentes cursos como jornalismo, desenho industrial e arquitetura da Unesp, campus de Bauru, decidiram articular um projeto artístico através da realização de reuniões periódicas numa república estudantil, a Rep Sam Macô. Nas primeiras reuniões, das quais chegaram a participar cerca de trinta pessoas, a música se revelou enquanto expressão artística que mais agradava a todos. Inicialmente, a ideia “era fazer festa e se divertir”, isto

é, articular apresentações em festas de repúblicas estudantis na edificação de um som com caráter “mais performático e libertário” (EG, 2015).

A música que era “sucesso” nessas apresentações caóticas e improvisadas, era o choro “Sonoroso” de K-Ximbinho [Sebastião de Barros], no sax de um amigo (cujo nome não me recordo), junto ao baixo de Roberto Cunha, uma caixa de bateria conduzida por Luiz Gabriel e os demais integrantes batendo em baldes, panelas e tudo mais que fizesse um som. (EG, 2015)

O nome do grupo logo surgiria em uma dessas reuniões em que se discutia a diversidade de estilos que poderiam ser incorporados no projeto artístico ainda em via de construção. Mercado de Peixe foi cunhado pelo vocalista Juninho Madureira, numa tentativa de sintetizar essas diversas misturas melódicas que o grupo almejava, ao mesmo tempo que se objetivava articular tal produção a partir de um “espaço democrático e popular” (FA, 2015) de criação artística.

O nome é uma referência ao espaço democrático e popular, de trocas, onde todos vendem seu peixe. É também uma brincadeira com o fato de que misturávamos choro, blues, ponto de candomblé, jazz, música popular, música pop, então remetia à expressão “Isso aqui parece um Mercado de Peixe”. (FA, 2015)

No ano de 1999 o grupo se consolidou através da formação composta por Juninho Madureira (vocal), Ricardo Polettini (guitarra e viola), Emerson Gomes (percussão), Fabiano Alcântara (baixo), Paulo Pires (bateria), Fernando Falcoski (teclados e acordeom), Paulo Crescioni (percussão), Ricardo Fela (vocal e percussão), Patrícia Nascimento (vocal e percussão) e Antônio Carlos (percussão), tendo seu álbum de estreia gravado de forma artesanal e independente no Estúdio SamMacô, em 1999, com o título *Aparições*. Se nas primeiras apresentações as referências que sobressaem do som improvisado inclinam-se à influência de instrumentistas experimentais nordestinos, como Hermeto Pascoal e Tom Zé, no álbum de estreia a banda também passa a dialogar com referências nacionais circunscritas a sua própria temporalidade, tendo nos estilos musicais dos anos de 1990 outra grande inspiração.

Aparições registra três canções de autoria do grupo, “Datiloscopia das cores”, “More or Less” e “A.A”, versões das músicas “África Brasil”, de Jorge Ben, “Ogodô”, de Tom Zé, “O sósia”, de Moleque de Rua, “Cantando para meus amigos”, de João Preá e Concris, os *samplers*⁶ “Jam” e “Remelexo” e,

por fim, o *remix*⁷ de “A.A” e “Pescada atômica” intitulado “Aparições”. Em seu conjunto, a obra buscou dialogar com segmentos do universo musical nacional representativos das periferias urbanas e que trabalhavam com influências das musicalidades afro-brasileiras, como Chico Science do Nação Zumbi, Planet Hemp, Raimundos e O Rappa, característica que perpassa o estilo de vocal adotado pelo grupo em todas as canções, dotando-o do estilo *punk*, de protesto e rebeldia.

Ritmos diversificados, como o baião e o samba, misturam-se a instrumentos diferenciados, como o berimbau, o repinique e o surdo (esses últimos muito utilizados pelas escolas de samba), a guitarra e suas distorções, o baixo elétrico, teclado, bateria, percussão e instrumentos eletrônicos utilizados para *samplear* e *remixar* canções. “Jam” apresenta-se enquanto *sampler* da introdução de “Moda de peão”, primeira música caipira veiculada em disco em 1929 e gravada pela Turma Caipira de Cornélio Pires, enquanto “Remelexo” contém passagens sonoras e vocais de Hermeto Pascoal em “Forró em Santo André”.

Ainda que marcado pelo caráter experimental das primeiras apresentações, o *remelexo* se manteve como a acepção que define o gênero musical da banda e ainda figura dessa forma na página do grupo nas redes sociais (2015). Para o baixista Fabiano Alcântara, além da referência explícita a Hermeto Pascoal na reprodução dos versos, “o remelexo aqui, remelexo lá, remelexo em qualquer lugar” (PASCOAL, 1979), essa definição busca explicitar o suingue e o balanço de influências diversas na proposta musical do grupo.

O suingue dessa proposta apresenta-se enquanto elemento norteador da construção da identidade musical do grupo, resumindo-se, sobretudo, no diálogo com as vertentes da *world music*, “rótulo dado ao mix de sons, culturas e etnias que se desenvolvera na derrocada da cena pós-punk e que para os *hit parades* significa a expressão da musicalidade terceiro-mundista” (LEÃO, 2003, p. 105). Estilos como o *drum and bass*⁸ e a *jam session*⁹ são incorporados, tornando a música eletrônica o eixo dorsal da proposta estética da banda, uma vez que ela própria se manifesta como o elemento condutor do *remelexo*, ou melhor, do ritmo contagiante, dançante e eletrificado das canções.

Em 2000 e 2002, o grupo lançou dois EPs¹⁰ contendo quatro canções em cada, intitulados, respectivamente, *A saga low-tech do caipira paulista I* e *A saga low-tech do caipira paulista II*. Essas produções, ao lado do primeiro álbum, possibilitaram a saída da banda do interior paulista através da realização de shows em São Paulo, no Sesc Pompeia, em 2001. Tais obras apresentam outra permanência que foi ainda mais endossada na proposta artística da banda: a figura do caipira e das matizes de sua música, geren-

ciadas a partir de instrumentos característicos como a viola e o acordeom. A canção *sampleada* para o primeiro álbum – “Moda de peão” – aparece na lista de canções do EP produzido em 2000, no disco *Beats e Batuques*, de 2002, e *Roça Elétrica*, de 2003, questão essa que não se apresenta como acaso. Para esse trabalho, em função do conjunto das canções dos EPs figurarem na produção do álbum *Beats e Batuques*, a atenção será destinada para análise desse e também do álbum considerado mais importante na carreira do grupo, *Roça Elétrica*.

Os dois álbuns citados inserem-se no contexto de realização de duas edições do Festival Caipira Groove, em Campinas, em 2002 e 2003, episódios que se mostram de suma importância para o processo identitário da banda.¹¹ Tal iniciativa partiu dos músicos campineiros Otávio Luís Augusto e Carlos Abras e contou com o apoio gerencial da Brasuca Produções, cujas apresentações foram incorporadas pelo Sesc Campinas ao lado de exposições, palestras, debates e venda de comidas típicas. Várias são as notícias que figuraram na imprensa da região na época, definindo o festival a partir da proposta híbrida que os conjuntos musicais apresentavam.

O “groove” do nome faz referência aos ritmos universais como o rock, o funk, o soul, o hip hop etc., que se encontram com a catira, o jongo, o samba e a congada. Além da Mercado de Peixe (Bauru) e da Matuto Moderno (São Paulo), tocarão sábado e domingo, no Sesc-Campinas, as bandas Sacrioulo, Vô Varvito (ambas de Campinas), Dotô Jeka (Vale do Paraíba), Fulanos de Tal (Rio Claro) e Ully Costa e Banda Rebento (São Paulo). (CAFIEIRO, 2003)

Ao analisar as diversas referências midiáticas sobre esses eventos, é possível notar que a definição construída versa a tentativa de construção de uma nova identidade que se passa ao largo da tradição, recusando explicitamente a imagem estereotipada do caipira enquanto indolente, preguiçoso, vadio e atrasado, isto é, como Jeca Tatu, personagem solidificado na memória popular por Monteiro Lobato.¹² Essa questão se reforçou através da palestra efetuada pelo antropólogo Hermano Viana numa das edições do festival. A banda Mercado de Peixe abraçou de corpo e alma a proposta sugerida, materializando-a enquanto documento intitulado de *Manifesto Pós-Caipira*.¹³ Segundo Fabiano Alcântara, a proposta construída por Viana “acabou por abrir uma nova perspectiva para o que a gente estava fazendo e nem tinha uma reflexão muito definida, estávamos apenas vivendo uma coisa depois de outra” (FA, 2015).

Em seu discurso, Viana propôs estabelecer uma releitura do texto de

Lobato, subvertendo sua lógica, isto é, “enxergando qualidades naquilo que para ele só podia ser defeito” (VIANA, 2003). Assim, Jeca Tatu é recriado e percebido como herói, numa tentativa de questionar os efeitos da modernidade e seu projeto civilizatório, concluindo que “devemos celebrar o homem inadaptado, que recua e não abraça sorridente o ‘progresso’, que desconfia do ‘civilizado’ e por isso prefere viver ‘na penumbra das zonas fronteiriças’” (VIANA, 2003).

Tal proposta é, como se percebe, uma definição intelectualizada de um movimento que se buscava edificar. As referências teóricas que Viana utilizou na composição do documento remetem-se ao pensamento nômade promulgado por uma conferência de Gilles Deleuze sobre Nietzsche, na qual o filósofo afirmara que

no centro, as comunidades rurais estão presas e fixadas pela máquina burocrática do déspota, com seus escribas, seus padres, seus funcionários; mas na periferia, as comunidades entram num outro tipo de aventura, num outro tipo de unidade dessa vez nômade, numa máquina de guerra nômade, e se descodificam no lugar de se deixar sobrecodificar. (DELEUZE apud VIANA, 2003)

A partir do arcabouço filosófico, objetivou-se traçar, assim, uma estratégia político-cultural em torno dos silêncios do caipira, uma postura crítica em relação à modernidade em curso. Finalizando o documento, Viana ressalta a necessidade de se “radicalizar a negatividade”, uma referência à quantidade negativa de que Lobato caracterizou seu personagem Jeca Tatu. Dessa forma, a negatividade expressar-se-ia enquanto legado da impermanência, elemento que deveria ser cultuado dentro do movimento *pós-caipira*.

Um verdadeiro pós-caipira (ante o caipira-estilizado-de-festa-junina, festa sempre nostálgica do antigo, do que já passou – mas isso não quer dizer que o estilo junino não seja útil... ou mesmo o sertanejo-hiperpop de Sandy & Junior... tudo é radicalmente reciclável...) aproveita radicalmente o presente, sem se preocupar com o registro do que está vivendo.

[...] Esse presente, assim pensado e vivido, não é certamente o fim da história, mas a história vivida sem a ilusão da evolução totalitária. Cada pós-caipira tem seu próprio tempo, e sua maneira – acorradamente correta – de estar no tempo. Lição: o tempo do mangubeat: nada nostálgico da pureza perdida do

maracatu; e por isso o maracatu está mais vivo do que nunca. Hoje. O manguebeat nos ensinou a botar fogo na cultura local, afrociberdelificando-a. É preciso agora jeco-centrifugar o afrociberdelificado. Para fazer coro com o Jeca Tatu de Monteiro Lobato: “Eta fogo bonito!”. (VIANA, 2003)

Baseando-se na perspectiva do *carpe diem*, Viana conclui o manifesto defendendo e endossando a proposta híbrida característica desse novo segmento musical cunhando neologismos que sugerem “viver o momento do remix” (VIANA, 2003). A inspiração, no entanto, é concebida a partir de outro movimento contemporâneo cuja proposta relaciona-se à condição de subalternidade cultural, o *manguebeat*, articulado em fins da década de 1980 por Chico Science, do Nação Zumbi, Fred Zero Quatro, da banda Mundo Livre S/A, e Renato Lins. O protagonismo híbrido da periferia de Recife foi referenciado no Manifesto *manguebeat* através da metáfora do lamaçal do mangue, ecossistema rico em matérias orgânicas, considerado “símbolo da fertilidade, da diversidade e riqueza. O movimento seria, dessa forma, tão rico e diversificado quanto o mangue” (TESSER, 2007, p. 72).

O método estabelecido pelo *manguebeat* fora tomado à risca pelos integrantes da banda. Esse processo, conforme Emerson Gomes, iniciou-se em 1999 e perdurou até o lançamento do álbum mais aclamado pela crítica, o *Roça Elétrica*, em 2003. Na tentativa de edificar um movimento similar no interior paulista o tema que se colocava enquanto elemento norteador da proposta resumia-se a responder a questão “o que o interior de São Paulo tem?” (EG, 2015).

A ideia era que tivesse um manguebeat ou movimento mangue em cada estado. Nós tivemos grande influência de Chico Science, Nação e Mundo Livre, o jeito de cantar, sem imitar paulistano ou carioca, os ritmos, a brasilidade, toda a mitologia do mangue que foi criada, com manifesto caranguejos com cérebro, a coisa ecológica, o lance de aliar moda, comportamento, quadrinhos, de ser um lance pop, tudo pegou a gente, cada um de uma maneira. (FA, 2015)

Nesse sentido, a ação de “jeco-centrifugar” sugerida por Viana foi incorporada pela banda Mercado de Peixe através da tarefa de desmistificar o interior paulista, uma vez que, segundo eles, os traços tradicionais característicos da cultura caipira expressavam-se na contemporaneidade apenas enquanto reminiscências, tornando-se necessário referenciar a riqueza e a diversidade das tradições populares do interior paulista.

A nossa realidade urbana contrastava muito com a noção de caipira ou de uma cultura popular, que com o passar do tempo e o êxodo rural deixou apenas traços no jeito de ser, na fala, na alimentação etc. Mas a meu ver deixou uma tradição popular de festas e manifestações populares (folia de reis, batuques, blocos carnavalescos etc.) acabar ou quase desaparecer. De certa forma, foi um alimento para nossa construção. (EG, 2015)

No caso *pós-caipira*, a metáfora encontrada para expressar o panteão diversificado do movimento encontrou-se na economia açucareira característica da região, sobretudo no processo da queima do canavial. “Somos deste mar de cana-de-açúcar que é o interior de São Paulo” (VALE, 2003), disse Ricardo Polletini à imprensa na época. Nesse caso, o fogo ligado também ao discurso de Viana, apresenta-se enquanto elemento simbólico da efervescência ante o hibridismo cultural edificado, o qual, assim como o fogo, deveria se alastrar pelos círculos sociais e culturais do país.

Em *Roça Elétrica*, 2003, numa clara referência a esse universo simbólico, Mercado de Peixe gravou uma releitura da música “Fogo no canavial”, da dupla caipira Alvarenga e Ranchinho, cuja carreira alcançou prestígio popular nas décadas de 1930 e 1940. Introduzido por um solo de acordeom, a canção apresenta a fala característica do universo caipira, trazendo consigo o recado do movimento e uma versão dançante e elétrica de uma festa cujos integrantes se recusam a apagar o fogo:

Vamô vê, vamô vê, vamo vê, lavoura/ Fogo pegou no canaviá/
Tem nada com isso eu não vou apagá/ Me traz a sanfona que
eu quero tocá/ Pra moça bonita/ Pra veia dançá/ Me traz um
quentão pra mode esquentá/ Arreda as cadeiras pra não tra-
paiá/ Chama João, José, Bastião/ E vamô espaiá no meio do
salão [...]. (MDP, 2003)

Na articulação do processo identitário com a missão político-cultural do movimento *pós-caipira*, tornou-se importante, então, delinear as referências ideológicas dessa empreitada. Além dos já citados, nomes como Cornélio Pires e Inezita Barroso figuram na gama de influências que a banda carrega, em virtude da defesa da cultura caipira que estes perpetuaram durante suas trajetórias artísticas. Outras referências se mostraram importantes no processo identitário da banda e do movimento, essas que se inclinam, sobretudo, a estudos acadêmicos sobre cultura caipira e folclore paulista.

Quando começamos a desenvolver as ideias que iriam desaguar no “pós-caipira”, pesquisamos alguns autores que nos ajudaram a definir tipos ou a gênese da cultura brasileira, em especial a caipira: O povo brasileiro, de Darcy Ribeiro, Os parceiros do rio Bonito, de Antonio Candido, Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, Música caipira da roça ao rodeio, de Rosa Nepomuceno, Folclore paulista, de Américo Pellegrini Filho, Tipos populares de Bauru – Correia das Neves –, Monteiro Lobato com Urupês, entre outros. (EG, 2015)

Dessa forma, o diálogo com a vertente caipira que apareceu de forma bastante tímida no primeiro álbum, foi, aos poucos, assumindo posição de destaque nas produções subsequentes. A canção “Moda de peão” parece figurar como hino *pós-caipira* para a banda Mercado de Peixe, dada sua referência nas produções lançadas nesse período de movimentação *pós-caipira*. A insistência justifica-se pela tentativa de consolidação do movimento e também pela apresentação, na introdução da canção, de uma definição da música caipira enquanto expressão identitária híbrida, decorrente do contato entre brancos (portugueses), indígenas e negros africanos, acepção extraída da ideia de democracia racial, defendida por Gilberto Freyre, que permeou a produção de Cornélio Pires no primeiro quartel do século XX. Nas palavras do ideólogo do movimento, a música caipira apresenta-se enquanto

canto popular do caipira paulista que se percebe bem a tristeza do índio escravizado, a melancolia profunda do africano no cativo, e a saudade enorme do português saudoso da sua pátria distante. Criado, formado esse meio nosso caipira, a sua música é sempre indolente, sempre melancólica e sempre terna... Eis a moda do peão! (MDP, 2003)

Apesar do constante diálogo e menção ao universo caipira, é preciso compreender mais atentamente como figura a questão da tradição no processo identitário da banda. Em *Beats e Batuques* (2002), além do predomínio das influências musicais afro-brasileiras, características do movimento musical pernambucano, a canção homônima desse álbum apresenta a defesa da diversidade cultural característica da contemporaneidade, recusando a “monocultura”, “a cultura única”, e otimizando, por sua vez, os efeitos da globalização no processo de mundialização de culturas.

Beats e batuques apontados pro meu coração/ Não sou de monocultura/ Dou meu sangue pela diversidade/ Quero dar minha resposta para essa globalização.

[...]

Eu quero flores multicores/ Frutas de mil sabores/ Terra pra quem quer cultivar/ Beats e batuques apontados pro meu coração. (MDP, 2002)

Percebe-se, assim, que o referencial consolidado no processo identitário do grupo inclina-se ao culto do *novo* e da *novidade*, isto é, à própria efervescência cultural da contemporaneidade. “Túmulo do samba”, de *Beats e Batuques*, apresenta essa defesa, mostrando o interior enquanto local representativo de celebração do *novo* samba paulista, caracterizado enquanto “programado”, “contaminado” e “envenenado” na letra da composição.

O título da canção relaciona-se a um episódio que ocorreu por volta dos anos 1950, em que o poeta Vinícius de Moraes reclamou em relação ao barulho do samba “pesado” veiculado numa boate paulistana, ressaltando que “São Paulo é o túmulo do samba”. De certa forma, a terra de Adoniran Barbosa nunca perdoou o poeta por sua infeliz colocação, e a banda Mercado de Peixe mostrou sua indignação com a celebração do “samba pesado”. Na construção da melodia da música foram utilizadas distorções da guitarra para a caracterização da heterogeneidade de sons influentes do *novo* samba que se propunha.

Assim, instrumentos de percussão comuns ao samba, como o pandeiro, são endossados pela sonoridade pesada da guitarra. Na definição sobre o que esse samba tinha de *novo*, a banda entoou o grito carnavalesco *evoé*¹⁴ na defesa dos benefícios da modernidade:

Eu quero esse samba assim/ eu quero esse samba/ invenção da modernidade/ A ciência vem carnavalizar/ Segura no colo o meu samba novo/ Qualquer bamba vai poder sambar [...] O samba não nasceu no morro/ Nasceu mestiço/ Não tem muito pudor/ Evoé cibernética! (MDP, 2002)

“Túmulo do samba” deixa claro a permanência de influências das culturas afro-brasileiras na musicalidade da banda, criticando também estereótipos e preconceitos direcionados aos negros por suas características físicas, através da desconstrução da letra da canção de Luís Caldas, “Nega do cabelo duro”: “Nega do cabelo **free**,¹⁵ qual é o pente que te penteia/ Nega!” (MDP, 2002).

A viola e suas modas passariam a assumir posição de destaque na produção da banda a partir do disco *Roça Elétrica*, lançado em 2003. Notícias na imprensa da época destacam essa mudança, associando, mais uma vez, a empreitada *pós-caipira* com o movimento *manguebeat*: “se no lamaçal nordestino o instrumento-símbolo era rítmico (o tambor), no canavial bandeirante ele é melódico (a viola)” (VALE, 2003). Essa obra revela a maturidade do grupo no processo de consolidação do eixo de sua proposta artística, endossando a regionalização dos temas tratados e articulando-os com elementos globais, sejam estes expressos enquanto influências musicais e/ou temáticas. Além disso, a gravação do disco apresenta melhorias em sua sonoridade, sendo estas decorrentes da parceria estabelecida entre o selo independente da banda, o Coletivo Samacô, e a gravadora Atração Fonográfica.

Nesse álbum, a defesa do novo e da contemporaneidade é apresentada a partir da canção carro-chefe dessa produção: “Brasil novo”, cuja produção do videoclipe buscou retratar o novo cenário urbano do interior paulista a partir da cidade de Bauru, ressaltando, em seu refrão, o orgulho relativo à diversidade cultural característica do local de origem do grupo: “Moro na entrada do Brasil novo/ Onde vivem neo-hippies, manos, nômades e cablocos” (MDP, 2003).

De autoria própria do grupo, a canção trabalha com alguns signos da modernidade, como o trem,¹⁶ elemento central na história da cidade de Bauru, que se desenvolveu, justamente, em função da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, ponto estratégico de escoamento da produção cafeeira do Oeste Paulista.¹⁷ Além disso, a letra ressalta a importância da cultura popular ao brincar, em sua composição, com o samba “Ai que saudades da Amélia”, de Ataulfo Alves e Mário Lago, relacionando-o a uma figura popular do município, a respeitada e prestigiada cafetina Eny:¹⁸ “Ai, que saudade do trem/ Ai, que saudade da Eny/ Eny que era mulher de verdade/ O trem que trazia a novidade” (MDP, 2003).

Outra figura da cultura popular da região de Bauru que aparece na produção da banda é Bernabé, personagem caracterizado por Correia das Neves, na obra *Tipos populares de Bauru*. A canção homônima, que a banda constrói enquanto homenagem ao primeiro artista popular da cidade, apresenta-o enquanto líder comunitário e festivo, figura importante na história de Bauru. “Bernabé, o primeiro tocador/ Nas ruas do velho Bauru chegou, chegou/ Tempo se abriu, a folia se instalou/ Na aldeia ergueu sua casa/ O mulato falador/ Bernabé, artista popular/ Seu fraseado bombástico/ Não deixa a festa acabar” (MDP, 2003).

As características modas de viola da cultura caipira também são amplificadas nessa produção. Na construção de uma balada caipira, *Roça Elétrica*

apresenta uma releitura remixada de trechos da canção “Assim é que é o sertão”, de Tonico e Tinoco, e “Reizado”, de Pena Branca e Xavantinho, um *sampler* estabelecido ao lado de sons de tambores, latidos de cachorro e a declamação do poeta caipira bauruense Lázaro Carneiro dos versos rebeldes que se seguem:

Quero arma/ Quero luta, quero luta armada/ Não peça calma
pra minha alma que já está cansada/ Quero risos, quero rendas
bem distribuídas/ Quero ver gente nas ruas de forma atrevida/
Quero paz perene, sem hipocrisia/ Quero o fim do feudo dessa
elite fria/ Quero a educação para todas as crianças/ Velhice
amparada e terra para quem plantar. (MDP, 2003)

A inovação e ousadia dessa produção renderam à Mercado de Peixe uma série de apresentações em circuitos alternativos de música, como àqueles agenciados pelo próprio Sesc em várias localidades do estado. Além disso, o contato iniciado com Hermano Viana no Festival Caipira Groove resultou na produção de um vídeo para o projeto *Brasil Total*, uma continuidade do *Na Geral*,¹⁹ exibido no *Fantástico*, cuja proposta apresentou-se enquanto embrião dos programas *Central da Periferia* e *Esquentando*. Na esteira estética do “tudo junto e misturado”, a iniciativa partiu do próprio Viana e de Regina Casé, uma tentativa de revelar a diversidade cultural do interior do país, em parceria com as redes de TV filiadas à Rede Globo.²⁰

Nesse processo de regionalização das programações televisivas, coube à banda Mercado do Peixe mostrar o potencial cultural e musical do interior paulista a partir do movimento *pós-caipira*. O vídeo “Festa na Roça Elétrica” foi exibido no programa *Altas Horas* em 2004. Ricardo Fela apresentou a festa enquanto uma “mistura da cultura popular local com a cultura universal”, e Fernando Falcowski complementou: “É a nova roça [...], uma roça que tem necessidade de buscar sua identidade de se manifestar através de uma forma mais universal” (MDP, 2004).

Com relação ao hibridismo cultural, o guitarrista e violonista Ricardo Polettini discorreu sobre as prerrogativas do movimento *pós-caipira* e a inovação musical do grupo:

Uma das características do nosso movimento *pós-caipira* é a gente abraçar todas essas influências sem nenhum preconceito. A música [“Brasil novo”] mistura um pouco da mão direita da viola caipira tradicional e a mão esquerda de guitarra [...]. Essa é uma música rockeira e, ao mesmo tempo, supercaipira, e a hora que junta tudo, com os *beats* [música eletrônica], já virou

outra coisa que não é nem eletrônica, nem rock, nem música caipira, é o pós-caipira. É tudo isso junto! (MDP, 2004)

Mais uma vez, tal iniciativa pautou-se na necessidade de consolidar o movimento *pós-caipira* e alastrar seu fogo cultural híbrido para outras partes do país. A banda investiu cinco anos de divulgação no *Roça Elétrica*, voltando a gravar nova produção somente em 2008, com o lançamento de *Territórios Interioranos*. Nessa última, os investimentos em torno da regionalização temática e os diálogos intermitentes com a viola e suas modas permaneceram, mas o movimento *pós-caipira*, em si, arrefeceu-se, e a banda, naquele mesmo ano, chegou praticamente a acabar, apresentando-se esporadicamente em shows. Esse hiato fora rompido no ano de 2013, quando voltou a se reunir e apresentar novas composições, com nova formação. Para a análise desse hiato, discorro a seguir numa tentativa de traçar algumas considerações reflexivas sobre esses fatos e suas relações com a constituição dos processos identitários na contemporaneidade.

Considerações reflexivas: a performatividade dos processos identitários na contemporaneidade

A seleção da banda Mercado de Peixe para o breve estudo estabelecido acerca da constituição de seu processo identitário relaciona-se com o campo analítico a que tenho me dedicado nos últimos anos: os estudos sobre a cultura e música caipira na região Centro-Sul. Porém, isso não quer dizer que tal processo esteja totalmente apartado de outros movimentos que revisitaram as tradições rurais de diferentes regiões brasileiras.

Para além do *pós-caipira* e do *manguebeat*, a década de 1990 aponta para a existência de vários outros grupos musicais que também estabeleceram incessantes diálogos com diferentes matizes de músicas tradicionais e/ou folclóricas para formalizar propostas culturais contemporâneas singulares, como, por exemplo, Dr. Raiz, banda formada em 1998, em Cariri-CE – através da combinação do som de bandas cabaçais com maracatu, o rei-sado, a embolada e o côco; e, ainda, Cordel do Fogo Encantado, conjunto formado em 1997, como espetáculo teatral, em Arcoverde-PE – cuja simbiose entre música e teatro conformou um projeto de espetáculo musical que aliava a lírica dos versos populares de cordel com os diferentes arranjos melódicos dos tambores característicos de tradições musicais africanas.

Esses dados devem ser entendidos como partes do movimento de localização do mundo propiciado pelo fenômeno da globalização, no qual as expressões culturais regionais passaram a ganhar maior importância. Na

negociação das identidades e na elaboração do caráter performativo do local e do global, “a música contribui na construção, representação, e negociação da diferença” (CAMBRIA, 2008, p. 2).

O insucesso do movimento *pós-caipira* é justificado pelos integrantes da banda pelas próprias características do mesmo e a partir da proposta musical particular do grupo. A diversidade, nesse caso, imperou enquanto empecilho para a prosperidade do movimento, já que a falta de composição de uma cena cultural mais coesa, semelhante ao *manguebeat* pernambucano, apresentou-se enquanto entrave para seu sucesso.

A heterogeneidade das bandas que se movimentaram em torno do *pós-caipira* pautava-se, sobretudo, nos diferentes olhares que esses grupos lançaram sobre a tradição da cultura caipira, denotando a existência de propostas antagônicas: enquanto alguns buscavam preservar a tradição em sua essência, através de uma leitura contemplativa e do culto à sua autenticidade, outros, como a banda Mercado de Peixe, buscaram atear fogo na cultura local e criar uma nova identidade, acionando o potencial de reinvenção possibilitado pela contemporaneidade. Assim, a autenticidade defendida pela banda não se remetia à tradição genuína, mas sim à proposta híbrida – através da seleção de temáticas e sonoridades que propunham o diálogo entre o erudito e o popular, o novo e o velho, o presente e o passado, a modernidade e a tradição, o global e o local – que o grupo articulava em sua produção musical. Nas palavras dos integrantes:

Cada um tinha sua própria abordagem de como dialogar com a cultura caipira, nós éramos mal vistos nos meio mais tradicionais, como o da Inezita Barroso, que nos recusou por eletrificar a viola. Nós não apenas fizemos isso, como botamos distorção nela e a usamos para tocar rock, pesquisar sons que pareciam com a cítara indiana. (FA, 2015)

O Mercado de Peixe sempre teve uma atitude de contestação, rebeldia, liberdade e humor – muitas vezes até punk. Muitas vezes essas atitudes foram mal interpretadas e causaram certo distanciamento entre outros grupos que tinham uma leitura “contemplativa” da cultura popular. Afinal, foi o que diferenciou o MDP, pegar o “caipira” mastigar, engolir e transformar em outra coisa... Assim como no modernismo... (EG, 2015)

A referência ao modernismo, promulgado pela Semana de Arte Moderna de 1922, resume bem a postura assumida pela banda na tentativa de consolidação do movimento *pós-caipira*. As notícias veiculadas na

imprensa da época de divulgação de *Roça Elétrica* apresentam a Mercado do Peixe como principal representante da vertente, figurando-a, por vezes, enquanto líder dessa tradição reinventada: “Grupo tenta a afirmação do pós-caipira” (SUZUKI, 2004); “Mercado de Peixe traz o pós-caipira para São Paulo” (NASCIMENTO, 2004).

A afirmação desse processo identitário na proposta artística da banda buscou alcançar a mesma atenção do movimento em que fora inspirado, o *manguebeat*. “Nós chegamos a sonhar com grandes gravadoras, mas o mais perto que a gente chegou foi ter ficado em terceiro no Skol Rock”, conta Fabiano Alcântara. Com exceção de *Roça Elétrica*, todos os outros álbuns da banda foram produzidos independentemente pelo Coletivo Samacô, selo criado pelo grupo, mantendo a característica de baixa tecnologia (*low-tech*).

Apesar de trabalhar sobre os efeitos positivos do processo de mundialização das culturas, é possível perceber em algumas canções uma crítica à modernidade a partir da indústria cultural e sua tendência homogeneizadora de práticas, identidades e culturas. Em *Beats e Batuques*, a ênfase na necessidade de diversificação da produção musical apresenta-se como crítica e estratégia de resistência frente às influências do capital na esfera cultural: “Beats e batuques apontados pro meu coração/ Quanto mais variado o sistema/ Maior a estabilidade/ Pois a praga é mais devastadora/ Na cultura única” (MDP, 2002).

Dessa forma, a crítica à modernidade fora direcionada à eleição de saberes, culturas e gêneros musicais pela indústria cultural, ressaltando o interior paulista enquanto potencialidade representativa do hibridismo cultural característico da contemporaneidade. Tal intento, somado ao transcorrer dos episódios e ao consequente insucesso da proposta artística da banda via indústria cultural, remete-nos às reflexões estabelecidas por Stuart Hall sobre a caracterização da globalização enquanto processo desigual em que figuram diversas “geometrias de poder” (HALL, 1997, p. 80), marginalizando certas produções que não se deixam levar pelo processo de “vestir o diferente com roupa conhecida” (TATIT, 2004, p. 236).

Outro elemento reflexivo importante diz respeito ao prognóstico de que “a globalização caminha em paralelo com um reforçamento das identidades locais” (HALL, 1997, p. 87). A articulação do movimento *pós-caipira* relaciona-se a um contexto bem mais amplo de movimentação da economia numa espécie de retorno às tradições, como observa sabiamente Fabiano Alcântara: “Hoje, o caipira é universal, todo mundo quer ser folk, do mato, rural, artesanal, orgânico” (2015).

Na análise social, pode-se perceber que, desde a virada dos anos 2000 até hoje, diversos projetos culturais foram e continuam sendo elaborados com a proposta de reativar o “orgulho caipira” paulista (MIRA, 2014).

Esse processo revela certo empoderamento das identidades regionais e locais em meio à mundialização das culturas, esforços que buscam ressaltar as práticas culturais dessa regionalidade a partir do viés da autenticidade. O mapeamento realizado por Mira (2014) sobre a organização desses projetos culturais nos permite concluir que tais iniciativas apresentam perspectivas diferenciadas na defesa da autenticidade:

a) Verifica-se a existência de projetos culturais cujo objetivo consiste no reforço da tradição, isto é, na essencialização das raízes e tipicidade das identidades e práticas culturais, como foi o caso da criação da 2ª Feira do Bolinho Caipira, em Jacareí, compreendendo um concurso em que se elegeria o “melhor bolinho tradicional”, “a melhor receita original” e o “melhor acompanhamento de bolinho” (MIRA, p. 88, 2014) e a promoção, pelo Centro Cultural Banco do Brasil, de São Paulo, do projeto *O Brasil Caboclo de Cornélio Pires*, em 2004, cuja curadoria encarregou-se a Ricardo Vignini, membro da banda Matuto Moderno, participante dos Festivais Caipira Groove;

b) Nota-se também a articulação de diferentes setores da sociedade numa tentativa de promover o turismo e o desenvolvimento econômico de regiões interioranas paulistas. Um projeto desse porte foi empreendido, segundo Mira, na organização do Circuito Turístico Cultura Caipira, pelo Instituto Nova Cidadania. O projeto fora iniciado em 2006, mas oficializado apenas em 2009, e conta com a participação dos poderes públicos de nove cidades que perpassam a Rodovia Presidente Dutra e do agenciamento de 437 empresários dos mais variados segmentos, cuja atuação usufruiu de recursos financeiros do Sebrae-SP.

c) Em contraposição a essas iniciativas, a tentativa de construção de um diálogo entre a tradição e a modernidade no processo de renovação da música caipira são evidenciadas pelo já mencionado Festival Caipira Groove e projetos como *Fala alto viola* (2002), cuja intenção era “viabilizar um centro de referência dos novos violeiros”, criando “possibilidades de ação para esses músicos que prometem renovar a música popular a partir deste instrumento que é, talvez, o mais característico das culturas populares destas regiões e de todo o país” (MIRA, 2014, p. 90). A repercussão dessa iniciativa foi tão grande que se criou a empresa Brasil Festeiro, cuja coordenação encontra-se com Marinéa Mochizuki (produtora do grupo Matuto Moderno) e Reinaldo Volpato (diretor do programa *Viola, minha viola*, da TV Cultura), parceria que se firmou após a participação da banda Matuto Moderno no programa mencionado.

Nesse jogo de disputa de poder que perpassa as culturas populares, as iniciativas de renovação da música popular – principalmente dos gêneros característicos da cultura caipira – ainda figuram em uma posição margi-

nalizada, resumindo-se a projetos alocados em circuitos culturais alternativos. Apesar disso, os fluxos culturais do *pós-caipira* paulista transcenderam suas fronteiras, já que o potencial inventivo e criativo desse movimento aponta para a emergência de novos grupos cuja proposta apresenta-se de modo semelhante, mas é realizada a partir de outras localidades, como a já mencionada banda paranaense Charme Chulo.

Na esteira desses investimentos econômicos sobre o regional e o local, a produção musical da Mercado de Peixe encarnou a filosofia deleuziana, assumindo tanto as benesses quanto os males de sua postura nomádica: “Ficamos à margem, como os nômades deleuzianos, com tudo que tem de transgressor e também com o lado ruim, de ter que se virar para sobreviver fazendo outras coisas” (FA, 2015). Apesar do tom pessimista do discurso, a Mercado de Peixe segue na ativa e teve, em 2014, um novo trabalho lançado *O caminho de Peabiru*. Em 2015, a banda lançou nova produção, *Água da Faca*, fruto do processo de reinvenção articulado a partir de novas pesquisas, referências e entendimento musical, eletrificando a viola com o universo da *world music 2.0*.²¹ O caipira e sua cultura permanecem enquanto elementos ativos nas culturas populares, num constante *devir*, já que na performance dos processos identitários, o show sempre tem que continuar.

Notas

1. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em História – História, Poder e Práticas Sociais, na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Marechal Cândido Rondon, em 2011.
2. Os integrantes entrevistados foram Fabiano Alcântara e Emerson Gomes, membros da formação original que permanecem até hoje na banda. Para diferenciar as falas dos sujeitos desse trabalho, optei por utilizar o efeito itálico, numa tentativa de expressar a relevância da reflexão dos mesmos sobre o processo identitário da proposta musical construída. Por fim, nas citações foram utilizadas as siglas de seus nomes, estabelecendo-se FA, quando se tratar de Fabiano Alcântara, e EG, quando a fala for dirigida por Emerson Gomes e MDP quando se tratar das produções da banda Mercado de Peixe.
3. Anitta é o nome artístico de Larissa de Macedo Machado, carioca que “estourou” no segmento do *funk* brasileiro a partir do sucesso obtido com a canção “Meiga e abusada”, conduzindo-a a um contrato milionário com a Warner Music, em 2013. A imagem da cantora foi totalmente trabalhada para figurar o catálogo musical *pop*: alisamento do cabelo, cirurgias plásticas para afinamento de nariz e implante de silicone nos seios.

4. A inglesa Rhianna (Robin Hannah Louise Kenny) e as estadunidenses Kesha (Kesha Rose Sebert), Beyoncé (Beyoncé Giselle Knowles Carter) e Pussycat Dolls (grupo musical feminino idealizado pela coreógrafa Robin Antin) compõe a cena *pop* atual, apresentando em comum a vertente artística cujo destaque é evidenciar o poder feminino, elemento que também se faz presente no projeto musical de Anitta.
5. Michel Teló iniciou a carreira artística em 1997 como vocalista do grupo Tradição, de Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Inicialmente, o grupo se apresentava em eventos pequenos, bailes, aniversários, casamentos e formaturas. Aliando o caráter eletrificado de instrumentos do universo sertanejo, como a guitarra e o baixo, o estilo musical adotado comungava o ritmo dançante presidido pela levada da bateria, gaita e acordeom com letras romantizadas. Em 2009, Michel Teló iniciou sua carreira solo pela Som Livre, afastando-se ainda mais dos estilos tradicionais característicos do antigo grupo.
6. O *sampler* é a montagem de uma nova composição a partir de registros sonoros originais através de um aparelho, o sampleador, sendo este geralmente acoplado a outros instrumentos (como o teclado) ou realizado externamente através da captação de som feita por computadores.
7. Música modificada eletronicamente por uma pessoa, geralmente o DJ, o qual acrescenta batidas rítmicas e/ou efeitos adicionais, produzindo uma versão dançante.
8. Vertente da música eletrônica que mescla as batidas da bateria acústica (*drum*) com o grave obtido do baixo (*bass*) presente em diversos estilos musicais, principalmente o reggae, hip hop e funk.
9. Utilizada inicialmente no universo do *jazz*, a *jam session* simboliza esse processo de experimentação que é feito pelo improvisado e mistura de estilos musicais. Essa prática foi incorporada por outras vertentes, como o *rock*, um dos estilos que se sobressaem do trabalho efetuado pela banda Mercado de Peixe.
10. *Extended Play* (EP) é a produção de um disco cuja soma do tempo das canções apresentam-se extensas demais para a classificação de um compacto, também conhecido como *single*, e pequena demais na caracterização de um álbum musical.
11. A banda já havia participado de um processo semelhante, no início dos anos 2000, o Quilombo Groove, festival organizado por um grupo de jovens de Bauru-SP, cuja segunda edição contou com o apoio do Sesc da cidade. O envolvimento da Mercado de Peixe nesse projeto produziu influências determinantes na produção do disco *Beats e Batuques*, de 2002, uma vez que, assim como o primeiro álbum, a sonoridade construída remete-se às diversas influências das culturas negras e populares.

12. O artigo “Velha praga” foi publicado originalmente no jornal *O Estado de São Paulo*, em 1914. O impacto dessa produção levou o escritor a escrever outros textos que mais tarde seriam organizados e dariam vida ao livro *Urupês*, de 1918.
13. Outras variantes também foram utilizadas pela imprensa e pelas bandas na época na definição dessa movimentação musical, como *agro-mood*, *rock'n'roça*, *moda nova*, *caipira pop*, *novos caipiras*, entre outros. A persistência na figuração do movimento enquanto *pós-caipira* buscou endossar a recusa a uma identidade regional pautada no passado através do preconceito em relação ao rural, edificando, assim, o amálgama cultural da nova cena urbana que figurava nas diversas regiões interioranas paulistas.
14. A origem da palavra é grega e remete-se às festividades populares no processo de evocação de Baco (Dionísio), o deus das festas e do vinho. *Evoé* também é considerado um grito carnavalesco que inaugura festividades, prática cuja origem remonta aos bacanais festivos e religiosos da Roma Antiga.
15. Grifo meu.
16. Esse elemento é referenciado não só na letra como também na própria sonoridade, já que, em alguns intervalos da canção, os instrumentos, sobretudo os pratos da bateria, são utilizados para simular o som de exalação da fumaça do trem.
17. A Estrada de Ferro Noroeste Paulista foi projetada enquanto prolongamento da Estrada de Ferro Sorocabana, em 1906. Bauru era o ponto de origem, cujo trajeto final desembocava em Corumbá, atual Mato Grosso do Sul, fronteira com a Bolívia. A construção da ferrovia elevou Bauru a polo econômico do Oeste Paulista.
18. Eny Cezarino foi proprietária da Casa de Eny entre os anos de 1960 e 1980. O prostíbulo se situava no trevo de Bauru, na Rodovia Marechal Rondon, e hoje é referenciado como um dos bordéis mais famosos da história brasileira. Eny teve, entre sua clientela, importantes nomes da cena política, como o presidente Geisel e o general Figueiredo.
19. O primeiro quadro veiculado desse programa tratou do movimento *manguebeat* a partir dos pernambucanos Chico Science e Nação Zumbi, em 1994.
20. Ricardo Fela, vocalista, percussionista e mestre-cerimônia da banda foi quem intermediou o contato entre os idealizadores do projeto e quem se incumbiu da filmagem e apresentação da *Roça Elétrica* bauruense. A gravação foi tão bem recebida pela TV TEM, afiliada da Rede Globo na região, que resultou, mais tarde, na contratação de Ricardo para o cargo de apresentador do programa *Revista de Sábado*, forçando seu desligamento do grupo.
21. Gênero também conhecido como *global guettotech*, a definição é dada pelo próprio integrante da banda, Fabiano Alcântara: “a *world music 2.0* nasce

de artistas como a M.I.A., nascida no Sri Lanka, do Konono Nº1, do Congo, dos tuaregs do Tinariwen e de Bombino. São artistas que, como nós, incorporam a cultura de massa, a eletrônica, as distorções” (2015).

Referências bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, M. (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CAMAROFF, Jean. Retrato de um sul-africano. *Novos Estudos*, n. 49, p. 65-83, nov. 1997.
- CAMBRIA, Vincenzo. Diferença: uma questão (re)corrente na pesquisa etnomusicológica. *Música e Cultura: revista on-line de etnomusicologia*, n. 3. 2008.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4.ed. São Paulo: Editora USP, 2006.
- COHEN, Robin; KENNEDY, Paul. *Global Sociology*. London: MacMillan, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.
- LEÃO, Carolina. A negociação mangubeat: cultura pop, mídia e periferia no Recife contemporâneo. *Eco-Pós*, v. 6, n. 2, p. 95-111, ago.-dez. 2003.
- MIRA, Maria Celeste. Diversidade cultural em São Paulo: o “orgulho caipira”. In: FARIAS, E.; MIRA, M. *Faces contemporâneas da cultura popular*. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2014.
- ORTIZ, Renato. Desafi(n)ando o coro global. In: KASSAB, Álvaro. *Jornal da Unicamp*, Sala de Imprensa. 325.ed., p. 4-5. 2006.
- _____. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- ROBERTSON, Roland. *Globalization: social theory and global culture*. London: Sage, 1992.
- _____. Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity. In: FEATHERSTONE, M.; ROBERTSON, R.; LASH, S. *Global Modernities*. London: Sage Publications, 1995.
- TATIT, Luiz. *O século da canção*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.
- TESSER, Paula. Mangué Beat: hùmus cultural e social. *Logos 26: comunicação e conflitos urbanos*, ano 14, p. 70-83, jan.-jun. 2007.
- VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo*. Ensaios de crítica antropológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- VICENTE, Eduardo. Segmentação e consumo: a produção fonográfica brasileira – 1965/1999. *ArtCultura*, Uberlândia-MG, v. 10, n. 16, p. 103-121, jan.-jun. 2008.

Entrevistas

ALCÂNTARA, Fabiano. *O Mercado de Peixe e o movimento pós-caipira*. Entrevista mediada por mídias digitais, realizada em 12/01/2015 e 26/01/2015 por Lays Matias Mazoti Corrêa.

GOMES, Emerson. *O Mercado de Peixe e o movimento pós-caipira*. Entrevista mediada por mídias digitais, realizada em 12/01/2015 e 26/01/2015 por Lays Matias Mazoti Corrêa.

Documentos consultados

CAFIEIRO, Carlota. Longe de ser Jeca. *Correio Popular*, 15/09/2003. Disponível em: <<http://www.oocities.org/violaeletrica/clippnig2.htm>>. Acesso em 05/jan/2015.

NASCIMENTO, Patrícia. Mercado de Peixe traz o pós-caipira para São Paulo. *Portal Terra*, 05/01/2004. Disponível em: <<http://musica.terra.com.br/interna/0,,OI247655-EI1267,00.html>>. Acesso em 10/jan/ 2015.

SUSUKI, Shin Oliva. Grupo tenta afirmação do pós-caipira. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10/01/2004. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/acontece/ac1001200402.htm>>. Acesso em 15/01/2015.

VALE, Israel do. Bandas paulistas semeiam o “agro-mood”. *Folha de São Paulo*, 25/04/2003.

VIANA, Hermano. Manifesto pós-caipira. In: PEIXE, Mercado de. 2003. Disponível em: <<http://www.geocities.ws/violaeletrica/manifesto.htm>>. Acesso em 05/jan/2015.

Documentos sonoros

PASCOAL, Hermeto. LP *Hermeto Pascoal Ao Vivo* – MonTreux Jazz , Gravadora WEA, 1979.

PEIXE, Mercado de. CD *Aparições*. Estúdio SamMacô, 1999.

_____. CD *Beats e Batuques*. Estúdio SamMacô, 2002.

_____. CD *Roça Elétrica*. Coletivo Samacô e Atração Fonográfica, 2003.

_____. CD *Territórios Interioranos*. Coletivo Samacô, 2008.

Documento audiovisual

PEIXE, Mercado de. Festa na Roça Elétrica, 2004. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SzvFg8FtYbs>>. Acesso em: 20/dez/2015.

autora

Lays Matias Mazoti Corrêa

Licenciada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campus de Três Lagoas-MS, Mestre em História pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), campus de Marechal Cândido Rondon-PR, Doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), campus de Marília-SP, e Bolsista CAPES.

Recebido em 16/04/2015

Aceito para publicação em 18/12/2015

Discos em construção – etnografia dentro de estúdios



PAULO MENOTTI DEL PICCHIA

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p117-139

resumo Neste artigo, apresento uma etnografia musical de processos de produção de discos dentro de estúdios paulistanos, descrevendo e discutindo as práticas criativas observadas. Entre 2011 e 2013, pude acompanhar de perto os trabalhos de três artistas ativos na cena musical paulistana contemporânea: Tatá Aeroplano, Rodrigo Campos e Kiko Dinucci. Trago aqui as experiências etnográficas do disco *Tatá Aeroplano* e do disco *Metal-Metal*. Procurei delimitar os aspectos mais significativos que caracterizam o fazer musical desse grupo sonoro, fornecendo indícios para uma reconfiguração do disco como objeto artístico no cenário musical contemporâneo. O disco emerge como agente social que transforma a vida dos artistas.

palavras-chave Etnografia; Música; Disco; Artista; Agente.

Albums under construction – ethnographies within studios

abstract In this article, I present a musical ethnography of record production processes in three studios in São Paulo, describing and discussing the creative practices observed. I was able to closely follow the work of three artists active in contemporary São Paulo's music scene: Tatá Aeroplano, Rodrigo Campos and Kiko Dinucci. I bring here the ethnography experiences of the albums *Tatá Aeroplano* and *Metal-Metal*. I tried to delimit the most significant aspects that characterize the music making of that sound group, providing evidence for a reconfiguration of the record as an art object in the contemporary music scene. The album emerges as a social agent that transforms the lives of artists.

key words: Ethnography; Music; Album; Artist; Agent.

Introdução: antropologia, música e estúdios

A antropologia da música é a área de estudos que procura descrever o universo sonoro humano ao abordar sons, instrumentos, melodias e harmonias (o que seria usual num estudo musicológico). Entretanto, também procura falar de parentesco, rituais, cosmologia, política, entre outras coisas (a parte propriamente antropológica da área). Uma boa pesquisa etnomusicológica conectaria, em sua narrativa dos fazeres musicais de um grupo, elementos aparentemente não musicais.¹

A etnografia da música é o escrito sobre as maneiras que as pessoas fazem música. Ela deve estar ligada à transcrição analítica dos eventos, mais do que simplesmente à transcrição dos sons. Geralmente inclui tanto descrições detalhadas quanto declarações gerais sobre a música baseada em uma experiência pessoal ou um trabalho de campo. (SEEGER, 2008, p. 239)

Boa parte do que constitui o campo de estudos da antropologia da música lida com percepções e discursos humanos sobre o material sonoro. Como Seeger acabou de afirmar acima, ela está ligada às maneiras como as pessoas fazem músicas. Essa perspectiva é importante para esta pesquisa, mas se mostrou limitada. Proponho também explorar como as pessoas são feitas pela música e, em nosso caso específico, como os artistas também são feitos pelos discos que gravam.

Isso implica reconhecer também as agências não humanas do fazer musical. Reconhecer que a antropologia talvez seja o espaço privilegiado para conectar numa mesma narrativa seres humanos, instrumentos, estúdios, microfones, crenças, relações familiares, discos, computadores, leis de incentivo à cultura, crise na indústria fonográfica, notícias de jornal – todos basicamente com o mesmo estatuto ontológico. Essa simetrização de posições foi algo que a antropologia da música ainda não deu conta de realizar de forma satisfatória. Busquei então auxílio em textos de Bruno Latour, para quem a antropologia seria a forma de se conectar numa mesma descrição as naturezas-culturas. Numa mesma análise, fatos reais, sociais e discursivos aparecem juntos para explicar um povo ou um grupo.

Porque o buraco de ozônio é por demais social e por demais narrado para ser realmente natural; as estratégias das firmas e dos chefes de Estado, demasiado cheias de reações químicas para serem reduzidas ao poder e ao interesse; o discurso da ecosfera, por demais real e social para ser reduzido a efeitos de

sentido. Será nossa culpa se *as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade?* (LATOUR, 2009, p. 12)

Este artigo se inspira em Latour para analisar fazeres musicais urbanos contemporâneos, conectando numa mesma narrativa as agências humanas e não humanas dos processos observados. Inspiramo-nos também em Alfred Gell, ao entender a agência da música e dos discos a partir de noção desenvolvida no livro *Art and Agency* (1998). Agência, nesse texto, aparece como aquilo que causa eventos. A especificidade do olhar antropológico estaria em, justamente, entender como as obras de arte agem socialmente. É nesse sentido que ele propõe uma análise dos objetos artísticos em termos de agência, se diferenciando dos estudiosos que tratam a arte em termos estéticos. Em nosso caso, entender a música como manifestação artística que age me levou a tratar o disco como um objeto-sujeito musical.

Durante a pesquisa, acompanhei três compositores – Tatá Aeroplano, Kiko Dinucci e Rodrigo Campos² e suas respectivas bandas. Eles são representantes de um grupo sonoro - que “é um grupo de pessoas que compartilha uma linguagem comum, junto com ideias comuns sobre a música e seus usos” (BLACKING, 2007, p. 208) - mais amplo, formado por um grande número de pessoas que compartilham o fato de lançarem discos autorais nos mais variados suportes e formatos, sem estarem necessariamente vinculadas a uma grande gravadora. Serão exploradas aqui as maneiras pelas quais um determinado grupo sonoro vem fazendo música na cidade de São Paulo, sendo que a gravação de discos se apresenta como o principal ponto que liga os membros desse grupo. Escrevo também sobre como esses discos fazem esses artistas num processo de mão dupla. Como os equipamentos dentro do estúdio de gravação moldam novas formas de se fazer e pensar a música.

Os estúdios são elementos fundamentais no fazer musical urbano contemporâneo. Para Latour (2000), é na observação das práticas sociais dentro de laboratórios que está a possibilidade real de se realizar uma etnografia da ciência, revelando a ciência em construção e não a ciência pronta e acabada, lacrada em caixas de pandora inacessíveis aos leigos. Ouso afirmar que é dentro dos estúdios que podemos observar os discos em construção, não como dispositivos fechados e prontos, mas como processos associativos entre humanos e não humanos, músicos e computadores, técnicos de mixagem e microfones. O estúdio é o recinto dentro do qual os sons são manipulados. Ele cria um “dentro” e um “fora” a partir da manipulação sonora. Tem como uma de suas principais características físicas o isolamento acústico, além de toda uma rede de complexos equipamentos de áudio.

Os estúdios são lugares onde humanos, com a ajuda de diversos agentes não humanos, tentam manipular e controlar o universo dos sons. Tive a oportunidade de passar por alguns dos principais estúdios de gravação da Zona Oeste de São Paulo: o Minduca no Jardim Bonfiglioli, o YB na Vila Madalena e o El Rocha em Pinheiros, onde foram gravados alguns dos principais discos lançados em São Paulo, entre 2011-2013.³ Esses três estúdios, ao lado do Traquitana (no bairro do Bixiga), formam um circuito de estúdios de gravação ocupados por uma série de artistas e bandas que focam suas carreiras no lançamento de discos. O objetivo principal não era mapear esse circuito, mas ele se delineou de forma indireta, na medida em que eu seguia os discos, os artistas, os shows.

Minduca – Tatá Aeroplano

“Boca: Ah, *menorizar* que tu diz é torná-lo menor!
 Dustan: Imagina uma coisa assim: *tã, tã, tá, tá, tá, tã...* (cantarolando uma melodia para Bruno e Boca). Aí depois a gente arma isso benfeitinho, as notas.
 (Os três tocam um pouco juntos)
 Dustan (para o Bruno): Talvez seja só na *cabeça* mesmo. (Para o Boca) Vamos *picadinho* juntos, qualquer nota por enquanto.
 Boca: Vamos fazer o *arpejo*. (Ele e Dustan tocam juntos as notas nos seus instrumentos.) Seguir a *linha de baixo* que tu diz?!
 Faz tu e Bruno pra eu ouvir.
 (Boca para, escuta um pouco e continua a tocar junto) Meio *roquinho...* Essa *intro* vou fazer a guitarra mais *doidinha* (toca *frases* na guitarra). Toca aí tu e Bruno que aí eu... (Dustan começa a tocar com Bruno sendo seguido em questão de segundos pela guitarra de Boca).” (Diálogo no estúdio Minduca, 05/12/2011).

O trecho reproduzido acima é a transcrição de um diálogo que aconteceu no primeiro dia de gravações do disco, *Tatá Aeroplano*, em 5 de dezembro de 2011, no estúdio Minduca. Estávamos juntos na sala de gravação: Tatá Aeroplano, Dustan Gallas, Bruno Buarque, Junior Boca e eu. Dustan Gallas tocava seu baixo Hofner de 1972, enquanto Junior Boca tocava sua guitarra Gretsch Corvette de 1967, e Bruno Buarque sua bateria Slingerland Radio King de 1956. Os instrumentos têm nome, têm data de nascimento. Eles desenham *linhas*, tocam *frases*. Interessante notar como o discurso dos músicos humaniza seus instrumentos, por exemplo, “guitarra mais *doidinha*”.

Tatá ouvia atento as ideias dos músicos sobre a introdução da canção “Perigas correr” que estavam começando a arranjar. Minutos antes, todos ouviram a gravação guia que Tatá havia feito com voz e violão em sua casa. Uma gravação guia serve de ponto de partida para uma banda ou um grupo de músicos que começam a produzir uma canção. Normalmente, é uma gravação somente com voz e algum instrumento de acompanhamento harmônico. Nesse caso, temos o violão de Tatá. As estruturas das composições nessas versões mais cruas normalmente são bem simples. Estão apoiadas na letra da música sem partes instrumentais, sem uma preocupação com introduções ou finais. Os outros músicos ouviram a gravação de voz e violão juntos. Dustan, que também é produtor musical do disco, começou a tocar algumas notas no baixo logo depois que ouviu a canção. Bruno começou a marcar o ritmo na bateria. E todos começaram a conversar e tocar sobre o que se transformaria na introdução instrumental da música.

Interessante esse trecho de diálogo porque encontramos um vocabulário próprio. Dustan pede para Boca *menorizar* um acorde. Boca interpreta rapidamente o que seu colega quis dizer. *Menorizar*, nesse caso, significa transformar um acorde maior em menor, modificando sutilmente a harmonia da introdução. Logo em seguida, Dustan pede para Bruno tocar só na *cabeça*. Ele quer dizer para o baterista entrar na *cabeça* do tempo, ou seja, marcar sua entrada no primeiro tempo do compasso. Para o guitarrista, ele diz “vamos tocar *picadinho*”, ou seja, tocar as notas bem separadas uma da outra, sem ligação, picadas nesse sentido. Boca diz que vai tocar meio *roquinho* uma guitarra mais *doidinha*. O que pude perceber que ele fez nessa hora foi tocar suas frases com um efeito de pedal (distorção, no caso) e utilizando alguns *bends* (uma técnica utilizada para mudar uma nota tocada em instrumentos cordofônicos como guitarra ou baixo).

O diálogo todo é intercalado por sons, frases de guitarra e baixo e bateria, os músicos verbalizam suas ideias, mas precisam completá-las utilizando seus instrumentos. *O discurso verbal se mistura e se intercala com o discurso musical dos instrumentos*. É como se as ideias de cada um não se completassem apenas com palavras. Ao final desse trecho, Boca diz “Toca aí tu e Bruno que aí eu...” e começa a tocar sua guitarra junto com os outros. Sua fala termina no ar e é completada, segundos depois, pelas frases de guitarra. Assim como os discursos se misturam, características humanas se misturam a coisas, aparentemente, não humanas. *Frases, cabeça, doidinha, picadinho* são termos utilizados pelos músicos nesses diálogos que remetem a domínios extramusicais.

Esse tipo de diálogo revela uma linguagem musical comum compartilhada por todos, característica que demarca um grupo sonoro. A linguagem musical está dividida em dois tipos de discursos “contrastantes mas com-

plementares, que são componentes necessários do fazer musical e que também podem revelar como as pessoas pensam sobre música” (BLACKING, 2007, p. 207) – o verbal e o não verbal. Analisar o modo como as pessoas pensam e fazem música passa pela análise desses dois tipos de discurso. Nos diálogos dentro de estúdio, no calor da criação, muitas vezes os músicos interrompem uma fala para tocar notas no instrumento, como no caso descrito acima. Apesar de separarmos esses dois discursos ao descrever esses processos, na prática eles caminham juntos.

Giovanni Cirino (2009), na sua etnografia da Música Popular Instrumental Brasileira (MPIB), observa que existe uma tradição oral-aural e uma tradição escrita na música. A MPIB incorpora aspectos das duas tradições – ora mais popular, ora mais erudita – na visão de Cirino. No caso dessa gravação de disco, pode-se afirmar que predomina uma tradição oral-aural onde os discursos verbais e não verbais se complementam no processo criativo. Essa tradição oral-aural é a tradição musical na qual não existe partitura escrita, e o aprendizado acontece com base na capacidade de ouvir, memorizar e imitar.

Intimidade com a tecnologia – o produtor musical como mediador entre técnica e arte

O baterista do disco, Bruno Buarque, é também o proprietário do estúdio Minduca. Durante o primeiro dia de gravação, 5 de dezembro de 2011, ele fez de tudo um pouco: foi baterista, arranjador, engenheiro de gravação e técnico de som. No segundo dia, 6 de dezembro de 2011, Bruno decidiu chamar um assistente de gravação, cujo nome é Delão Calvente, para apoiá-lo na operação dos equipamentos. Ele percebeu que seria muita coisa atuar como técnico de som, engenheiro de gravação, baterista e arranjador num único disco.

“Bruno (conversando com o assistente Delão): Curso rápido para você começar a fazer essa operação aqui. A gente vai gravar guitarra, baixo, bateria e voz juntos. Já tá tudo *recado*, ó! Ela tá na ordem do *input*, um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete e oito. Aqui, ó! Tô *trigando* o bumbo e a caixa. Aqui os *inputs*. A guitarra tá no *talo*, ó! Se isso estourar é preocupante (aponta para algum marcador no equipamento). Se estourar a gente vai no *pré* correspondente e abaixa... Aqui você dá um *maçã tab* e ele vai pro *apogi*. Aqui você controla o volume do seu fone se ele estourar, dá um *clear meters*. Aqui *reseta*, sacou?! Para gravar aperta R de *recordare*, parar a

gravação barra de espaço e *maçã S* para salvar, quem ama salva!” (Diálogo no estúdio Minduca, 05/12/2011).

Esse curso rápido que Bruno Buarque ministrou em menos de três minutos, no segundo dia de gravação, revela a familiaridade que os músicos contemporâneos têm com a tecnologia. Esse diálogo seria difícil de ser imaginado numa gravação de disco nos anos 1980; um baterista atuando ao mesmo tempo como técnico de som, ensinando um jovem assistente a operar o equipamento no meio de uma gravação. No esquema das grandes gravadoras, onde cada um tem uma função bem definida, o dono do estúdio, o técnico de som, o baterista, o assistente e o produtor musical normalmente são pessoas diferentes. Morelli ([1991], 2009) apresenta uma boa descrição analítica do processo técnico e da divisão social da produção de discos dentro de grandes companhias fonográficas brasileiras, que se aprofunda na análise das relações sociais de produção vigentes entre os diferentes tipos de trabalhadores artísticos e as gravadoras. Existe (ou existia) uma divisão do trabalho mais rígida dentro das grandes companhias fonográficas.

No fazer musical desses músicos e artistas contemporâneos, todo mundo acaba fazendo de tudo um pouco. Bruno Buarque não é simplesmente um baterista; é dono de um estúdio, é técnico de gravação, domina seu equipamento, dá ideias nos arranjos das canções, ajuda a equalizar e timbrar a guitarra e o baixo. Timbrar é o verbo utilizado para designar a atividade de trabalhar o timbre dos instrumentos e dos sons captados dentro do estúdio. É um termo muito utilizado pelos artistas, porém é bastante controverso. Dustan definiu timbre da seguinte forma:

“Timbre é uma palavra bonita que só... é um conceito, mas é sobre sensação... ou seja, subjetiva. São várias coisas ao mesmo tempo... a definição é simples, é tipo o resultado da variação da articulação aplicada numa nota musical qualquer (todas!)... É o RG (com foto!) de cada nota, o conceito é confundido (e generalizado, mas acaba sendo mais útil assim), com um efeito numa guitarra por exemplo... nem é isso. Você timbra cada nota... é massa... timbre é dessas palavras tipo ‘estirpe’... quando usada metaforicamente... quase virando índole... Pronto! Timbre é a índole da nota musical...” (Entrevista com Dustan Gallas, 18/12/2011).

Em entrevista com o guitarrista Boca, perguntei o que significa “timbrar um instrumento”. Ele me explicou o seguinte:

“Cara, acho que você não timbra o instrumento, você timbra o som, né? O instrumento já vem com timbre definido. Uma guitarra ou violão de determinada marca tem seu timbre característico... você liga ele no amplificador e vai timbrar o som mexendo no equalizador ou no que mais for... mas o timbre do instrumento já é dele próprio, a guitarra e o baixo.” (Entrevista com Junior Boca, 23/03/2012).

Dustan, Bruno e Boca se preocupam bastante com o timbre dos instrumentos. Fazer música passa pela responsabilidade com a “índole” e a “cor” das notas. É como se a nota tivesse um aspecto moral (índole) e um visual (cor). Essa elaboração verbal de timbre caminha lado a lado com noções técnicas de áudio (altura, intensidade, duração). Os músicos têm que tocar bem seus instrumentos, fazer as notas soarem bem, saber gravar, equalizar, criar arranjos etc. Se por um lado ficam sobrecarregados de funções, por outro ganham uma autonomia criativa sem precedentes no mundo fonográfico.

A fala de Bruno para Delão fica difícil de acompanhar quando ele começa a utilizar os jargões técnicos de sua prática musical multifacetada dentro do estúdio. Quando diz “Já tá tudo *recado*”, por exemplo, está afirmando que os canais dos instrumentos estão ativados no software de gravação. *Input* é a entrada, é por onde o sinal de áudio dos instrumentos chega no equipamento de gravação. *Trigando* é um termo que vem de *trigger*, gatilho em inglês, para quando o sinal de áudio de uma parte da bateria está sendo duplicado por um *sample*. *Sample* também vem do inglês e pode ser traduzido como amostragem. Normalmente, uma amostragem de outra música que foi recortada e reutilizada. Nesse diálogo, Bruno afirma que bumbo e caixa, duas partes da bateria, estão *trigadas*, ou seja, quando tocadas acionam um gatilho que dispara um *sample* (provavelmente um som diferente de bumbo e caixa que Bruno recortou de outra música para somar com som natural de seu instrumento).

Talo significa que o volume está no limite mais alto possível. *Maçã Tab* são as teclas do computador *Apple* que executam determinado comando no software. Enfim, existe um língua paralela neste mundo tecnológico dos estúdios de gravação. Os músicos e artistas que gravam discos acabam aprendendo na prática os termos e jargões técnicos desse fazer musical. O qual é caracterizado pelo domínio do instrumento musical propriamente dito (uma bateria no caso do Bruno Buarque) e pelo domínio dos processos técnicos de gravação (que envolvem os conhecimentos necessários para a operação de softwares, dos equalizadores, pré-amplificadores, compressores e microfones). Tal domínio de múltiplas tarefas e conhecimentos

caracteriza esse grupo sonoro do qual fazem parte diversos músicos de São Paulo. Devido à proliferação desse tipo de domínio técnico entre eles, a gravação de discos se proliferou e ganhou força ao longo da primeira década do século XXI. Essa junção dos aspectos técnicos com os aspectos artísticos caracteriza o trabalho de *produção musical*.

Uma definição mais formal do que é um produtor musical me foi fornecida por Guilherme Kastrup, baterista e produtor musical que já realizou trabalhos com Kiko Dinucci e Rodrigo Campos. Segundo Kastrup, o produtor musical “é aquele responsável por aliar a parte técnica com a parte artística, fica no meio do caminho entre o artista e os equipamentos do estúdio, tem que tentar traduzir o que o artista quer dizer através dos meios técnicos disponíveis”. O produtor musical aparece aqui como um mediador de dois universos – o técnico e o artístico. Ora, acabamos de ver que uma característica que marca esse grupo é que todos possuem um bom conhecimento técnico aliado ao artístico. Isso significa que todos envolvidos são em alguma medida produtores musicais – o baterista Bruno, o guitarrista Boca, o baixista e tecladista Dustan e o cancionista Tatá.

Todo artista desse grupo sonoro é em alguma medida um mediador de universos diversos. Para realizar seu disco, o artista compõe, capta recursos financeiros e materiais, monta uma equipe (uma banda, um produtor musical), define qual o melhor estúdio, quais equipamentos de que precisa, define a arte da capa e elabora uma estratégia de lançamento e de vendas. Ele faz a mediação entre todas essas etapas que seriam o lado mais técnico de seu fazer musical. Kiko Dinucci é um dos artistas que lançou mais discos nos últimos anos. Apesar de não ter um *home studio*, ele afirmou em entrevista que tem seu esquema para lançar os discos.

“Gravar um disco é sempre um negócio difícil, não vou falar que é um negócio fácil. Na hora que você manda um disco pra fábrica e já arrumou a capa, aí a capa dá problema no arquivo, e autorização, e não sei quê, não sei quê... aí você fala: ‘Meu, que vendaval, vou ficar cinco anos sem gravar disco agora pra não passar por tudo isso de novo’. Mas, por exemplo, com o Metá-Metá também deu muito trabalho. A gente lançou no virtual, mas a gente lançou naquele esquema dentro do Bagagem de ter um vídeo pra cada música, daí a gente tinha que ficar cobrando vídeo dos artistas, os artistas fazendo vídeo em cima da hora, com data pra lançar e coisa e tal. Foi uma coisa que deu muito trabalho, o virtual também dá muito trabalho. O disco sempre dá muito trabalho. Por outro lado, pra mim tá muito mais fácil gravar. Se eu tiver

mil e quinhentos reais no bolso eu gravo um disco; o meu preço de estúdio é esse. Entro lá ensaiado, um-dois-três-quatro, dois *takes* pra cada música, depois vou gastar mais um pouco com a mixagem e a masterização e a capa vai estar pronta, a capa pode ser algum amigo que faça e eu dou a grana depois.” (Entrevista com Kiko Dinucci, 23/04/2012).

Mesmo sem dominar a parte técnica da captação do áudio como Bruno Buarque, artistas como Kiko Dinucci conseguem viabilizar sua arte e produzir seus discos. Eles se associam aos parceiros certos e tornam a produção fonográfica de seus trabalhos algo relativamente fácil e barato. Criam seus esquemas de produção. Esquemas calcados em relações interpessoais de amizade e confiança com pessoas como Bruno Buarque (capazes de mediar com competência a arte e a técnica), calcados em recursos financeiros e materiais próprios (Kiko gravou os discos do Metá-Metá com cachês de shows, Tatá gravou os discos do seu grupo Cérebro Eletrônico e seu disco solo com recursos próprios e ajuda de sites de *crowdfunding*⁴ como o Cattarese), possibilitando uma autonomia criativa quase absoluta. Tatá utiliza a expressão “alforria artística” para falar dessa situação. A noção de “grupo sonoro” (BLACKING, 2007) é boa pra pensar essa realidade – essas pessoas compõem, a meu ver, um novo grupo sonoro formado por músicos que compartilham alguns elementos importantes: 1) referências musicais; 2) tecnologias de produção musical; 3) tecnologias de divulgação e distribuição da música gravada via redes sociais na internet; 4) a noção de que é fundamental gravar discos autorais; 5) valorização da autonomia criativa.

Observamos diversas falas dos músicos, mas o que os discos e os equipamentos de estúdio nos dizem enquanto agentes? Os computadores nos quais são gravados os sons tocados pelos instrumentos dizem-nos que o acesso à gravação está facilitado e que muitos artistas e bandas podem produzir seus discos. Esse acesso à tecnologia de produção tornou mais fácil gravar discos. O disco se torna um agente compartilhado por estes artistas. Os discos dizem quem são esses artistas, tornam o nome deles algo público, fazem sua pessoa circular e se desprender de seu próprio corpo. Esses agentes não humanos estão dizendo que é fundamental gravar porque os discos fazem os artistas tanto quanto os artistas fazem os discos.

Podemos pensar diversas situações e formas de agência do disco sobre o artista. O disco faz o artista ao promover encontros deste com outros músicos, ao enriquecer os arranjos de uma canção, ao fazer o nome do artista circular de forma mais ampla (seja na internet, nas mídias tradicionais ou entre os próprios músicos e ouvintes apreciadores) e ao dar forma a uma

obra musical autoral e apresentá-la ao grande público. O disco é um objeto, mas é também um sujeito que age na vida dos artistas que os produzem. Dizer que o disco é um agente implica em reconhecer que todos os equipamentos de áudio que um músico consegue adquirir estão agenciando transformações em sua vida. O baterista Bruno Buarque, sem seu software de gravação, sem seus microfones, sem seus pré-amplificadores seria um outro Bruno Buarque e faria música de outro jeito. Mas por que ele adquiriu esses equipamentos? Parar realizar gravações de discos.

Possuímos centenas de mitos contando como o sujeito (ou o coletivo, ou a intersubjetividade, ou as epistemes) construiu o objeto – a revolução copernicana de Kant sendo apenas um exemplo de uma longa linhagem. Não temos, entretanto, nada para nos contar outro aspecto da história: como o objeto faz o sujeito. (LATOUR, 2009, p. 81)

Latour fala em “quase-objetos” e “quase-sujeitos” lançando reflexões provocadoras às posições absolutas das entidades no mundo moderno. O esforço intelectual de sua antropologia é fugir das posições absolutas. Lançando este tipo de olhar aos discos e aos processos criativos envolvidos na sua constituição fica claro sua importância dentre os membros do grupo sonoro analisado aqui. Fica claro que os artistas agenciam os discos, mas também são agenciados por eles.

Dinâmicas coletivas de arranjo – quem é o artista?

Marcelo Cabral é um baixista e produtor musical respeitado na cena musical atual. Ele produziu o disco *Nó na orelha* do rapper Criolo, considerado pela crítica especializada uma das grandes revelações da música. Cabral faz parte dessa etnografia porque trabalha com Rodrigo Campos e com Kiko Dinucci em várias situações. Ele gravou o disco *Bahia fantástica*, faz parte do Metá-Metá (grupo liderado por Kiko Dinucci, Juçara Marçal e Thiago França) e é membro do Passo Torto (grupo formado por Cabral, Kiko, Rodrigo e por Rômulo Fróes). Durante um ensaio preparatório para a gravação do segundo disco do Passo Torto, ouvi Cabral dizer uma das frases mais interessantes sobre produção musical.

“Quanto menos pronta a canção chega, mais legal é de produzir. Quanto mais pronta, com melodia, harmonia, refrão, mais difícil é!” (Ensaio do Passo Torto, 24/02/2013)

Essa fala revela uma característica importante dos processos de produção musical que pude observar durante a pesquisa – o caráter coletivo dessa produção. Essa geração de músicos estabeleceu uma dinâmica coletiva de produção musical bastante peculiar. Quanto menos pronta a canção de alguém chega, mais os outros podem criar e acrescentar. Os arranjos dos discos são criados coletivamente, todos dão ideias, todos se comportam como se não fossem apenas responsáveis pelo seu instrumento, a figura do instrumentista é suplantada pela figura do artista. Cada envolvido é também artista, mesmo quando o disco leva o nome de um só, ele é de vários. Rodrigo Campos, em seu *Bahia Fantástica*, deixa claro no encarte do disco que a produção musical e os arranjos são de todos. Em uma entrevista na sua casa, no bairro de Pinheiros, em São Paulo, ele comentou:

“Então, agora eu estou fazendo de um jeito diferente, um jeito mais coletivo. Eu estou dirigindo a parada, mas de uma maneira sutil. Chamei o Rômulo Fróes para dirigir junto comigo e montei uma banda. A banda são os produtores – então cada um dos músicos vai dar a contribuição, a gente vai gravar ao vivo... É um jeito que eu ainda não vi ser feito dos músicos assinarem a produção mesmo.” (Entrevista com Rodrigo Campos, 25/05/2011).

Tatá Aeroplano também reconhece que seu disco é de todos. Ele promete revolucionar a questão dos direitos autorais de suas canções repassando um percentual de autor para todos os músicos. Ele se mostra bastante satisfeito e feliz com o resultado sonoro do disco. Em sua opinião, Dustan Gallas, Junior Boca e Bruno Buarque souberam respeitar suas canções, eles “ouvíram as canções, entenderam as histórias que elas contavam”. Boa parte do que pude observar nos dias que passei com esses músicos se resumiu à audição das canções e à adição de camadas a partir da compreensão coletiva da estrutura delas. Antes de gravar cada canção, eles ouviam juntos as guias que Tatá havia gravado somente com voz e violão para, então, iniciarem o trabalho de produção. Ficou claro, durante esses momentos, que o músico antes de começar a gravar tem que se comportar como audiência. *Quanto menos músico e quanto mais audiência ele for, mais se aproximará do artista; seu trabalho de produção da canção, propriamente dito, terá mais resultado. Os discos gravam os artistas e transformam músicos em audiências. Essa audiência também se comporta como um artista quando passa a construir coletivamente a canção.*

A dinâmica desse trabalho, apesar de dirigida por Dustan Gallas e pelo próprio Tatá, foi bastante coletiva na medida em que todos davam ideias

e sugestões de arranjo musical. Esses arranjos não eram escritos em partituras, as ideias eram experimentadas e gravadas em novas versões guia conforme iam surgindo. Não existe separação clara entre arranjador, intérprete, compositor, instrumentista. As fronteiras entre essas categorias são borradas; talvez a que permaneça mais intacta e “pura” seja a figura do compositor, mas Tatá Aeroplano insiste que seu disco é de todos, ele cita os músicos como coautores das canções. Essa noção de arranjo que emerge na observação do fazer musical desse grupo é bastante particular se comparada a uma visão mais acadêmica e tradicional. “O estudo do arranjo muito tem a ver com o da composição: ambos dependem de matérias teóricas fundamentais: a harmonia, o contraponto, a morfologia e a instrumentação” (ALMADA, 2010, p. 17).

Esse trecho, retirado da introdução de um livro formal de arranjo do professor da UFRJ Carlos Almada, indica uma necessidade de conhecimentos teóricos que nem sempre estão presentes entre os membros desse grupo. Quando alguém vai estudar arranjo na universidade, está implícito que estará lidando com grandes massas instrumentais que exigem amplo conhecimento teórico, e “o arranjador deve desenvolver, por meio da experiência pessoal e de muitas análises” (ALMADA, 2010, p. 343) uma noção de forma, de equilíbrio e de como empregar bem cada instrumento. O arranjador tradicional é um especialista em instrumentações volumosas. Os arranjos devem ser escritos numa partitura e normalmente são uma criação individual. Quando os músicos analisados aqui falam em arranjo, estão tratando de um outro tipo de arranjo. Um arranjo que é coletivo, não exige domínio teórico profundo, não opera com instrumentações volumosas, não opera com partitura escrita.

Essa dinâmica de arranjos coletivos predominou no processo de criação dos três discos que acompanhei, *Tatá Aeroplano*, *Bahia fantástica*, do disco *Metal-Metal*, entre outros. É um modo de produção que esse grupo sonoro encontrou para trabalhar as canções inéditas de cada compositor. Um modo de produção que funciona sem arranjos pré-concebidos individualmente por um arranjador de fora, funciona com base na amizade e confiança que cada músico estabelece com o outro. Um modo de produção que se estabeleceu em parte por uma questão de necessidade, como afirma o compositor Rômulo Fróes, que participou do segundo disco de Rodrigo Campos, *Bahia fantástica*, num vídeo divulgado no YouTube:

“O convívio com os outros artistas foi necessário. Você até pode fazer seu disco inteiro lá na sua casa, mas, enfim, qual a graça que tem isso, né? Compartilhar a sua música e mostrar a sua música pro outro artista e querer que esse outro artista

contribua pro seu trabalho, além da coisa óbvia de admiração por esse outro artista, tem a coisa da necessidade mesmo! Olha, eu toco violão no seu disco, você toca bateria no meu, eu faço uma letra pra você, pra sua canção, e você canta no meu disco. É isso, vamos aí, vamos fazer essa coisa juntos, porque eu tô precisando de um baterista e eu não tenho dinheiro pra pagar um baterista, mas eu toco violão pra você! Então, tem uma necessidade de sobrevivência em cima de tudo isso que acabou gerando mais tarde amizades e identidades artísticas.” (trecho da fala de Rômulo Fróes).⁵

Na própria fala reproduzida acima, percebe-se como as categorias se borram no discurso nativo. Rômulo começa afirmando a necessidade de os *artistas* se ajudarem e termina falando do *baterista* de que ele precisa para gravar. Os *instrumentistas* são *artistas* e vice-versa. Entretanto, vale dizer que esse modo de produção musical que estou chamando de coletivo não é grande novidade nas gravações de disco. Não quer dizer que esse grupo de artistas está inventando um jeito coletivo de fazer música. Se pensarmos no surgimento do Jazz, grandes discos foram gravados de forma improvisada e coletiva, sem arranjos pré-concebidos. Ou mesmo na história do Rock veremos que várias bandas surgiram de grupos de amigos que compunham e criavam coletivamente. Essa dinâmica coletiva de criação é uma característica desse grupo, apesar de não ser uma invenção dele ou uma marca única que o distingue de outros grupos sonoros. O que pode distinguir esse grupo é essa dinâmica coletiva aliada a um domínio tecnológico dos meios de produção musical inédito – um *curto circuito entre a parte artística e a parte técnica*.⁶ Não existem mais intermediários entre uma ponta e outra, esses jovens artistas dominam todas as etapas e se localizam numa região ambígua.

El Rocha – Metá-Metá

Em junho de 2012, a banda Metá-Metá se reuniu no estúdio El Rocha (Pinheiros, São Paulo) para gravar seu segundo disco, *Metal-Metal*. O projeto iniciado pelo trio Kiko Dinucci, Juçara Marçal e Thiago França se tornou uma banda maior com a entrada oficial de Marcelo Cabral, Sérgio Machado e Samba Sam. Os arranjos foram feitos nessa dinâmica coletiva, com predominância de discursos não verbais sobre os discursos verbais. Porém, diversamente do que observei no disco de Tatá Aeroplano, no qual os arranjos foram feitos durante a gravação, no *Metal-Metal* os arranjos musicais estavam prontos quando se iniciaram as gravações. O grupo ensaiou e tocou junto em shows, antes de entrarem no El Rocha para o primeiro dia de gravação.

Num dos dias em que acompanhei a banda, cheguei ao El Rocha por volta das onze horas da manhã. Durante a primeira hora de gravação que presenciei, eles ouviram uma música que haviam gravado no dia anterior. Montaram os microfones para Rodrigo Campos e Thiago França gravarem *overdubs* (gravações sobrepostas ao que já foi gravado) de cavaquinho e saxofone sobre os outros instrumentos gravados ao vivo. Por coincidência, nesse dia em que acompanhei o Metá-Metá, Rodrigo Campos fazia uma participação especial, tocando cavaquinho em algumas músicas do disco.

Depois de uma pausa para o almoço, de aproximadamente uma hora, voltamos todos para o estúdio para continuar gravando. Eles começaram a gravar a música “Logun”. Fiquei observando na *técnica*, sala onde fica o técnico de som e onde Juçara Marçal gravaria sua voz isolada do resto da banda. Como o próprio título prenuncia, “Logun”, nome de um orixá masculino “filho de Oxóssi com Oxum... príncipe do encanto e da magia” (PRANDI, 2001, p. 137), é uma música bastante influenciada pela sonoridade afro-brasileira. Poderia ser considerada como do gênero Afrobeat, caracterizado pela repetição de um *groove* central e pelos ricos arranjos com instrumentos de sopro e mundialmente conhecido devido à obra do artista nigeriano Fela Kuti.

“Logun” começa com um violão bastante complexo, de Kiko Dinucci, fornecendo o cerne do *groove*, o centro rítmico e tonal da composição. Baixo e bateria entram na sequência, dialogando com a levada do violão. O cavaquinho entra fraseando, sendo sucedido por um tema forte de sax. Juçara aguarda, dançando, seu momento de entrar. Após a entrada dos sopros, tudo some novamente, restando violão, baixo e bateria. A gravação acontece, dura cerca de oito minutos. Os instrumentos conversam sem parar, os músicos estão todos concentradíssimos para fazer valer esse *take*⁷ da música. Ao término, todos deixam seus postos e entram na *técnica*, onde estávamos eu, Juçara e Fernando Sanches, o técnico de gravação e filho do proprietário do El Rocha.

Ao fim da audição coletiva da gravação que acabaram de fazer, todos comentam que um erro ocorrido no final acabou ficando “legal”. A performance ao vivo de todos está tão boa que eles resolvem que o erro vai se tornar acerto; eles o incorporam sem problemas. O erro em questão é uma sobra de bateria e percussão, ou seja, depois que todos pararam de tocar, o baterista e o percussionista continuaram tocando algumas notas. Não é raro isso acontecer numa gravação – o erro e o ruído serem incorporados –, especialmente em performances ao vivo, com vários instrumentos sendo tocados ao mesmo tempo. Isso também é comum em músicas com espaço para improvisação, como é o caso de “Logun”. No caso da MPIB, Cirino afirma que o “erro” é sempre lembrado pelos entrevistados como algo re-

lativo, porque abre perspectivas de novas ideias e a partir dele “pode surgir uma outra atitude”. Essa nova atitude que incorpora o erro acaba, por um lado, incentivando o instrumentista a se arriscar mais e, por outro, cria o impacto, o susto e o suspense” (CIRINO, 2009: 65). Há um momento em que Kiko Dinucci e Rodrigo Campos improvisam variações rítmicas em seus instrumentos que dificilmente poderiam ser reproduzidas da mesma forma novamente. Se eles optassem por não utilizar esse *take*, perderiam esse diálogo.

“Kiko Dinucci: Sempre dá certo, eu faço qualquer coisa que dá certo (falando sobre as levadas rítmicas que tocou).

Rodrigo Campos: Parece briga de galo! (risos.)

Fernando Sanches: Fazer *overdub* ia ficar estranho!

Kiko Dinucci: Tem que ser os dois juntos.”⁸

O El Rocha é um estúdio bastante requisitado na cena musical de São Paulo. É bem maior e mais antigo que o Minduca, de Bruno Buarque, e conta com uma infraestrutura mais complexa. Ele permite que todos toquem juntos, mas para isso tem que isolar o som de cada instrumento, o que no caso dos instrumentos acústicos representa uma necessidade de isolamento físico. Eles tocam juntos, porém separados. O estúdio carrega essa contradição; separar o que está junto e isolar acusticamente o que deve soar coletivamente ao final do processo. Para que Kiko e Rodrigo possam conversar com seus instrumentos, eles estão conectados pelo que escutam em fones de ouvido; fisicamente, estão separados em pequenas salas. Se Kiko e Rodrigo se escutam “sempre dá certo”; tudo que um toca, o outro responde e vice-versa.

Essa característica de isolamento acústico que um estúdio possui é fundamental para a manipulação sonora que uma gravação de disco exige. O som, para ser manipulado, deve ser capturado de forma isolada, dito de outra forma, de forma pura. Cada instrumento é “purificado” para depois ter seu som manipulado com todos os recursos tecnológicos disponíveis. Esse tipo de operação calcado na purificação e isolamento de agentes lembra muito o que ocorre dentro de laboratórios científicos. O antropólogo Stélio Marras (2009) traz uma boa descrição dos laboratórios como recintos e compara a atividade dos agentes humanos em relação aos agentes não humanos com um maestro e uma orquestra.

Nos laboratórios, os recintos parecem simular o mundo sob controle. Como ambientes de alta domesticação científica, eles fazem passar do indeterminado para o determinado, do

indiferenciado ao diferenciado. Podem reter o tempo ou acelerá-lo. No espaço dos envoltórios, containers, caixas, tubos, garrafas e mesmo salas ou equipamentos de acesso restrito, os recintos formam um ambiente que, como tal, cerca fronteiras entre o interior e o exterior, age diretamente no controle de variáveis, controle de permanências, engendram proibições e permissões, entradas e saídas de uma multiplicidade de agentes. A própria agência humana parece a de um maestro de uma orquestra rebelde, teimosa, vulnerável, custosa para domesticar. (MARRAS, 2009, p. 31)

Marras se inspira em Latour, e para ambos o laboratório é um recinto onde não humanos se fazem aparecer enquanto sujeitos. Nos laboratórios, o microscópio revelou ao mundo a existência das bactérias. A bomba de ar revelou ao mundo a existência do vácuo. Pensar os estúdios na mesma chave nos leva a reconhecer que seus equipamentos de domesticação sonora revelam ao mundo o timbre, as alturas, as frequências, as durações de cada nota tocada. Revelam também como uma música é construída a partir de dinâmicas coletivas de criação em que os discursos verbais e não verbais se complementam o tempo todo. Revelam como discos e artistas se afetam mutuamente.

Considerações finais: curto-circuito entre arte e técnica

A partir de uma perspectiva etnográfica, busquei descrever fazeres musicais contemporâneos para os quais a produção de discos autorais é central, ou seja, realizei uma etnografia musical dos discos em construção. A etnografia musical é sempre uma etnografia do processo de fazer música, das relações sociais estabelecidas por causa da música; nesse caso, um fazer musical que é um fazer discográfico. É nessa chave que leio autores como Seeger e Feld, citados logo no início deste artigo. Os discos em construção podem ser entendidos também como os próprios artistas em construção. O disco se apresenta como um objeto artístico que encerra uma série de associações, é um artefato constituído por, e que também constitui, diversas relações sociais. Social aqui entendido como associação, tanto a associação de músicos entre si quanto a associação de músicos com instrumentos e computadores.

Descrever as relações sociais por trás da música, produzida por um grupo de compositores em São Paulo, passa necessariamente pelas relações sociais envolvidas na produção de seus discos. O disco, aparentemente ob-

soleto por ter perdido valor enquanto mercadoria, ou por ter se desmercantilizado se levarmos em conta sua vida social (Appadurai, 2008), emerge como um sujeito sonoro que revela as associações humanas e não humanas constituintes de fazeres musicais contemporâneos. Sua observação revelou características importantes sobre *as maneiras pelas quais um grupo sonoro urbano faz música e sobre como essa música faz o grupo*. Dentre as principais características observadas, destaco as seguintes:

- **Dinâmicas coletivas de arranjo:** Cada canção, que um ou mais compositores trazem para uma gravação, passa a receber camadas melódicas, rítmicas e harmônicas de todos os músicos envolvidos no processo. Todos possuem liberdade para sugerir e opinar na hora de produzir a canção.

- **Multiplicidade de competências (musicais, técnicas e artísticas):** Músicos, intérpretes, arranjadores, compositores, técnicos de som, produtores musicais são categorias que se misturam em cada pessoa envolvida com o disco. Essas fronteiras, antes mais claras e precisas, estão sendo borradas. Existe um sentimento comum de que a gravação é de todos, mesmo quando se trata de um disco solo. Existem os profissionais especialistas, mas predominam os profissionais que englobam diversas competências no seu fazer musical.

- **Músicos se colocando como audiência e como artistas:** Isso está ligado à noção de que a visão do instrumentista virtuoso é muito limitada – a visão dos leigos e dos artistas é mais ampla no que diz respeito a canções. É a ideia de que um baterista não vai executar automaticamente o ritmo do samba ou do baião; ele deve antes escutar a canção, se apropriar artisticamente dela para poder saber o que e como tocar. Nesse grupo sonoro, o virtuosismo técnico do instrumentista não é valorizado; é valorizado o instrumentista que se comporta como o artista, pensando a canção de forma mais ampla.

- **O que é produção musical:** Produção musical aqui é entendida como essa capacidade de unir arte e técnica. Capacidade compartilhada por muitas pessoas nesse grupo. Todo artista se comporta, em alguma medida, como produtor musical em relação à sua obra. No caso de canções, a produção está ligada à melhor tradução possível do que o compositor quer dizer com os meios técnicos adequados. Isso passa pela escolha do melhor estúdio, dos músicos e dos instrumentos, da pessoa que fará a mixagem e a masterização.

- A gravação do disco como o momento de “gravação de artistas”:

Como disse anteriormente, e vale repetir, o disco produz o artista ao promover encontros deste com outros músicos, ao enriquecer os arranjos de uma canção, ao fazer o nome do artista circular de forma mais ampla (seja na internet, nas mídias tradicionais ou entre os próprios músicos e ouvintes apreciadores) e ao dar forma a uma obra musical autoral e apresentá-la ao grande público. Sendo a performance musical algo tão efêmero, o disco é o agente capaz de perenizar uma obra musical.

Todas essas características reunidas compõem um quadro interpretado aqui como um curto-circuito entre arte e técnica. A grande novidade presente nesse grupo sonoro, e talvez em toda uma geração de músicos, é que, neste início do século XXI, os artistas dominam as tecnologias criativas do setor fonográfico. Isso transforma profundamente o modo como se pensa e se faz música. Transforma também o disco enquanto objeto-sujeito artístico. Autores como Tosta Dias (2009, 2011) e Herschmann (2010, 2011) falam da perda da centralidade do disco, do aumento da importância dos shows ao vivo. Concordo em parte com eles, o disco perdeu centralidade enquanto mercadoria, mas ganhou uma centralidade sem precedentes enquanto agente no fazer musical contemporâneo.

O discurso nativo dos artistas e músicos indica que, entre outras coisas, quando eles pensam em música autoral, ainda pensam em discos. A hipótese que se configura aqui é que isso ocorre por conta desse curto-circuito entre arte e técnica. A região em curto revela uma proliferação de agentes – os próprios discos, os estúdios, os computadores, os softwares de gravação, mas também os artistas que não são mais apenas artistas, são produtores musicais, arranjadores e instrumentistas. Humanos e não humanos envolvidos nesse fazer musical conectam arte a técnica, polos que no auge da grande indústria fonográfica estavam separados de forma mais clara.

Os discos persistem porque *agem socialmente*. Eles produzem artistas. Transformam as experiências pessoais destes em experiências que podem ser compartilhadas. Ao lançar um disco, o artista está dizendo para o resto do mundo que ele tem algo diferenciado, ele está criando uma identidade artística, consolidando sua estética, se distinguindo de outros músicos. “Existir é diferir: na verdade, a diferença é, em certo sentido, o lado substancial das coisas, o que elas têm ao mesmo tempo de mais próprio e de mais comum” (TARDE, 1998, p. 98). Ao diferir através do disco, o artista existe enquanto tal, porém também se assemelha a outros que, como ele, estão gravando seus trabalhos.

A música pode ser especialmente útil no estabelecimento da identidade de um grupo, junto aos estilos de vestuário e discurso. Mesmo quando estilos de vida mudam, a forma da aldeia é abandonada, os pássaros cujas penas são utilizadas em ornamentos são extintos, roupas são usadas, e a língua nativa é esquecida, membros de um grupo podem empregar canto e dança para indicar o que eles gostariam de ser numa dada ocasião e para restabelecer uma continuidade com seu passado. Talvez seja por isso que grupos tão fragmentados se apegam a suas tradições musicais com uma tenacidade que não manifestam para mais nada. (SEEGER, 2004, p. 137)

Mesmo tratando de uma realidade social completamente diversa, essa questão da importância da música para a manutenção de uma identidade grupal pode ser útil para se pensar fazeres musicais urbanos. Kiko Dinucci, Rodrigo Campos, Tatá Aeroplano e todos os músicos e artistas citados neste texto podem ser pensados como membros de um grande grupo sonoro. Um grupo sonoro formado por centenas de outras pessoas e que se diferenciam de outros músicos pelo fato de produzirem um conteúdo sonoro autoral.

Os discos de Tatá, Rodrigo e Kiko são únicos, mas existem traços repetidos nos três. Dentre os traços comuns, o curto-circuito que o domínio tecnológico pelos artistas gerou é o mais distintivo. Um curto-circuito elétrico acontece quando uma carga elétrica maior passa entre dois pontos com impedâncias diferentes. Isso ocorre quando a resistência elétrica dentro do circuito diminui por algum motivo. No caso da produção fonográfica, a resistência era o alto custo de um disco e o monopólio dos meios de divulgação e circulação. As tecnologias digitais e a internet derrubaram essas duas barreiras, causando esse curto-circuito no antigo esquema do universo fonográfico. Uma avalanche de artistas solos e bandas que sempre desejaram gravar suas obras se viu numa posição inédita com os meios e ferramentas técnicos à disposição. Isso está gerando uma revolução nos fazeres musicais e uma profunda reconfiguração do disco enquanto obra de arte.

Notas

1. Para citar duas grandes etnografias musicais, lembremos que Anthony Seeger, em *Why Suyá Sing* (2004), analisa a Mouse Ceremony, as relações entre irmãos, a organização etária, a mitologia, entre outros elementos, para abordar a música desse grupo. Steven Feld, em *Sound and Sentiment*

(1982), trata da etnobotânica e da complexa classificação dos pássaros na sociedade Kaluli para analisar seus cantos. Feld recorre a um mito em que o irmão mais novo é abandonado pela irmã mais velha, a qual se transforma em pássaro, para dar conta da complexidade musical de um determinado tipo de canto.

2. Vale inserir aqui um breve comentário sobre a relevância artística dos nomes escolhidos, a qual se expressa pelo volume da obra musical produzida (cada um deles já lançou mais de três discos próprios), pelo volume de shows e concertos que realizam, na cidade de São Paulo, em locais consagrados como os palcos dos SESC's (Serviço Social do Comércio), e pela visibilidade que alcançam em mídias impressas e de internet. Eles são interlocutores relevantes por serem extremamente ativos nessa cena musical paulistana.
3. Alguns discos relevantes produzidos nesses estúdios durante o período da pesquisa – além dos álbuns de Tatá Aeroplano, Kiko Dinucci e Rodrigo Campos que serão analisados aqui – foram: *Nó na orelha*, de Criolo, gravado no El Rocha; *Efêmera*, de Tulipa Ruiz, gravado no YB; e *Longe de onde*, de Karina Buhr, gravado no Minduca. Para se ter uma ideia imediata da relevância desses trabalhos, basta conferir as listas de melhores discos nacionais de 2011 e 2012 publicadas pela revista especializada em música *Rolling Stone*. Todos esses discos figuram nas listas dessa revista e de outras importantes mídias brasileiras.
4. Financiamento coletivo de projetos diversos, normalmente através de sites na internet.
5. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=65MWP_qDcx0. Última visualização dia 16/04/2016.
6. Devo essa ideia de “curto-circuito” entre arte e técnica ao antropólogo Pedro Lolli, que em vários momentos me auxiliou com suas leituras das primeiras versões deste texto.
7. *Take* nesse contexto significa uma tomada da música gravada. Quando se está gravando uma canção, é comum repetir várias tomadas, cada tomada ou repetição é um *take*.
8. Vale notar aqui como o vocabulário musical fornece agência aos instrumentos e às notas tocadas. Nesse trecho, Rodrigo Campos brinca que as melodias do cavaquinho e do violão parecem galos brigando. Em outros momentos, os músicos falam das “frases” da guitarra, dos instrumentos “dialogando”, “conversando”. O vocabulário utilizado por músicos populares humaniza os instrumentos musicais.

Referências bibliográficas

- ALMADA, Carlos. *Arranjo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- BLACKING, John. Música, cultura e experiência. *Cadernos de campo*, vol. 16, n. 16, São Paulo, 2007.
- CIRINO, Giovanni. *Narrativas musicais: performance e experiência na música popular instrumental brasileira*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.
- DIAS, Marcia Tosta. *Os donos da voz: indústria fonográfica brasileira e mundialização da cultura*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- FELD, Steven. *Sound and Sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1982.
- HERSCHMANN, Micael. *Nas bordas e fora do mainstream musical: novas tendências da música independente no início do século XXI*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011.
- _____. *Indústria da música em transição*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2010.
- LATOUR, Bruno. Give Me a Laboratory and I will Raise the World. In: KNORR-CETINA, K.; MULKAY, M. (Eds.). *Science Observed: perspectives on the social study of science*. Londres: Sage, 1983, p. 141-170.
- _____. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- _____. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc, 2001.
- _____. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- MARRAS, Stélio. *Recintos e evolução: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade*. São Paulo, 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia FFLCH/USP.
- MERRIAM, Alan P. *The Anthropology of Music*. New York: Northwestern University Press, 1964.
- MORELLI, Rita C. L. *Indústria fonográfica: um estudo antropológico*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SEEGER, Anthony. Etnografia da música. *Cadernos de campo*, vol. 17, n. 17, São Paulo, 2008.
- _____. *Why Suyá Sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- TARDE, Gabriel. “Monadologia e sociologia”. In *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. [Cd] 2006 [1880].

Referências Fonográficas:

Bahia fantástica – 2º disco solo de Rodrigo Campos, lançado em 2012. Gravadora YB.

Efêmera – 1º disco solo de Tulipa Ruiz, lançado em 2010. Gravadora YB.

Longe de onde – 2º disco solo de Karina Buhr, lançado em 2011. Gravadora Coqueiro Verde.

Metal-Metal – 2º disco da banda Metá-Metá, lançado em 2012. Selo Desmonta.

Nó na orelha – 1º disco solo de Criolo, lançado em 2011. Gravadora Oloko Records.

Tatá Aeroplano – 1º disco solo de Tatá Aeroplano, lançado em 2012. Independente.

autor

Paulo Menotti Del Picchia

Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP). Músico, produtor musical e compositor.

Recebido em 15/05/2015

Aceito para publicação em 15/05/2015

Sem pai, sem mãe¹



GUSTAVO BELISÁRIO D'ARAÚJO COUTO
Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p140-157

resumo Este artigo busca fazer uma análise de um capítulo do romance de Jorge Amado *Capitães da Areia* à luz das teorias do parentesco. A situação criada na obra entre as personagens Sem-Pernas e Dona Ester suscita uma discussão sobre o papel da criança nas relações familiares e, mais especificamente, nas relações de filiação. Pensando a família a partir da ótica da personagem criança, a filiação pode ser entendida pela chave bourdieusiana da estratégia ou pela chave maussiana da reciprocidade. Seja pela reciprocidade ou pela estratégia, a inegável agência da criança na constituição de relações gera reflexões interessantes sobre o que significa ser pai ou mãe. A escrita de Jorge Amado convida a pensar as categorias mãe e pai menos como um ser e mais como um tornar-se.

palavras-chave Família; Criança; Capitães da areia; Estratégia; Agência.

Fatherless, motherless

abstract This article analyzes a chapter of the novel written by Jorge Amado *Capitães da Areia* through the theories of kinship. The situation created in the work between the characters Sem-Pernas and Dona Ester raises a discussion about the role of children in family relations and, more specifically, in the relationship of sonship. Thinking family from the perspective of the child character, parentage can be understood by the Bourdieusian key of strategy or the Maussian key of reciprocity in the affection. Either by affection or strategy, the agency of the child in creating relations brings interesting reflections on what it means to be father or mother. The brilliant writing of Jorge Amado invites us to think the categories of mother and father like a becoming.

keywords Family; Child; Capitães da areia; Strategy; Agency.

*Sem pai, sem mãe, sem mestre.
Tinham de si apenas a liberdade de correr as ruas.*
Jorge Amado

Muitas vezes, nos deparamos com uma forma sensível de expor o mundo que nos revela o que nenhuma outra teoria nos revelou. A literatura tem a grande capacidade de inspirar ideias, mobilizar análises e levantar questões. Neste artigo, pretendo refazer perguntas que sempre estiveram presentes na antropologia partindo do capítulo “A família”, do romance *Capitães da Areia*, de Jorge Amado. Passados quase oitenta anos, o romance tem muito a ensinar sobre a situação ainda atual das crianças abandonadas.

Jorge Amado (1912-2001) escreveu *Capitães da Areia* em 1937, durante um período conturbado da história do Brasil. O escritor teve contato com o movimento comunista na década de 1930 e filiou-se ao Partido Comunista do Brasil, sigla pela qual foi eleito deputado federal em 1945. No mesmo ano da publicação de *Capitães da Areia*, seus livros foram queimados em praça pública de Salvador devido ao conteúdo político da obra.² O livro conta a história de um grupo de crianças, moradoras de um trapiche de Salvador, que ficam conhecidas em toda a cidade pela alcunha Capitães da Areia. A história narra desde o abandono das famílias e a integração no bando das crianças até o tornar-se adulto de algumas personagens. Na história não existem pais ou Estado que exerçam autoridade em relação a elas. Ao longo de toda a obra, elas roubam, estupram e andam livremente pelas ruas, obedecendo apenas a Pedro Bala, liderança do grupo.

O livro é dividido em três partes, e cada uma delas é dividida em capítulos. Na primeira, Jorge Amado apresenta as personagens do bando, suas características e as paisagens por onde transitam em Salvador. O leitor conhece Pedro Bala, Boa-Vida, Sem-Pernas, Professor, Pirulito, Volta Seca, Gato e outras crianças que formam os Capitães da Areia. A segunda parte da obra conta o ingresso da primeira menina no grupo: Dora. A menina se relaciona como mãe e irmã das crianças do Capitães da Areia e passa a ser companheira de Pedro Bala. Na última parte do livro, Jorge Amado apresenta os destinos de algumas personagens ao se tornarem adultas e adultos. Neste artigo, me atentarei especificamente para um capítulo da primeira parte chamado “A família”. O capítulo descreve a adoção de um dos Capitães da Areia, Sem-Pernas, por Dona Ester.

Muito se discute na antropologia sobre as potencialidades e limites do diálogo com a literatura. James Clifford (1986) argumenta contra uma distinção estanque entre literatura e ciência. Para o autor, poesia, arte e literatura não estão limitadas ao subjetivismo. O fazer etnográfico pode aprender com a forma não representacional que a ficção consegue des-

crever, sem perder determinada precisão e objetividade. Na mesma linha, chamando atenção para as possibilidades desse intercâmbio entre literatura e antropologia, Marine Corde (2013) ressalta que os limites entre subjetividade e objetividade não são absolutos, mas ressalva a localização da diferença entre as duas modalidades de escrita. Para ela, a diferença reside no diálogo com as pessoas em campo e com os conceitos compartilhados por parte dos antropólogos, “ao contrário do autor de literatura ‘pura’ que, geralmente, vai criar sozinho os sentidos dos mundos que ele elabora” (CORDE, 2013, p. 26). O caso de *Capitães da Areia* é intrigante porque borra ainda mais as fronteiras entre literatura e etnografia. Zélia Amado disse que, para escrever o livro, Jorge Amado foi dormir com meninos e meninas de rua de Salvador (AMADO apud AMADO, 2008). Teria ele feito uma etnografia?

Independente da resposta a essa pergunta, nesse capítulo encontrei inspiração para pensar em questões sobre a filiação na antropologia. No que consiste uma relação de filiação? O vínculo de filiação é universal? Como crianças lidam com pais, mães, cuidadores e cuidadoras? Essas perguntas sobre os pais e mães já foram feitas e refeitas de diferentes formas na elaboração teórica do parentesco. Mas novas óticas e novos contextos sempre podem mirar as antigas perguntas de novos jeitos. As reflexões que emergem da leitura de *Capitães da Areia*, bem como as contribuições da antropologia da criança, trazem desafios interessantes para repensar a família sob a ótica da criança. Pensar que as elas são agentes sociais, e, portanto, capazes de criar cultura, ideias e relações, estabelece novas formas de ver os fenômenos da vida social (BUSS-SIMÃO, 2009; COHN, 2005). Não seria diferente nos estudos sobre família ou de parentesco. É tão comum que pensemos nas diferentes formas que cuidadores e cuidadoras criam as crianças, mas quase não atentamos para o fato de que essas crianças também estão criando famílias, parentes, culturas, cuidadores e cuidadoras.

A agência das crianças na criação e rompimento de laços familiares é muito evidente em *Capitães da Areia* e coloca o questionamento sobre seu apagamento em vários trabalhos antropológicos sobre parentesco e família. A partir da experiência fictícia de crianças moradoras de rua de Salvador na década de 1930, podemos refazer as perguntas sobre filiação de uma outra maneira: como as crianças lidam com pais, mães, cuidadores e cuidadoras? Essa questão acompanhará o texto do início ao fim.

Retrospecto teórico sobre parentesco

Capitães da Areia traz histórias que negam a necessidade de vínculo com a família do pai e da mãe *a priori*. São histórias de crianças que viram

os familiares morrerem, que foram abandonadas ou mesmo que fugiram de suas casas. Pedro Bala, o líder do grupo, nunca soube de sua mãe e teve o pai morto quando tinha cinco anos. Dora, aos treze anos, viu sua mãe morrer “de bexiga”. Até tentou ser adotada por Dona Laura, para quem sua mãe trabalhou de lavadeira por muitos anos. Mas Dona Laura já estava com outra empregada trabalhando em sua casa e Dora se juntou às crianças do bando. A família de Sem-Pernas é desconhecida. Viveu na casa de um padeiro, a quem chamava de “padrinho” e que o surrava, até o dia que decidiu fugir. Muitas trajetórias diferentes se encontravam e se incorporavam ao bando dos Capitães da Areia. O que une todas elas é a ausência de pais, mães e demais familiares a partir de certo momento da infância. “Sem pai, sem mãe, sem mestre. Tinham de si apenas a liberdade de correr as ruas.”

Para dar conta de uma constituição de parentesco que parte de uma ausência de pais ou mães é necessário fazer um pequeno retrospecto da história dos estudos em parentesco na antropologia. Descendência, filiação e parentesco são categorias analíticas que se confundem no início da disciplina. Para Morgan (1877), o parentesco e a descendência passam pela filiação, sendo possível classificar sociedades em que a descendência passa através da mãe (matrilinearidade) e em que a descendência passa através do pai (patrilinearidade). Para Radcliffe-Brown (1940), a descendência também tem um papel central, pois o parentesco é definido como uma relação entre pessoas que descendem de um antepassado em comum.

A elaboração dessas teorias do parentesco calcadas na descendência e suas regras coloca um debate interessante para a geração seguinte de antropólogos. A relação de filiação com a mãe é universal? Com Meyer Fortes (1953), a relação de filiação tanto com pai quanto com a mãe é alçada a uma condição universal com o conceito de filiação complementar. O autor diferencia filiação e descendência ao defender que mesmo que o ego não tenha antepassados comuns com a mãe ou com o pai, ele mantém a relação de filiação. Inspirado pela matemática, Edmund Leach (1961) vai no caminho oposto e defende que é possível que ego não tenha ligação nenhuma com o pai ou com a mãe, a depender das regras de descendência. Mas esses antropólogos clássicos ainda estão longe de pensar teoricamente sobre crianças sem pai e sem mãe, ou seja, que não partem de uma relação de filiação e nem de descendência.

David Schneider, em *A Critique of the Study of Kinship* (1984), levanta alguns argumentos interessantes que favorecem um distanciamento dos pressupostos dos estudos clássicos de parentesco. Schneider argumenta que todas essas descrições são feitas por meio de uma tradução, que usa um idioma do parentesco comum da disciplina. Entretanto, os antropólogos não questionam as limitações desse idioma do parentesco na tradução de

outras relações. O problema, para Schneider, está justamente no fato de os antropólogos entenderem o parentesco como um fenômeno universal, com propriedades peculiares. Ao entender que todas as sociedades possuem um tipo de relação com essa substância comum, que chamamos de parentesco, a antropologia não questiona o uso desse idioma comum para a tradução. Esse idioma do parentesco é calcado na concepção de filiação como um produto de regras. A filiação e as regras de descendência são confundidas com a própria instituição desse idioma do parentesco:

A distinção entre descendência e parentesco que é feita hoje começa pelo fato de que os termos foram primeiramente usados de forma intercambiável. Escritores de meados e do final do século dezenove (e do século vinte em alguns casos) frequentemente falaram de “parentesco traçado através do pai, mas não da mãe” como patrilinearidade e “parentesco traçado apenas através da mãe” como matrilinearidade.³ (SCHNEIDER, 1984, p. 81)

Nesse idioma usado por antropólogos, o parentesco é derivado das regras de descendência. É a partir da identificação do pai e/ou da mãe de ego que é possível estabelecer de quem se é parente. A centralidade dada por categorias como pai e mãe parametriza outros sistemas de relações e acaba por traduzi-los para esse idioma.

Nas décadas de 1970 e 1980, as antropólogas feministas já vinham construindo uma crítica à universalidade atribuída ao parentesco. A aversão a qualquer predeterminação biológica para a definição do que é ser mulher levou a reformulações no conceito de cultura. O caráter transcultural do parentesco tem como pano de fundo as características biológicas de cada sexo, como a possibilidade de parir ou de amamentar. O questionamento da “mulher universal”, determinada biologicamente, produziu um impacto grande em dicotomias nas quais a análise de parentesco se funda como natureza e cultura; esferas doméstica e pública; reprodução e produção. A agenda do abandono de certas premissas dos estudos de parentesco parte também dessas antropólogas. Entretanto, muitas dessas críticas não seguiram o mesmo caminho de Schneider, de abandono dos estudos de parentesco. Algumas delas optaram por continuar analisando os fenômenos antes estudados pelo domínio isolado do parentesco de forma integrada com um conjunto mais amplo de relações: de gênero, econômicas, políticas etc. (FONSECA, 2003).

O conceito de *relatedness*, cunhado por Janet Carsten (2003), é uma tentativa de responder teoricamente a esse conjunto de fenômenos sem

cair na oposição entre natural e biológico, que atravancou as discussões teóricas por muito tempo, propondo um caráter mais processual dessas relações. Carsten argumenta que o desenvolvimento do parentesco tem que ser compreendido no cotidiano das relações. É justamente no compartilhamento de refeições, nas trocas de presentes e afetos que as relações de parentesco se constituem e reformulam. Essa perspectiva processual das constituições de parentesco atenta para a ação dos parentes no cotidiano. A forma como os parentes levam suas relações é um forte indicativo se estas vão prosperar ou não. Essa concepção aumenta o escopo de relações possíveis dentro daquilo que agrupamos como família e abre uma série de possibilidades para pensar a agência na filiação. Se as relações de parentesco são formadas por ações cotidianas, essas relações passam a ser permeadas pelos interesses, pelos desejos, pelas emoções e pelas escolhas.

A crítica de Schneider pode ser extremamente importante para se conseguir enxergar o contexto das crianças do Capitães da Areia. Se todas as relações de parentesco são derivadas das regras de descendência, falar de parentesco entre crianças sem pai e sem mãe passa a ser um contrassenso. É preciso dar um passo atrás no idioma do parentesco para enxergar que pais e mães não são aprioristicamente fundamentais para o estabelecimento das relações das crianças. A desestabilização da distinção entre cultural e biológico feita pelas antropólogas feministas também é crucial para pensar o parentesco sob a ótica dos Capitães da Areia. Se não existe uma “mulher universal” que é responsável pela reprodução da família, tampouco existe uma criança universal que é cuidada por pais ou mães. Por fim, a contribuição do conceito de *relatedness* permite aventar a inclusão da agência das crianças na constituição cotidiana das suas relações.

Este retrospecto dos estudos do parentesco abre margem para entender também como crianças podem escolher famílias. Em *Families We Choose*, Kath Weston (1997) apresenta configurações familiares de gays e lésbicas para defender uma dimensão eletiva das constituições familiares. Estudando contextos de famílias de gays e lésbicas em São Francisco, nos Estados Unidos, a autora identifica a importância da escolha na criação de laços entre homossexuais rejeitados ou não por suas famílias de origem. Weston defende a presença da escolha nos momentos em que se assume para a família a homossexualidade e quando os vínculos com essa família também são rompidos. A escolha também está presente nos momentos em que se constituem novos vínculos com cônjuges, filhos, filhas, amigos e amigas (que podem se tornar tios, tias, pais e mães). A autora apresenta um contexto em que a agência e as escolhas estão permanentemente constituindo famílias. Mas essas escolhas não são feitas apenas por gays e lésbicas. Também o são por seus pais, mães, irmãos, cônjuges e demais familiares. Mes-

mo reafirmando esse papel da escolha, Weston tem a cautela de dizer que esta não é feita descolada de um contexto de elementos e possibilidades com que as pessoas trabalham.

Descritivamente falando, as categorias de parentesco gay podem ser melhor classificadas como famílias que lutamos para criar, lutamos para escolher, lutamos para legitimar e – no caso da família biológica ou adotiva – lutamos para manter. Entre homens gays e lésbicas, existe um sentimento generalizado de que, como Diane Kunin coloca, “gays realmente têm que trabalhar para construir família”. Em certo sentido, pessoas de todas as identidades sexuais “trabalham” para construir família.⁴ (WESTON, 1991, p. 213)

Entender processo e agência nas constituições de famílias é essencial para vislumbrar as possibilidades de família e filiação que Jorge Amado apresenta. Agora, posso entrar nos detalhes do capítulo “A família” para mostrar como o autor articula a agência das crianças no estabelecimento das configurações familiares.

A capacidade de manejo das relações familiares fica evidente desde o momento que identificamos que as fugas de casa e os rompimentos de vínculos são possíveis. O capítulo “A família” traz outros elementos para pensar essa possibilidade de criar, estabelecer e influenciar as relações de parentesco a partir de uma leitura alternativa da filiação. Não pretendo absolutizar a noção de agência ou equipará-la a uma simples escolha descolada de seu contexto. É evidente o quanto pode ser perverso imputar totalmente à escolha de uma criança sua situação de abandono ou de morte dos parentes e a consequente ida para a rua. O intuito aqui é visibilizar que as crianças também possuem desejos, afetos e interesses nessa constituição de laços de parentesco e filiação.

Filiação estratégica

Agora é possível entrar mais propriamente no capítulo “A família”. Ele se desenvolve com o estabelecimento de uma relação de filiação com uma das crianças dos Capitães da Areia. O menino adotado é Sem-Pernas, deficiente do grupo que nutre um ódio grande pelas pessoas de Salvador desde que foi espancado e humilhado por soldados da capital. A senhora que o adotou chama-se Dona Ester, moradora de uma grande casa em uma área nobre daquela cidade. Nesta seção, vou discutir essa situação de adoção a partir da perspectiva da estratégia, elaborada por Pierre Bourdieu (2009)

na análise de matrimônios de camponeses na França, aventando a possibilidade dela também estar presente na relação de filiação.

O capítulo começa com uma descoberta. O menino Boa-Vida ouve falar que em uma casa espaçosa e elegante de Salvador morava um colecionador de peças muito afortunado. Boa-Vida conta para Pedro-Bala, chefe do grupo, sobre a “sala entupida de ouro”, de artigos do colecionador que descobriu. Sem-Pernas volta à casa no dia seguinte com a missão de roubar o ouro.

Muitas vezes já fizera aquilo: penetrar em casa de uma família como um menino pobre, órfão e aleijado e neste título passar os dias necessários para fazer um reconhecimento completo da casa, dos lugares onde guardavam os objetos de valor, das saídas fáceis para fuga. Depois os Capitães da Areia invadiam a casa numa noite, levavam os objetos valiosos [...]. (AMADO, 2008, p. 124)

No livro, a sobrevivência dos Capitães da Areia depende de furtos, saques, doações e esmolas. Saquear casas e revender seus bens preciosos era uma boa oportunidade. E Sem-Pernas era sempre o componente do grupo mais indicado para mapear essas casas saqueadas. Sem-Pernas sabia como ninguém fazer as caras que sensibilizavam os donos e donas das casas. A deficiência também era outro elemento que mobilizava essas famílias a adotarem-no ou permitirem sua estadia por alguns dias, tempo suficiente para repassar todas as informações para os Capitães da Areia agirem. E esse era o propósito do menino quando bateu à porta de Dona Ester:

– Dona, eu não tenho pai, faz só poucos dias que minha mãe foi chamada pro céu. [...] Não tenho ninguém no mundo, sou aleijado, não posso trabalhar muito, faz dois dias que não vejo de comer e não tenho onde dormir [...].

– De que morreu sua mãe?

– Mesmo não sei. Deu uma coisa esquisita na pobre, uma febre de mau agouro, ela bateu a caçoleta em cinco dias. E me deixou só no mundo... Se eu ainda aguentasse o repuxo do trabalho, ia me arranjar. Mas com esse aleijão só mesmo numa casa de família... A senhora não tá precisando de um menino pra fazer compra, ajudar no trabalho de casa? Se tá, dona...

E como o Sem-Pernas pensasse que ela ainda estava indecisa, completou com cinismo, uma voz de choro:

– Se eu quisesse me metia aí com esses meninos ladrão. Com

os tal de Capitães da Areia. Mas eu não sou disso, quero é trabalhar. Só que não aguento um trabalho pesado. Sou um pobre órfão, tou com fome... (AMADO, 2008, p. 120)

A abordagem de Sem-Pernas sensibiliza Dona Ester. Apresentar-se como uma criança sem familiares, com fome e sem nenhuma possibilidade de sobreviver mobiliza sentimentos de condescendência de moradores e moradoras de Salvador. Por ter uma deficiência, Sem-Pernas coloca que só conseguiria sobreviver em uma “casa de família”. Joga ainda com a possibilidade de ser mais um dos Capitães da Areia e de colocar em perigo as propriedades e vidas das pessoas com essa decisão. A conversa se completa com a realização de uma coincidência e do início da construção de relação entre os dois:

Depois perguntou como ele se chamava e o Sem-Pernas deu o primeiro nome que lhe passou pela cabeça:

– Augusto... – e como repetia o nome para si mesmo, para não se esquecer que se chamava Augusto, não viu no primeiro momento a emoção da senhora, que murmurava:

– Augusto, o mesmo nome...

Disse em voz alta, porque agora o Sem-Pernas olhava seu rosto emocionado:

– Meu filho também se chamava Augusto... Morreu quando tinha assim o seu tamanho... Mas entre, meu filho, vá se lavar para comer. (AMADO, 2008, p. 122)

Pronto. A situação está desenhada. Dona Ester reconhece naquele menino que bateu em sua porta o filho que houvera perdido. Assim, abre a sua casa e o adota como filho. Oferece para Sem-Pernas o quarto, refeições diárias e até o uniforme de marinheiro que tinha sido de Augusto. Após essa cena, Dona Ester passa a chamar Sem-Pernas de “filho” até o fim do capítulo, localizando-o dentro da família.

Mas de que forma é possível entender essa situação sob a ótica das teorias de parentesco? Em primeiro lugar, é importante entender o que motivou e orientou Dona Ester e Sem-Pernas a tal situação. A motivação de Sem-Pernas é mais evidente nesse início de capítulo. O menino queria saquear uma sala cheia de ouro da casa de um colecionador rico. Essa situação remete às estratégias no campo do parentesco. Estudando as regras e dotes matrimoniais entre camponeses, Pierre Bourdieu identifica, em *O senso prático* ([1980] 2009), que as regras que estabelecem o parentesco são a todo tempo conformadas por interesses. A busca por manter ou aumen-

tar poderes e privilégios alimentam estratégias não expressamente ditas, conformando uma economia de trocas matrimoniais. Na prática, as regras do matrimônio são instrumentalizadas por esses interesses. Podemos fazer um paralelo com a forma como Sem-Pernas instrumentaliza a filiação. A tentativa de Sem-Pernas de estabelecer novos vínculos familiares e ser adotado é totalmente orientada por interesses. Para alcançá-los, o menino precisa se mostrar um bom jogador no manejo das regras de adoção.

Mas com o que Sem-Pernas está jogando? O que Sem-Pernas possui para oferecer em troca do socorro de Dona Ester? Os elementos que Sem-Pernas usa para sensibilizar a dona da casa, e que são recorrentemente usados pela personagem, permitem algumas reflexões. Sem-Pernas joga com vários elementos que o vitimizam em meio a uma realidade cruel das ruas. O menino se apresenta como uma criança “aleijada”, “pobre”, “órfã” e que, caso não fosse adotado por uma família, morreria ou entraria para um bando de crianças saqueadoras e perigosas.

Esse jogo revela um pouco sobre a dinâmica da adoção de crianças. Cláudia Fonseca, em *Caminhos da adoção*, diz: “Além do prestígio advindo de socorrer os necessitados, a mãe adotiva se beneficia teoricamente de todas as vantagens que acompanham a maternidade, em particular a devoção eterna dos filhos” (FONSECA, 2006). A adoção possui benefícios também para quem adota. Como Dona Ester se sentiria deixando uma criança “pobre”, “órfã” e “aleijada” na rua? Ter filhos ou filhas para cuidar já é um benefício da adoção, bem como socorrer quem precisa de ajuda confere ao adotante prestígio e um alívio do remorso. Portanto, existe uma economia da culpa e do cuidado, a qual Sem-Pernas manipula. Quanto mais triste for a história contada pelo menino, maior o remorso e vontade de cuidado de Dona Ester e maior a possibilidade de ele ser adotado.

Essa economia da culpa e do cuidado movimenta as trocas entre os dois. Do lado de Sem-Pernas, o interesse em saquear uma sala cheia de ouro, além de ter uma boa cama para dormir e refeições para fazer durante alguns dias. Do lado de Dona Ester, a possibilidade de confortar uma perda de um elemento da estrutura familiar e ao mesmo tempo evitar o sentimento da culpa por deixar um menino pobre e deficiente viver na rua ou com os Capitães da Areia. Trocam-se o remorso e a culpa por alguns dias de “casa de família”. A estratégia de ser adotado é bem-sucedida. A ausência, *a priori*, de pai ou mãe é um pontapé para o início de uma nova relação. É inegável que Sem-Pernas teve um agenciamento na constituição dessa adoção.⁵

Trocando sentimentos

A história entre Dona Ester e Sem-Pernas evidentemente não acaba por aí. Nesta seção, sairemos do campo das estratégias para discutir a filiação a partir das trocas e sua relação com as emoções. A reciprocidade também pode ser um conceito importante para entender o desenrolar da história de Sem-Pernas com Dona Ester e, conseqüentemente, para as reflexões sobre as relações de filiação. Nessa parte da história, as trocas entre mãe e filho mexem com os sentimentos das personagens, complexificando ainda mais a trama.

A primeira etapa do plano dos Capitães da Areia estava concluída. Sem-Pernas fora adotado por Dona Ester. Mas o plano não se interrompe nessa etapa. Agora, o menino deve esperar a família se acostumar com ele para, então, ter uma oportunidade de abrir a porta da casa. Assim, os Capitães da Areia podem entrar e saquear aquilo que acharem valioso. Tudo corre bem na primeira etapa. Entretanto, algo de inesperado mexe com Sem-Pernas. Na experiência do menino, todas as famílias que, por remorso, o adotaram, se arrependeram em seguida. Ao adotá-lo, Dona Ester faz algo que ninguém nunca tinha feito: ela o vestiu, o alimentou, deu beijos, abraços e até uma bicicleta. “Desta vez não o deixaram na cozinha com seus molambos, não o puseram a dormir no quintal. Deram-lhe roupa, um quarto, comida na sala de jantar” (AMADO, 2008, p. 125).

O inesperado surge do que a troca revela. A reciprocidade de Dona Ester mostra que ela o recebeu como filho. Como na fórmula de Marcel Mauss (1925), o “dar um filho” por parte de Sem-Pernas conta com um receber a dádiva e retribuir em forma de “ser mãe”. E recusar a receber “equivale a declarar guerra, é recusar a aliança e a comunhão” (MAUSS, 2003, p. 202). Colocar o menino para dormir no quintal é o mesmo que abrigá-lo, mas não que criar o vínculo de filiação. Após tantas experiências, Sem-Pernas não esperava ser recebido como filho.

A possibilidade de comungar com quem, a princípio, iria guerrear mexe com os sentimentos de Sem-Pernas. Para o plano dar certo, os Capitães da Areia contavam com o ódio de Sem-Pernas aos seus oponentes. O menino só seria capaz de saquear quem o adotara por sentir um ódio profundo. A retribuição de Dona Ester em forma de refeições, roupas, quarto e afeto coloca em xeque seus sentimentos. Na descrição genial de Jorge Amado:

Para Sem-Pernas, elas [as famílias] o acolhiam de remorso. Porque o Sem-Pernas achava que eles eram todos culpados da situação de todas as crianças pobres. E odiava a todos, com um ódio profundo. Sua grande e quase única alegria era calcular o

desespero das famílias após o roubo, ao pensar que aquele garoto esfomeado a quem tinham dado comida fora quem fizera o reconhecimento da casa e indicara a outras crianças esfomeadas onde estavam os objetos de valor. Mas desta vez estava sendo diferente. [...] E, de súbito, tem medo de que nesta casa sejam bons para ele. Não sabe mesmo por quê, mas tem medo. E levanta-se, sai do seu esconderijo e vai fumar bem por baixo da janela da senhora. Assim vê que ele é um menino perdido, que não merece um quarto, roupa nova, comida na sala de jantar. Porque se esse ódio desaparecer, ele morrerá, não terá nenhum motivo de viver. (AMADO, 2008, p. 125)

O amor de Dona Ester fica evidente nos presentes que dá a Sem-Pernas. A possibilidade de rever os próprios sentimentos amedronta o menino. A relação entre as trocas e os sentimentos é estudada por Maria Cláudia Coelho. A autora reflete sobre a ambiguidade da obrigatoriedade e da espontaneidade da dádiva, apontada por Mauss, para discutir o local do afeto nas trocas de presentes. Coelho recolheu depoimentos que demonstraram incômodo na obrigação de dar presentes em datas comemorativas (aniversários, Dia das Mães, Natal etc.): “Em alguns depoimentos, dar presentes sob a égide de uma obrigação aparece quase como uma contradição em relação à natureza do presente – expressar afeição” (COELHO, 2003, p. 343). As trocas são entendidas como uma linguagem de expressão das emoções.

As dádivas de Dona Ester são uma linguagem que expressa como ela se sente em relação ao seu filho. As trocas são uma expressão de afeto e amor e, como linguagem, revelam a Sem-Pernas essa afeição de uma mãe. Mas, como toda dádiva, a espontaneidade da demonstração do afeto contém em si o desejo de reciprocidade e a obrigação da retribuição. Essa demonstração de afeto interpela o menino a amá-la como mãe e isso causa medo em Sem-Pernas. O medo é tanto que o menino tenta desfazer a troca, mostrando de toda forma que nunca foi o filho de Dona Ester. Por isso, Sem-Pernas torce para que Dona Ester descubra que é tudo uma farsa e pare de tratá-lo como o filho que se tornara. O menino tenta retribuir a expressão do amor de mãe mostrando que não existe filiação nenhuma. Mas de nada adianta. Sem-Pernas já se tornou seu filho. Ele não odeia mais Dona Ester. Seu ódio por ela foi trocado por outro sentimento.

Filiação e os dilemas da estratégia afetada

Mas, à medida que Sem-Pernas recebe o carinho de mãe de Dona Ester, a situação vai se tornando um dilema. A estratégia é interpelada pelo afeto

de Dona Ester e, sem que ele esperasse, o menino se percebe inserido em uma família. Porém, Sem-Pernas não pode ser da família de Dona Ester e fazer parte dos Capitães da Areia ao mesmo tempo. Nesta seção, retomarei os conceitos de *relatedness* (CARSTEN, 2003) e de famílias que escolhemos (WERSTON, 1997) para interpretar o desfecho desse conflito vivido por Sem Pernas.

Como na perspectiva de Carsten, o laço familiar entre os dois surge de um processo. À medida que Dona Ester trata Sem-Pernas no cotidiano como um filho, essa relação vai de fato se constituindo em *relatedness*. Esse processo vai transformando a relação entre Sem-Pernas e Dona Ester, criando a possibilidade de afeto sincero. Assim como o livro *Capitães da Areia* mostra que crianças podem romper laços com pais e mães, a obra traz o caso de uma criança que cria, junto de uma senhora, uma nova relação de mãe e filho. No romance de Jorge Amado, tornar-se filho é um processo concomitante com tornar-se mãe.

A continuidade do plano dos Capitães da Areia envolve trair sua própria mãe. Como poderia roubar a própria mãe? Como poderia fugir de quem tanto lhe dava afeto? Com certeza, executar o restante do plano não era mais desejo do menino. Mas abandonar as outras crianças não era menos doloroso:

E se para alguém o Sem-Pernas abria exceção no seu ódio, que abrangia o mundo todo, era para as crianças que formavam os Capitães da Areia. Estes eram seus companheiros, eram iguais a ele, eram vítimas de todos os demais, pensava o Sem-Pernas. E agora sentia que os estava abandonando, que estava passando para o outro lado. [...] Não, ele não os trairia.”(AMADO, 2008, p. 130)

O desejo de não trair Dona Ester bate de frente com a profunda identificação de Sem-Pernas com as crianças do bando Capitães da Areia. Muitas vezes no romance, Sem-Pernas ridiculariza, bota apelidos e até briga com os outros do bando (AMADO, 2008, p. 37). Mas o menino tem uma profunda identificação com todas essas crianças, mesmo com aquelas com que briga. Assim como ele, essas crianças “eram vítimas de todos os demais”. Dormem no trapiche juntas por serem todas abandonadas. E lá as crianças comem, exibem as roupas novas, transam, brigam, elaboram planos para saques e para salvar umas às outras do reformatório. Sem-Pernas gosta de Professor, respeita Pedro Bala e nunca pretendeu trair as regras do grupo.

A partir do momento que Sem-Pernas passa a ter uma mãe, ele se distancia das outras crianças abandonadas. Não é mais uma criança sem pai e sem mãe. No momento em que o afeto e as trocas entram na relação dele

com Dona Ester, as estratégias se confundem com a afeição, e o dilema passa a envolver também seus afetos com os Capitães da Areia. A dúvida de a quem se deve ser mais fiel – se à sua mãe ou aos Capitães da Areia – toma conta de Sem-Pernas. Assim como as famílias na etnografia de Werston (1997), Sem-Pernas se vê obrigado a escolher sua família.

Lembrou-se que das outras vezes, quando dava o fora de uma casa para ela ser assaltada, era uma grande alegria que o invadia. Desta vez não tinha alegria nenhuma. Seu ódio para todos não desaparecera, é verdade. Mas abria uma exceção para gente daquela casa, porque dona Ester o chamava de filho e o beijava na face. O Sem-Pernas luta consigo mesmo. Gostaria de continuar naquela vida. Mas que adiantaria isso para os Capitães da Areia? E ele era um deles, nunca poderia deixar de ser um deles porque uma vez os soldados o prenderam e o surraram enquanto um homem de colete ria brutalmente. E o Sem-Pernas se decidiu. Mas olhou com carinho as janelas do quarto de Dona Ester e ela, que o espiava, notou que ele chorava:

– Está chorando, meu filho? – e desapareceu da janela para vir para junto dele.

[...]

– Não chore por sua mãe. Agora você tem outra mãezinha que lhe quer bem e fará tudo para substituir a que você perdeu...

[...] Dona Ester beijou na face onde as lágrimas corriam:

– Não chore, que sua mãezinha fica triste.

Então os lábios de Sem-Pernas se descerraram e ele soluçou, chorou muito encostado ao peito de sua mãe. E enquanto a abraçava e se deixava beijar, soluçava porque a ia abandonar e, mais que isso, a ia roubar. E ela talvez nunca soubesse que o Sem-Pernas sentia que ia furtar a si próprio também. Como não sabia que o choro dele, que os soluços dele eram um pedido de perdão. (AMADO, 2008, p. 131)

O afeto realiza Sem-Pernas, tornando a estratégia anterior sem sentido. A estratégia inicial de roubar uma casa vira o dilema de roubar a própria mãe. Contudo, o menino escolhe continuar sendo um dos Capitães da Areia. Após pouco mais de uma semana na casa de Dona Ester, Sem-Pernas abre a casa para os Capitães da Areia roubarem as obras mais valiosas. Sem-Pernas recusa sua parte no dinheiro do roubo e, no final do capítulo, vive o luto de ter perdido a mãe. Dona Ester chega a procurar o jornal da cidade para dar a notícia de seu filho desaparecido que buscava. Tudo isso antes

de descobrir o roubo. O romance de Jorge Amado segue daí. O capítulo se encerra, mas não se encerram as histórias das crianças sem pai e sem mãe.

Conclusão

A leitura de Jorge Amado sugere uma outra percepção sobre o papel das crianças no parentesco e na família. Crianças podem romper vínculos familiares. Crianças podem criar pais e mães. Crianças podem ter afeto mesmo sem pai e sem mãe. A vivência de Sem-Pernas com Dona Ester pode nos ajudar a refletir sobre contextos mais amplos de produção de relações de adoção. Também enfocando as possibilidades de agência da criança na filiação e na adoção, Claudia Fonseca nos descreve a prática da “autocirculação de crianças”. A autora mostra que a guarda de filhos não é uma decisão apenas de adultos. Crianças também escolhem morar com o pai ou com a tia, fogem de casa, chantageiam e fazem uma série de outras práticas para influenciarem nas decisões de guarda dos adultos. Sobre esta prática, a autora escreve:

Fica claro que no caso de crianças maiores, a decisão dos adultos (inclusive o julgamento legal) tinha efeito limitado. Anexadas a dois dossiês, achamos queixas semelhantes: o adulto que ganhou o processo (uma vez com o apoio, outra com a oposição do menor) não conseguiu manter o menor sob controle, pois este fugiu para lugar desconhecido pouco tempo depois do julgamento. Havia discrepância evidente entre a visão legal do menor (sujeito até 21 anos ao pátrio poder de algum adulto) e a realidade de uma pessoa em plena atividade econômica a partir da adolescência. (FONSECA, 2006, p. 72)

Essa perspectiva de visibilização da ação das crianças nos laços familiares e de parentesco estão em consonância com os avanços que a antropologia da criança tem feito. Márcia Buss-Simão (2009), em *Antropologia da criança: uma revisão da literatura de um campo em construção*, apresenta as divergências entre abordagens clássicas da antropologia e o olhar da chamada “nova” antropologia da criança. A autora demonstra que as crianças estão presentes na antropologia desde o seu início. Entretanto, nos estudos clássicos, as crianças tendem a não ser percebidas enquanto atores e atrizes sociais. Na “nova” Antropologia da Criança, estas são percebidas enquanto capazes de engendrar mudanças, interpretar os contextos, reproduzindo e recriando as relações com adultos e entre elas próprias. As crianças deixam de ser receptáculos de uma socialização unidirecional e passam a ser produtoras de culturas que se relacionam com os adultos, também desempenhando um papel socializador em relação a estes.

Junto com o reconhecimento da ação de crianças nas reconfigurações familiares, *Capitães da Areia* traz a diversidade de motivações que uma criança pode ter nessa construção da família e do parentesco. O romance permite refletir que as estratégias e interesses por poder, bens e privilégios não estão fora do horizonte das crianças na relação de filiação. Observar como as crianças manipulam e chantageiam pais, mães, avós, cuidadores e cuidadoras a partir do conceito de estratégia pode revelar elementos interessantes sobre essas relações.

Ao mesmo tempo, imputar às crianças somente o papel de frias jogadoras nas suas relações de filiação pode ocultar um elemento fundamental dessa relação: a expressão do afeto. Na história de Dona Ester e Sem-Pernas, o afeto confunde as estratégias, embaça os interesses e reconduz a relação de filiação. E o afeto é principalmente descrito como trocas e dádivas. A cama, as refeições, os beijos e abraços formam a linguagem do afeto que transformam o local de Sem-Pernas no mundo. Essa linguagem é formada por um processo ao mesmo tempo espontâneo e obrigatório que consiste em dar, receber e retribuir afeto. Tornar-se filho ou filha é um processo assim como tornar-se mãe ou pai.

A ideia processual da constituição das relações de filiação rompe com os universalismos das regras elaboradas pelos clássicos. Nega-se o processo de constituição desses vínculos quando entendemos a filiação como simplesmente derivada de patrilinearidades, matrilinearidades ou bilateralidades. A noção de *relatedness* de Janet Carsten permite inserir as crianças como atores e atrizes importantes na constituição destes laços à medida que reconhece esta relação como processo. A autora quebra, assim, dicotomias como cultura/natureza para entender o laço familiar em sua especificidade e em seu cotidiano. Reconhecer que as crianças constroem a filiação faz parte do mesmo movimento de reconhecer a diversidade de formas que essa relação pode assumir, ou mesmo inexistir.

As crianças sem pai e sem mãe da história criaram uma série de relações de filiação pela cidade e induziram um processo de socialização para adultos e para elas próprias. À medida que batia nas portas das casas das senhoras para ser adotado, Sem-Pernas aprendia as melhores formas de jogar com a economia da culpa e do cuidado para conseguir seus objetivos. Adultos lidaram com essas adoções de maneiras diferentes e aprenderam também com essas situações. Dona Ester também já tinha desenvolvido algum aprendizado com seu primeiro filho, Augusto, sobre como ser mãe. Portanto, a relação de filiação de Sem-Pernas com Dona Ester é uma construção conjunta, que parte de experiências anteriores das duas personagens e geram novas aprendizagens sobre filiação para ambos. O processo de construção desse laço familiar – *relatedness* – é uma coprodução de afeto, aprendizados, de estratégias e demais possibilidades de ação de mãe e filho.

O que a história de Sem-Pernas com Dona Ester nos mostra é que as agências das crianças são permeadas por estratégias econômicas, afetações e cuidados. Muito ainda precisa ser entendido sobre os desejos e interesses das crianças em relação a seus familiares. Podemos pensar que elas constroem essas relações também e seus incômodos e desejos podem levá-las a muitas ações e estratégias. No romance de Jorge Amado, a troca cotidiana de afetos mudou os planos de Sem-Pernas, ou, pelo menos, os termos pelos quais ele foi pensado. Quem sabe olhando mais para as crianças sem pai e sem mãe podemos refletir como é ser pai e ser mãe por outras perspectivas?

Notas

1. Este artigo foi desenvolvido a partir do trabalho de conclusão da disciplina Organização Social e Parentesco ministrada pelo professor Wilson Trajano e pela professora Andréa Lobo no PPGAS/UnB. Posteriormente, o texto recebeu contribuições durante a disciplina de Oficina de Escrita Etnográfica ministrada pela professora Soraya Fleischer no mesmo departamento. Agradeço bastante às contribuições das professoras e colegas na elaboração deste texto.
2. Estas informações foram retiradas da cronologia da vida de Jorge Amado do final da edição da Companhia das Letras de *Capitães da Areia*.
3. Tradução livre: “The distinction between descent and kinship which is made today starts with the fact that the terms were at first often used interchangeably. Writers in the mid – and late nineteenth century (and into the early twentieth century in some cases) often spoke of ‘kinship being traced through the father but not the mother’ for patriliney and ‘kinship traced through the mother only’ for matriliney”.
4. Tradução livre: “Descriptively speaking, the categories of gay kinship might better be labeled families we struggle to create, struggle to choose, struggle to legitimate, and – in the case of blood or adoptive family – struggle to keep. Among gay men and lesbians, there is the pervasive sense that, as Diane Kunin put it, ‘gay people really have to work to make family’. In a sense, people of all sexual identities ‘work’ to make kinship”.
5. Notar que uma criança faz uso de estratégias para tornar-se filha pode gerar questionamentos sobre outros agenciamentos. É possível levantar questões sobre agenciamento, economia da culpa e estratégia das crianças. Com que joga uma criança na relação com seus pais e mães? Que estratégias são usadas por filhos e filhas para alcançar interesses? Como as vontades das crianças afetam a relação de filiação? Todas essas questões emergem da possibilidade de aventarmos uma filiação estratégica.

Referências bibliográficas

- AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BUSS-SIMÃO, Márcia. Antropologia da criança: uma revisão da literatura de um campo em construção. *Revista Teias*, v. 10, n. 20, jul. 2009.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1986.
- COELHO, Maria Claudia. Dádiva e emoção: obrigatoriedade e espontaneidade nas trocas materiais. *RBSE*, João Pessoa, v. 2, n. 6, p.335-350, GREM. 2003.
- COHN, Clarice. Antropologia da criança. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- CORDE, Marine Lila. A articulação entre objetividade e subjetividade nos textos antropológicos: contribuição da escrita literária para a construção de saberes antropológicos. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 44, n. 2, p. 12-30, jul./dez. 2013.
- CARNSTEN, Janet. *Cultures of Relatedness*. New approaches on the study of kinship. University of Edinburgh: Edinburgh, 2003.
- FONSECA, Cláudia. *Os caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 2006.
- _____. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a “transpolinização” entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *ILHA - Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 5-31. 2003.
- FORTES, Meyer. The Structure of Unilineal Descent Groups. *American Anthropologist*. 1953.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LEACH, Edmund. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Cosac Naify: São Paulo, 2003.
- MORGAN, L. H. *Ancient Society: researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. Nova York: Holt Press, 1877.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. Sistemas africanos de parentesco e casamento – Introdução. In: MELATTI, J. C. (Org.). *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática, 1978.
- SCHNEIDER, David. *A Critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press, 1984.
- WESTON, Kath. *Families We Choose: lesbians, gays, kinship*. Nova York: Columbia University Press, 1997.

autor

Gustavo Belisário d'Araújo Couto

É mestrando no departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, bolsista CNPq.

Recebido em: 12/06/2015

Aceito para publicação em: 20/02/2016

A ribeirinidade amazônica: algumas reflexões

FRANCISCO RENTE NETO

Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), Belém, Pará, Brasil

LOURDES GONÇALVES FURTADO

Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), Belém, Pará, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p158-182

resumo Este artigo é o resultado de uma pesquisa bibliográfica realizada através do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) e financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O enfoque foi dado ao estudo do conceito de *ribeirinidade* enquanto categoria de análise cultural do modo de vida dos povos ribeirinhos da Amazônia, através da identificação, reflexão e análise de alguns dos elementos que correspondem à expressão cultural dos grupos que habitam às margens dos rios na região Amazônica.

palavras-chave Ribeirinidade; Amazônia; Ribeirinho; Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG); Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

The Amazon “ribeirinidade”: some reflections

abstract This article is the result of a literature survey conducted by the Emílio Goeldi Museum (MPEG) and funded by the National Counsel of Technological and Scientific Development (CNPq). The focus was given to the study of the concept of *ribeirinidade* as a category of livelihood in the cultural analysis of the riparian groups of the Amazon. The research expounded on the analysis of this concept taking as a basis for analysis the identification, reflection and analysis of some of the elements that correspond to the cultural expression of the riparian groups inhabiting the Amazon region.

keywords Ribeirinidade; Amazon; Riparian; Museum Emílio Goeldi (MPEG); National Counsel of Technological and Scientific Development (CNPq).

A ribeirinidade enquanto categoria de análise cultural

O conceito de *ribeirinidade* aparece pela primeira vez a partir de debates e reflexões de Lourdes Gonçalves Furtado e Maria Cristina Maneschy, docentes do programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, ao publicarem um artigo em coautoria inédito e intitulado *Gens de mer et contraintes sociales: les pêcheurs côtiers de l'état du Pará, nord du Brésil*, em (2002), no qual as autoras aplicaram o conceito em suas realidades de análise, propondo o termo *ribeirinidade* como expressão de um modo de viver dos grupos sociais localizados à margem de mananciais aquáticos, de onde emanam os elementos materiais, imateriais e simbólicos que configuram o modo de vida desses grupos.

Em entrevista, Lourdes Gonçalves Furtado descreveu o termo referindo-se ao modo de vida dos povos ribeirinhos da Amazônia, “*daqueles cuja vida material e social está relacionada ao mundo das águas, ao universo halieutico, isto é, ao mundo das várias pescas, coletas, mariscagem*”, destacando ainda as “*analogias que podem ser construídas em regiões cujas relações entre homem e meio ambiente sejam influenciadas pelos elementos que guardam tais particularidades*”.

Tomando tais argumentos, podemos estabelecer análises do conceito, referindo-o a um modo de vida muito peculiar a um espaço físico bem característico da Região Amazônica, qual seja, o rio e seu entorno. Esse modo de vida pode ser observado no perfil sociocultural daqueles que habitam próximo aos rios na Amazônia, cujas convivência e articulação com a natureza estabelecem uma maneira de ser, agir e pensar muito íntima a esse meio natural.

É muito comum viajar pelo rio Amazonas e, numa paisagem distante, encontrar a imagem de uma casa isolada ou um agrupamento de casas à beira do rio, e num intervalo de duzentos, trezentos e até quinhentos metros, outro agrupamento de casas que vão seguindo assim o curso dos rios. A maioria delas é construída com madeira e palha e se eleva sobre estacas (palafitas) para ficar a salvo das inundações periódicas. Em alguns desses agrupamentos, moram diversos membros de uma mesma família, por exemplo, três casas separadas por apenas uns cem metros, que abrigam um casal de referência e seus filhos/netos. Para alguns dos seus moradores, os únicos meios de transporte são a canoa ou, para distâncias maiores, o “motor” ou a lancha comercial. As “estradas” são os rios e igarapés.

Na descrição de Loureiro (1992), o ribeirinho é aquele que vive à beira dos rios e igarapés, seja nas cidades, vilas ou povoados, todos eles à margem dos cursos d’água, seja em agrupamento de duas ou três casas, seja, final-

mente, isolado numa “cabeça de ponte”, trapiche de madeira que se projeta rio adentro, aonde aportam canoas e as pequenas embarcações de compradores; no final do trapiche, se localiza a casa com o pequeno comércio.

Charles Wagley (1988) identifica em sua obra o homem ribeirinho como sendo também um caboclo amazônico, isto é, utiliza o termo para caracterizar menos um grupo étnico do que um perfil social do habitante do meio rural da Amazônia,¹ muito embora o próprio Wagley e outros autores evidenciem a ausência de um consenso, preferindo chamar a atenção para a polissemia que este conceito envolve em diferentes análises.² Nesse aspecto, entretanto, o autor, prefere destacar a expressão *caboclo* para referenciar genericamente o habitante do meio rural da Amazônia.

O termo ribeirinho, contudo, busca identificar um perfil sociocultural de grupos caboclos que se estabeleceram às margens dos rios, num espaço dinâmico que articula as relações de sociabilidade e culturais dentro das particularidades desse espaço, onde a marca dessa configuração pode ser vista nos comportamentos, na maneira de viver, em sua alimentação, nas crenças, em sua religiosidade etc., específicos daquele espaço. Não se trata de uma tipologia do caboclo amazônico, uma vez que não se destaca como uma variante deste, mas sim de uma expressão cultural que envolve particularidades imanentes a essa definição.

Conceituá-lo de outro modo seria o mesmo que identificá-lo enquanto um habitante do meio rural da Amazônia, conforme conceituação de Wagley, sem contudo atentar para estudos recentes que conduzem essa categoria ao meio urbano da Amazônia, onde as marcas dessa expressão cultural se manifestam no conjunto de hábitos e costumes que esses moradores da cidade mantêm com outra temporalidade e que permanecem quando os centros urbanos invadem, com seus aspectos modernizantes, as antigas cidades ribeirinhas (LOMBA; NOBRE-JUNIOR, 2013). Nessa perspectiva, o conceito de ribeirinho deve estar ligado mais ao caráter da relação estabelecida com o rio, sendo esse meio natural o principal definidor dos aportes culturais dessa categoria, sem necessariamente sobrepor uma categoria a outra. O ribeirinho pode ser um caboclo amazônico, desde que se especifique sua conexão com o meio rural, na mesma medida em que o caboclo pode ser um ribeirinho, desde que sua relação com o rio se sobressaia como o aporte central da análise.

Historicamente, as populações indígenas na Amazônia experimentaram o processo de conquista e colonização do Estado português, processo esse no qual a integração entre os agentes se deu a partir da “modelagem” étnica realizada dentro dos aldeamentos onde os ameríndios eram catequizados e ensinados a falar a Língua Geral, o Nheengatu, e, posteriormente, nas vilas dos colonos, onde eram integrados ao projeto civilizatório-cristão,

processos que contribuíram para o “surgimento” do perfil social da população que habita hoje as margens dos rios desses antigos espaços (ARENZ, 2000). Contudo, apesar desses processos de dominação, elas conseguiram resistir a uma “colonização total”,

resgatando os eixos principais das culturas de seus antepassados indígenas, tanto em termos econômicos (integração à natureza, extrativismo vegetal) e sociais (vivência autônoma em pequenas comunidades) quanto em religiosos (prática da pajelança como expressão de sua cosmovisão própria. A língua portuguesa e a religião católica são “pontes” para o mundo dos “brancos”, mas não determinaram e nem expressam, por completo, a autonomia social e cultural dos ribeirinhos. (ARENZ, 2000, p. 12)

A partir dessa leitura, o uso e a confecção de redes, canoas, materiais de caça e coleta ainda hoje podem ser encontrados e são heranças deixadas pelas culturas indígenas para as populações ribeirinhas. As técnicas agrícolas de derrubada e queimada da floresta e as principais culturas de alimentos, como mandioca, feijão, milho etc., também são de origem indígena, da mesma forma que a maioria dos nomes da flora, da fauna e da maior parte das localidades deriva dos grupos indígenas que habitavam o local no passado.

Assim, podemos observar que o seu conjunto de hábitos, comportamentos e práticas está relacionado à sua composição social e à relação estabelecida com o meio em que vive: as áreas de várzea³ ou terra firme, geralmente distantes dos núcleos de povoamento, ou em vilas nas margens dos rios (CANTO, 2007). Essa articulação entre várzea e terra firme se revela complementar no que diz respeito aos aspectos da sociabilidade e da produção econômica, pois é nesse espaço, próximo ao rio e seu entorno, que o homem ribeirinho articula sua vida e suas formas de trabalho, de onde extrai a sua subsistência e a renda familiar, mediante os recursos naturais disponíveis próximo ao seu local de moradia e trabalho.

Segundo Moran (1994), o processo adaptativo dos agrupamentos humanos a determinados ambientes está relacionado à elaboração de *ajustes reguladores*, de caráter morfológico e funcional, criados por esses grupos visando uma relação estável com o meio que o cerca, aumentando “as possibilidades humanas de sobreviver e viver com relativo bem-estar em ambientes variados” (MORAN, 1994, p. 27). No caso das áreas de várzea na Amazônia, Moran (1990) argumenta que as técnicas e os conhecimentos do meio natural produzidos são as principais fontes de adaptação às pres-

sões exercidas pelo ambiente, destacando-se em especial 1) as adaptações às condições hidrológicas, representadas pelas flutuações no nível da água e sua ocorrência anual; e 2) as variações sazonais, que afetam os ciclos dinâmicos do rio e, conseqüentemente, a modificação na localização de alguns elementos dessa paisagem, como os cardumes e todo o seu mosaico ambiental.

Contudo, destaca o autor que, apesar dessas pressões como fatores limitantes, “técnicas apropriadas que respondam a tais pressões podem sustentar uma população variável, esteja ela isolada ou agrupada em pequenos povoados como é comum entre os caboclos ribeirinhos ou em grandes agregados populacionais [...]” (MORAN, 1990, p. 222). Vemos então que a exploração desse espaço ocorre graças aos saberes herdados e acumulados sobre o ambiente e às diferentes formas pelas quais a adaptação à natureza é efetivada e se mostra como o resultado da experiência empírica junto aos habitats naturais, espécies de plantas, de animais de caça, de peixes, técnicas de manejo do solo, culturas agricultáveis etc., objetivando a apropriação de recursos do meio ambiente com as suas necessidades, o que lhes faculta, ao longo do tempo, elaborar um amplo conhecimento sobre os ecossistemas que garante até hoje a reprodução de um característico padrão sociocultural.

Os grupos considerados tradicionais, em geral, ao terem exercido a sua territorialidade por muito tempo em seus respectivos espaços, criando raízes e exercitando uma intimidade com toda a natureza ao seu entorno, acumularam uma sabedoria que só a permanência no lugar, ao longo de gerações, poderia propiciar. Uma sabedoria baseada em um ponto de vista muito particular, sob um olhar diferenciado, de uma outra perspectiva cultural (ALBAGLI, 2003). Nessa mesma linha de raciocínio, Castro (1997) argumenta que a adaptação a esse meio ecológico de alta complexidade e grande diversidade biótica ocorre em função do saber acumulado sobre o território vivido, herdado em sua maioria do ancestral indígena nas diferentes formas pelas quais a exploração do meio é realizada. Constituem, assim, diferenciadas maneiras de relacionamento com os recursos diversificados no espaço, sendo justamente essa variedade de práticas que assegura a reprodução desses grupos, possibilitando a construção de uma “cultura integrada à natureza em suas formas apropriadas de manejo” (CASTRO, 1997, p. 226).

O modo de vida na beira do rio também traduz, então, essa profunda articulação com a natureza, sendo a água o elemento essencial da cultura dessas populações ribeirinhas. O habitante do beiradão, que embora trabalhe na pesca, na roça e no extrativismo, tem uma morada num pedaço de terra à beira de um rio qualquer, e é “*do complexo rio-quintal-roça-mata*

que extrai sua subsistência, fundamentalmente” (LOUREIRO, 1992, p. 17). A respeito dessas formas de trabalho e da produção econômica, as populações ribeirinhas realizam diversas atividades, utilizando tecnologia simples de uso e manejo dos ecossistemas em que vivem, produzidas a partir dos elementos disponíveis na natureza.

A pesca é a atividade que se destaca, pois representa a atividade que se articula com o meio imediatamente livre para sua execução e de onde é tirado o principal alimento, tanto para a subsistência quanto para a aquisição de renda familiar. A agricultura, bem como as outras atividades, está, em geral, num plano secundário, embora não menos importante, e é voltada também à subsistência. A mandioca (*Manihot esculenta*) é o principal elemento agricultável para a produção da farinha, que, junto com o pescado, constitui a base da alimentação dessas comunidades; por isso, destaca Hiraoka (1993), de uma forma geral, o termo ribeirinho também poderia ser usado para designar os camponeses da Amazônia que vivem à margem das águas e que vivem da extração e manejo de recursos florestais-aquáticos e da agricultura em pequena escala.

Através desses elementos, busco referenciar como, para o homem que vive à beira do rio, este e seu entorno constituem um espaço onde a sua vida bem como o seu conjunto de relações sociais apontam para uma expressão sociocultural diferenciada, refletindo os elementos embutidos em sua configuração enquanto cultura. Como destaca Loureiro, o seu modo de vida estabelece “a água [como] o elemento definidor da cultura dessas populações ribeirinhas” (1992, 26). A chamada “vida de beira-rio” correspondente, assim, a uma profunda articulação com a natureza, onde o rio e seu entorno assumem uma importância *sine qua non* para a existência dos grupos sociais que nele habitam, pois é dele que extraem seu alimento básico, fazem dele sua estrada e seu caminho, sua fonte de abastecimento d’água e de suas culturas agrícola, além de ser o lugar em que está inserido “seu mundo de lendas, alegrias e medos” (LOUREIRO, 1992, p. 26).

Itá – uma comunidade ribeirinha às margens do Amazonas

As obras de Charles Wagley (1988), no livro *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*, e de Eduardo Galvão (1955), no livro *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*, são exemplos clássicos de comunidades ribeirinhas situadas às margens do rio Amazonas. Embora sua referência central seja o modo de vida caboclo, é possível analisar, nas obras, o perfil sociocultural ribeirinho com base nas descrições sucintas que fomentam o presente debate sobre conceituação e operacio-

nalização do termo ribeirinho na relação entre agrupamentos humanos e meio natural daquele espaço.

Ao estudarem o modo de vida das populações caboclas a partir de uma comunidade no baixo rio Amazonas, essas obras descrevem o perfil socio-cultural dos grupos ribeirinhos embasadas nos elementos teóricos analisados pelos autores supracitados, os quais estão presentes no cotidiano dos seus moradores, em especial na dinâmica que estabeleceram com o rio. Wagley descreve a localização da comunidade de Itá na confluência dos rios Xingu e Amazonas (Fig. 01). Itá é uma comunidade de nome fictício cujo pseudônimo refere-se à Gurupá, cujas características físicas destacavam uma municipalidade onde moravam, na época em que os estudos foram realizados, quinhentos habitantes; mas, apesar disso, era “a sede da municipalidade que tinha uma jurisdição sobre uma área de 6.094 km²” (p. 45). Daí por que o autor a destaca apenas como a cidade e a zona rural que a circunda, e não a unidade política mais extensa, sendo o termo “vila de Itá” usado para descrever a sede municipal em que se situava.

Mas Itá, em si, era um termo usado também para destacar a sede de Itá, em terra firme, e algumas pequenas ilhas do canal de frente para a cidade, reunindo ao todo mais ou menos 2 mil pessoas em sua totalidade na época do estudo.



Figura 01. Localização de Itá (Gurupá) no Estado do Pará. Fonte: Imagem de satélite Google.

Wagley também descreve Itá ressaltando que não era o centro comercial da unidade política que controlava, visto que as exportações e importações eram negociadas diretamente entre os barracões e firmas comerciais instaladas em Belém, em especial nas atividades de extração do látex para fabricação e exportação a borracha. Além dessa, outras atividades, como a pesca e a agricultura de mandioca e outros gêneros alimentícios, eram também exercidas fora da sede municipal, nas unidades ou subunidades menores

chamadas de “bairro” ou “freguesia”, onde o comércio era realizado diretamente entre os barracões e as firmas comerciais localizadas em Belém e outras capitais como Manaus.

Portanto, além da área urbana, existia ainda essa área que incluía as várias comunidades espalhadas pelas margens dos rios, que se estendiam rio acima até o rio Jocojó e, rio abaixo, até o rio Pucuru. Entre esses dois caminhos, estava a população considerada pelo autor como a população rural da comunidade, espalhada “ao longo das margens dos riachos, distribuídos em pequenas casas disseminadas, próximas às vias fluviais, principais vias de transportes”. São, como descrito, “os habitantes dos ‘bairros’”, ou partes menores de uma unidade maior que é a comunidade de Itá; também podemos chamá-los de “sítios” ou “freguesias”, os quais podemos caracterizar como os ribeirinhos mais afastados e isolados da comunidade de Itá.

Através dessa descrição, podemos observar o espaço geográfico onde se localizam essas comunidades como um dos principais elementos que estão presentes na caracterização do modo de vida ribeirinho. Segundo Wagley, as comunidades à beira do rio estavam espalhadas primeiramente em função das atividades de trabalho extrativistas, que exigiam certo espalhamento dos grupos familiares que lá habitavam, pois as árvores de onde era extraído o látex exigiam um espaço considerável entre si. Além desse fator, não eram “terras livres”, visto que cada sítio possuía um dono, o seringalista, que contratava a mão de obra para lá trabalhar.

As atividades seguiam muitas vezes ao longo do rio Amazonas, onde as ilhas em frente à sede municipal “possuíam ricos seringais cuja produção só era ultrapassada pelos que ficavam na cabeceira dos afluentes” (p. 67), sendo o rio um importante elemento da natureza para o transporte das mercadorias e do fluxo dos atores envolvidos, onde passavam barcos, rumando aos barracões, carregados de instrumentos a serem entregues aos seringueiros que ali trabalhavam, e de onde carregavam as mercadorias diretamente para o destino final.

O rio também constituía o caminho por onde existia um fluxo constante entre ideias e informações que vinham da sede municipal e dos centros urbanos, como Belém e Manaus, trazendo as notícias do Brasil e do mundo. “Os anúncios no *Correio de Itá*, como se chamava o jornal, eram sinal de prosperidade, da intensidade de sua vida social e da preocupação dos moradores da cidade com o mundo exterior durante esse período” (p. 67). Dentro da cidade, o rio era importante para caracterizar os segmentos ou classes sociais que lá habitavam, estabelecendo critérios de hierarquia dada a proximidade com o mesmo, visto que “as residências melhores e mais permanentes ficavam à beira do rio, enquanto as barracas pobres estão situadas longe dele, escondidas da vista. O equivalente do bairro pobre em Itá é ‘do outro lado do rio’” (p. 48).

Ao longo dessas vias, as casas estavam dispersas, e era possível encontrar grupos de casas nas quais moravam diversos membros de uma mesma família, que se conectavam seguindo o curso do rio, principal via de transporte e contato entre eles, pois, à época do estudo, o acesso a essas comunidades era de grande dificuldade, pela ausência de um transporte de maior tecnologia e capacidade financeira para adquiri-los, embora existisse já assistência de saúde e sanitarismo para essas famílias, como é o caso do Serviço Cooperativo de Saúde Pública (SESP), do qual Wagley foi assistente do superintendente e posteriormente diretor de sua Divisão de Educação Sanitária, de onde viria a desenvolver sua “consciência da riqueza da cultura amazônica e da necessidade de um estudo da vida do homem da Amazônia” (p. 22)

Tomando essa dispersão como análise, na descrição de Wagley, Itá não era “uma unidade social, ou mesmo geográfica, facilmente controlada pela sua sede” (p. 50). A área da comunidade encerrava mais de duas mil pessoas, das quais apenas aproximadamente quinhentas moravam na sede. Em vista disso, descreve ainda que as relações sociais entre os grupos familiares que habitavam a extensão do Amazonas eram pouco frequentes. Daí por que Itá não era “o centro social do município”, no qual “os moradores distantes ali comparecem como visitas, tal e qual as pessoas de fora” (p. 50).

Ao longo das vias navegáveis, existiam também as comunidades, onde as festas religiosas dos padroeiros de cada uma delas eram organizadas, sendo um importante ponto de sociabilidade da região, onde os encontros festivos despontavam como expressivos momentos de trocas e intercâmbio materiais e imateriais. Na estação “seca”, quando os rios voltavam ao seu nível médio e as chuvas diminuía (por volta de maio e início de junho) realizavam-se as principais festas na sede municipal: a de São Benedito (de 24 de dezembro) e a de Santo Antônio (13 de junho). Contudo, Wagley (p. 194) descreve que “ao se encerrarem oficialmente as comemorações da festa de São Benedito, realizam-se, naquela comunidade, mais de quatorze festas religiosas”, sendo que apenas três são comemoradas na sede e as demais se realizavam em outros distritos rurais, pelas “irmandades religiosas” que as organizavam.

Para citar um exemplo, Wagley descreve a festa de Santa Apolônia que era realizada no distrito de Maria Ribeira, onde os festejos começavam no dia 18 e terminavam no dia 28 de agosto e os moradores da proximidade, como da própria Itá, começavam a chegar cedo, pela manhã, para a solenidade de ereção do mastro,⁴ e posteriormente para os festejos em homenagem ao santo padroeiro. Nesse caminho, “viajavam em canoas carregadas até às amuradas, com seus pequenos baús de lata em que guardam as roupas de festa, suas redes e outras bagagens, com alimentos e, às vezes,

uma garrafa de aguardente” (p. 196). Nesses locais, “formam-se grupos separados de homens e mulheres que procuram os locais ao longo do riacho em que se possam banhar sossegadamente, fazer *toilette* e trocar roupa para os festejos de tardinha e de noite” (p. 196), bem como “à medida que vão trocando de sapatos, vestindo calças limpas, camisas brancas e casacos, riem, conversam e tomam seus tragos” (p. 196).

Nessa descrição, Wagley nos mostra como o rio é também um importante ambiente de lazer e sociabilidades, uma vez que os convidados para a festa utilizam-no previamente como lugar de trocar conversas e, consequentemente, compartilhar informações sobre atividades de trabalho e assuntos de família, de paragens distantes e diferenciadas, bem como para o lazer através de brincadeiras e histórias de lendas e mitos.

Galvão destaca o universo religioso do caboclo da região, descrevendo a crença no “reino encantado”, onde estão os “companheiros do fundo”, como o boto, ser que habita o fundo dos rios, mas emerge e acompanha as canoas de seus viajantes. Segundo o autor, distinguem-se dois: o avermelhado, mais perigoso, e o preto, chamado também de tucuxi, destacando este último como aquele “que ajuda aos afogados empurrando-os para as praias” e afugenta os avermelhados “quando estes atacam as canoas ou nadadores” (p. 92). Contudo, destaca ainda o autor que, segundo a crença disseminada na região, ambos são igualmente evitados, pois quando o boto acompanha a canoa é melhor ignorá-lo, esquivando-se assim da sua “malignidade”, lançada por ele sobre aqueles que infringem a regra, deixando-os enfermos.

Galvão cita dois casos em que um jovem embriagado teria xingado o boto ao avistá-lo e, como consequência, caído em febre no outro dia; e o outro onde um pescador atirou pau em um boto por ter afugentado os peixes, sentindo imediatamente calafrios no corpo, e seu companheiro “inexplicavelmente atirado ao chão e depois à água como se tivesse sido empurrado por alguém” (p. 93), todos por terem provocado o boto.

A respeito da vida econômica dos habitantes da região, na descrição de Galvão, toda a vida econômica de Itá oscilava entre as atividades coletoras de produtos naturais, como a castanha, a piaçaba, o timbó e, principalmente, a coleta da borracha. Essas atividades econômicas eram, por sua vez, complementadas pela pesca. Já a agricultura dependia amplamente do calendário pluviométrico na região e era de “condição inferior”, conforme assinala Galvão, devido principalmente ao terreno e às técnicas rudimentares, que não permitem uma grande variação de culturas, focando basicamente na plantação da cultura de mandioca. Com exceção dos terrenos de várzea, situados as margens dos rios, os solos de terra firme eram arenosos e pobres em substratos.

Contudo, embora secundárias e com um papel menos expressivo enquanto atividade geradora de riqueza, a pesca e a agricultura tinham uma importância imprescindível, pois proviam os seringueiros e os habitantes mais afastados da cidade com os principais alimentos que garantiam a subsistência do habitante rural na região: o pescado e a farinha que, segundo Galvão, constituíam a base da dieta do caboclo da região amazônica, dado que à época do estudo a relação com os centros de poder era ainda distante, sendo do sudeste e do sul que vinham as importações de enlatados e produtos manufaturados, atendendo apenas alguns segmentos economicamente mais capazes de adquiri-los.

Entretanto, de uma forma geral, esse é o momento em que a economia da região está ainda ligada à produção da borracha para exportação aos centros urbanos amazônicos e aos mercados nacionais e estrangeiros. Em Belém e Manaus, ainda podemos encontrar o *sistema de aviamento* nas relações de trabalho entre seringueiros e seringalistas, no qual “o caboclo não paga fôro ou arrendamento, mas é obrigado a entregar toda sua safra de borracha ou de castanha ao patrão que lhe adiantou os meios de trabalho” (GALVÃO, 1955, p. 2).

Não apenas nas atividades econômicas, mas também em toda a vida social dos grupos situados às margens dos rios, podemos perceber que as estações do ano influenciavam o movimento sazonal de enchente e vazante do rio Amazonas, que, por sua vez, afetavam decisivamente a vida do habitante dos bairros da comunidade de Itá.

Segundo o autor, o ritmo de atividades na região oscila entre os dois períodos de movimentação das águas do Amazonas, isto é, entre as enchentes da estação chuvosa e a vazante do verão, de acordo com as quais esses grupos realizam suas atividades: durante o inverno, os seis meses de enchente, que correspondem de dezembro a julho, as chuvas impedem as pessoas de saírem dos seus lares; a pesca não é tão rendosa, nem a borracha pode ser extraída. É um período de recolhimento, quando o pescador não tem tanto sucesso na pesca nem na caça devido aos regimes de cheias na região. Os peixes subiam os rios e a caça desertava para dentro das matas.

De acordo com o mesmo, é o momento em que

O povo se recolhe aos sítios, aos povoados ou às cidades. Só trabalham os castanheiros, pois essa é a estação das safras, ou os canoeiros e tripulantes de barcos visto a “água” ser melhor de viajar e as cachoeiras darem passagem. É um tempo de fome, de esperar pela roça amadurecer. (GALVÃO, 1955, p. 1)

O verão, ao contrário, é um período de maior atividade, mais farto. É

o tempo de limpar as estradas para o corte da borracha, do milho e dos legumes, de armar os cacuris para o peixe e de levantar barragem na boca dos igarapés. O caboclo deixa as “aldeias” para entrar no mato. Os barracões e os tapirirs voltam a ser povoados. (GALVÃO, 1955, p. 1, 2)

O movimento das estações do ano assume, assim, uma importância de enorme serventia na vida dos moradores ribeirinhos, pois é de acordo com ele que o habitante articula o seu calendário de atividades. É possível identificar, na descrição do autor, que existe uma forte expressão de “sazonalidade” nesses espaços, para parafrasear a ideia de Mauss (2003), de acordo com as estações do ano e com o movimento do rio, expressando um contraste marcado na organização coletiva em momentos diferentes.

Em *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós*, Mauss descreve como os grupos esquimós sofrem alterações em sua morfologia social em função das mudanças periódicas a que o meio ambiente está sujeito de acordo com as diferentes estações do ano. A sua forte ligação com o meio natural influencia de diferentes modos a sua vida coletiva, como a sua morfologia geral, as habitações, a distribuição dos habitantes no solo conforme as estações e até mesmo efeitos na vida religiosa e jurídica.

[...] conforme as estações, a maneira como os homens se agrupam, a extensão, a forma de suas casas, a natureza de suas instituições mudam completamente [...] Há, não uma, mas várias sociedades esquimós cuja civilização é bastante homogênea para aquelas que possam ser utilmente comparadas, e bastante diversificadas para que essas comparações sejam fecundas. (MAUSS, 2003, p. 426).

Em outro exemplo, também Evans-Pritchard (1978) destaca essa importância, ao estudar *Os Nuer*, povo próximo ao Rio Nilo, na África Oriental, dando exemplos de como a vida social não é a mesma nos diferentes momentos do ano, ao descrever como a organização das atividades produtivas também passa por fases sucessivas e regulares de acordo com as estações do ano. No inverno, suas atividades agrícolas e de pastoreio sofrem algumas alterações, visto que as chuvas intensas de inverno e as inundações causadas pelo rio os levam e aos seus rebanhos a procurar a proteção de terras mais altas, inversamente ao verão, pois

quando as chuvas passam, os suprimentos de água perto das aldeias esgotam-se logo porque, naturalmente, os lugares mais altos e mais secos foram os escolhidos para construir, e torna-se necessário mudar para perto das poças, lagos, lagoas, pântanos e rios. (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 68)

Considero os exemplos desses dois autores, somados aos de Galvão, por mostrarem como os elementos que constituem a natureza, como o rio, revelam-se como importantes fatores que medeiam as relações sociais entre os homens, estabelecendo características diversas em seu modo de vida. É possível observar que, para os moradores da área em que se desenvolveram os estudos de Wagley e Galvão, o Rio Amazonas assume importância decisiva em seu conjunto de relações materiais e imateriais, estabelecendo uma importante conexão em seu modo de vida, como um elemento cultural presente neste.

É possível auferir nessa descrição que, dadas as condições de mobilidade geográfica e demográficas, os grupos distantes da sede estabeleceram no espaço uma noção de território que deve ser considerada de suma importância, na qual também encontramos a relação existente com o universo místico dessas populações, amplamente influenciado pela *Hiléia* amazônica, através do processo de adaptação e das técnicas utilizadas para explorar esse ambiente, conforme destaca amplamente o estudo de Galvão.

As lendas da cobra-grande, do boto, da matinta-pereira, curupira, ou mesmo a crença em seres imateriais que interferem na vida cotidiana do caboclo, como a panema, encerram exatamente uma relação muito ligada às técnicas e formas de adaptação ao meio geográfico da região, seja ele florestal ou aquático, e, por isso mesmo “não podem ser postas de lado sob alegação de que se trata de superstições ou de sobrevivências pagãs, porque são igualmente ativas e capazes de despertar atitudes emocionais e místicas [...]” (GALVÃO, 1955, p. 88). Aí se inserem elementos materiais e imateriais, carregados de valor subjetivo para esses grupos, nos quais o simbólico acompanha a concepção material da existência.

Construída de modo singular, a religiosidade desses grupos incorpora também significados que a diferenciam da construção da territorialidade do ponto de vista da apropriação utilitarista da terra, segundo a qual “as marcas da configuração espacial, do espaço apropriado tem significados cognitivos que ultrapassam o plano puramente material”. (FURTADO, 1993, p. 248). Os comportamentos subsequentes dessa concepção são incorporados à vida prática das comunidades e cujo significado vai além de sua própria configuração física e utilitarista: aqui o imaginário tem lugar não com características de superstição, isto é, não como um sentimen-

to religioso ou não baseado na ignorância e no temor, induzindo o ser humano ao conhecimento de falsos deveres com um apego exagerado ou infundado a qualquer ser inanimado e animado, conforme destaca BEZERRA (1995), mas de valores que interferem na relação do homem com seu hábitat, contribuindo para sua conservação. Os mitos assumem então essa função integradora, pois estabelecem “nexos entre a estrutura mental e prática das comunidades que conhecem e vivenciam o mito, tornando-o uma razão prática de atitudes do cotidiano da vida desses ribeirinhos [...]” (FURTADO, 2009, p. 68).

De acordo com Furtado (1993), o rio Amazonas se coloca, dentro dessas particularidades, como o grande mediador desse sistema integrado de trabalho e relações socioculturais, a partir das condições adversas do ambiente que regulam as atividades na região, de maneira a influenciar na forma como os grupos interagem, adotando formas e maneiras de manejar o meio ambiente natural. Essas asserções apontam que, enquanto elemento da natureza, o rio provoca alterações no modo de vida dos grupos que estamos analisando, estabelecendo uma relação dialética, na qual observamos uma naturalização e uma humanização da natureza e dos grupos humanos.

Segundo esse olhar, é possível também compreender que essa relação deve ser bastante heterogênea. Dado que a região amazônica possui uma diversidade de ecossistemas onde habitam diferentes tipos de grupos sociais, onde a correspondência que existe entre os grupos humanos com a diversidade do meio natural é também diferenciada segundo as condições naturais do meio em que estes se situam, alterando diferenciadamente o conjunto de relações socioculturais imanentes a cada um desses espaços, conforme destaco um exemplo a seguir.

Outras considerações reflexivas: os ribeirinhos do litoral

Retomando a proposta deste artigo, tentei sublinhar até aqui alguns aspectos do que pode ser conceituado como *ribeirinidade*, destacando os elementos socioculturais presentes no modo de vida dos povos ribeirinhos da Amazônia. Tomando como análise os elementos presentes nas obras dos autores supracitados, bem como nas descrições dos estudos de caso de Wagley e Galvão em Itá, tentei demonstrar as relações e particularidades que permeiam esse modo de vida peculiar nos espaços fluviais da Amazônia, na busca de explicitar o rio como o elemento presente e essencial nessa expressão cultural.

Por meio da observação e dentro de um exercício de interpretação antropológica, procurei demonstrar as formas simbólicas, a paisagem, algumas instituições e comportamentos, em cujos termos as pessoas se represen-

tam para si mesmas e para os outros dentro dessa expressão cultural. Para Geertz (1989, p. 20), significa analisar “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas [...]”, estabelecendo em seguida a interpretação pessoal do observador. Busquei, dentro dessa premissa, observar e interpretar como se expressa a conexão dos moradores dessa comunidade com rio.

Conforme procurei demonstrar, esse perfil social é afinado com a relação que os ribeirinhos estabeleceram com a natureza, numa relação dialética, configurando o que alguns antropólogos contemporâneos chamam de “etnicidades ecológicas”, ao sinalizar qualquer “grupo de pessoas que deriva seu sustento e sobrevivência (material e cultural) da negociação cotidiana com o meio ambiente imediato” (COSTA, 2011, p. 101). Nessa classificação, a natureza desponta como um agente portador de cultura, isto é, como elemento que é parte da cultura desses grupos, ativa ou passivamente, naturalizando-os e/ou humanizando-se pela sua presença, e sem o qual a natureza particular das relações materiais e imateriais estabelecidas não existiria:

[...] as características peculiares que cada grupamento humano (país, comunidade, tribo ou cidade) desenvolve são formados a partir das relações estabelecidas, seja com os outros homens da sua sociedade, seja com a terra, rio, mar, o alimento, as plantas e os animais, ou seja, com seu ambiente imediato e concreto. (COSTA, 2001, p. 103)

Para Sahlins (1966), essa relação dialética é também considerada uma relação de *reciprocidade*, pois configura uma relação em que há um permanente intercâmbio, um permanente dar e trocar entre a cultura e o meio ambiente, pois, ao mesmo tempo em que há uma humanização do meio ambiente, este impõe um limite ecológico; ao mesmo tempo em que os homens estabelecem tecnologias de adaptação ao meio, este governa o desenvolvimento das tecnologias e das populações. Em outras palavras:

a cultura determina o seu meio ambiente: pela natureza dos instrumentos que emprega, por sua orientação para determinado modo de sobrevivência, e por outros meios ainda, a cultura determina a importância das condições externas específicas; mas é também, por sua vez, determinada pelo seu meio ambiente: ela se adapta as condições externas importantes a fim de elevar ao máximo as possibilidades de vida. (SAHLINS, 1966, p. 101)

De acordo com Waldman (2006), os estudos antropológicos diagnosticaram a inviabilidade de compreender os povos tradicionais nas pesquisas correntes sem o entendimento dessa relação dialética e recíproca, excluindo a partir de então a perspectiva que dissociava a relação mantida por esses grupos com o meio natural como espaço de vida. O aproveitamento dos recursos naturais estabelece diferentes modelos de entrosamento entre as culturas e o meio ambiente, constituído como espaço de referência e carregado de elementos simbólicos, no qual

as populações do mundo tradicional, direcionando seu cotidiano de vida em função de determinados valores ante o meio natural, necessariamente induziram uma seleção cultural e/ou social dos elementos presentes no seu meio natural, neste imprimindo sua marca. (WALDMAN, 2006, p. 113)

A diversidade cultural não pode estar dissociada da diversidade biológica, visto que a configuração do conjunto de relações disponíveis no modo de vida dos grupos ribeirinhos que estudamos também depende dessa associação. Os moradores que habitam as margens dos rios também condicionam o seu comportamento seguindo essa relação dialética, na medida em que preenchem a natureza de sua cultura, ao mesmo tempo que são naturalizados pelas influências que a natureza imprime nas suas relações sociais e de trabalho, no lazer, nas suas simbologias e no seu imaginário marcados pelo rio, na sua morfologia, nos ambientes habitáveis seguindo o movimento das inundações periódicas dos rios etc. Em todos esses elementos encontramos o diálogo presente nas marcas dessa configuração.

Essas considerações potencializam a perspectiva de futuros estudos sobre os tipos particulares de relação com o meio natural que guardam o modo de vida de grupos ribeirinhos situados em outras áreas da região amazônica, isto é, considerando que a Amazônia é uma região complexa e heterogênea, geológica, hídrica, climática, social, econômica e politicamente (BRACK EGG, 1996), onde se inserem as diferenças físicas, químicas, de solos, ecossistemas e a biodiversidade imanente.

Estudar outros grupos implica considerar as características gerais e específicas do modo de vida em questão levando em consideração as influências naturais de diferentes espaços na organização do trabalho, no modo de vida em geral e em seu conjunto de relações sociais, nas quais se revelam diferentes capacidades de adaptação e organização social ao ambiente amazônico. Desse modo, analisar diferenças e semelhanças de maneira comparativa se constitui num estudo com amplas perspectivas antropológicas.

Para citar um exemplo, em pesquisa realizada numa comunidade localizada às margens de um rio de água salgada no litoral do estado do Pará, foram observadas essas variações através da influência que a natureza exerce sobre o trabalho e sobre as relações sociais presentes no modo de vida dos seus moradores (RENTE NETO, 2011). Considerando as duas regiões, é possível observar que possuem características distintas em termos geográficos, o que estabelece características naturais e configurações sociais diferenciadas, a exemplo da humificação fertilizante que o Rio Amazonas confere às terras de várzea, permitindo uma maior flexibilidade na produção, ao comportar uma produção agrícola beneficiada pela fertilização das várzeas.

Essa característica revela uma maior facilidade produtiva quando comparada à baixa capacidade de produção agrícola das terras da região do salgado paraense, situada numa área do estuário amazônico, com elevada salinidade, o que faculta a plantação de uma quantidade bem menor de culturas agrícolas e um maior direcionamento da produção econômica para o setor pesqueiro.



Figura 02 - Localização de Itá (Gurupá) e Curuçá no Estado do Pará. Fonte: Imagem de satélite Google.

Nessa mesma região, desenvolvemos um estudo numa comunidade chamada Pinheiro, localizada às margens do rio Pinheiro, de água salgada, localizado no município de Curuçá, na Microrregião do Salgado. Os moradores demonstram a base econômica, voltada ao setor pesqueiro, ao observarmos uma alimentação básica proveniente secundariamente da agricultura da mandioca e especialmente da pesca e da *mariscagem*, termo

usado pelos moradores locais para se referir ao extrativismo dos produtos do mar, como o camarão, o caranguejo, a ostra e o mexilhão. A pesca na comunidade é realizada seguindo um ritmo diferente do observado na região do baixo Amazonas: o trabalho é constante e há a regularidade dessa atividade durante todo o ano, o que permite observar diferenças e semelhanças entre as duas regiões.

Através da descrição de Wagley e Galvão, observamos que o que ocorre no baixo Amazonas é que o ritmo de atividades oscila entre os dois períodos de movimentação das águas do rio Amazonas, isto é, entre as enchentes da estação chuvosa e a vazante do verão; assim sendo, as atividades econômicas são divididas por período. No litoral paraense, os pescadores não articulam tão estritamente a sua atividade em períodos, como ocorre no baixo Amazonas.

De acordo com Furtado (1987), o que ocorre no litoral é que nas “águas” de inverno do rio, de maior pressão de descarga do Amazonas, há uma tendência para afastar a água salgada do oceano Atlântico da costa do Pará, e, nessas imediações, as águas costeiras se tornam menos salgadas ou salobras. Os cardumes que habitam a faixa costeira migram à procura das correntes características do seu hábitat. No verão, o comportamento é inverso: a força da vazão, sendo menor em relação à do inverno, permite às águas oceânicas penetrarem mais facilmente na faixa litorânea do Pará e os cardumes voltam a povoar esse território. O comportamento dos pescadores é então condicionado por esse regime de vazão do rio Amazonas, com a diferença de que a sua atividade econômica é permanente; o que muda é que há apenas uma alternância de intensidade da atividade por local.

Em Pinheiro, os pescadores seguem um fluxo de maré oceânica diário. Na descrição dos pescadores, o movimento de enchente e vazante das águas do rio ocorre num intervalo de seis em seis horas diários, existindo dois momentos intermediários entre eles: o primeiro começando quando completadas três horas de enchente, chamado *meia-maré*, no qual o rio tem uma *parada* de alguns minutos, quando as águas da enchente *tentam voltar*, encontrando-se com as que ainda estão enchendo; passados esses minutos, o rio continua enchendo por mais três horas, completando as seis horas de enchente, chamada de *preamar*. Na descida, o movimento é o mesmo: o rio vaza por três horas, tem a segunda *parada* e depois vaza por mais três horas, completando as seis horas de vazante.

De dez em dez dias, aproximadamente, o comportamento do rio muda: sua correnteza está mais calma, *sem carreira*, é a maré *morta*, o que é melhor para a pescaria de linha, visto a água estar mais limpa, isto é, os sedimentos que acompanham a enchente do rio são trazidos pela pouca força exercida pela água; além disso, os peixes podem ser melhor vistos. Passados mais ou

menos sete dias, a correnteza vai ficando mais forte e aumenta o volume de água do rio, chegando mais próximo das casas que estão na beira: é a maré de *lanço*. Durante o *lanço*, a melhor pescaria é a de rede, visto a água estar mais *suja*, com mais sedimentos trazidos pela força da água e o peixe se torna mais difícil de ser visto na água.

Esses comportamentos de enchente e vazante, sejam na maré *morta*, sejam na maré de *lanço*, não impossibilitam os pescadores de realizar a sua atividade regularmente durante o ano. Como se pode perceber, não existem períodos de pesca como no rio Amazonas. A pesca é uma atividade que dura o ano todo e os pescadores exercem-na em Pinheiro conforme a necessidade do peixe na alimentação: durante a enchente do rio, durante a sua vazão, tanto na maré *morta*, quanto na de *lanço*. A diferença é que no mês de julho há uma maior presença de algumas espécies de peixe, permitindo uma maior fatura na pesca.

Aqui é, portanto, possível observar que as duas comunidades, tanto Itá como Pinheiro, são distintas em termos de suas formas de relacionamento como a diversidade do ambiente amazônico, “o que corresponde a diferentes modos de vida, que traduzem, por seu turno, diferentes adaptações dos agrupamentos humanos ao ambiente amazônico” (FURTADO, 1987, p. 27). Seguindo esse pensamento, podemos notar que a Amazônia é uma região heterogênea no que diz respeito às suas condições naturais e à distribuição desse potencial, auferindo que os diversos segmentos sociais existentes são resultantes da adaptação a esses respectivos ambientes, e nele estabeleceram de modo particular a sua cultura, o seu modo de vida.

Todos esses fatores contribuem para originar o ritmo e a natureza da atividade humana nas diversas áreas que compõem a região, como o baixo Amazonas e a Microrregião do Salgado, estabelecendo atividades diversas e segundo as condições naturais, como o extrativismo, a coleta de produtos naturais, a pesca fluvial, a pesca marítima, a agricultura de várzea, de terra firme, a mineração, o criatório de gado etc., marcando “com maior ênfase a vida econômica dos segmentos rurais amazônicos, fazendo delas a base de sua subsistência” (FURTADO, 1987, p. 28).

A semelhança que pode ser percebida entre as comunidades está no fato de que ambas possuem períodos equivalentes de maior e menor fatura na pesca e na agricultura, no inverno e no verão Amazônico. O inverno em Pinheiro é também um período em que se dá menos pescado, pois é o momento de maior *descida* dos peixes, isto é, é quando os peixes migram para o oceano, sendo encontradas no rio poucas espécies de tainha, bagre e pratinheira, espécies que são mais pescadas na comunidade. Também não é o período de fatura no roçado, cuja queimada só começa em novembro, para em seguida se plantar a mandioca no mês de dezembro. Só resta aos

moradores pescar o que tem no rio e plantar outras culturas, na comunidade, que somente complementam a alimentação básica, composta essencialmente por peixe e farinha.

O verão, que vai aproximadamente de agosto a novembro, é um momento de mais fartura. É quando a sardinha começa a aparecer no rio, indicando que é o período de maior *subida* dos peixes, isto é, quando as espécies fazem o movimento inverso do inverno, migrando do oceano em direção aos igarapés e rios, por volta do mês de julho, período da pesca do bagre e da tainha.

Nesse sentido, podemos afirmar que, em Pinheiro, os moradores também articulam a sua vida material e social em conexão com o rio, isto é, mantém semelhantemente uma *ribeirinidade* enquanto expressão do modo de vida dos habitantes das margens dos rios, todavia, seguindo um ritmo diferente do da comunidade Itá, o que poderíamos chamar, a partir das descrições acima, de uma *ribeirinidade marítima*.

Essas considerações se fortalecem se considerarmos que, além das atividades de trabalho, o morador às margens dos rios de água salgada do litoral também articulam suas relações sociais de acordo com o movimento do rio, que configura igualmente o seu calendário, segundo o qual o movimento de entrada e saída das comunidades situadas às margens é condicionado de acordo com o movimento de preamar ou baixa-mar sobre o rio; os momentos de lazer, quando a maré alta inviabiliza o banho pelo movimento perigoso das marés oceânicas sobre as beiradas do rio e a maré calma garante o banho e a pesca esportiva; o seu universo mítico, de acordo com os elementos presentes naquele espaço que constituem uma forma singular do imaginário da Amazônia costeira (BEZERRA, 1995) etc.

Considerações finais

De acordo com o que nos propusemos neste artigo – fomentar certos debates e reflexões a respeito do conceito de *ribeirinidade* em diferentes regiões da Amazônia –, convençamos considerar a articulação entre cultura/natureza como foco de análise da operacionalização desse conceito, na medida em que as marcas dessa articulação ressoam sobre a manifestação cultural dos grupos que habitam as margens dos rios em diferentes áreas da região amazônica.

Podemos considerar os ribeirinhos do litoral enquadrados na conceitualização de Loureiro (1992), dentro das características do meio natural de beira-rio, visto que, segundo o termo *ribeirinidade* que nos propusemos a analisar, os grupos que habitam as margens dos rios de água salgada – e que permanecem invisíveis no debate acadêmico – também possuem as marcas

dessa configuração cultural, em função da sua forte articulação com a natureza no conjunto que envolve suas relações materiais e imateriais, isto é, o seu modo de vida e os seus hábitos e costumes. Se considerarmos a sua relação com a natureza, manifesta diferentemente dos grupos que habitam o baixo Amazonas, devemos considerar igualmente os aspectos diferenciais da região amazônica em sua porção costeira, pois esses aspectos revelam as diferentes características de como a adaptação foi efetivada nesse ambiente, nos rios de água salgada.

Não se trata de determinismo cultural, mas sim do diálogo premente proposto por Waldman e Sahlins, citados no artigo, sobre a humanização da natureza e a naturalização do homem de forma dialética, segundo a qual o resultado dessa interação é muitas vezes a formação de uma manifestação cultural *sui generis*. Desse modo, a natureza condiciona importantes aspectos do seu modo de vida, dos hábitos e dos costumes manifestos nas suas relações de sociabilidade. Por isso, destaco no artigo o termo proposto para debate de *ribeiridade marítima*, destacando uma particularidade encontrada por nós no modo de vida ribeirinho amazônico, em outras áreas da região que existam rios que influenciam o ritmo da atividade humana em seu conjunto mais amplo e que são ao mesmo tempo marcados pelos traços humanos dentro de certas características particulares inerentes ao processo de adaptação do homem àquele espaço.

Acredito que essas discussões fortalecem o estímulo a futuras pesquisas em outros ambientes que poderiam ainda estar sendo pouco explorados e estudados na região Amazônica. Esses dados permitem futuramente o aprofundamento no tema, ao colocar em evidência um grupo especial que permanece oculto nos estudos desenvolvidos em diferentes partes que compõem essa região.

As poucas referências sobre esse grupo na área litorânea e, provavelmente, em outras áreas da região, aguçou minha curiosidade e cria a necessidade de realizar mais estudos etnográficos que estabeleçam observações mais aprofundadas e concisas sobre essa relação homem-natureza dentro da constituição identitária destacada, tanto para revisão da literatura pertinente quanto para a ampliação dos dados empíricos existentes.

O estímulo a pesquisas desse tipo também deve ser motivado pelos centros de pesquisa, procurando desenvolver o trabalho do antropólogo em consonância com as necessidades desses grupos, fortalecendo a importância do trabalho etnográfico no sentido de auxiliar os gestores públicos no atendimento das demandas e na institucionalização de políticas públicas que deem visibilidade a esses grupos e os beneficiem.

Notas

1. Ver em especial Benchimol (1999).
2. Alguns autores como Lima Ayres (1992), Parker (1985) e Wagley (1985) destacam a polissemia que encerra a conceptualização do termo *caboclo*. Para Wagley (1985), temos um fator para além do ambiente amazônico que adapta o homem em geral: temos igualmente um modo de adaptação específico, uma cultura concebida pelos indígenas, integrando ao mesmo tempo os migrantes que foram se estabelecendo no processo de conquista e formação social da região amazônica. Parker (1985), de outro lado, analisa uma espécie de “campesinato indígena”, isto é, um amplo contingente demográfico que estabelece a integração do ameríndio aculturado e que absorveu os imigrantes ao seu modo de vida. Wagley (1988) estabelece na análise do *caboclo* de Itá uma oposição ao índio em vida tribal, analisando o habitante da região como um índio aculturado e integrado à sociedade contemporânea, processo que se soma às várias migrações de nordestinos e indivíduos de outras regiões, os quais absorveram as transformações socioeconômicas e culturais advindas dessa nova fase da região amazônica. Para Lima Ayres (1999), à inexistência da homogeneidade de definição do termo, soma-se o sentido pejorativo que carrega o termo *caboclo* em algumas definições, cuja nomenclatura já denota um certo primitivismo e retrocesso civilizatório em conceber esse modo de vida na região, isto é, “incluem as qualidades rurais, descendência indígena e ‘não civilizada’ (ou seja, analfabeta e rústica), que contrastam com as qualidades urbana, branca e civilizada” (LIMA AYRES, 1999, p. 7).
3. As margens inundáveis dos rios.
4. Um poste de mais ou menos dezoito metros decorado com folhagens locais e erguido em homenagem ao santo padroeiro da comunidade.

Referências bibliográficas

- ALBAGLI, Sarita. Interesse global no saber local: a geopolítica da biodiversidade. In: BELAS, C. A. (Org.). *Saber local/ interesse global: propriedade intelectual, biodiversidade e conhecimento tradicional na Amazônia*. 2003, Belém. *Anais...* Belém: CESUPA/MPEG, 2005. p. 17-27.
- ARENZ, Karl. *Filhos e filhas do beiradão: a formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia*. Santarém: Faculdade Integrada do Tapajós, 2000.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação social e cultural*. Manaus: Valer, 1999.

- BEZERRA, Ararê Marrocos. *Amazônia – lendas e mitos: Curuçá sua terra, sua gente*. Belém: BASA; CECAFAM, 1995.
- BRACK EGG, Antonio. La Amazonia posible: recursos, problemas y posibilidades de una de las más intrigantes regiones del planeta. In: PAVAN, C. (Coord.). *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. São Paulo: Memorial, 1996. p. 21-33.
- CANTO, Otávio do. *Várzea e varzeiros da Amazônia*. Belém: MPEG, 2007.
- CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP/UFPA-NAEA, 1997. p. 212-242.
- COSTA, Laura M. *Cultura é natureza: tribos urbanas e povos tradicionais*. RJ: Garamond, 2011.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.
- FURTADO, Lourdes Gonçalves. *Curralistas e redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará*. Belém: MPEG, 1987.
- _____. Reservas pesqueiras, uma alternativa de subsistência e de preservação ambiental: reflexões a partir de uma proposta de pescadores do médio amazonas. In: *Povos das Águas: realidades e perspectivas na Amazônia*. Belém: MPEG, 1993. p. 243-276.
- _____. *Pescadores do rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.
- _____. Comunidades tradicionais: sobrevivência e preservação ambiental. In: D'INCAO, M. Â. (Org.). *A Amazônia e a crise da modernização*. 2. ed. Belém: ICSA/UFPA/MPEG, 2009. p. 65-72.
- FURTADO, Lourdes. G.; MANESCHY, Maria C. Gens de mer et contraintes sociales: les pêcheurs côtiers de l'état du Pará, nord du Brésil. In: *Colloque national et international – entre terre et mer – sociétés littorales et pluriactivités XV-XX siècles*, 2002, Lorient, França.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional, 1955.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Kooogan, 1989.
- HIRAOKA, Mário. Mudanças nos padrões econômicos de uma população ribeirinha no estuário do Amazonas. In: FURTADO, L. G. (Org.). *Povos das Águas: realidades e perspectivas na Amazônia*. Belém: MPEG, 1993.
- LIMA AYRES, Deborah de Magalhães. *The Social Category Caboclo: the history, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an amazonian region (the middle Solimões)*. Cambridge, 1992. Tese (Doutorado) – University of Cambridge.

- _____. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Revista Novos Cadernos*, NAEA, v. 2, n. 2, p. 5-32, dez.. 1999.
- LOMBA, Roni M; NOBRE-JUNIOR, Benedito B. A relação rural-urbano a partir das cidades ribeirinhas: o papel do comércio popular (feiras) na cidade de Afuá (PA). *Revue Franco Brésilienne de Géographie (Confins)* [Online], n. 18, 2013. Disponível em: <<https://confins.revues.org/8405?lang=pt>>. Acesso em: 20/12/2015.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: estado, homem, natureza*. Belém: CEJUP, 1992. (Coleção Amazoniana, n. 1).
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as Variações Sazonais da Sociedade Esquimó. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 425-505.
- MORAN, Emilio. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- _____. *Adaptabilidade humana: uma introdução à antropologia ecológica*. SP: Edusp, 1994.
- PARKER, Eugene P. Caboclization: The Transformation of the Amerindian in Amazonia 1615-1800. In: *The Amazon Caboclo: historical and contemporary perspectives*. Virginia: Studies in Third World Societies Publication n. 32, 1985. p. 1-50.
- RENTE NETO, F. J. S. Ribeirinhos do litoral: um estudo sobre a ribeirinidade em Pinheiro, no município de Curuçá - PA. In: *Seminário Internacional Múltiplos Olhares sobre a Zona Costeira de Países de Língua Portuguesa*, 2011, Belém. *Anais...* p. 103-104.
- SAHLINS, Marshall. A cultura e o meio ambiente: o estudo de ecologia cultural. In: TAX, S. *Panorama da antropologia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966. p. 100-110.
- WAGLEY, Charles. The Amazon Caboclo. In: PARKER, E. P. *The Amazon Caboclo: historical and contemporary perspectives*. Virginia: Studies in Third World Societies Publication n. 32, 1985. p. xvii-xvi.
- _____. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Trad. Clotilde da Silva Costa. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, [1953] 1988.
- WALDMAN, Mauricio. *Meio ambiente e antropologia*. SP: SENAC, 2006.

autores

Francisco Rente Neto

É Acadêmico Imortal da Academia Curuçaense de Letras, Artes e Ciências (ACLAC - PA) e Mestrando do curso de Ciência Política da Universidade Federal do Pará (UFPA). Possui graduação em Bacharelado e Licenciatura Plena em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). É também membro do Grupo de Estudos Amazônicos da Universidade Federal Fluminense (UFF) e Pesquisador Colaborador do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG).

Lourdes Gonçalves Furtado

É pesquisadora titular U - III do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Membro Titular do Conselho Técnico-Científico do Museu Paraense Emílio Goeldi. Possui graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Pará (1966), Mestrado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1980) e doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1989) e Pós-doutorado no Centre National de la Recherche Scientifique (1995), Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain (1995) e Orstom (1990), todos em Paris - France.

Recebido em 19/04/2015

Aceito para publicação em x/x/2016

Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas

PEDRO HENRIQUE MOURTHÉ

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

YARA DE CÁSSIA ALVES

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p183-201

resumo O objetivo central do artigo é analisar o *movimento*, nas diversas dimensões que a categoria pode tomar, em dois contextos quilombolas: a *comunidade* Brejo dos Crioulos e a *comunidade* Pinheiro, situadas no norte e nordeste de Minas Gerais. Como ponto de conexão entre duas pesquisas e duas realidades sociais, o *movimento* se relaciona com tipos variados de conhecimento, dentre eles, o conhecimento político. Tentaremos explorar, como esses cotidianos são permeados por circulações de pessoas, animais, informações, notícias, ideias, papéis, ou seja, humanos e não humanos, e como essas circulações promovem um universo muito mais móvel que a burocracia estatal ou jurídica. Enveredando nas teias diárias de idas e vindas, pretendemos iluminar *as lutas* destes quilombolas, suas *caminhadas e andanças*, que se fazem em meio ao esforço de promoção das causas de suas *comunidades*.

palavras-chave Movimento; Etnografia; Socialidade; Conhecimento; Quilombolas.

Multiplicities of the *movement*: an ethnographic experiment on two quilombola *walks*

abstract The central objective of this article is to analyze the *movement* in the various dimensions that the category can take in two quilombola contexts: the Brejo dos Crioulos *community* and the Pinheiro *community*, located in the North and Northeast of Minas Gerais. As a connecting point between two researches and two investigations, the *movement* relates to different kinds of knowledge, among them, political knowledge. We will try to explore how these daily realities are permeated by circulations of people, animals, information, news, ideas, papers, meaning, human and nonhuman circulation, and how these circulations promote a much more mobile universe than state or legal bureaucracy. Develo-

ping on daily webs of comings and goings we intend to illuminate the *struggles* of these quilombolas, their *walks* and *wanderings*, which are in the midst of efforts to promote the causes of their *communities*.

keywords Movement; Ethnography; Sociality; Knowledge; Quilombolas.

Introdução

Este artigo surge como desdobramento de um encontro de dados etnográficos, que se fizeram ressonantes ao serem apresentados no III Seminário de Antropologia da UFSCar.¹ Ao expormos artigos isolados, observamos que as teorias de nossos interlocutores se cruzavam e revelavam aspectos importantes sobre modos de agir nos sertões mineiros e na *luta*² quilombola. Foi nesse encontro etnográfico que percebemos que *o movimento* pode ser desdobrado em múltiplos significados e usos diários, promovendo cotidianos marcados por circulações. São *caminhadas* e *andanças* distintas – seja dentro das *comunidades*, entre localidades, para as zonas urbanas, para outras cidades e estados, para atividades de trabalho e atividades políticas – que são movidas e refletidas por estes quilombolas sertanejos, revelando universos em que a *luta* mobiliza elementos cotidianos, ressignificados politicamente.

Assim, pretendemos aqui, explorar as possibilidades de uma “teoria etnográfica”, como proposto por Goldman (2006). Essa teoria vem da tentativa de compreender um aspecto social, produzido em contextos específicos, mas que possa “funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos” (GOLDMAN, 2006, p. 28). Determo-nos aqui nas múltiplas dimensões do *movimento*, em duas realidades sociais distintas, e o faremos com o olhar direcionado para as práticas e funcionamentos, evitando abstrações e modelos ideais. Esse cuidado vem da proposição de Goldman (2006), para quem a “teoria etnográfica” deve evitar abstrações estruturais, funcionais ou processuais. Nos casos aqui abordados, a forma como o cotidiano se permeia de mobilidade não exclui ou isola as maneiras como essas *comunidades* se pensam politicamente, dentro do *movimento quilombola*. Percebemos que os movimentos sociais dos quais esses quilombolas fazem parte requerem intensos deslocamentos e relações, uma gama de movimentos que se espriam no cotidiano de suas localidades.

Assim, para além de esferas jurídicas ou governamentais, nossos olhares estão voltados para os sentidos que as discussões políticas ganham e produzem nas vidas dos quilombolas, que se alimentam de repertórios externos e mais alargados sem, no entanto, partirem de conteúdos estranhos às suas rotinas e às suas concepções sobre a própria existência. Esse enfoque,

segundo Goldman (2007), foi negligenciado por parte da antropologia, sendo “curioso observar que a literatura sobre movimentos sociais e culturais costuma se dedicar mais às noções de sociedade ou cultura do que do aspecto de movimento dos *movimentos*” (GOLDMAN, 2007, p. 15, grifos nossos). Acreditamos que as *lutas* políticas que acompanhamos necessitam de uma mobilização intensa de seus participantes. Os moradores precisam circular, conhecer novos locais e vivenciar novas experiências. É preciso lidar com os papéis e fazer *encaminhamentos*, confeccionar as cartas políticas e garantir que elas circulem.

É necessário mobilizar as *redes* e isso se dá através de um processo inventivo (WAGNER, 2010), resultante do encontro de criatividade e perspectivas, em que nossos interlocutores vão mobilizando seus saberes, *parceiros*, *estratégias* e outros elementos da cosmologia quilombola, dando seguimento às suas *lutas*. Algo próximo do que aponta a etnografia de Vieira (2015), que propõe um deslocamento analítico, do Estado como ponto de partida para uma “teoria política quilombola”, descrevendo como seus próprios interlocutores experienciam a política. Esse movimento permitiu reflexões sobre como os quilombolas baianos da Malhada vão experimentando termos e palavras na sua ação política junto aos movimentos sociais e no âmbito da política partidária, sobretudo no “tempo da política”. Aqui, esse deslizamento contribui para refletirmos sobre como os nossos próprios interlocutores pensam o *movimento* e a *luta*.

Assim, partimos da concretude de nossos trabalhos de campo para alargar um pouco o escopo de visualização, assumindo que a etnografia direciona aproximações e permite que discutamos questões relativas a formas de análise e envolvimento com o mundo que partem de nossos interlocutores. Mais do que um texto com um formato de artigo, fazemos aqui um experimento, uma escrita que mescla a imersão em campo com uma segunda imersão, longe do campo, o que Strathern (2014) chama de “momento etnográfico”. A autora discute a posição do antropólogo enquanto aquele que recria, por meio da escrita, o efeito de práticas e artefatos no cotidiano das pessoas, e por conta disso, deve compreender a complexidade da vida social, sem reduzi-la a princípios ou axiomas. Partindo desse ponto de vista, tentaremos trazer o dinamismo intrínseco ao trabalho etnográfico para a escrita, dinamismo que é adensado por um texto elaborado “a quatro mãos” e gestado por um mosaico de experiências.

Dessa maneira, o texto se organiza em três partes principais, duas apresentações dos contextos etnográficos em questão, os usos e sentidos rotineiros do *movimento* em cada um deles e, por fim, um esforço de síntese e conexão, não apenas entre as duas etnografias, mas entre outros trabalhos que propuseram reflexões sobre essa temática. Através das ressonâncias, desenharemos relações a partir deste experimento.

Um mundo onde tudo gira, gera e mexe: movimentos dos moradores de Pinheiro

Pinheiro situa-se na zona rural do município de Minas Novas, Alto do Vale do Jequitinhonha – Minas Gerais. Grande parte dos seus moradores se desloca para atividades de trabalho em outras regiões do país, em diferentes tipos de *saídas*, que se relacionam com o gênero e as faixas etárias. Historicamente, os homens da região *saem* mais que as mulheres, as quais tendem a *sair* para Belo Horizonte ou Ribeirão Preto, quando solteiras, para atividades de cuidado doméstico; ou para *o café*, no Sul de Minas, quando casadas e geralmente sem filhos. Nos últimos cinco anos, as mulheres casadas que decidem *sair* têm se deslocado para Barrinha, interior de São Paulo, trabalhando diariamente em Ribeirão Preto, em atividades de cuidado doméstico.

Esse deslocamento se relaciona com o fato de que os homens tem se empregado em usinas de isolamento térmico, que os contratam em Barrinha e os direcionam para empreitadas de aproximadamente três meses, em vários estados do Brasil. Portanto, Barrinha é um *ponto de parada* desses homens, o que motivou a ida de suas mulheres e crianças. Há também homens que trabalham no ramo de construção civil, em Ribeirão Preto e residem em Barrinha, dada a proximidade e o custo de vida mais acessível. Ainda há homens que trabalham no interior paulista, no corte de cana, que por décadas mobilizou a maioria dos moradores. Contudo, o corte de cana é uma tendência decrescente, devido à legislação ambiental que incentiva o corte mecanizado e o fim das queimadas nos canaviais.

Essas *saídas para trabalhar* se iniciaram na localidade em meados da década de 1960 e são marcadas pela dinamicidade, pois se cruzam com as lógicas do mercado financeiro, com as escolhas familiares de *saída* em conjunto, com legislações que criam ou reduzem cargos e atividades específicas, dentre outros fatores que foram mais detalhados por Alves (2016). Diante dessas *saídas*, mas principalmente a partir de *movimentos* internos à *comunidade*, como idas à casa de vizinhos, circulação entre *terrenos*, idas à *cidade*, circulação de animais, circulação de notícias e telefonemas, os moradores estão sempre observando e refletindo sobre o *movimento*.

Para eles, *o mundo está sempre girando, gerando e mexendo* e, por isso, *a vida nunca está do mesmo jeito*. Mais do que um recurso retórico, essa imprevisibilidade é levada a sério e nada impede que alguém que esteja em Pinheiro se desloque para qualquer outra cidade que tenha um parente, ou que alguém que esteja em outro estado, ou em outra região do país, resolva *ir de muda* para Pinheiro, o que pode ser resolvido *de uma noite para o dia*. Observo também que o *ir de muda* não significa voltar definitivamente, e

o *movimento* contrário, a *saída*, mesmo que acompanhada das mulheres e crianças, não é um rompimento com Pinheiro e nem um estabelecimento completo no outro lugar. São vidas que são vividas sempre com a possibilidade da incerteza, de *movimentos* múltiplos – encarados de maneiras diversas e altamente valorizados – um motor existencial, muito mais do que um recurso econômico. Para essas pessoas, o *corpo parado é o pior que tem* e se movimentar é, antes de tudo, condição para uma boa existência.

Assim, repetidas vezes ouvi falar que *andar é bom, andando a gente ganha sabedoria*. Essa é uma frase amplamente proferida, por homens e mulheres de idades diferentes, o que estabelece uma relação multifacetada entre *sabedoria* e *andanças*. Não apenas as *andanças* nas *saídas para trabalhar* fazem ganhar *sabedoria*. *Andanças* variadas, como na *comunidade*, também são importantes para que se tenha *sabedoria* sobre o lugar. É andando que aprendem onde os antepassados moravam, pelos *restos de casa* que ainda existem nos *terrenos*, até onde vão as terras de cada família, onde são os pontos de referência.

É preciso conhecer os pontos de referência em Pinheiro, que são provas cabais de que se tem *sabedoria do lugar*. Portanto, saber onde fica a *bananeira de Antônia* (bananeira que fica de frente para os *restos de casa* de D. Antônia, que faleceu há décadas) é fundamental para mostrar *sabedoria* sobre Pinheiro, tal como acontece quando se retorna: é preciso demonstrar que ainda se sabe andar nas *trilhas, carreiros e carretilhas*, mesmo que se tenha passado mais de quinze anos fora, como acontece em alguns casos. *Aprender a andar* faz parte da pedagogia ali vigente, aprende-se desde criança e prescinde-se de demonstrações cotidianas, seja ensinando ou ao se contar causos, ao escolher caminhos diferentes de acordo com os objetivos de cada *andança*.

Andar é importante também na *cidade*, a zona urbana do município de Minas Novas, estima-se *saber andar na cidade para ganhar sabedoria* sobre os comércios, as casas de amigos e parentes, os locais onde os habitantes de Pinheiro circulam e onde é possível encontrar carona e um conhecido, dentre outros. Faz parte dos aprendizados da infância *saber* localizar pontos básicos de referência na zona urbana de Minas Novas, como a *sapucaia* (árvore que identifica a cadeia local) ou a *castanheira*, árvore que fica na praça onde os moradores de Pinheiro e região param para fazer um lanche, esperar uma carona ou algum parente que os transportem de volta ou simplesmente para *ver o tempo passar*. Esses são critérios primordiais para demonstrar que se tem *sabedoria* da área urbana de Minas Novas, que já se *andou por ali*, critérios utilizados, por exemplo, para observar se as crianças já são *crescidinhas*, se estão atentas a essas questões e se já podem circular mais livremente quando estão na *cidade*.

No âmbito político mais amplo, a associação local também se constitui como um vetor de movimentação. Macuco, Pinheiro, Mata Dois e Gravatá são quatro localidades que formam uma associação local, a Associação dos Moradores e Produtores Rurais das Comunidades de Macuco, Mata Dois, Pinheiro e Gravatá (Aprompig), desde 1996. A Aprompig surge da iniciativa dos moradores de se entenderem enquanto coletividade, estimulados pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que marcaram presença na região. Segundo as lideranças da Aprompig, eles fundaram a associação porque observaram que era necessário *fazer reunião*, que só assim podiam melhorar um pouco a vida *na roça*, em um momento político que os programas sociais do governo federal eram bem menos efetivos.

Quando tomaram conhecimento do movimento quilombola, essas lideranças da Aprompig promoveram uma série de discussões sobre o tema, com o auxílio da ONG Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES) e levaram aproximadamente dois anos (de 2003 a 2005) para acrescentar ao nome da associação o termo “quilombola”, embora sem alterar a sigla anterior. Essa mudança ocorreu em uma assembleia extraordinária e foi registrada em cartório, possibilitando assim a requisição do reconhecimento via FCP (Fundação Cultural Palmares). Segundo aquelas lideranças, a inserção no movimento quilombola era vista como uma possibilidade de acesso a políticas públicas específicas, principalmente as ligadas à geração de renda e educação.

As diversas viagens para eventos variados, como encontros quilombolas, lançamentos de projetos, palestras, cursos, geram muitos comentários e aumentam o escopo de lugares visitados e conhecidos. Tal como analisado por Mello (2008), que percebeu o quanto seus interlocutores de Cambará valorizavam a possibilidade de conhecer agentes externos, através do movimento quilombola, em Pinheiro eles admiram a possibilidade de conhecer outros lugares, não apenas fisicamente, mas outras realidades, que são sempre trazidas nos eventos de comunidades tradicionais, em que o histórico e os problemas desses outros lugares são expostos e problematizados.

Saber sobre a vida dos *companheiros*, que envolve não apenas quilombolas, mas também indígenas, assentados do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), caiçaras, raizeiros, geraizeiros, dentre outros, alarga o escopo de comparação, e visitar outras cidades e até outros países (como a visita que fizeram à Itália), valoriza ainda mais a necessidade de *andar* para conhecer, para *ganhar sabedoria*.

Aos poucos eles vão sendo reconhecidos por esse movimento e a Aprompig se consolida, através do *movimento quilombola*, que é um caminho para sua maior visibilidade. Digo isso porque somente depois de inserida no *movimento quilombola* a Aprompig conseguiu uma sede, teve

aprovados projetos significativos e conquistou mais membros. Assim, não como manejo instrumentalizado, mas como consequência do *movimento*, a associação local começou a ser vista, a contabilizar no cálculo e no jogo político, seja no âmbito das quatro comunidades ou no âmbito municipal.

Atualmente, a Aprompig conta com aproximadamente duzentos membros, sendo uma das maiores associações do município de Minas Novas. Porém, mais que o número de membros, o que mais motiva as lideranças são suas *andanças*, o *movimento* que a Aprompig cria em suas vidas, a possibilidade de conhecer outros lugares e ter *sabedoria* sobre eles. Eles dizem que se antes *engatinhavam*, nos doze anos anteriores à existência da sede, agora *ganharam mais firmeza* e conseguem *correr atrás*. O uso dessas expressões ligadas ao *movimento* e ao próprio corpo humano servem de mote para um processo político.

A Aprompig se faz nas *andanças* de suas lideranças e de seus membros, que se comprometem a *acompanhar* a associação, que literalmente se faz a partir de corpos que se deslocam. *Correr atrás*, *buscar recursos*, *buscar projetos* são as expressões mais utilizadas para qualificar o *movimento quilombola* e todas as dinâmicas que ele traz para a vida dessas pessoas. São inúmeros *parceiros*, e por motivos variados é preciso *ir* até eles, *ligar*, *passar* na instituição em que trabalham. Quanto mais se *movimenta*, mais projeção se ganha e maiores as possibilidades de ser *lembrado* e *participar* de algum projeto, curso ou intervenção. Além disso, quanto mais se *anda*, mais *sabedoria* se tem, seja de outras realidades e lugares, como citado, ou sobre burocracias e sobre *política*. Em entrevista, o sr. Geraldo afirma que *quem vai sempre leva alguma coisa, mas muitas vezes traz muito mais do que aquilo que levou. Porque a gente é vivendo e aprendendo*.

Todas essas *andanças com a associação* se configuram como elemento mais central da Aprompig. É importante ressaltar que, até o momento, os moradores de Pinheiro não reivindicaram a titulação de suas terras junto ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Eles afirmam não desejarem a mudança na gestão territorial, que historicamente vigora ali a partir de um domínio familiar, chamado de *terra no bolo* – sistema no qual as famílias determinam o uso e apropriação de seus territórios, sem a necessidade de acordos e delimitações jurídico-formais.³

Os moradores afirmam que se organizam a partir desse sistema por avaliarem positivamente a autonomia de gestão de suas terras, costumeiramente divididas e acordadas entre os familiares. Há uma definição das fronteiras de cada *terreno*, que é informalmente conhecida, mas também eventualmente delimitada por topógrafos, com a finalidade de retirada e pagamento de uma declaração de terras do trabalhador rural, fornecida pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Minas Novas. Portanto, a ti-

tulação territorial não é uma pauta levantada atualmente, o que dá mais visibilidade a *busca por projetos, parcerias, viagens e andanças da associação*.

Os moradores de Pinheiro se orgulham do fato de não possuírem conflitos territoriais, na atualidade, e conseguirem gerenciar seus *terrenos* de maneira mais flexível que determinações estatais. Sabem que outras realidades são mais cruéis que a ali vivenciada, devido a pressões fundiárias e desacordos entre a lei e a ocupação territorial. Para eles, e principalmente para as lideranças, é preciso saber que outros *companheiros* estão numa *luta* maior, e o exemplo clássico é Brejo dos Crioulos. “Graças a Deus, não temos o problema de nossos companheiros, de Brejo. Temos rezado por eles.” Esta solidariedade e essa alteridade só foram possíveis graças aos encontros com *os companheiros de Brejo*, em eventos do *movimento quilombola*. *Saber* de outras realidades e *andar* por outros lugares, em viagens pela associação, é fundamental para reconhecerem as multiplicidades das formas de participação no *movimento quilombola*. Para compreender melhor por que os moradores de Pinheiro se tranquilizam em não terem a mesma situação territorial de Brejo dos Crioulos e por que rezam por eles, sigamos com a apresentação do contexto desses *companheiros*.

Movimentos entrelaçados: Brejo dos Crioulos e a luta pelo território

Brejo dos Crioulos localiza-se no sertão do Norte de Minas Gerais, na divisa de três municípios – São João da Ponte, Verdelândia e Varzelândia.⁴ Vítimas de um violento processo de expropriação territorial desde meados de 1930, os moradores viviam encurralados pelas fazendas, com acesso restrito ao território. A partir de 1998 os quilombolas começam a realizar suas mobilizações na *luta pela retomada do território*, dando início aos *enfrentamentos* dentro e fora da *comunidade*, com vistas ao processo de titulação. O cenário de disputas é tecido pelo entrelaçamento de diversas forças políticas.

Frente à morosidade do Estado na desapropriação das fazendas, os quilombolas de Brejo dos Crioulos têm recorrido a duas estratégias nos seus *enfrentamentos*: as *retomadas* e a mobilização de uma *rede de parceiros* e documentos – processos jurídicos, relatórios, laudo antropológico, decretos, correspondências, notas, projetos, boletins de ocorrência etc. – em diferentes instituições e nas várias instâncias judiciais, caracterizando um universo burocrático que é acionado a todo instante.

A *luta* pela titulação do território já dura dezoito anos, marcados pelas inúmeras *caminhadas* e mobilizações. As lideranças quilombolas estão sempre em *movimento*, suas rotinas são marcadas pelas diversas viagens e

reuniões. Os deslocamentos para Montes Claros, Belo Horizonte e Brasília são frequentes, assim como os *intercâmbios e as trocas de experiências* articulados conjuntamente com os *parceiros*, nos quais as lideranças vão visitar outras comunidades quilombolas, indígenas, vazanteiros, geraizeiros, outros povos e comunidades tradicionais, assentamentos e acampamentos do MST. Novos lugares, instituições e espaços políticos vão sendo descobertos e passam a fazer parte do cotidiano dessas pessoas.⁵

Os deslocamentos e *andanças*, sempre narrados pelos moradores de Brejo dos Crioulos em nossas conversas, remetem-se ao que Santos (2014), amparada na abordagem proposta por Ingold (2000), chamou de “um conjunto de práticas e operações que revelam uma maneira singular de habitar o mundo, que é eminentemente móvel e multilocal” (SANTOS, 2014, p. 39). Perceber esse *mundo em movimento*, foi muito importante para a etnografia, me levando a tentar acompanhar o ritmo dos moradores. Caminhei por todas as localidades do território, frequentei os bares, reuniões, *festejos* e outros eventos. Visitei algumas *roças* e conheci algumas *retomadas* e ocupações em andamento.

Os quintais, além de abrigarem as hortas, frutas e darem acesso às *roças*, também são espaços onde os moradores circulam livremente devido à proximidade das casas, cortando caminho pelos atalhos e *trilhas*, e indo em direção às *mangas*, que dividem estes espaços. Os animais também circulam nos quintais e dentro das casas. No interior destas, as visitas dos parentes e amigos fazem parte da rotina dos moradores, do mesmo modo que a parada para uma prosa e um café, geralmente acompanhado de biscoitos de goma doce ou salgados. As crianças circulam entre as casas e os quintais, brincam nestes espaços e seguem as *trilhas* entre as *roças* e os *brejos* para irem à escola e às lagoas.

É certo que, com início da *luta*, houve mudanças na paisagem, resultando em transformações nas configurações territoriais, já que, com as ocupações, os quilombolas começaram a retomar seus territórios. Nesse sentido, algumas *mangas* das fazendas acabaram se tornando hortas e *roças*, divididas entre as famílias que plantam coletivamente em uma mesma área, fazendo com que suas hortas e *roças* acabem sendo uma extensão da própria casa, onde o morador tem um cuidado especial e vai diariamente realizar o trabalho na terra. O capim que *segura a terra*, associado ao gado, componente da paisagem da monocultura nas *mangas* das fazendas, vai cedendo lugar às várias culturas: arroz, milho, feijão, fava, abóbora, maxixe e melancia. Como disse Dona Isaldina, moradora de Brejo dos Crioulos, “a luta muda o mato, muda a paisagem”.

Durante a realização do trabalho de campo, muitas eram as histórias e justificativas sobre as movimentações dos moradores de Brejo dos Criou-

los, que não se restringem à *comunidade* e à região. Alguns narraram esses acontecimentos referindo-se aos casamentos, situações de compra e venda das terras e por suas *andanças pelo mundo lá de fora*, como é o caso deste depoimento:

Eu mesmo, nessas minhas andanças, já fui para São Paulo, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, para Recife, Salvador, Aracaju, Cachoeira do São Félix, cê entendeu? Essas áreas aí tudo a gente viajou, **conhecendo** os lugares. Porque não tinha lugar certo da gente trabalhar aqui na comunidade. Aí desde 2007 que eu **entrei na luta**. Que eu estava lá pra fora, para o mundo lá de fora. Aí em 2007 eu peguei e voltei pra minha terra. (Vetinho, morador de Brejo dos Crioulos, 2014, grifos meus)

Com a escassez de trabalho na *comunidade*, devido à privação do acesso a terra, os quilombolas necessitam complementar a renda familiar, o que estimula as *saídas para trabalhar*. As idas e vindas acabam constituindo uma estratégia de trabalho temporário muito importante.

A maioria do pessoal aqui saía para trabalhar no café, Piumhi ou Triângulo Mineiro. Tinha vez que saíam cinco ou seis ônibus só daqui de Brejo. Nessa fase aí muita gente parou de ir, pois tem seu local de trabalho e pode se manter dentro da área. Tá saindo alguns ônibus, mas não é intensificado igual era antes. Eu mesmo já trabalhei no café em Piumhi, São Gonçalo do Sapucaí, Perdizes e Serra do Salitre. (Nilson, morador de Brejo dos Crioulos, 2014)

O destino da maioria dos moradores são as plantações de café localizadas na cidade de Piumhi, no sul do estado mineiro. Na maioria das vezes os moradores se deslocam para as fazendas de café nos períodos de descida das águas e acabam retornando para a Festa de Bom Jesus. As cidades de Patrocínio e Santo Antônio do Amparo também são locais escolhidos, porém em menor escala. O dinheiro adquirido *no café* também circula na *comunidade*, sendo empregado na reforma e construção das casas, na compra de motos, aparelhos celulares e também na compra do enxoval de casamento. Além das *saídas para trabalhar*, os moradores, sobretudo os mais jovens, geralmente mudam para cidades como Belo Horizonte, *São Paulo* (tanto a capital quanto cidades da região metropolitana e do interior) ou até mesmo os municípios da região como Montes Claros, Janaúba, Varzelândia e São João da Ponte. A maioria sai em busca de emprego ou quer dar continuidade aos estudos.

É notável que, com o início do processo de *retomada do território*, ocorreu uma diminuição significativa no fluxo dos trabalhadores, no entanto, muitos moradores e moradoras ainda *saem para trabalhar* em outras regiões de Minas Gerais e outros estados em suas *andanças*. A ausência física do território não implica na perda dos vínculos com a *comunidade*. Devido ao grande número de ligações feitas e recebidas diariamente pelos moradores, o telefone assume grande importância nas relações sociais, seja para contatar os parentes que estão morando ou trabalhando em outras cidades da região ou nos grandes centros e nas capitais, nas conversas diárias e na circulação de notícias sobre acontecimentos na *comunidade*, seja para definir estratégias e mobilizações relacionadas à *luta*, como marcar reuniões com seus *parceiros* ou combinar as *caminhadas*, ou quando são avisados sobre eventuais visitas e da necessidade de possíveis deslocamentos.

Em Brejo dos Crioulos, como forma de suprir a ausência dos telefones públicos, que se encontram quebrados, e também do sinal das operadoras de celular, que é instável, na maioria das casas existem as *antenas*. Na solução encontrada, geralmente um telefone celular é ligado a um cabo que tem conexão direta com a *antena*. Os telefones são deixados sobre algum móvel ou colocados em algum suporte improvisado – em muitas casas visitadas – é possível observar aqueles feitos com o material proveniente de garrafas PET – geralmente no interior da residência, podendo, dessa maneira, receber chamadas e fazer ligações. O telefone celular funciona, na maioria das vezes, como um telefone fixo, já que seu funcionamento fica restrito ao espaço doméstico. Entretanto, existem alguns lugares estratégicos conhecidos pelos moradores onde é possível obter sinal e fazer ligações. O uso desses aparelhos, assim como outras coisas materiais – documentos, *ferramentas*, foguetes – em conjunto com a mobilização de diversos saberes, incluindo saberes técnico-burocráticos, são importantes para o acionamento da *rede de parceiros* e estão intimamente relacionados com o “fazer político” e a *luta* pela efetivação dos direitos territoriais dos quilombolas. Nessa perspectiva, de acordo com uma liderança que participou de várias *retomadas*, “Nós estávamos com os papéis tudo amontoados e nunca que andava né? Não saía das gavetas e entrava para as outras gavetas, só ficavam engavetados. E nós resolvemos partir para a luta”, ele continua,

para os papéis andarem, ter andamento, nós tínhamos que, nós falamos assim, a caixa preta para andar tinha que bater, tinha que empurrar. Para os papéis andarem a gente teve que partir para os conflitos. Para garantir as coisas, o direito nosso e para desencavetar os papéis, para sair de uma entidade e ir para outra lá em cima né? Por exemplo, estava em São João

da Ponte e de lá ia para Montes Claros. De Montes Claros para Belo Horizonte, de Belo Horizonte para Brasília. Aí nós tivemos que entrar e partir para a luta. (Edinho, morador de Brejo dos Crioulos, 2014)

A narrativa acima permite compreender que, para os quilombolas, é através das *retomadas* que os papéis e os documentos circulam através das instituições.⁶ À medida que eles avançam na *retomada do seu território*, os processos (administrativos, criminais, agrários) saem da instância municipal e seguem para as instâncias e instituições estaduais e federais, aumentando as conexões dos quilombolas e o alcance de suas reivindicações. As lideranças também percebem a circulação e visualizam o trajeto dos papéis para além do seu território.

Os documentos ficam em vários lugares, fica um no INCRA, outro na Fundação Palmares, mas eles só saem de um lugar para o outro quando tem as retomadas. Quem estava na hora do embate da polícia, dos pistoleiros e fazendeiros, era eu que estava acompanhando. Então eu fiquei **seguindo o papel, acompanhando o papel**. (Véio, morador de Brejo dos Crioulos, 2014, grifos meus)

Os discursos das lideranças evidenciam que estas percebem as conexões e o alcance das instituições que são mobilizadas assim como os “canais institucionais” (MORAWSKA VIANNA, 2014) percorridos. Os quilombolas fizeram várias outras *retomadas* desde o início do processo de regularização fundiária.⁷ Essas ações nos permitem refletir sobre o acionamento e funcionamento da *rede de parceiros*, já que um mesmo evento mobiliza estratégias em locais diferentes. Enquanto os quilombolas retomam as terras, os seus advogados também mobilizam documentos – processos jurídicos – na tentativa de *derrubar a liminar*, ou seja, o mandado de reintegração de posse.

O contato entre ambos é muitas vezes feito pelo telefone celular, que também conecta outros atores, define estratégias e através do qual são feitas as denúncias que acabam circulando pela *rede*, materializando-se em outros documentos, como as notas da CPT (Comissão Pastoral da Terra) que divulgam as ações dos quilombolas e as violações e ameaças sofridas por estes. A multiplicidade de formas de ação política, contribui para percebermos que, durante a *luta*, a política é vivenciada e acionada em diferentes contextos, tanto dentro do território quanto fora dele – nas reuniões, *caminhadas*, *retomadas*, mobilização de documentos e da *rede*. É pensando as estratégias inventadas e acionadas pelos quilombolas que acabamos

compreendendo seus estilos de criatividade e suas formas de *luta*. Nessa perspectiva, a *rede* deve ser encarada como uma forma de “fazer política”, onde relações em potência são acionadas pelo entrelaçamento de pessoas, saberes e coisas. São nas práticas, ações e nos encontros que o desenho da *rede* vai tomando formato, assim como sua dinâmica e as suas conexões.⁸

Tecendo conexões: diálogos etnográficos possíveis

A apresentação dos dois contextos teve aqui o objetivo de demonstrar as aproximações e distanciamentos entre Pinheiro e Brejo dos Crioulos, evidentes por meio do uso de categorias semelhantes ou iguais, com sentidos próximos e reflexões afinadas. O fato de habitarem o sertão mineiro, que possui um histórico econômico e político não muito dissonante, também confere certas proximidades, que derivam de um quadro macrossocial. Essas regiões foram politicamente construídas como fornecedoras de mão de obra, e as *saídas para trabalhar* são uma das maneiras de se deslocarem, dando vazio a experiências de circulação por várias partes do Brasil. Sabemos que essas *saídas* foram inicialmente motivadas por questões econômicas, mas que somente a economia não as explica.

Nas duas *comunidades* aqui analisadas, essas *saídas* são também formas de ampliarem o conhecimento sobre outros lugares, de estabelecerem cálculos familiares, de interagirem com o mundo.⁹ Distintamente do imaginário histórico sobre os quilombolas, vistos durante séculos como negros fugitivos e isolados das áreas urbanas, nossos interlocutores estão em redes de contato muito amplas, que englobam *parceiros*, instituições, familiares, amigos, conhecidos, pesquisadores de várias partes do país e do cenário internacional.

Em Pinheiro e em Brejo dos Crioulos, *correr atrás*, *buscar recursos*, *acompanhar a associação* ou *seguir os papéis*, *fazer andanças*, *realizar intercâmbios*, dentre outras expressões, nos parecem ilustrativas do quanto os movimentos políticos não se constroem desvinculados de outras esferas sociais, mas se conectam com *movimentos* ordinários, essenciais para as *lutas* e demandas coletivas. As ações e os corpos desses *companheiros de luta* são motivados pela necessidade de *encaminhamentos*, que se desenrolam por meio de *caminhadas*.

Percebemos que as decisões tomadas em uma assembleia ou em uma reunião política são importantes para as *lutas* mais amplas, mas não eximem nossos interlocutores do cuidado necessário às relações travadas cotidianamente, que trazem em si múltiplos movimentos. Assim, deixar de cumprir deveres com os vizinhos, de visitar os doentes, de cuidar dos animais que se soltam e aparecem em seu *terreno*, de prevenir possíveis problemas

entre cercas, de observar as idas e vindas entre as estradas, dentre outros, podem gerar cisões graves nas relações, suspender acordos informais que vigiam certa vicinalidade e impedir formas de circulação e movimentação corriqueiras. Não se ater aos cuidados das relações e dos movimentos internos, sejam esses movimentos humanos ou não humanos, pode interferir de maneira ativa na qualidade de vida dessas *comunidades*, algo parecido com o que foi abordado por Comerford (2014), o qual procura, em meio “aos modos de movimentação”, traçar possibilidades analíticas que

permitam levar em conta a importância dada, nesses universos sociais, não só do fato de que a movimentações em diferentes escalas, mas à forma das movimentações em casas, às maneiras de convidar, chegar, permanecer, sair, voltar, evitar, frequentar, se deslocar enquanto performance por assim dizer. (COMERFORD, 2014, p. 110)

Entendemos, a partir do que é colocado pelo autor, que toda essa performance dá o tom de maneiras compartilhadas de se viver, fragmentadas em relações familiares, de vizinhança, econômicas, políticas ou domésticas. Semelhante ao que Marcelin (1996) encontrou no Recôncavo Baiano, percebemos que as formas de circulação entre as casas dizem mais do que apenas sobre idas e vindas, mas também das formas como relações vão sendo preservadas, afastadas, adensadas, de como as pessoas se formam e se constroem em sintonia com muitas casas e não apenas um único lugar de moradia. Tanto em Pinheiro quanto em Brejo dos Crioulos, essas maneiras rotineiras não deixam de se constituírem como formas políticas, que se apresentam também na composição das associações, nas suas diretorias, na forma como desenham institucionalmente acordos com *parceiros* e com *as redes* que constroem.

Andar é bom para ganhar sabedoria não apenas de seu *terreno* ou dos *terrenos* vizinhos e outros territórios, mas do *movimento quilombola*, da *luta dos companheiros*, da política nacional, de outros lugares, de outras situações jurídico-burocráticas. A *luta* exige *movimento*, *andanças*, *intercâmbios*, participação em reuniões e audiências, deslocamentos e *caminhadas*, idas e vindas nas relações ao longo dos anos. Dizemos que esses *movimentos* são múltiplos porque estão longe de ser apenas territoriais, mas se aproximam do que Biondi observou em outro contexto, mas também observado em nossos campos de pesquisa: “Para que os movimentos possam prosseguir, outras pessoas são mobilizadas, assim como são acionados outros instrumentos como aparelhos celulares e cartas. Todos passam assim a compor o *movimento*” (BIONDI, 2014, p. 68, grifos da autora).

Nesse universo de intensa mobilidade, tanto em Pinheiro quanto em Brejo dos Crioulos, os aparelhos celulares com as *antenas* de extensão de sinal telefônico são grandes aliados na manutenção de laços, seja entre familiares que estão *para fora*, seja na transmissão de notícias, pedidos, cobranças, parcerias, no contato com líderes de outras regiões, ONG's, sindicatos, pesquisadores e políticos. A inserção desse meio de comunicação propiciou melhorias significativas nas vidas dessas pessoas, assim como em suas *lutas*. Aliados aos telefones, que muitas vezes também são utilizados em altos de morros e também *na cidade*, outros meios de comunicação também auxiliam na divulgação de eventos das associações, cursos e demais atividades, como o rádio. Apesar de não ser mais a única ferramenta de transmissão de recados, os rádios são ouvidos em todas as casas pelas manhãs e, quando trazem um anúncio das atividades da associação, propiciam um intenso *falatório*, de casa em casa e entre *comunidades* vizinhas.

Sabemos que todo experimento etnográfico é plausível de apropriações, que podem não corresponder a uma escala esperada ou não apresentar conexões e atingir o cerne das questões levantadas. Porém, nos parece que nossas etnografias se afinam ao colocarmos em paralelo elementos que se deslocam de um dado lugar geográfico e se conectam a uma forma de ação mais ampla, diante de um universo político de reivindicação. Pinheiro e Brejo dos Crioulos se aproximam por eles mesmos, suas lideranças se conhecem, trocam experiências, rezam uns para os outros. Aqui, *o movimento* aproxima realidades e se configura como um objeto de reflexão, além de uma prática multifacetada.

Os quilombolas mineiros sabem que, no universo dos papéis e das burocracias, o que manda é a ação de seus corpos, as relações constantes com *parceiros*, com técnicos, a busca incessante por serem visibilizados. Tudo isso se aprende *na caminhada*, como um dos princípios básicos para contarem num jogo político, seja local, regional, nacional ou internacional. Contudo, há de se levar em consideração que Pinheiro possui um adensamento institucional ainda diminuto em relação a Brejo dos Crioulos, que se envolveu em uma teia de agentes, instituições e *parceiros* de maneira mais pungente devido seus duradouros conflitos territoriais.

Porém, em ambos, ir a muitas cidades, a muitos estados e até aos outros países é fundamental para uma *comunidade se firmar, deixar de engatinhar, ganhar espaço, fazer os papéis andarem e resolver os conflitos*. Diante de tanto *movimento* e mobilidade, nossas pesquisas lidam com o sentimento constante de que nunca estão atualizadas, não podem corresponder a uma estabilidade dos interlocutores ou de uma situação política. Como todo trabalho etnográfico, estamos limitados a um tempo de circunscrição da análise, mas não a um único espaço. O *movimento* é vivido de tal maneira

que não podemos falar de um lugar delimitado geograficamente, por mais que estes territórios quilombolas tenham um sentido simbólico, relacional e histórico de preponderância na vida dessas pessoas.

Essas pessoas se envolvem em idas e vindas constantes, mas reconhecem seus territórios como um lugar para onde retornam, ao qual pertencem. É justamente para continuarem tecendo *tramas* nesses lugares que o *movimento* é o principal mecanismo político. O desafio antropológico que nos é colocado segue o sentido de trazer essas questões para o texto, para a escrita e para as reflexões da área, uma vez que nas *andanças* e nas *caminhadas* se constrói mais do que idas e vindas. Constrói-se um jeito de se posicionar na política e no *mundo*.

Notas

1. Agradecemos enfaticamente aos debatedores do “GT 1: Teoria Antropológica e Escrita Etnográfica”, Catarina Morawska Vianna, Jorge Villela e Karina Biondi pelos comentários, sugestões e incentivo para as aproximações entre os dados de nossas pesquisas e a confecção deste artigo.
2. As palavras em itálico são expressões e categorias nativas, e as expressões e palavras entre aspas duplas se referem a termos e conceitos mobilizados por outros autores. A categoria movimento aparece em itálico quando se referir aos múltiplos usos tomados nos cotidianos das duas realidades em questão. Para efeito de diferenciação, quando a mesma palavra for utilizada por outros autores da antropologia, a grafia será com aspas duplas.
3. *A terra no bolo* é analisada – dentre outros autores – por Galizoni (2007). Para a autora, o território se torna um bem patrimonial, deixado e repassado pelos ascendentes aos descendentes, o que faz do “dono da terra, antes de tudo, um herdeiro e a terra é, principalmente, um patrimônio formado pela família” (GALIZONI, 2007, p. 16).
4. Brejo dos Crioulos é formado pelas localidades de Araruba, Orion (Cabaceiros), Ribeirão do Arapuim, Caxambu I, Caxambu II, Furado Seco, Furado Modesto, Serra D’água e Tanquinho. A comunidade teve seu reconhecimento como remanescente de quilombos em 2004 pela FCP.
5. Também podem ocorrer alguns deslocamentos internacionais, como por exemplo, a ida do presidente da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, José Carlos de Oliveira Neto, Véio, até Washington nos Estados Unidos, em Outubro de 2013, quando o mesmo participou de uma audiência da Comissão Interamericana de Direitos Humanos.
6. Neste trabalho não iremos nos aprofundar na discussão a respeito dos documentos. No trabalho de Mourthé (2015), o autor faz uma reflexão sobre as relações entre os documentos e as *retomadas* no âmbito da luta pelo território em Brejo dos Crioulos, descrevendo as teorizações nativas em conexão

com trabalhos que têm se dedicado a pensar os efeitos destes artefatos na teoria antropológica e na descrição etnográfica.

7. De acordo com Rainha (2013, p.16) “em um período de oito anos (2004 a 2012) ocorreram mais de 15 ações desse tipo e, em consequência, mais de quinze reintegrações de posse obtidas pelos fazendeiros contra as famílias quilombolas”. Para uma descrição aprofundada da dinâmica dessas ações, ver Mourthé (2015).
8. Nesta descrição etnográfica, a *rede* é um conceito nativo e não se trata de um conceito analítico, o que não nos impede de traçar conexões com autores que propõem discussões relacionados ao tema. Nessa perspectiva, dentre as várias contribuições da proposta teórica de Latour (2012), podemos destacar o princípio da heterogeneidade do que o autor denomina como “redes sociotécnicas”, tecidas pelas associações e conexões entre vários elementos: pessoas, coisas, artefatos. De forma análoga, Morawska Vianna (2014a, p. 32), ao descrever etnograficamente relações institucionais, enfatiza como coisas materiais e pessoas “se permeiam para compor saberes, mundos, relações”. A *rede* é composta pela multiplicidade de elementos – pessoas, documentos, e-mails, telefone celular e as ferramentas, usadas nas *retomadas* – sendo que estes não são pensados como meros “intermediários” (LATOUR, 2012), tampouco apenas como meras “coisas físicas que circulam” (MORAWSKA VIANNA, 2014). O interesse aqui é refletir sobre os efeitos desses elementos, que acabam sendo ressignificados politicamente na *luta* quilombola e na mobilização da *rede*.
9. As temáticas sobre “migração” e sobre deslocamentos populacionais têm contribuído progressivamente com abordagens mais cuidadosas sobre as decisões de se deslocar, sobre a relação entre estas e os arranjos familiares, dentre outros aspectos. Superando a crítica sobre as generalizações acerca dos “migrantes”, iniciada na década de 1970 por Palmeira e Almeida (1977), os estudos mais recentes têm se detido em movimentos cotidianos, conectados com formas de circulação entre lugares e entre pessoas. Como exemplos, podemos citar os trabalhos produzidos pelo Núcleo de Antropologia da Política (Nuap) do Museu Nacional, como Guedes (2011), Rums-tain (2012) e Teixeira (2014).

Referências bibliográficas

- ALVES, Yara de Cássia. *A casa raiz e o voo de sua folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiro* – MG. São Paulo, 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo.
- BIONDI, Karina. *Etnografia no movimento: território, hierarquia e lei no PCC*. São Carlos, 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos.

- COMEFORD, John Cunha. Vigiar e narrar. Sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), v. 57, p. 107-142. 2014.
- GALIZONI, Flávia Maria. *A terra construída*. Família, trabalho e ambiente no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2007.
- GOLDMAN, Márcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- _____. Políticas e subjetividades nos novos movimentos culturais. *Ilha – Revista de Antropologia*. Florianópolis, v. 9, n. 1 e 2, PPGAS/UFSC. 2007.
- GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*. Movimentos e durações no norte de Goiás. Rio de Janeiro, 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional-UFRJ.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment*. Essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.
- LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Bauru/Salvador: EDUSC/EDUFBA, 2012.
- MARCELIN, Louis H. *L'invention de la famille afro-américaine: famille, parenté et domesticité parmi les noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil*. Rio de Janeiro, 1996. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.
- MELLO, Marcelo Moura. *Caminhos criativos da história: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. Campinas, 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas.
- MORAWSKA VIANNA, Anna Catarina. *Os enleios da tarrafa: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs*. São Carlos: EdUFScar, 2014. 230 p.
- MOURTHÉ, Pedro Henrique. *Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)*. São Carlos, 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos.
- PALMEIRA, Moacir; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A invenção da migração*. Projeto emprego e mudança socioeconômica no nordeste. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1977.
- RAINHA, Roberto. Quilombolas de Brejo dos Crioulos (MG): a árdua luta pela titulação do território étnico. In: STEFANO, D.; MENDONÇA, M. L. (Org.). *Direitos humanos no Brasil 2013: Relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos*. São Paulo, 2013.
- RUMSTAIN, Arianne. *Peões no trecho: trajetórias e estratégias de mobilidade no Mato Grosso*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.
- SANTOS, Alessandra Regina. *Nesse solo que vós estais, lembrai-vos que é de morrer*.

Uma etnografia das práticas de caminhar, conhecer e mapear entre os habitantes de Pedro Cubas, um remanescente de quilombo do Vale do Ribeira. São Carlos, 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos.

STRATHERN, Marilyn. Partes e todos: refigurando relações. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2014.

TEIXEIRA, Jorge Luan. *Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do sertão de Inhamuns (CE)*. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional – UFRJ.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas*

no Alto Sertão de Caetité, Bahia. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ/Museu Nacional.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

autores

Pedro Henrique Mourthé

É mestrando do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos – PPGAS/UFS-CAR. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros (2011). É pesquisador associado do LE-E (Laboratório de Experimentações Etnográficas) da UFS-CAR e do Grupo de Estudos e Pesquisa em Cultura, Processos Sociais, Sertão, da UNIMONTES. Desde 2010 tem desenvolvido pesquisas em comunidades quilombolas do Sertão Norte Mineiro. Tem experiência nas áreas de Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, Antropologia Rural e Antropologia Política.

Yara de Cássia Alves

É graduada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2008-2012). Mestranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. (2013-atual) Membro do Hybris- Grupo de Pesquisa e Estudos sobre relações de Poder, Conflitos, Socialidades. Pesquisa família e mobilidade de habitantes do Alto Jequitinhonha-MG. Atua na linhas de pesquisa de Antropologia Política e Antropologia Rural.

Recebido em 16/05/2015

Aceito para publicação em 08/03/2016

Por uma antropologia de varanda reversa: etnografando um encontro entre índios e crianças em uma escola no Rio de Janeiro¹

└─ **GUILHERME FIANS**
University of Manchester, Manchester, Reino Unido

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p202-222

resumo Este trabalho se baseia na etnografia de um encontro entre crianças em uma escola no Rio de Janeiro e dois ex-moradores da Aldeia Maracanã. Um dos pontos centrais da proposta pedagógica dessa escola em questão é a “valorização da cultura brasileira”, levando em consideração suas diversas manifestações e invocando principalmente elementos de culturas indígenas. Como parte desse projeto, uma das iniciativas tomadas pela escola foi convidar dois defensores da causa indígena para “apresentarem seu povo e sua cultura” para as crianças do segundo ano do ensino fundamental. Minha intenção neste artigo é explorar as aproximações, os afastamentos e os questionamentos gerados durante esse contato – no qual, tal como em uma antropologia de varanda, os índios vêm até o meio dos brancos para explicar sua cultura.

palavras-chave Criança; Escola; Teoria antropológica; Antropologia de varanda; Povos indígenas.

For a reversed “verandah anthropology”: ethnographing an encounter between indigenous peoples and children in a school in Rio de Janeiro

abstract This work is based on the ethnography of an encounter between children in a school in Rio de Janeiro and two former residents of Aldeia Maracanã. One of the key points of this school’s pedagogical proposal is the “valorisation of the Brazilian culture”, taking into consideration its diverse manifestations and especially invoking elements of indigenous cultures. As part of this project, one of the school’s initiative was to invite two defenders of the indigenous cause to “present their people and their culture” to the children from the second grade of elementary school. This article aims to explore the approximations, distances and questionings provoked in this contact – in which, as in verandah anthropology, the indigenous peoples come to the whites to explain their culture.

keywords Children; School; Anthropological theory; Verandah anthropology; Indigenous peoples.

Bronislaw Malinowski (1976) é frequentemente reconhecido como sendo o sistematizador da *observação participante*, a moderna técnica de pesquisa de campo na antropologia. Por meio dela, os antropólogos se propõem a acompanhar de perto o cotidiano dos grupos, sociedades e culturas estudadas – em outras palavras, “aprender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo” (MALINOWSKI, 1976, p. 33-34) –, vivenciando parte dessas práticas e costumes e registrando as informações coletadas nessa pesquisa em um caderno de campo. Essas anotações posteriormente virão a ser condensadas e trabalhadas de modo a virem a constituir uma etnografia, a qual consiste em uma exposição dos resultados do trabalho de campo e em um tratamento das observações obtidas.

Em períodos anteriores, a técnica de pesquisa predominante, que precedeu o trabalho de campo por observação participante, consistia em coletar informações sobre a organização social e o sistema de valores dos povos nativos por meio de um diálogo com alguns dos membros de uma aldeia ou grupo. Como esse encontro se dava fora do local habitado pelos nativos – frequentemente na área externa de postos indígenas ou de casas da região onde se realizava a pesquisa –, esse procedimento ficou conhecido *a posteriori* como *antropologia de varanda*.² As perguntas feitas a esses informantes, assim como os relatos elaborados por eles, eram usados como fonte de informações para se reconstituir a vida nativa, de modo que a ida do antropólogo ao campo se tornava *dispensável*.

O fato de esse método não ser mais costumeiramente usado por antropólogos, no entanto, não significa que ele tenha sido completamente invalidado como uma forma de se acessar conhecimentos sobre povos indígenas. Para crianças de uma escola no Rio de Janeiro, por exemplo, ele foi uma forma interativa e lúdica de pôr em diálogo dois defensores da causa indígena com uma turma de alunos do segundo ano do ensino fundamental. No entanto, até que ponto se pode aprender sobre índios trazendo-os para a sala de aula – a nova *varanda*?

Neste artigo, pretendo narrar o encontro desses *representantes* indígenas com os alunos da referida turma de uma escola. Para isso, busco mapear algumas das controvérsias suscitadas durante o debate entre eles, explorando as aproximações e afastamentos gerados durante esse encontro – no qual, tal como em uma antropologia de varanda, os índios vêm até o meio dos brancos para explicar seu povo e sua cultura. Ao mesmo tempo que esse contato promove uma identificação, também estimula questões relativas à humanidade do índio, identidade, pertencimento e diferença, em um espaço no qual a pergunta central posta pelas crianças é: “Quem são esses índios?”.

Turmas, etnias e turmas-etnias

O encontro entre indígenas e crianças que narro neste artigo foi presenciado por mim durante meu trabalho de campo, realizado entre fevereiro e maio de 2014, na Escola Oga Mitá, uma instituição de ensino privada localizada no bairro de Vila Isabel, na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro.³ Os estudantes dessa escola são, em geral, de famílias das chamadas *classes médias*, residentes majoritariamente nos bairros de Vila Isabel, Tijuca, Maracanã, Andaraí e Grajaú. A escola tem duas unidades, sendo que uma – na qual realizei a pesquisa – contempla turmas da educação infantil e do primeiro segmento do ensino fundamental.

Um dos pontos centrais da proposta pedagógica dessa escola é a “valorização da cultura brasileira”, levando em consideração suas diversas manifestações e invocando principalmente elementos de culturas indígenas. Para isso, um de seus objetivos é buscar uma aproximação entre alguns elementos da educação escolar formal com a educação indígena. Nesse sentido, o *website* da instituição informa, em relação à origem do nome da escola:⁴

A escola foi criada em 1978, com crianças da Educação Infantil, numa época em que a maioria das escolas tinha nomes estrangeiros, ou os famosos Tia Fulana e nomes no diminutivo. Como nosso projeto era valorizar a história do nosso país, o respeito às diferenças étnicas, de gênero, de valores e socio-culturais, optamos por um nome que traduzisse a brasilidade e nossas raízes indígenas: Oga Mitá, uma adaptação do tupi-guarani que significa “casa da criança”.

Essa proposta também guarda traços em comum com as sugestões de reconhecimento e valorização da diversidade cultural registradas nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs):

Tratar da presença indígena, desde tempos imemoriais em território nacional, é valorizar sua presença e reafirmar seus direitos como povos nativos, como tratado na Constituição de 1988. É preciso explicitar sua ampla e variada diversidade, de forma a corrigir uma visão deturpada que homogeneiza as sociedades indígenas como se fossem de um único grupo, pela justaposição aleatória de traços retirados de diversas etnias. Nesse sentido, a valorização dos povos indígenas faz-se tanto pela via da inclusão nos currículos de conteúdos que infor-

mem sobre a riqueza de suas culturas e a influência delas sobre a sociedade como um todo, quanto pela consolidação das escolas indígenas que destacam, nos termos da Constituição, a pedagogia que lhes é própria (MEC, 1997, p. 31).

Como parte do mesmo projeto, as turmas da escola, em vez de receberem nomenclaturas numéricas – como turmas 101, 102, 201 etc. –, têm nomes de grupos indígenas, entre os quais, no ano em que fiz a pesquisa, se encontravam: Fulni-ô, Ashaninka, Mynky, Kaimbé, entre outros. De um ano para o outro, o nome da turma a acompanha, até que os alunos daquela turma se formem e sejam permanentemente reconhecidos pelos alunos e ex-alunos da escola como “Ashaninkas”, “Kaimbés”, entre outros.

Essa analogia entre educação indígena e educação escolar formal deriva da proposta político-pedagógica da escola, de aproximar sua pedagogia daquela apresentada como sendo mais parecida com as praticadas pelos índios nas aldeias na orientação de seus filhos e descendentes. Embora a escola não abandone os preceitos e exigências da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (a LDB, de 1996), ela busca promover algumas pequenas alterações que a aproximem do que eles chamam de “cultura indígena” – como, por exemplo, organizando um ritual de *passagem de turma* entre professores de um ano ao outro, realizando um evento anual de trocas de conhecimentos entre turmas chamado *Moitará* (em alusão a um ritual de trocas entre grupos indígenas do Alto Xingu), além de promover projetos que estimulem os estudantes a pesquisar questões como: quem são os índios da etnia que dá nome à sua turma? O que significa ser dessa etnia? De modo análogo, o que significa ser dessa turma e parte desse grupo? E o que significa ser criança nessa etnia e nessa turma?

Como parte dessa busca para promover a “brasilidade” e o conhecimento sobre povos indígenas, algumas professoras da escola, com o apoio da coordenação, convidaram dois membros atuantes na defesa das causas indígenas para conversarem com as crianças das turmas do segundo ano do ensino fundamental, as quais têm idades entre seis e sete anos. Esse encontro foi promovido no dia 13 de março de 2014, uma quinta-feira, com uma turma do turno da manhã e uma do turno da tarde.⁵ Antes disso, no entanto, essa possibilidade foi debatida com os responsáveis pelas crianças da turma, em uma reunião que envolveu pais e demais familiares, professores e coordenadores, no dia 24 de fevereiro de 2014, uma segunda-feira.

Ao acompanhar, narrar e pensar as aproximações e afastamentos entre pais, professores, coordenadores, crianças e índios, parto aqui das questões que foram suscitadas pelos próprios atores, quais sejam: Quem são esses índios? O que é ser índio? Quem é e quem não é índio? Como eles vivem?

E ainda: O que os diferencia de *nós*? Para isso, começo tratando do primeiro encontro, no qual os pais se veem diante da possibilidade do contato de seus filhos com os índios.

Pais, um antropólogo e dois indígenas na escola

Por volta das dezoito horas, após o término da aula da turma de segundo ano do ensino fundamental, a sala de aula se tornou o espaço onde pais, responsáveis, professora e coordenadora se reuniriam. Esse encontro de pais e professores ocorre regularmente, e este, especificamente, como primeiro do ano, tinha como principal objetivo apresentar às famílias os projetos da escola a serem realizados ao longo do ano letivo, além de ouvirem dos pais o que eles tinham a dizer sobre esse planejamento anual.

Um dos temas a serem abordados com a turma girava em torno de questões sobre pessoalidade e individualidade, com a finalidade de que as crianças se percebessem enquanto indivíduos, lidando com sua identificação, certidões de nascimento, fotos e autorretratos, nomes e sobrenomes. O objetivo seguinte seria debater a relação de cada criança com a turma, discutindo essa identidade coletiva. Como as turmas têm nomes de etnias indígenas, a questão se colocava de uma forma mais ampla e comparativa: “Quem são os Manchineri?”⁶ – pergunta que se referia tanto à turma da escola quanto à etnia indígena de mesmo nome.

Para promover o debate sobre povos indígenas e fazer o contraponto entre as crianças indígenas e os alunos, uma professora de outra turma havia sugerido à escola convidar algum indígena para ir até lá. Acolhendo a sugestão, a coordenadora Manuela e a professora Tatiane conversaram com as famílias, durante a reunião, sobre a possibilidade de chamarem um índio “para falar sobre seu povo e seus costumes para a turma”.

Manuela estava se referindo a Awá Tembê e a Moisés Lopes, ambos militantes do movimento indígena e ex-moradores da Aldeia Maracanã, localizada no prédio do antigo Museu do Índio, ao lado do Estádio do Maracanã, na cidade do Rio de Janeiro. Enquanto Awá Tembê é um indígena que nasceu e morou em uma aldeia no interior do Maranhão, Moisés Lopes é um jornalista carioca – ex-aluno de uma das primeiras turmas da Escola Oga Mitá – que, indo viver entre os índios, passou a se identificar com eles e a defender a causa indígena. Ao se referir a Moisés, a coordenadora Manuela falou aos pais na reunião: “O que é interessante nele também é que ele é um branco, não índio, que se tornou índio. Antes ele não era índio, era como... gente [falou, apontando para o próprio corpo] que se transformou em índio”. A fala de Manuela foi complementada pela da professora Tatiane: “É, ele se tornou índio, passou a ter também um nome indígena e a viver com os índios”.

A intenção de ambas, ao ressaltarem esses aspectos, era a de sugerir que esse encontro levaria as crianças a pensar em mais questões sobre identidade – o que, no caso, inclui uma troca de identidade, de não índio a índio.

Ao falarem sobre o índio, o não índio e a possibilidade de se passar de uma identidade a outra, alguns pais presentes na reunião também fizeram comentários. Alberto, pai de Paulo, disse:

Foi interessante falar nisso porque hoje de manhã o Paulo foi comigo no posto de saúde para a gente vacinar a irmãzinha dele, e lá tinha um cartaz com uma imagem de várias crianças que iam ser vacinadas, e uma delas era um índio. Aí ele me perguntou: “Pai, mas índio também precisa tomar vacina?”, e eu respondi: “É, filho, antigamente eles não precisavam, mas depois teve o contato com os brancos, aí começaram a aparecer várias doenças, e aí eles tiveram que começar a tomar”.

A maioria dos presentes sorriu, e logo depois Juliana, mãe de Letícia, também comentou sobre os índios no mundo dos brancos:

Inclusive, uma coisa muito legal que está acontecendo agora é que um índio Ava-Ka... Ava... [“Canoeiro?” – sugeriu Manuela]. Não, acho que é Kaiowá... defendeu uma tese essa semana lá no Museu Nacional, na Antropologia Social, e se tornou o primeiro índio brasileiro com diploma de doutorado em Antropologia!⁷

Em seguida, Nilda, mãe de Larissa, complementou: “O Museu Nacional também seria um bom lugar para um passeio com as crianças, porque tem bastante coisa sobre índios lá”.

Como essa foi a primeira reunião de pais e professores no ano, eu havia pedido a Tatiane para que eu também pudesse me apresentar aos pais, de modo a informá-los sobre o trabalho de campo que eu pretendia fazer naquela turma, e para posteriormente pedir que eles assinassem os termos de consentimento, formalizando essa permissão. Assim, aproveitando a menção ao Museu Nacional, Tatiane disse: “Falando nisso, o Guilherme é antropólogo! Vou até pedir para ele falar um pouquinho sobre isso para vocês!”.

Rapidamente, a atenção dos pais se voltou dos índios para aquele que, a princípio, estuda índios.⁸ Aproveitei esse momento para me apresentar e explicar um pouco da minha pesquisa, justificando o meu interesse por estudar uma turma naquela faixa etária e pedindo a permissão deles. Julia-

na, mãe de Letícia, concordou, exclamando: “Um antropólogo na [turma] Manchineri! Está no lugar certo!”⁹ e, quando eu disse que passava a manhã e a tarde na escola, acompanhando uma turma de cada turno, ela complementou: “Puxa, você vê tanta criança que, de noite, quando você vai dormir, em vez de contar carneirinhos, você conta crianças!”.

Voltando aos debates sobre os conteúdos e temas a serem abordados pela turma, todos concordaram em convidar os dois indígenas – ou “o índio” e “o jornalista carioca que virou índio” – para visitarem a turma. Esse encontro viria a ser marcado para algumas semanas depois da reunião, de forma que a professora e as crianças já tivessem avançado algumas das discussões sobre os tópicos que envolviam a turma e as crianças, a etnia e os indígenas.

Aproximações e afastamentos

Assim que os alunos da turma Manchineri, do segundo ano do ensino fundamental, começaram a entrar na sala e a colocar suas mochilas no lugar que lhes é reservado, a professora Tatiane chamou todos para se sentarem em roda no chão da sala. Quando a maioria das doze crianças da turma havia chegado, Tatiane disse:

– Hoje eu tenho uma surpresa para vocês. Hoje vem um índio aqui para visitar a nossa turma, e a gente vai entrevistar ele!

– A gente vai receber a visita de um índio? – perguntou Bruno, animado.

– A gente já viu um índio de verdade! – disse Thiago.

– É, a gente já viu um índio. Ele veio aqui no ano passado... – reclamou Letícia.

Enquanto Tatiane sugeria que as crianças pensassem possíveis questões a serem perguntadas aos visitantes, Alexandre gritou, enquanto pulava, batendo a palma da mão na boca de forma ritmada: “Peraí, gente, acho que eu ouvi um barulho de índio! Uh! Uh! Uh! Uh!”.

Antes da chegada dos visitantes, as crianças formulavam perguntas a serem feitas a eles. Essas discussões, que vão de um *relativismo cultural* a uma espécie de *relativismo natural* – o qual, como discuto adiante, inclui ainda um questionamento de aspectos da *humanidade* do índio – é o que parece ser o mais interessante a ser abordado por um estudo antropológico.

Como Tatiane tentava focar a discussão em questões sobre identidade, as primeiras perguntas giraram em torno de certidões de nascimento, até que Paulo perguntou para Tatiane e para o restante da turma:

– Se as crianças indígenas não nascem em hospitais, então onde elas nascem?

– As pessoas que saem da barriga da mãe fora do hospital nascem e ficam pequenininhas! – Thiago imediatamente respondeu, buscando participar.

– Mas por que você está dizendo isso? – perguntou Tatiane.

– Porque eu tenho uma empregada, que se chama Fátima, que teve uma filha que nasceu assim e ficou pequeninha!

– Ah, Thiago, mas é porque às vezes ela pode ter tido uma complicação, e ter ficado assim por causa disso – disse Tatiane, tentando corrigi-lo.

– Eu sei onde é a maternidade do índio! É o rio! Porque eles nascem na água, porque tem água na barriga da mãe, e no rio eles já nascem nadando – disse Paulo, retomando a questão anterior.

O tópico seguinte foi sobre como os índios se deslocam até suas escolas. Paulo buscou responder: “Ah, eles andam a pé, a cavalo, de girafa, de búfalo!”. Fernando discordou, dizendo: “Mas não tem girafa aqui! Só no zoológico, e na África!”, ao que Paulo replicou: “Mas também tem índio na África!”.

Nesse momento, os dois visitantes chegaram à porta da sala, esperando o convite da professora para entrarem. Entre o anúncio da visita e a chegada dos indígenas, Tatiane informou às crianças: “Vão vir duas pessoas aqui. Um, eu acho que é índio, que nasceu na tribo mesmo. O outro nasceu aqui, mas foi viver na tribo com os índios”. Rapidamente, as crianças começaram a discutir entre si outras perguntas a serem feitas: “Como é o vaso sanitário deles?”, “Como é o casamento dos índios?”, “Eles têm lua de mel?”.

Nesse momento, a coordenadora Manuela e os dois convidados entraram na sala. Awá Tembê usava calça comprida, camisa e sandálias, além de colares, pulseiras e uma bolsa de fabricação indígena e um cocar, enquanto Moisés Lopes estava de bermuda, camisa e tênis, usando apenas um colar, também de fabricação indígena, e sem outros adereços complementares. Awá trouxe ainda outros objetos a serem mostrados para as crianças.

Ambos desejaram uma “Boa tarde!” à turma, e Moisés Lopes se sentou na roda, enquanto Awá Tembê escrevia algumas palavras em Tupi-Guarani no quadro. Ao se juntar aos demais na roda, ele traduziu o que escreveu para o português, explicando que se tratava da forma de ele se apresentar, com seu nome e etnia. Após o final dessa primeira explicação, Letícia levantou a mão e perguntou: “Qual de vocês é o índio do campo e qual é o da cidade?”. Awá sorriu e disse: “Eu sou o do interior do Maranhão”.

Awá Tembê começou a falar um pouco sobre “seu povo e sua cultura”, explicando a localização de sua aldeia no interior do Maranhão e falando sobre seus primeiros anos de vida: o início de sua formação escolar se deu em sua cidade natal, e, em sua escola, o estimularam a esquecer sua língua

nativa, mas sem convencê-lo disso. Hoje, ele fala tupi-guarani, e usa o português como segunda língua. Disse ainda que, “no seu povo”, não existe adolescência e juventude: passa-se diretamente da fase de criança para a vida adulta, na qual todos já podem se casar, embora nem todos o façam imediatamente.

Nesse momento, as crianças começaram a fazer as primeiras perguntas: “Como é o casamento de vocês?”; “Como é o berçário de vocês, quando vocês eram bebês?”; “Como é a cama?”.¹⁰ A essa última pergunta, Awá respondeu: “Tembé não tem cama. Eu já dormi em cama, aqui quando eu fico na cidade, mas lá a gente dorme em rede”. A pergunta seguinte – e sua resposta – gerou ainda mais entusiasmo na turma:

– O que vocês comem? Vocês comem inseto e lesma?

– Os Tembé só comem determinado tipo de larva. A gente é muito seletivo nesse sentido. Veja bem, a gente não come gato, não come cachorro, não come felinos... – respondeu Awá.

– É porque vocês já são civilizados, né? – interveio Paulo, querendo participar do diálogo.

– É, a gente ainda vive muito à base de caça, né? – respondeu Awá, com um leve sorriso, possivelmente pensando sobre qual seria essa definição de “civilização”.

Por meio da retomada da oposição entre primitivos e civilizados, a busca de similaridades entre “as crianças da aldeia” e “as crianças da cidade” foi progressivamente se convertendo em uma busca pela diferença, por meio de diversas perguntas que passaram a esboçar definições do que os índios *são* a partir do que eles *não são*. Nesse sentido, algumas perguntas que se seguiram foram: “Lá tem shopping?”; “Tem loja?”; “Lá tem circo?”; “Tem teatro?”; “Na aldeia tem carro?”; “Tem televisão?”. Awá, então, respondeu que, nos seus tempos de infância, não havia luz na aldeia, e perguntou: “Quem aqui já viu um lampião?” Paulo levantou a mão, dizendo “Lâmpião é um negócio que tem luz, e muitas vezes também é nome de pessoa!”. Rindo, Awá respondeu: “Mas aí é o Lâmpião cangaceiro, que já é outra coisa”.

Nas palavras de Pierre Clastres, as crianças começaram a formular uma imagem dos índios como sendo determinados “na negativa, sob as marcas da carência” (1979, p. 184), como aqueles que não têm shopping, nem loja, nem circo, nem teatro etc. – como não possuindo alguns dos elementos comumente presentes nas vidas das crianças na cidade. Como apresentado por Clastres (1979, Capítulo 11), a ausência do Estado e do mercado aparecia constantemente nos relatos de viajantes e exploradores como caracterizadores do “primitivismo” das sociedades indígenas; e, agora, algumas dessas ausências e privações voltam à discussão, na sala de aula, como

marcadores de diferenças entre as crianças da escola e seus visitantes, entre a vida na cidade e a vida na aldeia.

As perguntas continuaram, com a maioria das crianças parecendo bem interessada: “Como é que vocês fazem esses colares?”; “Como é o banheiro?”; “Como é a escola indígena?”; “O que o seu pai fazia quando você ainda morava na aldeia?”; “O que vocês fazem na aldeia?”. A essa última pergunta, ele respondeu que grande parte das brincadeiras das crianças na aldeia se dava nas águas do rio que passava na região. Em relação à pergunta seguinte – “Como vocês fazem brinquedo lá?” –, ele disse que diversos brinquedos também usados na cidade, como a peteca, e brincadeiras como a cama de gato e o cabo de guerra são “originalmente deles, indígenas”.

A questão seguinte provocou uma longa digressão de Awá, levando-o a remontar a momentos de sua infância, assim como a trazer para a discussão uma visita que ele fez a outra escola no Rio de Janeiro. Fernando lhe perguntou: “Como você aprendeu a nadar?”, suscitando a seguinte resposta:

Eu nunca tinha parado para pensar sobre isso – porque todos os Tembê sabiam nadar, e eu nunca tinha me perguntado sobre como a gente aprendia, porque era uma coisa tão comum... Até que uma criança de uma escola aqui do Rio me perguntou isso uma vez, e eu comecei a pensar sobre como eu tinha aprendido a nadar. Aí eu lembrei que, quando a gente ainda era bem novo, diziam para a gente que, para aprender a nadar, a gente tinha que comer umas piabinhas, mas tinha que comer elas vivas; engolir com um pouco de água. E a gente fazia isso, e acabava aprendendo a nadar. Mas depois é que eu vi que, para pegar as piabinhas, a gente tinha que se jogar na água, e de tanto que a gente se esforçava e se batia na água, acabava aprendendo a nadar! Então, foi assim que eu aprendi.

Se, antes, Awá tomava o nadar como um *dado*,¹¹ esse questionamento o levou a repensar a forma pela qual os Tembê aprendem a nadar – a qual é também, em muitos aspectos, a forma pela qual um Tembê se torna um Tembê.

Em seguida, Awá deixou que Moisés Lopes falasse, e o apresentou, dizendo:

Agora eu vou passar a palavra aqui para o Moisés, que está aqui do meu lado. O Moisés tem se interessado aí pela nossa cultura, pelos índios, e está aí se aproximando da gente e aprendendo a nossa cultura, e ele também pode falar um pouco para vocês aqui...

Moisés, “o jornalista que virou índio”, contou um pouco do seu interesse pela causa indígena:

Eu me aproximei deles porque eu fui me envolvendo com a causa indígena. Não sei se isso diz muita coisa para vocês, mas eu vou explicar mais ou menos como isso aconteceu. Quando eu era pequeno, eu morei em um lugar chamado Jaconé [uma região no interior do estado do Rio de Janeiro]. Jaconé é um nome indígena, e, quando eu estava lá com o meu pai, teve uma vez que eu pisei em um monte de conchas, e perguntei para o meu pai o que era aquilo. Ele me disse que aquilo eram coisas deixadas por uns índios que viviam ali. Lá, antigamente, viviam índios, mas eles foram expulsos de lá. Sabem por quê?

Paulo imediatamente levantou a mão e disse: “Eu sei! Foi o Cabral!”. A professora, a coordenadora e os visitantes deram um leve sorriso, imaginando que ele estava se referindo a Pedro Álvares Cabral, um dos primeiros portugueses a pisar nesse solo e a dar início à colonização portuguesa nas terras que viriam a se chamar Brasil. Tatiane olhou para ele, sorrindo, e perguntou: “Muito bem, Paulo! Mas que Cabral é esse?”. Paulo respondeu, contrariado e com os punhos cerrados: “O Cabral, aquele governador metido, que expulsou os índios!”. Tatiane, Manuela, eu e os dois visitantes rimos, pois só então percebemos que Paulo não estava falando de Pedro Álvares Cabral, mas sim de Sérgio Cabral, governador eleito do estado do Rio de Janeiro, que governou de 2006 a 2014. Em vários momentos ao longo do ano de 2013, o governo do estado coordenou uma série de ações, envolvendo o Batalhão de Choque da Polícia Militar, para expulsar os índios da Aldeia Maracanã, com a finalidade de desocupar o prédio do antigo Museu do Índio. A truculência dessas ações ganhou repercussão na mídia, levando Paulo a associar [Sérgio] Cabral com a expulsão dos índios. Paulo não *confundiu* Sérgio Cabral com Pedro Álvares Cabral – afinal, ambos realmente representaram uma ameaça aos povos indígenas. De fato, a história se repetiu: primeiro como tragédia e, depois, não como farsa, mas como tragédia novamente.

As últimas perguntas a serem feitas foram pensadas pelas crianças a partir de uma discussão sobre higiene: “Como vocês tomam banho lá?”; “Lá tem shampoo?”; e a última pergunta: “Como vocês se secam lá? É igual a cachorro?”. Awá riu e respondeu: “Não sei se é igual a cachorro, mas a gente deixa a água evaporar do corpo. A gente não tem o costume de secar com toalha”.

Awá, então, convidou todos a se levantarem. Ele mostrou uma peteca, um coquinho e um chocalho para a turma e então os chamou para uma dança, na qual todos dançaram em roda, enquanto Awá cantava em sua língua nativa e segurava o chocalho. Após a dança, os convidados se despediram, enquanto a professora e a turma ficaram comentando sobre como a visita tinha sido “legal”.

Desdobramentos, ou um outro desencontro

No dia 17 de março, na semana seguinte à visita, a professora Tatiane passou uma *folha de autoavaliação*, para que cada criança dissesse o que achou da visita de Awá Tembê e de Moisés Lopes. À exceção da última, as demais perguntas da folha eram de múltipla escolha, com questões como “Você fez perguntas a eles?”, “Você prestou atenção ao que eles diziam?”. A penúltima pergunta era: “Você gostou da visita do Awá e do Moisés Lopes?”, e a última, discursiva, com o espaço de uma linha para a resposta, era: “Por quê?”.

Ao ver as folhas respondidas pela turma, percebi que onze dos doze alunos responderam que “sim” em relação a terem gostado da visita. As justificativas eram: “Porque eu aprendi muita coisa”; “Eles eram legais”; “Os índios eram simpáticos”. Thiago, no entanto, respondeu que não gostou, e justificou dizendo: “Eu odeio índios”.

Surpreso com a sinceridade – e a intensidade – dessa resposta, busquei levar a sério esse ódio, perguntando a ele:

- Thiago, por que você respondeu que não gosta de índios?
- Porque eu *odeio* índios! – respondeu, enfatizando o *odeio*.
- Mas por quê? – insisti.
- Porque, nos filmes que eu assisto, os índios sempre demoram a desaparecer. E aí é chato!
- Mas como assim?
- Eles demoram a desaparecer! Eles ficam o tempo todo aparecendo, aí cansa, fica chato!
- Mas nesses filmes os índios são do bem ou do mal? – perguntei, percebendo que ele possivelmente se identificaria com as noções substantivas de *bem* e *mal* praticadas por Hollywood.
- Do mal!

O índio, retratado como inimigo em filmes norte-americanos, passa de fato a ser encarado como inimigo por espectadores como Thiago. De repente, a notícia de que sua turma será visitada por um índio o assusta, fazendo com que ele fique calado durante todo o tempo do encontro. Posteriormente, com a autoavaliação passada pela professora, ele encontrou uma oportunidade para expressar seu ódio e sua insatisfação com esse encontro.

Ser humano, ser índio, ser criança

Remontando à reunião de pais e professores narrada no início do texto, as principais questões a serem debatidas com a visita de Awá Tembê e Moisés Lopes se referiam a uma discussão sobre individualidade, identificação e diferença, em torno de perguntas como: “Quem são os Manchineri de lá (da aldeia) e os Manchineri de cá (da sala de aula)?” e “Como vivem as crianças indígenas?”. Ao longo do encontro dos indígenas com os estudantes, essas perguntas foram se desdobrando em outras, a partir das quais as crianças se preocuparam principalmente em descobrir as diferenças entre elas e os visitantes, por meio de questões que os definiam a partir de ausências: lá – na aldeia – não tem televisão, não tem teatro, não tem circo, não tem hospital, não tem cama, entre outros. Desse modo, ao descrevê-los a partir do que eles não têm, as crianças acabaram descrevendo a si próprias a partir de todas essas presenças: aqui – na cidade – tem televisão, teatro, cama etc. Ou, em outras palavras, ao inventarem a cultura desses defensores da causa indígena, elas inventaram elementos de sua própria cultura (WAGNER, 2012, p. 43).

De diversas formas, esse encontro pareceu reafirmar algumas diferenças. Afinal, o que mais atraiu a atenção das crianças foi pensar em que aspectos *elas* são iguais ou não a *nós*. Em diversos momentos, a questão da humanidade dos visitantes foi trazida à tona, e não só pelas crianças. Na reunião com os pais, Manuela aponta para o próprio corpo ao sugerir que Moisés Lopes era *gente* que, então, se transformou em *índio*. Esse tópico foi retomado pelas crianças, por meio de perguntas como “Vocês comem inseto e lesma?” e “Como vocês se secam lá? É igual a cachorro?”.

No entanto, uma possibilidade muito interessante foi trazida pela presença de Moisés Lopes, na medida em que este se colocou ali como um ser humano intermediário entre o índio e o não índio. Afinal, como Manuela o definiu, ele é o jornalista carioca que se tornou índio – no entanto, em nenhum momento lhe foi reconhecida a possibilidade de ele ser *tão índio* quanto Awá. As limitações do seu reconhecimento como índio foram também ressaltadas por Tatiane, que, ao apresentar os visitantes à turma, disse: “Um, eu acho que é índio, que nasceu na tribo mesmo. O outro nasceu aqui, mas foi viver na tribo com os índios”: portanto, *nascer na tribo* parece ser um fator essencial para que ele seja de fato considerado um índio.

Awá apresentou Moisés para a turma como sendo alguém que “tem se interessado aí pela nossa cultura, pelos índios, e está aí se aproximando da gente e aprendendo a nossa cultura”. Em suas próprias palavras, por sua vez, Moisés se definiu como alguém que se aproximou dos índios porque foi se envolvendo com a causa indígena. As crianças, por outro lado, o con-

sideraram logo de imediato como sendo “o índio da cidade”. Desse modo, a percepção desse lugar intermediário e fluido ocupado por ele entre ser da aldeia e ser da cidade fez com que ele trouxesse à tona a possibilidade de transformação, de mudança de identidade – aproximando, assim, os indígenas visitantes às crianças da turma. Se, em alguns aspectos, a discussão sobre identidade se aproximou de uma discussão sobre humanidade – registrada em falas da professora e da coordenadora, assim como em perguntas das crianças –, por outro lado, a presença de Moisés como um ser intermediário entre índios e não índios parece ter servido de elemento para se pensar uma comum humanidade entre as crianças e os índios. Assim, *grosso modo*, Moisés foi uma espécie de mediador, evitando com que algo parecido com um *relativismo cultural* fosse compreendido pelas crianças como uma espécie de *relativismo natural*:¹² depois de reconhecidas algumas diferenças, presenças e ausências entre índios e não índios, parece ter havido um consenso quanto a uma humanidade compartilhada por ambos.

Outro aspecto curioso a ser rapidamente discutido aqui é o fato de que, se, nessa sala de aula, o contato entre índios e crianças se deu como um *encontro*, em termos de teoria antropológica, poderíamos pensá-lo como um *reencontro* – levando em consideração as relações feitas por muitos dos primeiros pensadores da antropologia entre a *infância* e a *cultura primitiva* (como discutido em FIANS, 2015, p. 19-24). Em seu estudo sobre a cultura primitiva (1920), Edward B. Tylor, por exemplo, trata da progressão da cultura de seu estágio selvagem até o civilizado, comparando a condição moral e intelectual dos selvagens a das crianças (1920, p. 31). Propondo uma noção de cultura que consiste em um todo e que inclui elementos como conhecimentos, crenças e costumes, ele defende que as crianças podem ser relacionadas à infância da civilização humana, o que, de acordo com ele, pode ser percebido pela ideia de que “o que é feito entre os homens civilizados em tom de brincadeira, ou entre as crianças civilizadas no berçário, tende a encontrar seu análogo no esforço mental sério do selvagem, e, portanto, das tribos primitivas” (1920, p. 180, tradução minha). Como ressaltado por Charlotte Hardman (2001, p. 502, 505-508), Herbert Spencer também relaciona crianças e selvagens, mas com algumas ressalvas, dizendo, por exemplo, que, apesar de a criança atribuir personalidade aos bonecos e falar e brincar com eles como se eles estivessem vivos, ela não acredita realmente que eles sejam seres vivos, mas apenas se utiliza de uma *ficção deliberada*.

Atualmente, depois de essas teorias antropológicas terem sido revisitadas, e para além desse contato com o outro que nos informa sobre nós mesmos, fazendo com que todos sejamos de fato antropólogos – dessa intersubjetividade a partir da qual produzimos significados para o mundo

e suas relações (TOREN, 1999, p. 18; 2013, p. 173) –, há ainda outro aspecto a ser ressaltado. Se fôssemos manter os chamados *grandes divisores* (GOLDMAN; LIMA, 1999) – o que não busco fazer aqui –, seríamos levados a pensar essa visita não só como um encontro entre *índios* e *brancos*, mas principalmente entre *adultos indígenas* e *crianças brancas*. Assim como partilhas como *índios* e *brancos* ou *primitivos* e *civilizados* já levaram a antropologia por caminhos obscuros, o mesmo se deu em relação à demarcação entre *adultos* e *crianças*. Esse *grande divisor etário*, se assim podemos chamá-lo, é reforçado em obras de referência na sociologia e na antropologia da criança e da infância, por meio de autores como William Corsaro.

Ao enfatizar uma distinção radical entre as *culturas infantis de pares* e as *culturas adultas*, Corsaro (2002; 2003) não atenta, por exemplo, para a existência de crianças e adultos de diferentes idades, assim como de adolescentes e jovens – além de opor radicalmente as experiências e relações estabelecidas de acordo com a faixa etária dos atores. Essa distinção parece ser reforçada pelo ambiente escolar, o qual tende a diferenciar quem é criança/estudante, por um lado, e quem é professor, funcionário, pai ou mãe/adulto, por outro.¹³ Insistir nessa oposição entre o adulto detentor e transmissor de conhecimentos e a criança receptora de conhecimentos e de cultura seria remontar às aproximações entre crianças e selvagens, na medida em que a capacidade cognitiva delas passa a ser vista como limitada, como algo *fofo* ou *divertido*, em vias de alcançar o amadurecimento que caracterizaria a idade adulta.

Portanto, ao mesmo tempo que crianças e índios – enquanto atores concretos – se aproximam em uma sala de aula, crianças e índios – enquanto seres e conceitos abstratos – já há tempos foram aproximados por antropólogos, sociólogos e outros pensadores.

Quando a sala de aula se torna uma varanda

De volta à discussão sobre métodos de pesquisa etnográfica, outro ponto importante a ser considerado é que, na *antropologia de varanda*, os indígenas que são chamados a depor perante os brancos sobre seu povo e seus valores são tidos como *representantes* de suas aldeias, na medida em que apresentam a vida de seu povo e respondem em nome de seu grupo ou aldeia. No entanto, nessa *antropologia de varanda* manifestada como *antropologia de sala de aula*, essa relação metonímica de substituição da parte – um ou dois indígenas – pelo todo – uma aldeia – é ainda mais intensa e radical: as crianças, e até mesmo a professora e a coordenadora, não os viram como representantes dos índios Tembé, ou dos ex-moradores da Aldeia Maracanã, mas sim como representantes dos indígenas, considerados

de uma forma mais ampla. Desse modo, eles estavam ali falando não só em nome de uma determinada etnia, tomando esta como uma totalidade, mas também de toda a categoria *índio*. Será que, com esse tipo de generalização proporcionada por essa relação metonímica, há o risco de se banalizar e se exotizar aspectos das vidas e dos costumes dos diversos povos indígenas brasileiros (TASSINARI; GOBBI, 2009, p. 109)? Mas como seria possível proceder de outra maneira?

Izabel Gobbi (2007) relata um projeto de extensão, coordenado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que tinha por objetivo promover um intercâmbio interescolar entre crianças guarani e crianças não indígenas de duas escolas em Santa Catarina – no qual as crianças de uma escola iam visitar as de outra. Antes da realização desse encontro, foram feitas reuniões para que tanto crianças quanto professoras debatessem as expectativas e os preparativos e, nos dias em que esses encontros se realizaram, tanto as crianças não indígenas foram à escola Guarani quanto as crianças Guarani foram à escola não indígena.¹⁴ No entanto, até que ponto podemos afirmar que as crianças não indígenas perceberam as demais como Guarani, e não como *crianças indígenas*, de uma maneira igualmente genérica? Tantos as Guarani quanto as não indígenas *sairam da varanda* e foram para o *campo*, na medida em que uma turma visitou a escola da outra. Mas até que ponto é possível afirmar que um grupo não criou uma imagem estereotipada do outro?

Apesar das limitações e do constante risco de superficialidade que esse tipo de encontro pode trazer, o contato entre atores concretos parece proporcionar um diálogo proveitoso e algumas reflexões sobre questões relacionadas a identidade, diferença e modos de estar no mundo – como demonstrei por algumas das falas e das perguntas feitas pelas crianças.

Por outro lado, o que pensar da perspectiva dos índios sobre esse encontro? Do ponto de vista dos visitantes, a *antropologia reversa* (WAGNER, 2012, p. 98-106) esteve próxima de alcançar o auge de sua reversibilidade, a partir das reflexões sobre os indígenas e sobre as crianças da escola provocadas por esse encontro. A varanda – hoje substituída por um ambiente fechado, climatizado, e iluminado não por luz natural, mas por lâmpadas – se revela o lugar perfeito para uma observação participante por parte dos indígenas. Ao mesmo tempo que as crianças estavam formulando uma imagem dos índios a partir da narração das experiências de Awá e de Moisés, estes também estavam *inventando* uma imagem das crianças e de si mesmos, ao questionarem alguns dos pressupostos básicos de suas culturas e histórias.

Como somos todos antropólogos, assim como somos também todos nativos, Awá e Moisés não estavam ali apenas sendo observados, analisa-

dos e julgados, mas também fazendo uma etnografia desse encontro com as crianças brancas de classe média de Vila Isabel. Como citado antes, foi em uma visita feita previamente a outra escola que Awá parou para pensar mais detidamente sobre como ele tinha aprendido a nadar; e, durante o encontro que narrei, Moisés remontou ao seu passado e parecia preocupado em dar um panorama sobre sua infância em Jacaré para então explicar às crianças seu interesse pela causa indígena. Assim, esse contato não só informa as crianças como também provoca reflexões a partir dessas narrativas de experiências.

Ainda como apresentado por Roy Wagner (2011), a antropologia reversa contempla também o fato de que uma nova relação é possível: aquela na qual os indígenas se apresentam como professores, e os brancos – tanto crianças quanto adultos, no caso narrado –, como alunos. Ou, nos termos de Wagner, ao se referir a uma experiência própria, “nossos pretensos objetos de estudo estão nos ensinando” (2011, p. 969): as crianças fazem perguntas e, de forma criativa, reinventam sua cultura a partir da cultura que os indígenas lhes transmitiram; mas é igualmente importante o fato de que os dois indígenas também estão empenhados em construir essa ponte que lhes permite conhecer o Outro e a si próprios, e, dessa forma, inventarem suas culturas e histórias – assim como as próprias noções de *cultura* e *história*. Além disso, os indígenas mostraram ainda às crianças outra forma de aprender: pela dança – que foi a maneira como eles encerraram o encontro: cantando, apresentando seus instrumentos e sua língua pela música e pela performance corporal.

Moisés Lopes, por sua vez, ocupa um lugar-limite nesse processo, olhando a cultura de Awá e a cultura das crianças da escola na qual ele estudou como espaços pelos quais ele pode transitar de forma criativa. E esse trânsito, de alguma maneira, se realiza, na medida em que Moisés é ele mesmo classificado de diversas maneiras a cada momento – como índio da cidade, como jornalista, como ex-aluno daquela escola e como membro atuante na defesa da causa indígena – e ele próprio também se utiliza dessas classificações para se aproximar das crianças sem, ao mesmo tempo, se distanciar dos movimentos indígenas.

Ao final da visita, em uma conversa pessoal, Awá me falou ainda sobre como é importante para ele fazer essas apresentações em escolas, a fim de conscientizar as crianças sobre o que acontece com os índios no Brasil, bem como passar para elas algumas noções sobre a vida e os valores mantidos pelos grupos indígenas.

Assim, Awá e Moisés não estavam ali apenas falando passivamente sobre “seu povo e sua cultura”: eles estavam aprendendo e ressignificando a partir de suas próprias falas e do encontro deles com as crianças – ou seja,

intersubjetivamente. Se, tal como narrada, essa antropologia de varanda em uma sala de aula não consiste em uma via de mão única – em termos de aprendizados e transmissões de conhecimentos –, certamente a antropologia de varanda que marcou a história da disciplina também consistia em uma oportunidade para que os *selvagens* produzissem significados para os antropólogos e demais atores presentes naqueles encontros.

Talvez, afinal, eu não fosse a única pessoa ali naquela sala de aula a fazer uma observação participante e a carregar um caderno de campo na mochila – com a diferença de que eu e os índios estávamos no campo, etnografando crianças, enquanto estas compreendiam os Outros a partir de um local já frequentado por elas: da escola, um lugar criado para elas; de sua *varanda*.

Notas

1. O presente trabalho foi realizado durante meu mestrado em Antropologia Social no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN-UFRJ), com apoio da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior – Brasil). Uma versão anterior deste texto foi apresentada no Seminário Interno dos Alunos do PPGAS-MN-UFRJ. Agradeço a Marcio Goldman e a Edgar Rodrigues Barbosa Neto pelo apoio e pelos comentários feitos à versão anterior. Agradeço também a Flávia Pires, a Luciana Hartmann e a Guilherme Sá pelas trocas de ideias sobre antropologia e sobre pesquisas com crianças.
2. A ideia de *sair da varanda* para fazer um trabalho de campo é também apresentada no documentário *Bronislaw Malinowski: Off the Verandah*, escrito e dirigido por André Singer e Bruce Dakowski (1986).
3. Para a realização dessa pesquisa, obtive a autorização do diretor da escola, assim como informei a todos os envolvidos – coordenadores, funcionários, professores, pais e alunos das turmas – sobre a minha presença enquanto pesquisador. O diretor assinou uma autorização para a pesquisa, me permitindo também identificar a escola nas publicações decorrentes desse trabalho de campo. Todos os responsáveis pelas crianças envolvidas também assinaram termos de consentimento.
4. Informações obtidas no endereço eletrônico: <<http://www.ogamita.com.br/>>. Acesso em novembro de 2014.
5. Para esta pesquisa, me utilizo da observação do encontro da turma da tarde, que foi a que acompanhei ao longo de meu trabalho de campo.
6. Nos termos de consentimento e de autorização para a pesquisa, assinados por mim, pelo diretor da escola e pelos pais, me proponho a não utilizar os nomes reais dos atores do campo. A fim de preservar os nomes dos

envolvidos, uso nomes fictícios para me referir à turma, aos funcionários e aos alunos. Pelo mesmo motivo, também formulei nomes fictícios para os defensores da causa indígena que visitaram a escola nessa ocasião aqui relatada. Para a escolha da etnia que dá nome à turma, Manchineri, assim como da etnia de um dos visitantes, Tembé, substituí os nomes reais da turma e da etnia pelo de povos indígenas que tivessem aspectos em comum com os do trabalho de campo, tomando como principais critérios para isso similaridades quanto à família linguística e localização dos povos.

7. Juliana estava se referindo a Tonico Benites [nome real], que havia acabado de concluir seu doutorado em Antropologia Social no PPGAS-MN-UFRJ.
8. Um dos pais presentes disse ter pensado que, por eu ser antropólogo, eu estava buscando comparar as crianças da cidade com as crianças indígenas, embora minha intenção fosse apenas a de fazer uma etnografia naquela escola.
9. Ainda sobre a minha presença enquanto antropólogo, uma das mães disse: “Eu também sou antropóloga! Então, agora eu vou te passar a missão de explicar para a minha filha o que um antropólogo faz, porque até agora eu não consegui fazer com que ela entendesse isso!”.
10. Por uma questão de espaço, apresentarei apenas algumas das respostas dadas às perguntas feitas pelas crianças.
11. Para uma breve discussão sobre a noção de *taken for granted* – frequentemente traduzida como *tomar como dado* –, ver Toren (1999, p. 13-14).
12. Eduardo Viveiros de Castro sugere o termo *multinaturalismo* para se referir à ideia de que as cosmologias ameríndias supõem a existência de uma só “cultura” e de múltiplas “naturezas” – dessa forma, os ameríndios seriam *multinaturalistas*, e não multiculturalistas (2013, Capítulo 7). Ao me referir a *relativismo natural*, no entanto, não me refiro a essa noção, pois a discussão suscitada nessa sala de aula sobre semelhanças e diferenças entre os atores engloba, a princípio, tanto a possibilidade de múltiplas culturas quanto de múltiplas naturezas – não sendo, portanto, apenas um *multinaturalismo*. A multiplicidade de naturezas depois é reconsiderada graças à mediação de Moisés, que mostra que é possível passar de “não índio” para “índio”.
13. Em alguns casos, os estagiários podem ser vistos como mediadores, na medida em que muitos deles são associados à figura do professor, mas, ao mesmo tempo, costumam ter mais abertura para interagir diretamente e brincar com as crianças.
14. Como Izabel Gobbi trabalhava no referido projeto de extensão e este era coordenado por uma antropóloga, ela pôde acompanhar os desdobramentos desses encontros e as percepções das crianças sobre eles. No meu caso, no entanto, eu estava na escola apenas fazendo uma observação participante, de modo que não me foi possível intervir diretamente no planejamento

das aulas e dos conteúdos a serem transmitidos – planejamento o qual é feito pela professora. Se tivesse sido possível, teria sido interessante retomar esse encontro com as crianças em uma aula seguinte, de modo a discutir as percepções delas sobre os visitantes indígenas. No entanto, a única medida tomada pela professora para debater isso posteriormente foi a formulação do já referido questionário, baseado principalmente em questões de múltipla escolha.

Referências bibliográficas

- BRASIL; MEC. *Parâmetros Curriculares Nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual*. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997.
- BRASIL. Lei Ordinária (1996). Lei de Diretrizes e Bases da Educação. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 23 de dezembro de 1996. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/ldb.pdf>>. Acesso em 15 de agosto de 2014.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.
- CORSARO, William. A reprodução interpretativa no brincar ao “faz de conta” das crianças. *Educação, Sociedade e Culturas*, n. 17. 2002.
- _____. “*We’re friends, right?*”: Inside kid’s culture. Wasington: Joseph Henry Press, 2003.
- FIANS, Guilherme. *Entre crianças, personagens e monstros: uma etnografia de brincadeiras infantis*. Rio de Janeiro: Ponteio Edições, 2015.
- GOBBI, Izabel. A diversidade cultural vivenciada na infância: um intercâmbio entre crianças Guarani e crianças não-índias. Seminário Temático 14 – Do ponto de vista das crianças: pesquisas recentes em Ciências Sociais. *31º Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu, 2007. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2898&Itemid=231>. Acesso em 2 de setembro de 2015.
- GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tania Stolze. Como se faz um grande divisor? In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- HARDMAN, Charlotte. Can There Be an Anthropology of Children? *Childhood*, v. 8, n. 4. 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GOBBI, Izabel. Políticas públicas e educação para indígenas e sobre indígenas. *Educação*, v. 34, n.1. 2009.
- TOREN, Christina. *Mind, Materiality and History: explorations in Fijian ethnography*. Londres/Nova York: Routledge, 1999.

- _____. Uma Antropologia além da Cultura e da Sociedade: Entrevista com Christina Toren. Entrevista concedida a Guilherme Fians. *Revista Habitus*, v. 11, n. 1. 2013.
- TYLOR, Edward B. *Primitive Culture – Vol. 1*. London: John Murray, 1920.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- WAGNER, Roy. “O Apache era o meu reverso”: entrevista com Roy Wagner. Entrevista concedida a Florencia Ferrari, Iracema Dulley, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini, Renato Sztutman e Stelio Marras. *Revista de Antropologia* (USP), v. 54, n. 2. 2011.
- _____. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Autor

Guilherme Fians

Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Doutorando em Antropologia Social pela University of Manchester.

Artigo recebido em: 23/04/2015

Artigo aprovado em: 08/03/2016

Mujeres indígenas Rarámuri universitarias: su resistencia a la opresión

└─ NORMA LUZ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Catalunya, Espanha.

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p223-243

resumen En la última década, las mujeres indígenas han comenzado a acceder a la universidad: un espacio antes negado. Ello representa la oportunidad de liberarse de la opresión social expresada en situaciones de exclusión, que sin embargo se reflejan en este espacio académico, aunque en menor escala, ya que en él es posible poner en marcha estrategias que les permiten reconstruir o reafirmar su identidad, y así resistir y avanzar sobre ella, como una forma de agencia social. Para abordar esta problemática realicé una etnografía con mujeres indígenas universitarias pertenecientes a la etnia Rarámuri, originaria de Chihuahua, México, y me pregunté ¿Qué significa para estas mujeres y para quienes las rodean ser una mujer Rarámuri? Interpreté los resultados a partir de conceptos como subjetividad, opresión, identidad, género, interseccionalidad y etnicidad; reflexionado sobre el uso de éstos, y partiendo desde el feminismo poscolonial.

palabras clave Mujeres; Rarámuri; Indígenas; Universitarias; Identidad.

abstract In the last decade, the indigenous women have begun to accede the university: a space before denied to them. It represents for them the opportunity to be liberated from the social oppression, expressed in situations of exclusion, which nevertheless are reflected in this academic space, though in a smaller scale, as there the indigenous women may reconstruct or reaffirm their identity, and so resist and advance over it, as a form of social agency. To approach this issue I made an ethnography on the Rarámuri women university students. The Rarámuri are an indigenous group from Chihuahua, in México. I wondered what does it mean for these women and for those who surround them to be a woman Rarámuri? I interpreted the results using concepts as subjectivity, oppression, identity, gender, intersectionality and ethnicity; following the postcolonial feminism.

key words Women; Rarámuri; Indigenous; University students; Identity.

resumo Na última década, as mulheres indígenas têm começado a entrar na Universidade: um espaço que lhes era então negado. Isso representa a oportuni-

dade para se libertarem da opressão social, expressa em situações de exclusão que, no entanto, se refletem neste espaço acadêmico, ainda que em menor escala, uma vez que neste é possível pôr em prática estratégias que lhes permitam reconstruir ou reafirmar sua identidade e, assim, resistir e avançar, como uma forma de agência social. Para abordar este problema, fiz uma etnografia de mulheres indígenas universitárias pertencentes ao grupo étnico Rarámuri, originário de Chihuahua, México, e me perguntei: o que significa, para essas mulheres e para os que as rodeiam, ser uma mulher Rarámuri? Interpretei os resultados a partir de conceitos tais como subjetividade, opressão, identidade, gênero, interseccionalidade e etnia; refletindo sobre o uso destes a partir do feminismo pós-colonial.

palavras-chave Mulheres; Rarámuri; Indígenas; Estudantes universitárias; Identidade.

Introducción

El trabajo que a continuación presento muestra los resultados preliminares de mi tesis doctoral *Mujeres Rarámuri universitarias*, y gira en torno a la pregunta ¿Qué significa para las mujeres Rarámuri universitarias y para quienes las rodean, en su entorno inmediato, ser una mujer Rarámuri? En la respuesta a esta pregunta se encuentran implícitas otras preguntas y respuestas que han construido esta investigación y que han sido expuestas de forma más amplia en otros textos (GONZÁLEZ, 2014). Por tanto espero brindar a los lectores una idea general acerca de mi propuesta, fundada a partir de los conocimientos que han compartido conmigo mis interlocutoras: las mujeres Rarámuri universitarias, y que he podido asir a través de la realización de una etnografía, cuyo desarrollo describo más detalladamente en el apartado titulado “Metodología”, y a través de la construcción teórica que expongo en el apartado de “Marco teórico y conjeturas implícitas”, en el que solo abordaré los conceptos que le permitan a este artículo emprender la marcha, para ir hilvanando en el proceso otros conceptos que le den sentido a estos datos etnográficos.

En el transcurso de esta investigación he ido aprendiendo y desaprendiendo ciertos discursos y posicionándome de distintas formas, todo ello me ha llevado en ocasiones a reflexionar acerca de mi propio acontecer al relacionarme con las mujeres Rarámuri y la forma en la que ello afecta mis “lecturas” tanto teóricas como etnográficas, por lo que he decidido conservar una de tantas “Reflexiones”, titulando así un apartado que abre paso a nuestras voces: la de ellas y la mía.

La estructura central de este artículo sigue la propuesta de la feminista Marcela Lagarde (2011) al concebir a las mujeres desde su *condición, situ-*

acción y subjetividad. La *condición* de la mujer (“mujer” en singular como concepto abstracto) es histórica: un conjunto de características que son atribuidas sexualmente y van desde la forma de comportamiento y actitudes hasta el lugar que las mujeres ocupan en las relaciones económicas y sociales, por ello en el apartado de “La condición de la mujer Rarámuri, sus orígenes”, explico los antecedentes que nos ayudarán a comprender su construcción histórica, sin muchas particularidades, pues éstas comenzarán a dibujarse en el apartado “La situación: mujeres Rarámuri universitarias”, entendiendo como *situación* el conjunto de circunstancias históricas particulares, es decir, las circunstancias de mujeres viviendo un espacio universitario específico; por ello, en este apartado trataré de reflejar el significado que tiene ser una mujer Rarámuri para los actores que las rodean e influyen en determinar su situación. Finalmente, en el apartado “La subjetividad de las mujeres Rarámuri universitarias” hago un análisis de la *subjetividad* entendida como la especificidad de cada mujer que se desprende tanto de las formas de ser y de estar en el mundo y aprenderlo: consciente e inconscientemente. “Se organiza en torno a la forma de percibir, sentir, racionalizar y accionar sobre la realidad” (LAGARDE, 2011, p.13). Es en este último apartado, y desde el despliegue de la subjetividad de las mujeres Rarámuri universitarias, que discutiré la manera en que el concepto de subjetividad atraviesa a otros como el de identidad y etnicidad.

Metodología

La estrategia que he utilizado en esta investigación es la etnografía, llevada a cabo por medio de la observación directa en espacios académicos y no académicos en los que he acompañado a las mujeres Rarámuri universitarias a lo largo de doce meses, divididos en dos semestres. Además, realicé un grupo focal y entrevistas con diversas mujeres Rarámuri de distintos grados académicos y carreras, así como en distintas situaciones. En la segunda etapa de trabajo de campo, en el 2013, seguí acompañando a estas mujeres a foros y reuniones en los que los universitarios indígenas expresaban sus ideas acerca de su construcción étnica e incorporaban/transformaban nuevas prácticas sociales, todo ello dirigido y auspiciado por organizaciones e instituciones académicas. Entrevisté también a diferentes actores sociales, relacionados con el desarrollo académico de estas mujeres, y realicé un grupo focal con hombres Rarámuri, tratando de dilucidar la construcción que ellos hacen de las mujeres Rarámuri.

Trabajé con varias mujeres de edades entre dieciocho y veintiuno años, pero seguí más de cerca a siete. Cinco de ellas están matriculadas en la Facultad de Ciencias Agrotecnológicas y dos más en la Facultad de Enfer-

mería. Elegí estas Facultades porque me facilitaban coincidir con más de una mujer Rarámuri en la misma aula de estudios. De cualquier forma, en mis entrevistas y grupos focales estuvieron involucradas mujeres de otras carreras; y además, me considero amiga de muchas más que he conocido a lo largo de esta investigación.

Hasta el día de hoy, he llevado a cabo la mayor parte de mi trabajo de campo y esto me permite formarme una visión general acerca de los objetivos e interrogantes que me planteé originalmente. También quisiera aclarar que, con la finalidad de proteger las identidades involucradas en esta investigación, todos los nombres utilizados en este texto son ficticios.

Marco teórico y conjeturas implícitas

Hablar de las mujeres indígenas Rarámuri universitarias supone abordar su construcción identitaria desde múltiples dimensiones, entre ellas la étnica, la de género, la de clase y la educacional. Por ello, considero útil para este estudio el concepto de “interseccionalidad” acuñado por Kimberlé Crenshaw en 1989 para dar cuenta de la formación compleja de las diferentes posiciones del sujeto ante la lógica de las políticas de la identidad (BACHILLER, 2010, p. 17). Los postulados de Kimberlé consideran que las categorías de la raza,¹ género y clase interseccionan e influyen en la vida de las personas produciendo desigualdades, pero no se trata de una suma de desigualdades, sino que cada una de éstas interseccionan de forma diferente en cada situación personal y del grupo social, mostrando las estructuras de poder existentes en el seno de la sociedad. Esta propuesta de interseccionalidad, como perspectiva de análisis ha sido muy valiosa para las feministas, pues las múltiples dimensiones identitarias pueden sufrir, en una estructura social de dominación, algún tipo de subordinación, y como señala Matsuda jamás una forma de subordinación se mantiene aislada (MATSUDA apud BARBERA, 2000, p. 18).

Esta preocupación por la “subordinación” u “opresión” la he podido percibir a través de las críticas que las mujeres Rarámuri universitarias hacen a la diferencia de género o a la discriminación étnica en su entorno inmediato, y la forma en que éstas afectan su constitución como mujeres. Por ello este trabajo ha encontrado en el feminismo poscolonial y en autoras como Chela Sandoval y su propuesta de “las tecnologías de los oprimidos” (2004) el acontecer de la subjetividad como un espacio íntimo e insoslayable en el que las sujetas se definen a sí mismas para entrar una red compleja de discursos y prácticas históricamente situadas.

Es así como en esta investigación el concepto de subjetividad se relaciona con el de identidad que discutiré más adelante desde la perspectiva

constructivista, con y a través de autores como Zygmunt Bauman (2010) y Castell (2001 [1997]), pero que ahora entiendo, como hace Stuart Hall, como el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “hablarnos” o ponernos en un lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades y nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse” (HALL, 1996, p. 19-20). También creo que la importancia de la subjetividad reside en el entendimiento de la etnicidad, o “modelo” “nativo” de la etnicidad, presentando los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación por los actores mismos, tal como Paris Yeros (1999, apud RESTREPO, p. 110) me hiciera releer en Barth (1976), sin olvidar que la etnicidad se crea a través de la acción social (BAUMANN, 2001).

Cabe aclarar que en cada mujer Rarámuri, aún cuando pertenezca a la misma comunidad universitaria o étnica que sus “iguales”, la interseccionalidad de las identidades se lleva a cabo de forma distinta, contribuyendo a formar su subjetividad, que es una forma muy particular de reaccionar: incorporando o rechazando las interpelaciones identitarias, como hemos visto; por ello desarrollan formas distintas de agencia. Al tratarse este texto de mujeres que, al mismo tiempo que resisten, salen adelante en un contexto hegemónico como es la universidad, creo que la mejor definición de *agencia social* es la entendida como la resistencia a las relaciones de dominación y deseo de emancipación de las mismas (MAHMOOD, 2008).

Reflexiones previas

Ciertamente, para saber qué significa ser una mujer indígena, se los pregunté a ellas y a quienes las rodea, y además les he observado de cerca. Dicho ejercicio no implica, sin embargo, respuestas inmediatas ni claras, como es bien sabido en el mundo del quehacer antropológico, pues todos somos seres complejos en situaciones aún más complejas, por ello solo he pretendido interpretar una fracción de este mundo de significados, y para conseguirlo he utilizado algunos conceptos como herramientas; pero a veces he sido “arrastrada por una ola de significados” donde estos conceptos/herramientas se dispersan, volviéndose contra mí, al no haber comprendido del todo su funcionamiento, como tecnologías que son.

Selene, una mujer Rarámuri universitaria, se convirtió metafóricamente en la primera “ola de significados que me arrastró”. Ella me había dicho que muchas veces se había sentido en medio de situaciones desagradables bajo las miradas de quienes la percibían y juzgaban como mujer indígena, y que había terminado por entender que era diferente; otras veces había afirmado que los hombres Rarámuri caminaban por delante de las mujeres

y que no eran “considerados” con ellas. Esos habían sido algunos comentarios de Selene que me habían hecho creer que se sentía en un mundo opresivo, y entonces esto coincidía con mis “preceptos” teóricos, y “entendía” que para ella ser una mujer Rarámuri significa vivir en un mundo opresivo.

La “ola que me arrastró” vino un día que yo había tratado de explicar en una conferencia, que presencié Selene, porque creía que todas las mujeres nos habíamos construido atravesando relaciones de opresión. Sentí que ella no estuvo de acuerdo con mis aseveraciones, pero no encontró la forma de explicarme el porqué, así que me respondió que no le pidiera tratar de explicarse por el momento, sino que yo solo observara y escribiera lo que quisiera. En un principio me sentí culpable por practicar la “violencia epistémica” a la que hace alusión Spivak (2003, p. 317), caí en la cuenta de que había tratado de imponerle a Selene un binarismo entre el oprimido/no oprimido y me pregunté si esa “precaria subjetividad” a la que alude Spivak, de no poder hablar por sí misma, estaba en Selene o en mí; en todo caso la responsabilidad de crear la situación era mía, por mirar en Selene solo desde una *condición* y una *situación* que ella me había descrito, pero no ser capaz de hacer explícita la *subjetividad* que también me había permitido conocer, porque ciertamente ella cree que en el mundo hay opresión (es una situación), pero elije no sentirse oprimida, esa es su subjetividad.

La condición de la mujer Rarámuri, sus orígenes

El pueblo Rarámuri o Tarahumara, habita en su mayoría en el suroeste de Chihuahua, México, en el territorio conocido como Sierra Tarahumara: una vasta región que engloba 60.000 kilómetros cuadrados y ocupa dieciocho de los 67 municipios chihuahuenses. Son el grupo originario más numeroso de la región con una población² de 85.316 personas. Comparten este territorio con tres grupos indígenas más, con los que tienen una buena relación, y con los *chabochi*, que en la lengua Rarámuri (yuto-nahua) significa de “ideas enredadas” y cuya “clasificación” corresponde a personas mestizas u “occidentalizadas”, mismas con los que los Rarámuri más tradicionales prefieren evitar el contacto, debido a las relaciones de dominación que los *chabochi* han reproducido desde la colonización y hasta nuestros días, continuando con el despojo de territorios y exclusión de los Rarámuri, así como la intención de “educarles” a través de un proceso de asimilación.

Las desventajas para los Rarámuri, como para la mayoría de los indígenas, en relación a los mexicanos “occidentalizados” se reflejan en varios ámbitos, entre ellos el educativo,³ pues este sistema en México se divide en dos: uno formal y uno indígena, lo que cómo señalan Gardea y Nevá-

rez (2012, p. 1832) ya sugiere que “la educación indígena carece de formalidad”. Además el sistema educativo formal (para mestizos) comprende preescolar, primaria y secundaria, mientras que para los indígenas solo preescolar, y primaria, es decir un nivel menos: la secundaria, a la que deberán integrarse por su cuenta enfrentando el modelo educativo de la clase dominante, donde la educación deja de ser bilingüe para convertirse en una educación completamente castellanizada, que si bien incluye el inglés como asignatura, no hace lo mismo con ninguna lengua indígena y, además, suele impartirse en escuelas carentes de los recursos necesarios para preparar a los indígenas y que éstos se puedan incorporar en el bachillerato y posteriormente en la universidad, sí así lo desean y consiguen. Difícilmente lo consiguen, debido a que, además de provenir de una educación académica de bajos recursos, deben hacer frente a los problemas de pobreza y desigualdad social.

Bajo este esquema y tratando de disminuir los índices de desigualdad, el gobierno federal les ha otorgado, tanto a los Rarámuri como a otros mexicanos, apoyo a través de distintos programas gubernamentales, que facilitan su educación básica, tal como ha hecho el programa “Oportunidades”, instaurado a finales de la década de 1990, cuya finalidad es disminuir la pobreza, a través de la seguridad alimentaria y de las transferencias económicas asociadas con la asistencia escolar de los niños y las niñas (con un mayor incentivo para ellas) en el nivel escolar secundario: una estrategia para tratar de nivelar las oportunidades entre mujeres y hombres.

Cabe mencionar que si bien es cierto que el pueblo Rarámuri es un pueblo seminómada que ha usado desde siempre la movilidad como medio de supervivencia, las migraciones a la ciudad se intensificaron durante las décadas de 1950 y 1960 y no han cesado desde entonces, debido a la devastación de su territorio por parte de los *chabochi* (RAMOS; BAUSTISTA, 2010) y en este proceso migratorio las mujeres experimentan una integración social muy débil, creando comunidades separadas del resto de la sociedad con condiciones de vida sumamente precarias, teniendo que recurrir, como una forma de capital cultural, al *kórima*, que significa “comparte conmigo”, una práctica tradicional del pueblo Rarámuri que mantiene el equilibrio entre los que poseen más recursos y los que menos tienen, donde compartir es una acción cotidiana y recíproca; sin embargo en las calles y demás espacios públicos de la ciudad esto es poco o nada comprendido por la “mayoría mestiza” que miran esta práctica como mendigar, y a las mujeres Rarámuri como subordinadas.

La situación: mujeres Rarámuri universitarias

En la Universidad de la Ciudad de Chihuahua, donde se centra mi investigación, del total de 25.039 alumnos matriculados,⁴ solo 112 estudiantes son Rarámuri, y representan el 0,44% de la población estudiantil. Del total de la población Rarámuri universitaria, 56 son mujeres, esto es el 50% de la población Rarámuri de la universidad, pero apenas un 0,22 % de toda la población universitaria. Además del reducido número de estudiantes indígenas matriculados en la universidad, llama la atención que no suelen acceder a carreras de prestigio como medicina o derecho.

Lo anterior se explica en gran parte porque las carreras de “prestigio” son también elitistas en una ciudad pequeña y poco diversa como Chihuahua, en comparación con otras ciudades donde las mujeres indígenas han logrado acceder a carreras de prestigio como es el caso de Bogotá (ROLDAN, 2005) o Santiago (MAILLARD et. al, 2008) donde los encuentros permeados por la multiculturalidad hacen que las relaciones interculturales sean más fluidas. Sumado a ello, estas carreras demandan un mayor capital económico y social, que las mujeres Rarámuri difícilmente consiguen por pertenecer a un grupo que ha sido excluido de muchas formas por la sociedad mayoritaria.

Además de las desventajas académicas con respecto a los estudiantes mestizos, las mujeres Rarámuri deben resolver otros problemas que implican, en la mayoría de los casos, la migración a la ciudad. De las siete estudiantes con las que realicé observación directa, seis de ellas migraron a la ciudad para poder continuar con sus estudios, mientras que solo una de ellas creció en el ámbito urbano. La mayoría de las mujeres que migran para seguir con sus estudios universitarios se hospedan en la Casa del Estudiante;⁵ seguido de aquellas que comparten gastos con hermanos o amigas, o pagan asistencia a particulares por módicas cantidades, pero, aún así, algunas de ellas se ven obligadas a trabajar como empleadas domésticas o dependientas de una tienda para obtener ingresos para sí mismas o para sus familias.

Por otra parte, hay una compleja red de instituciones y organizaciones que apoyan a los jóvenes indígenas para que éstos accedan a la universidad. Estas entidades van desde fundaciones nacionales e internacionales, hasta el Estado y la propia universidad; todas ellas trabajan de forma conjunta a través de Programa Universitario Indígena o bien de forma separada para brindarles a los jóvenes indígenas atención. Sin toda esta red de apoyo, el ingreso y la permanencia de las mujeres Rarámuri en la universidad sería más difícil de lo que ya es, pues no solo deben resolver situaciones económicas adversas o barreras académicas, sino que además deben enfrentar

el choque cultural en un medio social citadino donde se categoriza a las mujeres Rarámuri como empleadas domésticas, como demuestra este testimonio de un gestor⁶ muy allegado a las mujeres Rarámuri:

Sabemos que las mujeres indígenas enfrentan una doble o triple discriminación, por ejemplo cuando ellas suben al autobús y muestran su identificación de estudiantes, los conductores no les creen muchas veces, les dicen ‘no es verdad, tú no eres estudiante, tú has de trabajar limpiando casas’, eso es algo que no les dicen a los hombres.

Vemos entonces la primera pista: ser una mujer Rarámuri significa, para algunos actores de la vida urbana y cotidiana, ser una mujer que está “sujeta” a las relaciones de producción, marcadas por su clase, por su etnicidad, pero también por su sexo. Para ellos, una mujer Rarámuri es una “sujeta” atada a su propia identidad, de forma coincidente con los mismos términos en los que Foucault definió al sujeto (1988).

Las mujeres Rarámuri enfrentan de esta manera los espacios de la ciudad y de la universidad, como aquellos dominados por los hombres y por las mujeres *chabochi*, pues a pesar de que estas últimas también viven relaciones de opresión por su género, como plantea Beltrán, también son parte de las clases dominantes y “expresan la polaridad occidental-originario” donde ellas representan de alguna forma heredada lo “occidental” y las mujeres Rarámuri “lo originario” (2004, p. 43). Durante los primeros cursos académicos, cuando las fronteras étnicas se encuentran más marcadas, las mujeres *chabochi* no comparten con las Rarámuri espacios como la biblioteca, pues temen “perder su prestigio y sus privilegios” si se relacionan con ellas, lo que me lleva a recordar que para que un privilegio exista tienen que existir derechos negados, así que para las mujeres *chabochi* ser una mujer Rarámuri significa ser una mujer con derechos negados.

Los hombres no son solidarios con las mujeres Rarámuri ante estas problemáticas: ni los *chabochi* ni los Rarámuri. Éstos últimos no son solidarios, en principio, por la creencia que existe al interior de la cultura de que hay que mantener cierta distancia de las mujeres para respetarlas y que además ellas son independientes, tal y como explica este promotor⁷ cultural:

Las mujeres Rarámuri siempre han mantenido distancia de los hombres, por ejemplo si yo voy a la Sierra Tarahumara, y voy caminando en el monte y me encuentro a una prima no la puedo saludar, es que no hay que tocarla, porque se cuida

su integridad, es verdad que se casan jóvenes y hay libertad sexual, pero no mientras son niños, no; es decir, hay un momento en el que se pueden liberar pero también hay otro en el que a la mujer se le cuida del contacto, aunque de forma contradictoria las mujeres son muy independientes, yo creo que por influencia judeocristiana. Los hombres van a caballo y las mujeres a pie, o ellos tres pasos adelante, igual que aquí. Ellas saben cuidarse solas. Así que los hombres no apoyan mucho a las mujeres... no lo hacen tampoco en la universidad: los hombres apoyan a los hombres y las mujeres a las mujeres.

Vemos una pista más: para los hombres que conocen de cerca la cultura Rarámuri o que pertenecen a ella, ser una mujer Rarámuri significa ser una mujer independiente, como una derivación del respeto que se le tiene, aunque ello también implica una “relegación”. Pareciera que la situación no ha cambiado mucho en quinientos años, pero ello no significa que los Rarámuri se encuentren atrapados en el pasado, sino que de alguna forma las estructuras coloniales heredadas preservan cierta independencia en las mujeres y su forma de agencia, pues como explica Butler, siguiendo a Foucault, la paradoja de la subjetivización reside en que las condiciones y procesos de subordinación convierten al sujeto en consciente de sí mismo y en agente social (BUTLER, 1997bb; FOUCAULT [1980, 1983] apud MAHMOOD, 2008, p. 180), por eso aunque las mujeres Rarámuri no reciban apoyo de los hombres Rarámuri; al conservar la independencia que han aprendido desde niñas, sus decisiones se respetan, permitiéndoles convertirse libremente en universitarias, sin tener que enfrentar la encrucijada relativa al replanteamiento de las identidades de género y de etnia, que podrían parecer “un salto al vacío” como en el caso de las mujeres gitanas, descrito por Abajo y Carrasco (2004). Es fácil confirmarlo en la expresión de una mujer Rarámuri: “Yo no tuve que pedirle la opinión a mis padres ni a nadie para volverme universitaria, porque yo hago lo que quiero”.⁸

Sin embargo, surge la pregunta ¿Al dejar la sierra y su dinámica que las preserva en cierta medida del contacto masculino, cómo han de enfrentarse las mujeres Rarámuri a un ambiente nuevo y tan masculino,⁹ como es la universidad en la ciudad, sin la solidaridad de los hombres Rarámuri ni de las mujeres *chabochi*? Esta pregunta es respondida de nuevo por la experiencia del promotor¹⁰ cultural:

Las mujeres tienen más éxito académico, porque nosotros los hombres somos más cobardes, para ir a pedir un libro nos da vergüenza. Las mujeres planean y calculan más. Cumplen más

sus metas, buscan recursos. ¿A quién ves pidiendo en las calles? A las mujeres para sus hijos. Es que a veces ellas ven a los hombres como sus hijos.

De esta forma el promotor cultural alude a dos generaciones distintas de mujeres Rarámuri: las de generaciones anteriores que llegaron a la ciudad buscando sustento para sus familias y las mujeres Rarámuri jóvenes que ahora han llegado a la ciudad para formarse como profesionista. Ambas comparten una tendencia con algunas mujeres de otras minorías étnicas, como es el caso de las chicas marroquíes en el estudio de Ponferrada que “muestran identidades más flexibles y favorables a traspasar las fronteras étnicas que sus homólogos varones” (GIBSON, 1988; WATERS [1996] apud PONFERRADA, 2012, p. 3), buscando un beneficio para sí mismas pero también para sus comunidades, tal como las mujeres gitanas estudiadas por Abajo y Carrasco (2004) que preferían elegir profesiones que posibilitaran cierto “retorno a la comunidad”. Los propios varones universitarios Rarámuri vislumbran estas tendencias en sus compañeras:¹¹

Los hombres y las mujeres piensan distinto y somos distintos. Las mujeres indígenas protegen más a su familia. Los hombres salen y no sienten obligación o deber moral de regresar a su comunidad. Creo que las mujeres eligen carreras que tienen un beneficio más propio a la comunidad. Las mujeres son más sociables y responsables, puede ser hasta biológico, tienden a tener más confianza. Los profesores piensan que a las mujeres se les dificulta más vivir aquí, por lo que las atienden mejor. Los hombres se exponen menos a riesgos, por eso los profesores tratan de apoyarlas.

Es posible constatar las afirmaciones de este chico Rarámuri al escuchar las expresiones de un tutor¹² académico: “Las mujeres siempre tienen que trabajar más, tienen que hacerse cargo de una familia y de su profesión si quieren estudiar, son más fuertes”.

Las declaraciones anteriores nos permiten entrever una pista más: para quienes rodean a estas mujeres, ser una mujer Rarámuri significa ser una mujer flexible y protectora; pareciera que los “suyos” le adeudan mucho, pero no sienten necesidad de retribuir nada, ya que dada su flexibilidad también son fuertes y pueden con la carga: una carga que es muy pesada y por ello los “otros”, los dominantes (como los profesores) sienten la necesidad de protegerlas.

Es muy frecuente que hombres y mujeres Rarámuri aluden a las mujeres como más responsables y preocupadas por el bienestar de los demás.

Incluso en una reunión masiva de estudiantes indígenas, cuando un estudiante les pidió a sus compañeros que indicaran quién estaba orgulloso de su madre, la totalidad lo hizo; mientras que no se obtuvo el mismo resultado al preguntar por el orgullo hacia sus padres varones.

Muchos de los hombres Rarámuri piensan esto, que las mujeres son más responsables porque es una cuestión biológica, pero yo concuerdo con que el género no es una propiedad de los cuerpos ni algo existente desde el origen de los seres humanos, es “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales” – en palabras de Foucault – por el despliegue de “una amplia tecnología política” ([1980] apud LAURETIS, 1991), y las mujeres Rarámuri han sabido encontrar resquicios de poder, como veremos a continuación.

La subjetividad de las mujeres Rarámuri universitarias

Las mujeres Rarámuri universitarias han tratado de encontrar las ventajas de ser mujer, tal como lo hicieron sus “antepasadas” durante la colonización al alejarse del contacto masculino, pues los miran a los hombres como los primeros represores, aún para ellos mismos.

Durante el grupo focal del 7 de noviembre de 2012, escuché sus opiniones cuando pregunté qué significa ser mujer:

Selene: Lo mejor, me puedo arreglar de muchas maneras, puedo hacer muchas cosas. Los hombres no pueden hacer muchas cosas porque les dicen cosas feas.

Simona: A las mujeres también, si te ven construyendo una casa, te van a decir cosas feas.

Selene: Tú sabes si hacerles caso, yo me siento libre, digo ‘*qué bueno que fui mujer, puedo maquillarme y hacer cosas que un hombre no*’... una mujer puede dar vida.

Alejandra: Podemos expresarnos más.

Azucena: Puedes alcanzar muchas cosas, pero a veces no puedes hacer algunas cosas por ser mujer, por ejemplo, cuando vas a buscar un trabajo a veces no puedes conseguirlo por el hecho de ser mujer. A veces te acosan y tú te preguntas, “¿por qué no le dije nada o porque no me defendí?”. Para mí ser mujer es luchar cada día, es poder sobresalir, es decir yo puedo, lo merezco, a mí me gusta, es decidir lo que quiero.

Cuando llevé a cabo este grupo focal Azucena estaba por concluir su carrera y afirmaba que su paso por la universidad la había transformado como mujer, le explicaba a sus compañeras que no se precipitaran al afirmar que después de terminar su carrera regresarían a la Sierra, pues seguramente su paso por la universidad cambiaría su forma de ver el mundo, y en cierta forma es verdad, porque mientras que para muchas de las chicas de los primeros cursos ser mujer significaba la posibilidad de engendrar hijos y dar vida, para Azucena como hemos visto, ser mujer significa “luchar cada día” y decidir lo que se quiere, lo que en principio muestra una resistencia a las relaciones de dominación y un deseo de emancipación, una expresión elemental de agencia social, de resistencia a la opresión. Esta es una pista más, para las mujeres Rarámuri ser mujer significa dar vida, pero también poder transformarse, expresar sentimiento y luchar contra la opresión.

Es necesario aclarar a estas alturas que las mujeres Rarámuri universitarias no suelen usar el concepto de opresión, sino el de discriminación, pero al utilizar este último aluden a él para describir situaciones de subordinación, exclusión, o en las cuales son tratadas como inferiores, por ello el concepto de opresión resulta más sintético. Ellas están conscientes de vivir en un mundo opresivo, es decir de su *condición* de mujeres, pero al conformar su identidad (desde su *subjetividad*) han elegido construir para sí mismas también una forma de estar en mundo. En palabras de Lévi Strauss “no se puede vivir un mundo no pensado, y ese mundo pensado se encuentra reflejado en todas las actividades de la vida cotidiana” ([1992] apud BARTOLOMÉ 2006, p. 84). Por ello Selene ha decidido vivir en el mundo visto desde sus ojos, y sentirse libre.

Simona rompe frecuentemente los roles de género; por ejemplo solía trabajar con su padre en un negocio de mantenimiento de neumáticos automotrices y cuando en una ocasión otra mujer le increpó que ese era un trabajo de hombres y que ella era una “marimacha” por hacerlo, Simona respondió “si es por trabajar y ganarse la vida uno, pues entonces lo soy”.

La situación que atravesó Simona y que atraviesan otras mujeres Rarámuri cuando, por ejemplo, se les relega únicamente al trabajo doméstico es una muestra de que la opresión de las mujeres está determinada por la división genérica del trabajo y la especialización por sexo, al igual que los espacios sociales de producción/reproducción, creación/procreación; por la propiedad privada, las relaciones antagónicas de clase; por todas las formas de opresión basadas en criterios de edad, raciales, étnicos, religiosos, lingüísticos, nacionales etc. La triple opresión de las mujeres indígenas es genérica (al vivir en un mundo patriarcal), clasista y de discriminación étnica (LAGARDE, 2009, p. 11; 108) como ya hemos visto anteriormente.

Quizá en primera instancia, las Rarámuri universitarias no conocen la propuesta de Chela Sandoval (2004) acerca de la metodología de las oprimidas, pero aplican bien sus “tecnologías”. Lo hacen “al generar formas de agencia y conciencia que pueden crear modos efectivos de resistencia bajo las condiciones culturales de la postmodernidad” (2004, p. 85). Al menos Simona aplica las siguientes tecnologías: la primera, “lectura de signos”, es decir, ella mira profundamente y se da cuenta que a las mujeres también se les oprime, pero de inmediato aplica las siguientes tecnologías; la segunda, que consiste en desafiar los signos ideológicos dominantes a través de su “de-construcción”: el acto de separar una forma de su significado dominante. Y podemos decir que llega hasta la tercera fácilmente “meta-ideologizar” o apropiarse de formas ideológicas dominantes y utilizarlas para transformar sus significados en un concepto nuevo. Lo hizo al responder que, si trabajar y ganarse la vida significaba ser “marimacha”, entonces lo era: no aceptó la acepción peyorativa y dominante de este calificativo, sino que la transformó para sentirse orgullosa. Así que ser una mujer Rarámuri, para una mujer Rarámuri significa afirmarse en sus propios términos.

La opresión de género es más sentida para ellas al explicar las relaciones con los hombres Rarámuri en sus comunidades de origen, pero la opresión étnica lo es al relacionarse durante los primeros cursos con sus compañeras mestizas de la universidad, pues perciben que éstas las excluyen y no las integran fácilmente a los equipos de trabajo y rara vez les dirigen la palabra. Es aplicable aquí la afirmación de Spivak respecto a que “para la ‘figura’ de la mujer, la relación entre mujer y silencio puede ser tramada por las mujeres mismas; las diferencias de clase y raza son incorporadas en tal cargo” (2003, p. 327). Esto es algo de los que las mujeres Rarámuri tienen conciencia, pero no lo expresan o no reaccionan ante ello a primera vista, sino que buscan el consejo de algún profesor o alguien que parezca ser confiable e inteligente, para después aplicar los consejos sugeridos. También optan por aplicar las estrategias más inmediatas como hacer énfasis en una apariencia “occidental”, pues si bien es cierto que algunas de ellas ya vestían de esa forma en sus lugares de origen en la Sierra, otras no lo hacían con frecuencia, así que en la universidad comienzan a usar con más frecuencia los jeans, rizan sus cabello y ponen especial cuidado en uso del maquillaje. Ser una mujer Rarámuri significa para ellas poder transformarse.

Entonces es posible comprobar que “la vestimenta forma parte de las prácticas a través de las cuales las jóvenes construyen su identidad como seres sociales” (PONFERRADA, 2012, p. 10). De la misma forma, Draper anota que el desarrollo del yo requiere una vestimenta, y en la escuela los jóvenes juegan con su forma de vestir para seguir así en “el juego” de tomar una posición (DRAPER, 1995, p. 86). Entraríamos aquí en la discusión de

si como plantea Simone de Beauvoir las modas se han aplicado a menudo a separar el cuerpo femenino de su trascendencia, si el maquillaje sirve para la petrificación del cuerpo y del rostro, y si éste último se vuelve una máscara (2013 [1949]).

Posiblemente el maquillaje sí se vuelve una máscara para el juego, pero no es una máscara “opresiva” ni es petrificante en el caso de las mujeres Rarámuri, porque no la usan a diario como una imposición, no se permiten caer en tal situación, no “sufren” tampoco llevando zapatos altos; a veces simplemente combinan su traje tradicional con maquillaje, y lucen resplandecientes en medio de esta identidad híbrida: una mezcla enriquecida donde incorporan los elementos que mejor les sirvan a su emancipación y juegan con ellos, como declara más arriba Selene: “*qué bueno que fui mujer, puedo maquillarme*”, y así lo siente: como una fortaleza para entrar en la batalla de la identidad.

Como plantea Navaz, más allá de las identidades unívocas y contenidas que reivindican los discursos nacionalistas y etnicistas, los y las agentes poscoloniales provienen de espacios híbridos, creolizados, intersecciones de culturas que ya no pueden estar basadas en las dicotomías (2008, p. 53), no existe tal situación en que las mujeres Rarámuri sean solo mujeres indígenas y no mestizas, sin embargo para obtener el apoyo de ciertas instituciones será necesario que ellas aparenten ser mujeres indígenas sin “perder su esencia unívoca”, algo difícil de conseguir en un espacio occidentalizado como la universidad.

Pero ese tránsito de ir y venir de una “identidad” a “otra” se vuelve sencillo con el tiempo para las mujeres Rarámuri, que tornan a su vestimenta étnica y al rostro desmaquillado, si esto es requerido por una autoridad académica o por un gestor para participar en algún evento donde sea importante “resaltar” su identidad étnica, práctica que es discutible pero que por el momento uso para ejemplificar la versatilidad que tienen las mujeres Rarámuri para negociar la forma en que son vistas: recurren a su “aparición étnica” para aparecer por ejemplo frente al gobernador del Estado de Chihuahua al inaugurar un espacio de radio para la lengua indígena, es decir para convertirse en representantes importantes de su grupo étnico en calidad de universitarias.

Construyen/reconstruyen su identidad incorporando a ella formas multidimensionales de otras identidades, algunas impuestas y otras elegidas. Por ejemplo aquella a la que Castells ha llamado *Identidad legitimadora*: introducida por las instituciones dominantes para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales (CASTELLS, 2001, p. 30), es aquí donde las mujeres Rarámuri se autodenominan sin mayor problema como indígenas, siguiendo las categorías impuestas por el Estado o por la

universidad, pero lo hacen a su manera, convencidas de que ser indígena significa hablar dos lenguas, conocer dos culturas, poseer mayor conocimiento, y lo demuestran cuando deben hacerlo, cuando entre la misma comunidad de universitarios indígenas se organizan espacios para difundir su cultura, ellas son las primeras invitadas, y recurren de nuevo a su lengua, al traje étnico, pero ahora por iniciativa propia, para dejar en claro que son indígenas a la hora de aportar sus conocimientos, lo hacen como una forma de resistencia. Ser una mujer Rarámuri significa para ellas ser una mujer llena de riqueza cultural que debe ser mostrada en un momento determinado para reivindicar un espacio social.

También construyen una *identidad proyecto*: cuando basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social (CASTELLS, 2001, p. 30). Construyen identidades proyecto para salir de la opresión patriarcal y/o liberar “a los suyos” del yugo de la clase dominante como explican a continuación: “Yo cuando termine la carrera de administración voy a poner una tienda de telas en mi comunidad, pero será barata, para que las mujeres puedan pagar por ellas, porque ahora quienes las venden son gente que no es de la sierra y las venden muy caras, y hacen que las mujeres sean más pobres”¹³ o esta expresión más explícita: “Yo no voy a volver a la Sierra de forma definitiva, no estoy de acuerdo con la forma de pensar de mi padre y de la mayoría de los hombres, trataré sin embargo, de ayudar a las comunidades con distintos proyectos, pero será yendo y viniendo”.¹⁴

La identidad es entonces un esbozo de “quienes podríamos ser”, es un proceso en marcha, y para realizar este esbozo solemos visualizarnos desde diferentes dimensiones, por ello las mujeres Rarámuri tienen en cuenta dimensión étnica de su identidad, proyectan sus estudios como forma de agencia para su liberación como mujeres, pero también como mujeres indígenas, lo hacen porque les ha tocado el tiempo idóneo para hacerlo, pues como puntualiza Gerd Baumann acerca de las identidades étnicas: cuando la temperatura social se enfría, es posible que se éstas se congelen y se endurezcan cada vez más, pero cuando el clima social se calienta pueden descongelarse y derretirse adoptando nuevas formas. Desde este punto de vista la etnicidad no es una identidad por naturaleza, sino una identificación que se crea a través de la acción social (BAUMANN, 2001, p. 35-36).

Vemos entonces que estas identidades étnicas, “congeladas” por mucho tiempo en el “molde” dispuesto por el Estado, se descongelan ahora en un mundo neoliberal y globalizado, en donde todos estamos a la deriva; es tal vez por ello que muchas identidades étnicas resurgen como una for-

ma de afianzamiento, tal y como propone Zygmund Bauman. Por ello ser Rarámuri y mujer significa para la gran mayoría de las mujeres Rarámuri universitarias un orgullo, sienten admiración por ellas mismas, o por sus madres y hermanas, pues “han llegado lejos a pesar de las adversidades”, como es común escucharles decir. Ser una mujer Rarámuri significa saber aprovechar las oportunidades, resistiendo las adversidades.

Conclusión

Ser una mujer Rarámuri significa para quienes han conquistado una cuota mínima de poder, como en el caso de conductores de autobuses, por ejemplo, o mujeres *chabochi*, ser una mujer con derechos negados, marcada por su clase y etnia; mientras que para los “suyos” que no son iguales a ellas, como son sus familias y los hombres Rarámuri en general, significa ser flexible, protectora e independiente, pero también con derechos a decidir por sí misma, y afrontar sola la carga de sus decisiones.

Por otro lado, para los “encargados” de decidir sobre su educación en un espacio universitario, y que constituyen de forma distinta una clase dominante, como son algunos gestores y tutores, las mujeres Rarámuri no son un obstáculo para el cambio social, como fueron vistas hace quinientos años, sino que son reconocidas como actoras sociales que pueden contribuir a él, si se les brinda la protección requerida.

Para las mujeres Rarámuri universitarias, ser una mujer significa poder resistir, pero también transformarse y autoafirmarse, dar y “acarrear” vida. Por ello, partiendo desde sus construcciones como universitarias (agentes en contacto con los conocimientos hegemónicos), eligen transformar los significados dominantes, brindándole mayor valor a su experiencia subjetiva, para así poder sobrellevar las relaciones de opresión y seguir adelante con un proyecto de vida para ellas y los suyos; manteniendo al mismo tiempo una riqueza cultural reivindicada en un espacio social donde puedan sentirse libres porque lo son, y no porque su fuerza interior lo dicta.

Notas

1. En esta investigación el concepto de raza no es utilizado con frecuencia pero se entiende como antecesor del concepto de “etnicidad”, pues como declara Stolcke, este y el concepto de grupo étnico son conceptos recientes en su sentido de identidad cultural, y fueron adoptados y popularizados en el lapso entre las dos guerras mundiales, con la finalidad de sustituir el término raza y subrayar el carácter político e ideológico de las doctrinas y discriminaciones racistas, bajo los auspicios de la Unesco en la posguerra

(lo que en sí mismo implica un proceso de etnización). El término étnico se difundió a partir de entonces como repudio ético humanista a las doctrinas racistas de los nazis. Un giro del término, no obstante, no transforma la realidad, de acuerdo (STOLCKE, 2000).

2. Según datos del Censo General de Población 2010. Véase: <http://cuenta-me.inegi.org.mx/monografias/informacion/chih/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&c=08>
3. La educación básica en México comprende tres niveles: 1) preescolar, con una duración de tres años académicos, para niños entre tres y seis años; 2) primaria, con duración de seis años académicos, para niños de seis a 14 años; 3) secundaria, con una duración de tres años académicos, para adolescentes. Mientras que la educación media superior no es obligatoria, aunque sí un requisito para acceder a la universidad, y comprende el bachillerato y el profesional técnico, con una duración de dos a cuatro años. La mayoría de los mexicanos indígenas y mestizos se encuentran matriculados en escuelas públicas; de acuerdo a datos proporcionados por Pereyra (2009) se distribuyen así: 82,6% de los matriculados en preescolar pertenecen a escuelas públicas; 90,4 % de los matriculados en primaria; 85,8 % en las secundarias; 88,4 % en nivel medio superior; y 70,3 % en nivel superior
4. Datos proporcionado por el Programa de Atención a Estudiantes Indígenas PAEI-UACH, 2012.
5. Las casas del Estudiante Antonio Sosa Perdomo existen en Chihuahua desde el año 1962. Ofrecen albergue, alimentación y asesorías académicas a los estudiantes más pobres. Los moradores de las casas se han sumado a la lucha de la Federación Nacional de Estudiantes Revolucionarios Rafael Ramírez (FNERRR), para lograr mejores condiciones de vida para el estudiantado proveniente de los estratos más marginales de la sociedad.
6. Reynaldo, gestor de recursos, entrevista el 17 de diciembre de 2013.
7. Javier, promotor cultural. Entrevista realizada el 25 de noviembre de 2013.
8. Declaraciones hechas por Rosa, al responder una pregunta durante un Foro de Identidad Étnica, llevado a cabo por gestores académicos con estudiantes indígenas el 21 de septiembre de 2013.
9. Me refiero a Chihuahua como una ciudad masculina porque la situación de inseguridad para las mujeres se ha agravado en los últimos años. Una nota reciente (18 de mayo de 2014) en *el Diarios de Chihuahua*, en su edición digital, deja en claro que Chihuahua se encuentra entre las 15 peores ciudades de México para que una mujer pueda vivir. Véase: <http://eldiariodechihuahua.mx/notas.php?seccion=Opinion&-f=2014/05/18&id=e0bce51e284099afa52a3864b8c5d82f>
10. Javier, promotor cultural. Entrevista realizada el 25 de noviembre de 2013.

11. Juan, Rarámuri universitario, durante su participación del grupo focal del 5 de noviembre de 2013. Salvador, tutor académico. Entrevista el 5 diciembre de 2013.
12. Salvador, tutor académico. Entrevista el 5 diciembre de 2013
13. Comentarios de Selene en una plática informal sostenida conmigo el 2 de octubre de 2012.
14. Azucena, durante la entrevista del 20 de noviembre de 2012.

Bibliografía

- ABAJO, José Eugenio; CARRASCO, Silvia. (Ed.). *Experiencias de trayectoria y éxito escolar de gitanas y gitanos en España: encrucijadas sobre educación, género y cambio cultural*. Madrid: CIDE/Instituto de la Mujer, 2004.
- ARELLANO, María Eugenia Chávez. Ser indígena en la educación superior ¿desventajas reales o asignadas?. *Revista de la Educación Superior*, v.XXXVII (4), n. 148, p. 31-55, oct./dic. 2008.
- BACHILLER, Carmen Romero. Indagando en la diversidad: un análisis de la polémica del *Hiyab* desde el feminismo interseccional. *Revista de Estudios de Juventud*, n. 89, 2010. Disponible en: < http://www.injuve.es/sites/default/files/2012/35/publicaciones/revista89_1.pdf >. Acceso en: 14/05/2014.
- BARTH, Fredrik. (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, 2006.
- BAUMANN, Gerd. *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. España: Paidós. 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidad*. Trad. Daniel Sarasola. Argentina: Losada, 2010.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente. México: Debolsillo. 2013 [1949 (la 1ra. edición en francés)].
- BELTRÁN, Elizabeth Paredo. *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2004.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura* (v.2) – el poder de la identidad. Trad. Carmen Martínez Gimeno. México: Siglo XXI, 2001 [1997 (la edición en la que se basa la traducción al español)].
- CDI. Tarahumara/Rarámuri. *Monografías*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2009. Disponible en: <http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=607&Itemid=62>.
- Acceso en: 5/02/2014.
- DEEDS, Susan. Double jeopardy: indian women in jesuit mission of Nueva Vizcaya. In: SCHROEDER, Susan; WOOD, Stephanie; HASKETT, Robert. *Indian Women in Early Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1997.

- DRAPER, Joan. Volviendo a ser “gobbo”: el restablecimiento de las relaciones de género después de una fusión de escuelas. In: WOODS, Peter; HAMMERLEY, Martín. (Comp.). *Género, cultura y etnia en la escuela*. Barcelona: Temas de educación Paidós, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *Educación y sociología*. Trad. Janine Muls de Liarás. Barcelona: Ediciones Península, 2003.
- FOUCAULT, Michel. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, v.50, n. 3., p. 3-20, jul./sep., 1988.
- GARDEA, Noel Irán Bustillos; NEVÁREZ, Elías García. Interculturalidad y Educación Superior en la Universidad Tecnológica de la Tarahumara. Ponencia presentada en *Primer Congreso Internacional de Educación: construyendo inéditos viables*. 2012.
- GONZÁLEZ Rodríguez, Norma Luz. Mujeres indígenas Rarámuri universitarias. In: Celigueta, G.; Orobiobitg, G.; Pitarch, P. (Coord.). *Modernidad indígena, “indigeneidad” e innovación social desde la perspectiva del género*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2014.
- HALL, Stuart. Introducción: ¿quién necesita “identidad”? In: Hall, S.; GAY, Paul du. (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editores, 1996. p. 13-39.
- LA BARBERA, María Caterina. Género y diversidad entre mujeres. *Cuadernos Kóre*, v.1, n. 2, Revistas UC3M, 2010. Disponible en: <<http://e-revistas.uc3m.es/index.php/CK/issue/view/147>>. Acceso en: 24/04/2012.
- LAGARDE y de los Ríos, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monja, putas, presas y locas*. 5.ed. México: Universidad Autónoma de México, 2011.
- LAURETIS, Teresa de. La tecnología del género. In: ESCANDÓN, C. R. (Comp.). *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991 [1986 (el texto original)].
- MAHMOOD, Saba. Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. Trad. María Vinós. In: NAVAZ, L. S.; CASTILLO, R. A. H. (Eds.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008.
- MAILLARD, Carolina; OCHOA, Gloria; Valdivia, Andrea. *Identidades étnicas y experiencias educativas: un estudio de caso en jóvenes universitarias indígenas de la región metropolitana (informe)*. Germina: Conocimiento para la acción, 2008.
- MAYORGA, Martha Lilia. Jóvenes indígenas en la Universidad de Colombia. In: RUIZ, M. P. (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- NAVAZ, Lilia Suárez. Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. In: NAVAZ, L. S.; HERNÁNDEZ, A. (Ed.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra. 2008. p. 24-67.

- PEREYRA, Ana. La fragmentación de la oferta educativa: la educación pública vs. la educación privada. *SITEAL Boletín*, n. 8. 1999.
- PONFERRADA, Arteaga Maribel. Género y fronteras étnicas en las vidas escolares, familiares y sociales de niñas y jóvenes de origen extranjero en Cataluña. Ponencia presentada en el *VII Congreso Migraciones Internacionales en España: movilidad humana y diversidad social*. Llevado a cabo del 11 al 13 de abril de 2012.
- RAMÍREZ, Amelia García. *Indígenas universitarios en Chihuahua: a la búsqueda de un derecho negado*. Chihuahua, 2010. Tesis (licenciatura en) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua.
- RAMOS, María de Guadalupe Fernández; BAUTISTA, Arturo Herrera. Rarámuri Bakóchi rimuá eperé: los tarahumaras que viven y sueñan en la ciudad de Chihuahua. *Manovuelta*, año 5, n. 12, oct./dic. 2010.
- RESTREPO, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad*: Stuart Hall y Michel Foucault. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- REYNAGA, Gurmencinda. Mujeres indígenas y la educación superior en el Perú. *Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, n. 5, p. 57-67. 2009.
- ROLDAN, Angela María Gil. *Tejiendo la vida universitaria en la capital: nuevos dilemas de la mujer indígena contemporánea*. Bogotá, 2005. Tesis (Magíster en Antropología Social) – Universidad de Los Andes.
- SANDOVAL, Chela. Nuevas ciencias: feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In: HOOKS, B.; BRAH, A.; SANDOVAL, C.; ANZALDUÁ, G.; MORALES, A. L.; BHAVNANI, K.; COULSON, M.; ALEXANDER, M. J.; MOHANTY, C. T. *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Trad. Maria Serrano Gimenez, Rocio Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho y Álvaro Salcedo Rufo. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- SÉVERINE, Durin; TELLO, Diana García. Etnicidad y educación superior: indígenas universitarios en Monterrey. In: OLVERA, J. J.; VÁSQUES, B. D. (Coord.). *Procesos comunicativos en la migración: de la escuela a la feria popular*. Monterrey, 2011. p. 59-84.
- STOLCKE, Verena. ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. *Política y Cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana – Distrito Federal – México, n. 14, p. 25-60. 2000.
- SUÁREZ, Águeda Gómez. El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas. *Revista Mexicana de Sociología*, v.71, n. 4, p. 675-713. 2009.

autora

Norma Luz González Rodríguez

Universidad Autónoma de Barcelona

Recebido em 17/05/2015

Aceito para publicação em 3/11/2015

Entre sexo, ajuda e programa: experiências e dilemas da sexualidade no contexto dos bares de alterne em Lisboa

L LIRA TURRER DOLABELLA
Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p244-263

resumo Este artigo trata de vivências de brasileiras no contexto dos bares de alterne em Lisboa, focando especialmente os usos instrumentais da sexualidade. Bares de alterne são estabelecimentos direcionados ao público masculino onde o trabalho das mulheres é entreter os clientes e induzi-los ao consumo. Partirei de dois episódios do campo que apresentam, de maneiras diferentes, a primeira experiência de duas mulheres com o envolvimento entre dinheiro e sexo. O primeiro trata de um relato gravado que traz um discurso elaborado, reflexivo e dotado de continuidade e coerência. O segundo, recolhido através da observação participante, apresenta uma sequência de eventos que marcam uma súbita ruptura com o que era considerado normalidade pela interlocutora e a ameaça identitária diante da possibilidade de vir a se definir como “puta”. Nesse sentido, discuto ainda como o uso de narrativas biográficas serve como um complemento importante à observação em campo na construção do trabalho etnográfico.

palavras-chave Relatos biográficos; Mercado sexual; Gênero; Sexualidade.

Among sex, help and work: dilemmas of sexuality in the context of gentleman's clubs in Lisbon

abstract This article investigates the experiences lived by Brazilian women who work in gentleman's clubs in Lisbon – clubs where women work to entertain the customers and to make them consume – paying special attention to the instrumental use of sexuality. I will present two episodes of my field work that rely on the first experience with the involvement between money and sex lived by two women. The first one is a narrative, reproduced exactly the way it was narrated, that brings an elaborated, reflexive and coherent discourse. The second one, collected through participant observation, presents a sequence of events that rely on the sudden rupture with what was considered normal by the interlocutor and the identity's threat caused by the possibility of being defined as a “whore”. In this sense I demonstrate how biographic narratives work as an important complement to the field observation for the construction of the ethnographic research.

keywords Biographical narratives; Sex market; Gender; Sexuality.

Introdução: algumas considerações sobre o terreno

Este artigo busca discutir os dilemas desencadeados pelo envolvimento entre dinheiro, sexo e afetos a partir das vivências de duas mulheres brasileiras que trabalham em bares de alterne em Lisboa. Procuro ainda descrever alguns aspectos dos processos de recolha de material empírico, aqui trabalhado, no sentido de demonstrar a importância que as biografias e narrativas, aliadas à observação em campo, assumem na construção do trabalho etnográfico no campo do mercado sexual.

Bares, clubes ou casas de alterne são estabelecimentos direcionados ao público masculino onde o trabalho das mulheres é entreter os clientes e induzi-los ao consumo. As meninas¹ ganham uma comissão sobre cada bebida que lhes é oferecida, pelos clientes, em troca de sua companhia dentro dos bares. Além das meninas alternes, *strippers* também trabalham nesses clubes. Estas, além do cachê que recebem pelas performances, também bebem copos comissionados, como as alternes. Vale ressaltar que o sexo não está inscrito na atividade e não é permitido no estabelecimento.

O preço da companhia feminina, assim como grande parte do lucro da casa, se esconde por trás do valor elevado das bebidas que podem ser oferecidas às mulheres. Uma garrafa de espumante, que é comprada no supermercado por três euros, por exemplo, custa por volta de cem euros no bar e corresponde a mais ou menos quarenta minutos de companhia feminina – tal duração depende da alterne, do cliente, da relação entre ambos e também se há mais mulheres compartilhando a mesma garrafa. As comissões variam e o tempo da companhia não é determinado ou medido, mas a alterne não permanece na mesa com o cliente caso ele não pague por bebidas. A regra geral é que a menina não faça companhia ao cliente por mais de quinze minutos sem beber.

Considero a atividade das alternes como uma forma de entretenimento adulto que envolve vários níveis de proximidade física e emocional, semi-nudez, diferentes formas de interações eróticas – porque predominantemente vinculadas ao sexo –, emocionais e íntimas, tais como conversas, flerte, companhia, dança e contato corporal.

Os obstáculos do terreno e a busca por alternativas: as narrativas entram em cena

O processo de recolha e/ou produção de material empírico para a pesquisa que venho a desenvolver foi permeado por inúmeros obstáculos. Havendo, no mestrado, realizado um trabalho exploratório do terreno, estabelecendo contatos e adquirindo conhecimentos sobre o universo a ser estudado, as expectativas de retorno ao campo para seu aprofundamento eram positivas. Para a minha infeliz surpresa, grande parte das meninas que colaboraram na pesquisa anterior haviam regressado ao Brasil. Das que permaneceram em Portugal, algumas abandonaram a cena dos bares de alterne por completo e umas poucas intercalavam outros trabalhos “normais” com atividades da noite.²

Por indicação de uma das meninas que havia participado na pesquisa de mestrado, fui ao bar em que ela havia trabalhado na esperança de conseguir uma brecha para possíveis visitas e observações. Porém, a gerente não permitiu a minha presença permanente na casa, uma vez que era um bar de pequeno porte, com poucas meninas, e os clientes poderiam estranhar. O acesso ao bar me foi permitido apenas enquanto cliente e, para isso, eu teria que pagar bebidas para conversar com as meninas, uma vez que elas próprias não estavam interessadas em disponibilizar seu tempo comigo gratuitamente, o que era, na minha opinião, bastante compreensível.

A imagem romântica que eu tinha a respeito da inserção no terreno empírico, com caderninhos cheios de anotações importantes, gravações de entrevistas e convivência contínua com interlocutoras(es), se converteu em buscas fatigantes por contatos, dinheiro gasto em bebidas caras, sensação de ser presença indesejável, interações improdutivas, ligações nunca retornadas, indisponibilidade e falta de boa vontade das pessoas e promessas de encontros nunca cumpridas.

A inconstância e a impossibilidade de uma rotina na recolha de material culminaram na demanda pela combinação de diferentes técnicas e ferramentas de investigação. Tratava-se de uma situação na qual eu deveria otimizar ao máximo qualquer que fosse a interação com pessoas envolvidas no terreno, fosse nos bares ou fora deles, com as meninas que já não exerciam a atividade, já que as possibilidades de repetidos encontros com uma mesma pessoa se mostravam reduzidas. Um dos recursos utilizados, de maneira mais ou menos intuitiva, foi o alargamento dos pontos a serem desenvolvidos nas entrevistas de forma que pudessem cobrir a maior quantidade de assuntos possível em um só encontro, sobretudo quando entrevistava meninas que já não trabalhavam mais na noite ou que nem mais viviam em Portugal (estas realizadas via Skype).

Procurei seguir um guião de entrevistas semiestruturadas formulado a partir dos seguintes tópicos: as condições e motivações por trás do projeto migratório; o processo de mudança e as vivências iniciais em Portugal; a entrada na noite e as experiências ao longo do exercício da atividade de alterne. Isso é dizer que muitas entrevistas são relatos feitos através de buscas na memória de eventos passados, o que é diferente do falar sobre experiências recentes ou da reflexão que se faz acerca da situação em que se vive no presente. O passado vem, muitas vezes, permeado por uma memória emocional que seleciona, classifica e reinventa a narrativa na medida em que a reflexão se impõe sobre ela no ato de relembrar e descrever situações.

A recolha desses relatos, que se deu enquanto alternativa encontrada em vista da falta de outras possibilidades de interação efetiva no campo, passou, aos poucos, a integrar o quadro primário do material empírico, mesmo quando não houve a possibilidade de um contato mais duradouro e consistente com as entrevistadas. Tais narrativas se converteram em contributos relevantes quando articuladas às observações feitas nos bares e aos outros instrumentos de pesquisa que posteriormente foram possíveis (entrevistas com clientes, interações informais com as meninas em espaços de lazer, pesquisas em fóruns virtuais sobre o mercado sexual em Lisboa etc.).

Os eventos do passado, transformados em narrativa, revelam visões gerais e particulares do mundo que procuro compreender. O se apropriar da própria história – algo que o ato de narrar torna possível – não é só elemento central de sustentação do Eu, como bem colocou Brandão (2007), mas constitui também um exercício reflexivo sobre a identidade e o posicionamento social do narrador no contexto do qual se fala. À medida que os sujeitos relatam e interpretam suas experiências vividas, eles projetam nas narrativas suas ideias acerca de si mesmos, permitindo ressignificações identitárias, como observou Lechner (2009, p. 6).

[...] os relatos de vida são eles próprios lugares e momentos de experiência para quem se relata. O saber produzido pelas narrativas biográficas fabrica pois tanto histórias como sujeitos e contextos; desenha perfis identitários e pertencas, mas também constrói subjectividades e reivindicações conscientes.

As narrativas apresentam certos tipos de representações acerca de ideais identitários e de status, valores de gênero, moralidades e papéis sociais que estão em permanente disputa na construção da pluralidade dos Eus da pessoa que narra. Por ser reflexivo e manipulável, o ato de narrar permite uma aproximação do pesquisador ao sujeito de pesquisa da maneira como ele próprio se dá a conhecer. Através das narrativas de si, e das apreciações pessoais acerca de determinadas experiências, falam também os discursos

institucionais, morais e subjetivos que informam as construções identitárias e as práticas sociais. Vale ressaltar ainda que se trata de um processo que não é apenas expressivo, mas também constitutivo e produtivo de significados e realidades.

Contudo, é importante dizer que as interações mais prolongadas com algumas das meninas, a observação participante nos bares, que posteriormente se tornou possível, e o fato de “estar lá” no momento em que situações, conversas e experiências aconteciam foram obviamente fundamentais para que eu pudesse construir o meu próprio olhar sobre o terreno e colocasse em causa algumas “verdades” anteriormente relatadas sobre o mesmo. Foi através da presença *in loco* que foi possível situar as narrativas de acontecimentos aparentemente autônomos, articuladas às formas expressas de dotar esses acontecimentos de sentido, em uma rede mais ampla e complexa de relações sociais. Como observaram Lima e Sarró (2006, p. 21),

A importância atribuída à permanência no terreno, o reconhecimento de que a pesquisa afecta a experiência de vida pessoal do antropólogo e, nessa medida, condiciona o percurso da investigação e afecta os seus resultados, demonstra como o trabalho de campo é constitutivo do próprio processo de produção científica da antropologia e não apenas a estratégia metodológica que define a disciplina.

Além disso, as repetições de comportamentos; as dinâmicas de funcionamento dos bares; as interações entre colegas e entre estas e os patrões e as patroas; os fluxos de clientes; as performances e expressões corporais; as formas com que as meninas se dividem em grupos; a alteração dos ânimos com a ingestão de álcool; as conversas com as meninas na espera entre um cliente que sai e outro que chega e os comentários e apreciações sobre os mesmos, entre outras coisas, são elementos importantíssimos para as reflexões aqui feitas aos quais eu não teria tido acesso sem a observação nos bares. Citando mais uma vez Lima e Sarró (2006), “[...] só o estar e o partilhar de experiências pode permitir compreender coisas que o discurso não revelaria”. Portanto, é justamente a complementaridade entre a recolha de narrativas e relatos biográficos e a observação *in loco* que deu a substância necessária para as análises não só dos dois casos que apresento neste artigo mas como da pesquisa como um todo.

Jéssica, Gabi, sexo e dinheiro

O primeiro caso que apresentarei é um relato biográfico, gravado e reproduzido tal como foi narrado – embora seja apenas uma parte de um

relato mais longo, com alguns cortes em vista do enfoque aqui pretendido. O segundo apresenta uma sequência de eventos que aconteceram ao longo de alguns dias, durante a observação participante em um bar e interações com algumas das colaboradoras da pesquisa.

Jéssica, a narradora do primeiro episódio, tem 28 anos, trabalhou num bar de alterne junto com sua irmã mais velha, por mais ou menos um ano e depois abandonou a noite para trabalhar na recepção de um hostel. Na época em que esse relato foi feito, ela ainda estava no hostel, mas passara a frequentar um bar de saída – bar voltado para a prostituição, onde as mulheres angariam clientes para programas – em alguns dias da semana com o intuito de juntar dinheiro para realizar o projeto de se mudar para Londres.

Eu tive uma experiência meio traumática com um cliente na época em que eu trabalhava no bar [de alterne]. Eu tava indo para o Brasil de férias, eu e a minha irmã. Era a primeira vez que a gente tava indo desde que a gente tinha vindo pra Lisboa. Naquela época a gente vivia no perrengue de grana porque a gente gastava tudo em viagem, festas e essas coisas boas da vida. A grana era curta, mas a gente curtia muito! E sempre quando a coisa apertava, quando tinha que pagar a renda [aluguel], por exemplo, a gente corria pro bar e trabalhava mais dias – porque normalmente a gente só ia pra fazer a graninha da semana, tipo umas três vezes na semana. A gerente ficava puta, mas ela nunca ia mandar a gente embora porque quando a gente tava lá, a gente trabalhava bem, os clientes gostavam da gente, não tinha um dia que a gente saía no zero. E nesse meio tempo a gente ralava noutros trabalhos “normais” [fazendo gesto de aspas] em restaurantes e tal. Mas a gente tava sempre no perrengue! Daí, quando conseguimos juntar dinheiro pra ir pro Brasil – eu ainda tinha a minha passagem de volta e a Sara [a irmã] tinha conseguido a dela com um cliente que era louco por ela, ele achava que ela era namorada dele, coitado. Mas então, a gente queria levar uns presentes... Na verdade a gente queria dar uma de Papai Noel mesmo porque tem muita coisa aqui [em Portugal] que é mais barato, diferente... tipo essas coisas que a gente não encontra fácil no Brasil – pô, lá não tem H&M [loja de departamentos de roupas]! [...] A gente sempre lembrava da minha mãe em tudo que a gente comia de diferente, por exemplo. A gente queria levar vinho, azeite, bacalhau, essas coisas... bem coisa de jeca mesmo (risos). Um tempo antes da viagem, a minha irmã inventou um drama pra um

cliente, dizendo que precisava muito de um computador pros estudos dela e tal. Ela acabou conseguindo, mas não era pra ela – ela já tinha um – era pra gente levar pra minha mãe. Ela [sua mãe] até chorou de alegria quando viu o computador, tadinha! Mas enfim... A hora de viajar tava chegando e a gente não tinha comprado quase nada. Começou a bater um desespero porque o movimento no bar tava fraco e não tava dando pra ir muitos dias por causa dos outros compromissos...

Nessa mesma época eu tava começando um namoro e a Sara também tinha acabado de conhecer um carinha e tava toda empolgada, e eles não sabiam de nada dessa coisa da gente trabalhar na noite, e então não sobrava muito tempo pra ir no bar. Vida dupla é muito difícil! (risos) Mas então tinha um cliente lá do bar que já tinha insinuado que queria sair comigo e com a minha irmã juntas e que tava disposto a pagar bem por isso. Só que naquela época eu nunca tinha feito programa, isso nem passava pela minha cabeça, eu nem dava muito espaço pros clientes, tipo eu nunca dava nem o número do telemóvel... Porque isso era normal, a maioria das meninas saía com alguns clientes e tal... Mas eu só bebia copos mesmo. A Sara tinha essa relação com o cara lá que deu a passagem pra ela... [eu interrompo e pergunto como era essa relação] Então, na maioria das vezes eles se viam só no bar mesmo, ele ia lá sempre pagar uma garrafa pra ela. Ele tinha o número dela e ligava antes pra combinar porque ele sabia que ela não era muito assídua no bar, mas achava que era só por causa dos estudos e tal... Só de vez em quando ela saía com ele, jantava e essas coisas... e quando não tinha como fugir mesmo, ela tinha que comparecer, né [se referindo ao sexo]? Tinha que ser, mas ela enrolava ele até não poder mais, e as vezes me enfiava nos programas [“programas”, nesse caso, refere-se aos encontros com o tal cliente, como os jantares por exemplo] pra ficar mais fácil de despachar ele. Mas era aquela coisa... Ele sempre tava disposto a ajudar, dava dinheiro quando ela pedia pra pagar alguma conta e essas coisas... mas aí ela tinha que atender os telefonemas, dar uma satisfação e tal.

Ela tinha dois telefones na época: um só pros clientes e colegas do bar e outro pessoal. E isso acho que é o mais cansativo de tudo, sabe? Não é o trabalho em si, beber copos ou sair de vez em quando com um cliente... mas o mais chato é o dever de casa, essa coisa de ter que dar atenção, satisfação... E essa coisa

de ter vida dupla, ter que estar atenta o tempo todo, ter dois telefones e tal... É um saco!

[...] Mas então, como a gente não tinha muito tempo e precisava mesmo de grana antes de viajar, a gente ligou pro tal cara que queria sair com a gente e perguntamos, na tora [sem rodeios], quanto é que ele pagaria pra sair com a gente. Não me lembro muito bem como foi a negociação, mas lembro que acabamos acertando em 350 euros... (pensativa) é, acho que foi isso mesmo, 350 euros, ou quatrocentos... uma coisa assim. E então fomos encontrar com ele no escritório dele em Benfica [bairro em Lisboa]. A gente tava supernervosa, mas a chance de ter essa grana assim na mão dava uma animada, né? Chegamos lá no escritório do cara e ele tava sozinho. A gente ficou super sem saber o que fazer... falta de experiência, né? Daí ele disse que era melhor a gente ir pra um motel. Bateu uma insegurança, um medinho, mas a gente foi assim mesmo. A gente foi no carro dele pra um motel que ficava tipo perto da linha de Sintra [região metropolitana de Lisboa]. Aí chegamos no quarto e ele disse que queria ver nós duas transando, acredita? Daí a gente disse que a gente podia brincar todo mundo junto e tal – tentando salvar aquela situação. Mas ele disse que a única coisa que ele queria era ver eu fazendo sexo com a minha irmã! Eu fiquei chocada com aquilo. Aí era meio demais, né? Foi uma situação bem tensa. E o cara mudou de atitude, sabe? Tipo, no bar ele era sempre gentil, bacana e tal. Mas dessa vez ele tava meio grosso, tratando a gente meio mal. Aí a Sara começou a chorar e falar um monte de coisas, fez o maior drama que a gente precisava muito desse dinheiro mas que não sabia que era pra isso que ele tava pagando a gente... Aí ele ficou meio calado e com cara de puto da vida. Então foi aquele climão e não rolou nada. Eu queria sumir! Mas com o chororô todo da minha irmã ele acabou pagando, acho que pagou menos que o combinado, uns cinquenta euros a menos, acho... Quando ele virou as costas, quando a gente tava indo pro carro, a Sara me disse: “Não se preocupa, isso foi puro teatro, foi o jeito que eu arrumei de tirar a gente dessa roubada”. E que roubada, hein? Foi tenso! E meio humilhante, sabe? Mas no fim acabou que deu tudo certo, né? Eu achei que ele não fosse pagar nada e já tava imaginando como que a gente ia fazer pra voltar pra casa daquele fim de mundo! Mas ele deixou a gente na porta do Colombo [um shopping] e fomos

direto pro Continente [hipermercado] fazer as nossas compras pro Brasil. Deu pra encher dois carrinhos e a gente teve que chamar um taxi pra levar tudo aquilo pra casa! Mas foi muito tenso, a gente não deu um pio sobre o assunto durante o dia todo. Acho que a gente nunca mais voltou a falar nisso. Foi constrangedor, humilhante... sei lá, acho que ficamos com aquela sensação de “será que a gente não foi longe demais?”, porque poderia ter dado merda, né? Sei lá...

[Eu pergunto:] E agora que você faz programas, como que é? Você passa por situações parecidas?

[Ela responde:] Não, de jeito nenhum. É totalmente diferente. Aquilo não foi programa, não tem nada a ver. No programa tudo é conversado antes, o valor, o tempo... Não tem humilhação, tensão... Não tem surpresa, é muito mais simples. Claro que deve ter uns clientes meio bizarros, né? Mas eu devo ser meio sortuda porque nunca passei por nada assim tenso, esquisito. A gente tinha era que ter feito uns programas naquela época... Duas visitinhas numa casa de saída e a gente teria o triplo do dinheiro e com menos sofrimento. Mas naquela época a gente não sabia de nada... (Entrevista com Jéssica, 28 anos. Lisboa, agosto de 2012)

Gabi, protagonista do segundo caso que se segue, tinha 22 anos na época do acontecido e ainda era nova na noite – havia começado a trabalhar num bar de alterne, pela primeira vez em sua vida, há algumas semanas apenas.

Estávamos eu [a autora], Gabi e Bela na casa de Luciana, tínhamos combinado de ir juntas para o bar em seu carro. Gabi estava preocupada porque tinha que mandar uma quantia maior para o Brasil para ajudar os pais numa dívida e em contas atrasadas. Ela reclamava que não havia trabalhado bem durante a semana e que precisava de um dinheiro rápido, até porque estava com medo de não conseguir pagar o aluguel. Bela então disse que ia apresentar um cliente pra ela. E começou a explicar que era um cliente muito especial, mas que ele não gosta de frequentar os bares, só muito de vez em quando. Ela disse que ia ligar pra ele e falar que tinha uma amiga que achava que ele ia gostar – “ele vai gostar de ti, você é novinha, bonita... e ele gosta das branquinhas assim como você”. E continuou explicando que provavelmente ele iria no bar, paga-

ria uma mini [Mini Gância é a garrafa pequena de espumante – Gância é a marca mais comumente disponível nesses bares] para conhecê-la melhor e para trocarem contatos. E depois eles marcariam um encontro e ele a levaria para um apartamento seu, onde não mora ninguém.

Gabi então fez uma cara de espanto e disse: “Ai, Bela, mas assim não... Programa eu não tenho coragem de fazer, não vou fazer isso, não quero ser puta”. Bela prontamente respondeu: “Não é nada disso de programa! Ele não vai às putas, ele não gosta. Relaxa, você vai ver, esse homem é a galinha dos ovos de ouro, se ele gostar de você, você tá feita! Escuta o que eu to te falando e deixa de ser boba... Ele é um homem discreto, gentil e cheiroso! Além disso, ele é velhote e é tudo muito rápido. Em menos de meia hora você volta pra casa, linda e rica. Você não precisa falar nada de dinheiro com ele, ele não gosta. Ele vai enfiar uma nota no seu bolso e vai dizer: ‘isso é pro seu pequeno almoço’. Ele é cheio da guita [dinheiro], é casado e conhecido. Ele não vai querer jantar, ficar te ligando, nem nada disso”. Gabi continuou relutante, mas acabou deixando Bela ligar para o tal cliente.

Na mesma noite, conversando com Bela, eu voltei no assunto do tal cliente para tentar entender melhor. Ela me contou que já tinha saído com ele algumas vezes, mas que agora eram só amigos. Me contou ainda que ele mantém um apartamento só para levar “as meninas”. Disse que ele tem um gosto exigente, que normalmente sai só com uma mulher durante muito tempo e que não frequenta casas de saída porque não gosta de se relacionar com prostitutas, prefere uma menina com quem ele possa estabelecer uma relação de confiança e exclusividade. Por sorte eu estava no bar, alguns dias depois, quando Carlos, o tal cliente, apareceu para conhecer Gabi, por sugestão de Bela. É um homem na faixa dos sessenta anos, de estatura baixa, vestido casualmente. A recepção por parte dos empregados de mesa foi calorosa, todos o trataram por doutor Carlos. Minutos depois de sua entrada, o dono do bar veio pessoalmente cumprimentá-lo. Conversaram por alguns minutos no bar e, logo depois, Carlos se dirigiu ao sofá onde eu estava sentada com Bela, Gabi, Luciana e Dani. Talvez por ser um cliente importante, eu rapidamente percebi os discretos sinais da empregada do balcão e das meninas para que eu deixasse a mesa e assim o fiz, discretamente, antes de ele se aproximar. Do bar,

pude observar a cena. Carlos cumprimentou todas do pequeno grupo, uma a uma, e acomodou-se ao lado de Gabi, após as apresentações. Sem que ele fizesse qualquer sinal, o empregado trouxe uma Mini Gância para cada uma das meninas. Conversaram e riram por uns dez minutos. Carlos se levantou com Gabi e os dois foram para uma mesa mais discreta ao canto. Outra Mini Gância foi servida à Gabi. Apenas vinte minutos depois, Carlos deixava o bar.

Alguns dias depois, Gabi me contou como tinha sido com Carlos. No dia em que ele foi ao bar eles só conversaram normalmente, como é com qualquer cliente com quem se senta a primeira vez. A única diferença foi a de que ele pediu para encontrá-la ao final do expediente para levá-la em casa. Gabi aceitou, seguindo as orientações de Bela. Ela estava um pouco nervosa, mas nada demais aconteceu, só um beijo na boca ao se despedirem, que a fez se sentir um pouco enojada, mas disfarçou. Eles trocaram telefones. Antes de ela descer do carro, ele colocou algo em seu bolso e disse exatamente como Bela havia previsto: “Isso aqui é para tomares o pequeno almoço”. Era uma nota de cinquenta euros. Dois dias depois eles combinaram de se encontrar. Por volta das 10h30 da noite, Gabi deveria apanhar um taxi até o tal apartamento, onde Carlos estava a sua espera. Ela me contou que estava muito nervosa e que nunca imaginou que fosse fazer “uma coisa dessas” e que rezava para que fosse tudo tranquilo e rápido. O apartamento era um apartamento vazio, só com a cozinha equipada e apenas um dos quartos mobiliado com uma cama de casal. “A casa é mesmo só pra isso e eu pensei: que velho safado!” Ele a conduziu para o quarto, conversaram um pouco e ele começou a tocá-la e beijá-la. Ela sentiu-se novamente um pouco enojada, mas logo decidiu que, já que estava lá, tentaria fazer o seu melhor. Ela se despiu e os dois fizeram sexo. “Foi bem normal e rápido, fiquei até surpresa! Ele foi o tempo todo muito gentil e educado e no final eu pensei: até que foi bem mais fácil do que eu imaginava! E ele é realmente cheiroso, pelo menos isso!”, ela me disse, sorrindo. Os dois se vestiram, ele foi à casa de banho, depois ela, e logo após deixaram o apartamento. No elevador, ele abriu a pequena bolsa que ela carregava e deixou o dinheiro lá dentro dizendo a mesma coisa do pequeno almoço, mas acrescentando que deveria ser suficiente para pagar o taxi também. Ele a levou de carro até

um ponto de táxi e, assim que ela informou o endereço ao motorista, rapidamente abriu a bolsa para conferir quanto é que tinha ganhado de Carlos e, em suas palavras, mal podia acreditar: ela levava consigo duas notas: uma de vinte e outra de quinhentos euros. “Ele ainda teve o cuidado de deixar uma nota de 20 para pagar o táxi, achei fofa!” (Trechos retirados das notas de campo, Lisboa, novembro de 2012)

A história contada e a história vivida: quando observação participante e os relatos se encontram

Primeiramente, é preciso fazer um breve comentário sobre o pano de fundo que é comum às duas personagens principais dessas histórias. Ambas, assim como todas as colaboradoras desta pesquisa, compartilham um contexto migratório no qual estão localizadas numa posição desigual e desprivilegiada nas hierarquias sociais pelo fato de serem: mulheres; brasileiras (e racializadas);³ inseridas numa atividade marginalizada que evoca a ideia de uma sexualidade desviante; e consideradas de uma classe social inferior pela subalternidade de seu estatuto de imigrantes advindas de um país tido como subdesenvolvido. Trata-se de um contexto no qual uma conjunção de fatores se intersecta, situando essas mulheres num status social inferior e fazendo com que seu valor e credibilidade enquanto indivíduos e cidadãos sejam reduzidos. Neste sentido, o que produz uma espécie de elo identitário entre as colaboradoras desta pesquisa é precisamente o seu posicionamento subalternizado e estigmatizado nas hierarquias sociais em Portugal (cf. DOLABELLA, 2015a).

E, além disso, sobretudo no que diz respeito à sexualidade, essas mulheres representam, por instrumentalizarem o sexo e o afeto, uma fuga à norma que se traduz, muitas vezes, numa desvalorização social. É precisamente sobre as percepções acerca deste deslocamento dos quadros normativos da sexualidade que os dois episódios se destoam, revelando subjetividades que se produzem e se descortinam de maneiras distintas: o primeiro, pelo discurso sobre si, elaborado, reflexivo e dotado de continuidade e coerência; o segundo, pela súbita ruptura com o que era considerado normalidade e a ameaça identitária que paira sobre a possibilidade de vir a se definir como prostituta.

É importante observar que Jéssica vem de um contexto social privilegiado em relação à Gabi e às outras mulheres que participaram nesta etnografia. Estudante universitária – embora sua trajetória escolar após a migração para Portugal tenha sido permeada por pausas e descontinuidades

des – e filha de pais com formação superior, Jéssica possui maior capital escolar e cultural como, por exemplo, a fluência em outras línguas (inglês e espanhol). Entretanto, mesmo que ela seja oriunda de um contexto mais intelectualizado e com atributos de classe média, seus pais vivem com salários baixos, o que levou Jéssica a trabalhar desde cedo, tendo sido ela própria a pagar por seus estudos no Brasil. Ela e a irmã, assim como a maioria das outras meninas abordadas na pesquisa, mandam dinheiro para o Brasil para pagar dívidas pessoais e para ajudar sua mãe nas despesas básicas. Outro elemento interessante para esta análise é o fato de que Jéssica, na época do relato, já não exercia a atividade de alterne e mantinha um emprego e uma vida social fora do universo prostitucional, mas, eventualmente, fazia programas para complementar a renda e poder concretizar o projeto de se mudar para Londres. Ou seja, ser considerada prostituta, no momento da narrativa, não representava para ela uma ameaça identitária.

Gabi, por sua vez, vem de camadas mais populares e, em relação à escolaridade, completou o ensino médio. Seus pais não possuem cursos superiores e trabalham em setores menos qualificados do mercado.

Em vista desse contexto, Jéssica possui, em comparação à Gabi, um acesso maior à mobilidade social e possibilidades de autonomia e independência que a colocam em uma posição de vantagem sobre as outras meninas. Tais recursos permitem que Jéssica conduza tanto as interações com os clientes quanto seus relacionamentos sexuais e afetivos no geral de maneira que os homens não estejam no centro das suas possibilidades de ascensão social. Sua narrativa é permeada por elementos que evidenciam seu acesso a recursos discursivos alternativos, assim como a recursos materiais que possibilitam diferentes estilos de vida favoráveis à vivência de uma sexualidade mais autônoma e livre. O fato de fazer sexo por dinheiro é colocado por ela em termos de escolha e não como sujeição a uma necessidade ou a fatores condicionantes. Além disso, o discurso de Jéssica aponta para um processo de produção de si claramente calcado em marcas de distinção de classe frente ao terreno em que se insere no episódio narrado. Como quando ela diz

[...] Naquela época a gente vivia no perrengue de grana porque a gente gastava tudo em viagem, festas e essas coisas boas da vida. [...] E sempre quando a coisa apertava, quando tinha que pagar a renda, por exemplo, a gente corria pro bar e trabalhava mais dias – porque normalmente a gente só ia pra fazer a graninha da semana, tipo umas três vezes na semana. (Jéssica, 28 anos)

Ao colocar que gastava o dinheiro em viagens e festas e, seguidamente, dizer que só trabalhava no bar algumas vezes na semana, ela se posiciona em uma situação de vantagem sobre as mulheres alternes que não possuem outras fontes de renda e que tampouco podem, ou não demonstram interesse em, se permitir viajar e gastar dinheiro com “coisas boas da vida”. O caráter mais hedonista de sua narrativa chamou minha atenção por se diferenciar das falas das outras colaboradoras que, com frequência, ao falarem do trabalho no bar, remetem para a noção de sacrifício em prol da família ou da busca por um futuro melhor (cf. DOLABELLA, 2013, 2015b). Mais ainda, quando narra a decisão de procurar o tal cliente e fazer sexo por dinheiro, ela evoca a ideia de que os conflitos que envolvem o sexo comercial foram dissolvidos pela experiência e por saberes, ou seja, a parte negativa da história – a tensão e a humilhação pela qual ela diz terem passado – não está na instrumentalização da relação sexual em si, mas sim na falta de experiência e conhecimentos para conduzi-la satisfatoriamente.

[...] A gente tava supernervosa, mas a chance de ter essa grana assim na mão dava uma animada, né? [...] A gente tinha era que ter feito uns programas naquela época... Duas visitinhas numa casa de saída e a gente teria o triplo do dinheiro e com menos sofrimento. Mas naquela época a gente não sabia de nada... (Jéssica, 28 anos)

Ambos excertos retirados do relato de Jéssica ilustram a reivindicação de um posicionamento mais aberto, flexível e livre em relação à sexualidade e aos usos que se faz do próprio corpo.

Já no caso de Gabi, foi possível perceber com precisão – pelo fato de estar lá, presente na cena – o desconforto imediato que a possibilidade de sair com um desconhecido para fazer sexo por dinheiro lhe causou. A palavra “programa” foi rapidamente introduzida por Gabi para estabelecer um limite, uma barreira, diante a ameaça identitária em causa pela ruptura iminente com uma certa representação de si própria e a possibilidade de vir a definir-se como “puta”.

O diálogo que se seguiu entre Bela e Gabi foi particularmente interessante por problematizar as definições de “puta” e “programa” que Gabi expressou em sua reação, no sentido de flexibilizar tais concepções em vista de uma possibilidade vantajosa em termos monetários.

A adoção de práticas que rompem com os quadros normativos favorecem a reflexividade e os questionamentos a respeito das possibilidades de ação e agência e, conseqüentemente, o alargamento dos limites do que pode ser considerado como uma conduta “normal” ou aceitável. O que

entra em cena, portanto, não é a subversão da norma, mas sim um processo complexo e, não raro, conflituoso, de situar a escolha por determinadas práticas nos sentimentos de continuidade e coerência nos quais a identidade assenta. A forma com que Bela recusa o termo “programa” e situa a demanda do tal cliente fora da atividade prostitucional é ilustrativa desse processo.

É muito comum, no contexto das casas de alterne, que as meninas passem a se relacionar com alguns clientes regulares também fora dos clubes.⁴ Quando a relação se estende para fora dos bares, esses clientes passam a ser chamados “namorados”, numa espécie de resignificação do relacionamento que ali se constitui, já que este vai muito mais além de uma troca preestabelecida entre favores sexuais e dinheiro ou outros benefícios. Trata-se de relações relativamente estáveis, nas quais está presente uma dinâmica de intercâmbio entre, de um lado, uma disponibilidade afetivo-sexual e, de outro, a “ajuda” que pode vir de várias formas. As meninas geralmente saem com seus “clientes-namorados” para jantares, passeios ou viagens curtas. E eles, por sua vez, ajudam no pagamento do aluguel e contas diversas, dão presentes – tais como computadores, joias, roupas, passagens para o Brasil. Além disso, a ajuda também pode vir em forma de capital social, nomeadamente contatos com pessoas influentes em diversos meios ou até o fornecimento de contratos falsos de trabalho que possam facilitar a regularização de mulheres em situação de ilegalidade em Portugal.

É uma relação que envolve reciprocidade, ainda que assimétrica, e que gera obrigações e, muitas vezes, afetos.⁵ E, nesse sentido, o papel da ajuda é fundamental porque afasta a interação de uma dimensão comercial e instrumental e a aproxima do afeto e das emoções. A partir do momento em que o relacionamento é investido de afeto, cumplicidade, amizade, desejo ou outras subjetividades, o sexo é colocado numa situação de normalidade na medida em que a dimensão comercial não é passível de uma demarcação visível, ainda que interesses diversos possam estar envolvidos.

Vale notar ainda que a ideia da ajuda é muito difundida no Brasil, mesmo fora do universo do mercado sexual (FONSECA, 2004; PISCITELLI, 2011; REBHUN, 2007), e que o caráter de provedor é geralmente valorizado nos homens. Ao mesmo tempo em que a associação entre sentimentos e dinheiro não é vista com bons olhos em nossa cultura, existe, no sentido oposto, a ideia de que relações afetivo-sexuais podem constituir boas fontes de obtenção de bens materiais e ascensão social, mesmo em contextos vistos como não prostitucionais.

Alguns autores têm falado em “sexo transacional” para uma análise mais ampla dessas relações que envolvem o intercâmbio de sexo por bens diversos, sejam eles materiais, econômicos, sociais ou simbólicos (ASSIS;

OLIVAR; PISCITELLI, 2011; HUNTER, 2002; KEMPADOO, 2004). Essa ideia de sexo transacional faz muito sentido no estudo das interações entre as meninas do alterne e seus “clientes-namorados” – os clientes com as quais o relacionamento se estende para fora dos bares – na medida em que, como nas relações estudadas por Mark Hunter (2002) na África do Sul, as pessoas envolvidas nesses relacionamentos se reconhecem e se identificam como namoradas e namorados – e em alguns casos como “amigos e amigas” – e não como prostitutas e clientes. Além disso, os intercâmbios presentes nessas interações, embora envolvam uma série de diferentes obrigações, não pressupõem pagamentos predeterminados.

É interessante observar que a percepção positiva que as colaboradoras da minha pesquisa possuem sobre a atividade que desempenham no bar de alterne passa muito pela diferenciação da prostituição. Pelo fato de o trabalho das alturnes ser facilmente identificado como um tipo de prostituição abrigada (*indoor*) seja no senso comum, na mídia ou mesmo na literatura científica em Portugal, a negação dessa identificação é latente nas falas e nas reflexões que fazem sobre si próprias. Contudo, é muito importante ressaltar que não procuro aqui reiterar uma distinção moralizante entre mulheres prostitutas e não prostitutas, como se a prática comercial da relação sexual estivesse em desvantagem em relação às atividades que não fazem uso da mesma. O que proponho é, justamente, tentar perceber quais são as hierarquias estruturais e subjetivas acionadas pelas meninas quando essa distinção é enfatizada.

Sendo os usos que se faz do corpo e da sexualidade uma dimensão tão conflituosa e alvo constante de controle social na vida das mulheres, a recusa do rótulo da prostituição, num contexto marginalizado, constitui um importante mecanismo desestabilizador do estigma. O que está em causa, no entanto, não é a presença ou não de sexo nas relações com os clientes, mas sim como as meninas, nesse contexto, fazem suas objetificações e racionalizações sobre a sexualidade e como as práticas sexuais são investidas de significações identitárias.

Considerações finais

Neste artigo procurei discutir os dilemas que duas mulheres envolvidas na atividade de alterne enfrentaram em relação a usos instrumentais da sexualidade. Relações sexuais e/ou afetivas em que condicionantes materiais possuem centralidade são percebidas e vividas de maneira conflituosa por romperem com construções normativas a respeito do exercício da sexualidade e, em efeito, acarretarem na estigmatização das mulheres que as protagonizam.

Através da observação participante e de interações mais prolongadas com as meninas, pude perceber que a entrada num universo desconhecido (o do mercado sexual) é permeada por elementos que causam um impacto negativo – elementos esses que giram em torno de questões de sexualidade, tais como a seminudez, a erotização do comportamento, o contato físico próximo com homens desconhecidos e, sobretudo, uma performance ligada à eroticidade e intimidade num contexto comercial e a possibilidade de vir a se definir como “puta” – e desencadeiam um conflito moral significativo. Entretanto, com a rotinização da experiência, a convivência com colegas no trabalho, os ganhos financeiros e a abertura do campo das sociabilidades dessas mulheres, as angústias e ansiedades causadas pelo conflito moral inicial acabam se dissolvendo com a incorporação de novas disposições morais que informam as maneiras de ser e estar nesse novo cenário experiencial.

Não se trata, no entanto, de uma nova moralidade que ocupa o lugar da antiga e que com isso ocorra uma aceitação imediata de comportamentos antes considerados inaceitáveis. O que ocorre é a abertura de um espaço para a busca por possíveis saídas para dilemas morais. No caso do terreno por mim etnografado, pude perceber que, com o tempo, a percepção negativa inicial em relação à atividade da alterne vai se diluindo através da rotinização desse novo campo de experiências. O que é, no começo, fonte de desconforto e sofrimento acaba por transformar-se em situações contornáveis por estratégias e saberes, sobretudo no que toca ao uso instrumental da sexualidade. O que antes era considerado imoral ou inapropriado, consequência do *habitus* adquirido através dos processos de socialização convencionais pelos quais passamos ao longo de nossas vidas, converte-se numa reflexão acerca desse *habitus* no sentido de achar respostas que correspondam ao novo universo de experiências.

A convivência entre as colegas e os laços criados nesse contexto desempenham um papel fundamental nesse processo. As colaboradoras da minha pesquisa, embora tenham tido duras dificuldades de adaptação no início, expressam uma apreciação pessoal positiva da atividade como um meio que possibilita ganhos materiais, autonomia, ascensão social e diversão, ainda que com alguns constrangimentos e desvantagens, sobretudo no que diz respeito ao estigma que envolve o trabalho no bar.

Os relatos biográficos, como ilustrou o caso de Jéssica, constituem um espaço onde discursos de pertença, julgamentos morais e classificações sociais se reúnem de maneira mais ou menos articulada e revelam como os sujeitos narradores atribuem sentido às suas práticas sociais e às práticas dos outros a sua volta. Eles nos permitem situar as narrativas de acontecimentos aparentemente autônomos, articuladas às formas expressas de dotar esses acontecimentos de sentido, em uma rede mais ampla e complexa de

relações sociais. Comportamentos são criticados, atributos identitários são enfatizados e emoções são nomeadas num processo discursivo que, aliado a outros conhecimentos sobre o terreno, nos permite descortinar quais são as hierarquias sociais que estão sendo acionadas na produção dessas verdades no ato de sua partilha com o pesquisador.

Através dos relatos individuais de experiências vividas, pode-se chegar a uma compreensão de como as estruturas sociais se manifestam nas vidas dos sujeitos e nas maneiras como eles se reinterpretam e narram seu posicionamento subjetivo em determinados acontecimentos. Em outras palavras, a maneira como o interlocutor se coloca nas narrativas reflete as estruturas sociais nas quais ele se insere, as maneiras como ele lida com esse posicionamento e as interpretações que esse posicionamento manifesta em seus diversos campos de sociabilidade. Os relatos biográficos, aliados à observação em campo, nos permitem um acesso à realidade que se pretende estudar através da incorporação, individualização e reflexão que os sujeitos fazem sobre si nessa realidade.

Notas

1. “Meninas” foi a maneira escolhida para me referir às mulheres que trabalham em casas de alterne em Portugal e que constituem os sujeitos objetos de estudo desta pesquisa. Trata-se de um termo êmico comumente usado por clientes e pelas próprias mulheres.
2. Trabalhar “na noite” é o que alternes, *strippers*, prostitutas e prostitutos fazem, seja em clubes, bares, pensões, apartamentos, casas de massagem ou na rua. O termo “da/noite” é muito utilizado no contexto das alternes e remete para atividades inseridas no vasto mercado sexual e erótico.
3. As mulheres brasileiras em Portugal, mesmo que sejam brancas, passam por um processo de racialização à medida que são associadas a certos atributos, tais como sensualidade e sexualidade aflorada, simpatia, cuidado, entre outros, como se tais atributos fossem parte de uma essência inscrita biologicamente em seus corpos apenas por terem nascido brasileiras. Tal processo se dá a partir de uma lógica de dominação de matizes pós-coloniais (cf. VALE DE ALMEIDA, 2000; FERNANDES, 2008; FRANÇA, 2010; GOMES, 2013; MACHADO, 2009; MOUTINHO, 2004; PADILLA, 2007; PISCITELLI, 2002; PONTES, 2004).
4. Sobre as interações entre as mulheres que trabalham em bares de alterne e os clientes e sobre as relações entre ambos que se estendem para fora dos bares cf. Dolabella (2013, 2014).
5. Sobre relações que envolvem sexo, afetos, interesse e ajuda, ver também Piscitelli (2011).

Referências bibliográficas

- ASSIS, Glaucia de Oliveira; OLIVAR, José Miguel Neto; PISCITELLI, Adriana. (Ed.). *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero – Unicamp, 2011.
- BRANDÃO, Ana Maria. Entre a vida vivida e a vida contada : a história de vida como material primário de investigação sociológica. Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), 2007. [online]. Disponível em: < <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/9630>>. Acesso em: 11/08/2014.
- DOLABELLA, Lira Turrer. Sexualidade, cuidado e relações de poder na diáspora: as imigrantes brasileiras no universo das casas de alterne em Lisboa. *Horizontes Antropológicos*, n.43. 2015a.
- _____. “Minha família é tudo pra mim”: discursos, práticas e performances de cuidado no universo das brasileiras que trabalham em bares de alterne em Portugal. In : LIMA, A. P. *Cuidar do outro: novas mutualidades e austeridade num Portugal em crise*. Lisboa: Mundos Sociais, 2015b.
- _____. “Quem ama cuida”: concepções sobre amor e cuidado entre brasileiras no contexto das casas de alterne em Lisboa. In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10: desafios atuais dos feminismos*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 2013.
- _____. Andar na noite é coisa de homem: performances, narrativas e relações poder no contexto das casas de alterne em Lisboa. *Revista Cabo dos Trabalhos* [online], n. 10. 2014. Disponível em: <http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/4.3.2_Lira_Turrer_Dolabella.pdf>. Acesso em: 26/04/2016.
- FERNANDES, Gleiciani. *Viver além-mar: estrutura e experiência de brasileiras imigrantes na região metropolitana de Lisboa*. Lisboa: ICS - Universidade de Lisboa, 2008.
- FONSECA, Claudia. A morte de um gigolô: fronteiras da transgressão e sexualidade nos dias atuais. In: *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond Universitaria, 2004. p. 257-282.
- FRANÇA, Thais. Alternando entre o trabalho e o prazer: considerações de uma doutoranda brasileira. *Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES/ FEUC/ FLUC*, n. 4. 2010.
- GOMES, Mariana Selister. O imaginário social <Mulher Brasileira> em Portugal: uma análise da construção de saberes, das relações de poder e dos modos de subjetivação. *Dados*, v. 56, n. 4, p. 867-900. 2013.
- HUNTER, Mark. The Materiality of Everyday Sex: thinking beyond “prostitution”. *African Studies*, v. 61, n. 1, p. 99-120. 2002.
- KEMPADOO, Kamala. *Sexing the Caribbean: gender, race, and sexual labor*. Nova York: Routledge, 2004.

- LECHNER, Elsa. (Ed.). *Histórias de vida: olhares interdisciplinares*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2009.
- LIMA, Antónia Pedroso; SARRÓ, Ramon. . Já dizia Malinowski: sobre as condições da possibilidade da produção etnográfica. In: LIMA, Antónia Pedroso; SARRÓ, Ramon. (Ed.) *Terrenos metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica* [online]. Lisboa: Impr. de Ciências Sociais, 2006. p. 14-34. Disponível em: <<http://www.oi.acidi.gov.pt/modules.php?name=News&file=article&sid=1159>>. Acesso em: 4/08/2015.
- MACHADO, Igor José de Renó. *Cárcere público: processos de exotização entre brasileiros no Porto*. Lisboa: ICS, 2009.
- MOUTINHO, Laura. “Raça”, sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. *Cadernos Pagu*, n. 23, p. 55-88, dec. 2004.
- PADILLA, Beatriz. A imigrante brasileira em Portugal: considerando o gênero na análise. In: *A imigração brasileira em Portugal*. Lisboa: ACIDI, 2007. Coleção comunidades.
- PISCITELLI, Adriana. Exotismo e autenticidade: relatos de viajantes à procura de sexo. *Cadernos Pagu*, n. 19, p. 195-231. 2002.
- _____. Amor, apego e interesse: trocas sexuais, econômicas e afetivas em cenários transnacionais. In: *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: Pagu/ Núcleo de Estudos de Gênero – Unicamp, 2011. p. 537–582.
- PONTES, Luciana. Mulheres brasileiras na mídia portuguesa. *Cadernos Pagu*, n. 23, p. 229-256, dec. 2004.
- REBHUN, Linda-Anne. The Strange Marriage of Love and Interest: economic change and emotional intimacy in Northeast Brazil, private and public. In: *Love and Globalization: transformations of intimacy in the contemporary world*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2007.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta, 2000.

Autora **Lira Turrer Dolabella**

Doutora em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Pesquisa financiada pela CAPES através da bolsa de Doutorado pleno no exterior. Artigo produzido no âmbito do projeto “O cuidado como factor de sustentabilidade em situações de crise” [FCT PTDC/CS-ANT/117259/2010], IR Antónia Pedroso de Lima.

Recebido em 30/04/2015

Aceito para publicação em 22/01/2016

“Desmanche”: notas sobre as disputas em torno da legitimidade das políticas LGBT no Brasil

VINÍCIUS PEDRO CORREIA ZANOLI

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

THIAGO HENRIQUE DE OLIVEIRA FALCÃO

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p264-289

resumo Este artigo baseia-se em pesquisas sobre políticas municipais LGBT em Campinas. A metodologia empregada congrega observação participante, análise documental e entrevistas com gestores e ativistas municipais. Aqui, apresentamos a criação da primeira política pública brasileira a oferecer assistência social, jurídica e psicológica para LGBT, o Centro de Referência LGBT de Campinas. Em um olhar sobre essa e outras políticas municipais, iluminadas pelo contexto nacional mais amplo, buscamos entender de que forma um serviço com menor legitimidade política e social atua em um contexto de disputa do lugar social da homossexualidade entre diversos atores sociais. Argumentamos, assim, que o caso campineiro é elucidativo do que ocorre com as políticas LGBT no Brasil. Ainda que exista um processo de implementação de algumas políticas, elas trouxeram poucos resultados concretos, ao que se soma a resistência em forma de projetos de lei que visam barrar o processo de constituição dos LGBT enquanto sujeitos de direito.

palavras-chave Movimento LGBT; Movimentos sociais; Homossexualidade; Política; Políticas públicas.

Notes on the disputes around LGBT policies legitimacy in Brazil

abstract This article is based on researches on LGBT policies in Campinas. The methodology uses participant observation, documental analysis and interviews with officials and activists. Here, we present the creation of the first Brazilian public policy to offer social, legal and juridical assistance to LGBT, the LGBT Center of Campinas. By taking into account this and other public policies, enlightened by a broader national context, we seek to understand how a public service with less social and political legitimacy works in a context of intense dispute around the social place of homosexuality. We argue thus that

the Campinas’ situation is representative of what happens with LGBT policies in Brazil. Although there is a process of implementation of some policies, they brought only few concrete results, alongside with the resistance in form of legislative acts aiming to stop the process of constitution of the LGBT as subjects of rights.

keywords LGBT movement (Brazil); Social movements (Brazil); Homosexuality; Politics; Public policies

O que se convencionou chamar na atualidade de movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT) no Brasil tem seu surgimento datado em fins da década de 1970, na cidade de São Paulo (MACRAE, 1990). No decorrer de sua trajetória, as questões mobilizadas por esse movimento atingiram grande visibilidade política (FACCHINI, 2012; MARIANO, 2010). Mostra disso está na centralidade que essa temática adquiriu no debate eleitoral nacional, no ano de 2010, sobretudo no segundo turno, em que os candidatos precisaram se posicionar acerca do reconhecimento, ou não, de LGBT como sujeitos de direitos para a obtenção de apoio eleitoral, fazendo com que muitos políticos evitassem a discussão, ou acabassem por se posicionar contra projetos considerados como caros ao movimento, como a criminalização da homofobia e a legalização do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo.

Além da visibilidade, entre seu surgimento e os dias atuais, o movimento passou por forte processo de institucionalização, marcado por parcerias firmadas entre organizações ativistas e o Estado, principalmente no enfrentamento à epidemia de HIV/Aids (PARKER, 2009; DANILIAUKAS, 2011). Esse processo resultou na implementação de algumas políticas voltadas para o combate à homofobia no Brasil, como o programa Brasil sem Homofobia (BSH), em âmbito federal, além de diversas políticas locais. Dentre tais políticas, destacamos a criação do Centro de Referência LGBT de Campinas (CR), primeira política pública brasileira de combate à homofobia a oferecer assistência social, jurídica e psicológica para LGBT, implementado antes mesmo da criação do programa Brasil sem Homofobia. Sua criação é fruto das relações estabelecidas entre a Prefeitura Municipal e o movimento LGBT da cidade através do Orçamento Participativo de Campinas (OP).

Neste artigo, procuramos problematizar a produção em curso dos LGBT enquanto sujeitos de direito no Brasil, a partir das relações entre processos políticos locais e nacionais em torno dos direitos LGBT. Para tanto, nas primeiras seções, apresentamos o que denominamos processo de institucionalização do movimento, dando ênfase às parcerias entre Estado

e os ativistas. Em seguida, a partir da análise da trajetória recente das políticas LGBT, apontamos o que parece ser um declínio nessas políticas e um aumento da oposição, principalmente legislativa, aos direitos LGBT em âmbito nacional. Discutido o contexto nacional, passamos ao caso local, o das políticas LGBT em Campinas. Ao olhar para as relações políticas locais, mostramos um processo parecido de institucionalização do movimento e posterior “desmanche” das políticas, problematizando de que forma um serviço com menor legitimidade política e social, em relação aos demais, atua num contexto de disputa do lugar social da homossexualidade (CARRARA, 2005; FACCHINI, 2012). Apresentado o caso, argumentamos que ele pode ser apontado como um bom exemplo local para entender o impacto do avanço de uma agenda política contrária aos direitos LGBT no Brasil, demonstrando-se, assim, como um caso paradigmático no que diz respeito às disputas em torno da legitimidade das políticas LGBT no país.

No que tange à trajetória, às relações com o Estado e à institucionalização do movimento LGBT em âmbito nacional, temos como base bibliografia sobre o tema preocupada com tais questões (RODRIGUES, 2014; FACCHINI, 2005, 2009, 2012; SIMÕES, FACCHINI, 2009; DANILIAUSKAS, 2011; CÂMARA, 2002; CARRARA, 2010). No que diz respeito ao processo local, a discussão baseia-se em trabalho de campo dos autores realizados em pesquisas de iniciação científica, ambas preocupadas com o Centro de Referência LGBT de Campinas (CR) e realizadas no Pagu - Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp. Tais pesquisas analisaram o Centro de Referência em dois aspectos. A primeira tinha por objetivo inferir sobre as relações entre movimento LGBT e Estado, através do Orçamento Participativo (OP), que resultaram na criação e implementação do, então, Centro de Referência GLBTT de Campinas.¹ A segunda procurava compreender o Centro de Referência em sua fase atual, sua rede de acolhimento e encaminhamento das denúncias. Além dessas pesquisas de iniciação científica, parte das reflexões deste artigo se deram a partir do desenvolvimento dessas discussões nas pesquisas de pós-graduação dos autores.²

No que concerne à compreensão dos movimentos sociais, fundamentada em discussões feitas por Facchini (2005), este artigo tem como importante base teórica apontamentos de Doimo (1995) e Cardoso (1987). Essas autoras reiteram a importância da análise dos contextos em que estão inseridos os movimentos sociais para melhor compreensão da modalidade de ativismo que se quer estudar. Além disso, enfatizam a importância das relações que esses movimentos estabelecem com outros atores sociais.

A “terceira onda” e a intensificação das relações com o Estado

O período denominado por Facchini (2005) de “terceira onda”, ou ainda de “reflorescimento”, tem início nos anos 1990, pouco depois da promulgação da nova Constituição Federal e da retomada de eleições democráticas em todos os âmbitos da política brasileira. Além da redemocratização, esse período é marcado pelas políticas de enfrentamento à epidemia de HIV/Aids no Brasil. Tal epidemia, apesar das tensões mais características dos anos 1980, gerou forte interlocução entre grupos ativistas LGBT e os governos brasileiros na elaboração e execução de políticas públicas voltadas à prevenção de DST/Aids. É possível pontuar essas primeiras interlocuções como o início do processo de constituição dos LGBT enquanto “sujeitos de direitos” no Brasil (RODRIGUES, 2014; DANILIAUSKAS, 2011). Além disso, vale destacar que esse período foi importante para trazer questões referentes à homossexualidade à esfera pública (FACCHINI, 2005; SIMÕES, FACCHINI, 2009; DANILIAUSKAS, 2011).

Marcelo Daniliauskas (2011) produziu uma dissertação de mestrado preocupada com a análise da trajetória de questões LGBT no âmbito das políticas de Direitos Humanos no Brasil, focando sua análise no Programa Brasil sem Homofobia (BSH). Segundo o autor, “esse programa foi escolhido por ser um marco importante do reconhecimento das pessoas LGBT enquanto sujeitos de direitos” (f. 14) no Brasil. Assim sendo, Daniliauskas apresenta o que chama de antecedentes do BSH, isto é, as primeiras políticas brasileiras voltadas para homossexuais que podem ser vistas como os primeiros passos para a consolidação dos homossexuais enquanto “sujeitos de direito” no Brasil. Retomamos aqui o caminho trilhado pelo autor com o objetivo de situar o processo de institucionalização do movimento LGBT e da intensificação das relações com o Estado.

Dentre os importantes marcos da intensificação da relação entre ativismo e Estado no Brasil, Daniliauskas pontua a entrada em vigor, em 1994, do acordo entre o Brasil e o Banco Mundial conhecido como Aids I. O Aids I, segundo Daniliauskas, “trazia como inovação a participação da sociedade civil na implementação de suas ações” (f. 43), o que colaborou para a criação de possíveis canais de interlocução entre os governos e grupos da sociedade civil no enfrentamento da epidemia de HIV. Ainda segundo esse autor, durante a governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC) (1995 – 2002) o principal agente da interlocução entre Movimento LGBT e Estado foi o Programa Nacional de DST/Aids.

Sob o impacto do convênio entre o Banco Mundial e o governo federal podemos ver a primeira aparição oficial do termo “homossexualidade” em

um documento governamental, no Programa Nacional de Direitos Humanos I (PNDH I), lançado em 1996. A importância desse primeiro aparecimento está na visibilização dessas “pessoas socialmente estigmatizadas”, os “homossexuais”, que passam agora a ser agentes passíveis do usufruto de direitos. Em outras palavras, o governo federal, ao utilizar o termo “homossexuais” em um documento oficial de garantia de direitos, forja tal população enquanto “sujeitos de direito” (DANILIAUKAS, 2011).

Seguindo a trajetória da implementação das políticas e documentos aqui apresentados, em 2002 é lançado o Programa de Direitos Humanos II (PNDH II). Nesse documento, o “reconhecimento dos homossexuais como ‘sujeitos de direitos’ não apenas se mantém, como se aprofunda” (DANILIAUSKAS, 2011, f. 49). Além desse reconhecimento, Daniliauskas aponta como avanço a utilização, no documento, do termo “orientação sexual”. Ademais, chama atenção para a especificação dos “sujeitos de direito”, que deixam de ser representados pelo termo “homossexuais”, para aparecerem como “gays, lésbicas, travestis, transexuais e bissexuais” (DANILIAUSKAS, 2011, f. 53). Esse segundo documento foi construído através da participação de diversos grupos ativistas LGBT em seminários regionais, atestando a intensificação das relações entre ativistas LGBT e o governo Federal.

Ainda segundo Daniliaukas, no governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010), doravante Lula, foram realizadas importantes reformas ministeriais impulsionadas pela relação desse governo com suas “bases” e pelo compromisso em avançar nas questões sociais. O autor aponta ainda que uma das preocupações centrais desse governo era o combate às desigualdades baseado em uma política de “diálogo, participação e parceria” (f. 74). Como veremos mais adiante, quando tratarmos das relações entre movimento LGBT e governo municipal em Campinas, essa característica de governos do PT (Partido dos Trabalhadores), pautada no diálogo e que se apresenta como mais aberto para com os movimentos sociais, parece se repetir em âmbito municipal.

No que diz respeito às expressões mais recentes acerca da colaboração entre o Estado e o movimento LGBT, é possível ressaltar, em primeiro lugar, a criação do Programa Brasil sem Homofobia e, em segundo, a realização da I Conferência Nacional GLBT.³

O primeiro deles é um documento, lançado em 2004, que, apesar de não ter resultados expressivos no que diz respeito à implementação de políticas públicas, teve grande impacto entre ativistas e na tematização dessas questões de modo coletivo no âmbito de vários ministérios que nunca haviam se debruçado sobre o tema. No que diz respeito às relações entre Estado e ativismo, “o documento anuncia a parceria entre governo e sociedade civil, na elaboração e implementação do Programa” (DANILIAUSKAS, 2011, f. 91).

A I Conferência Nacional GLBT foi realizada em 2008, em Brasília, e sua abertura contou com a presença do então presidente Lula. Tal conferência foi precedida por versões regionais e estaduais. “O conjunto das Conferências Estaduais, realizadas entre março e maio de 2008, contou com cerca de 10 mil participantes e resultou num total consolidado de 510 propostas, avaliadas e complementadas na etapa nacional (FACCHINI, 2009, f. 134)”. Essa conferência, como argumenta Facchini, é um marco importante para os direitos LGBT no Brasil e para as relações do movimento com o Estado, justamente porque sua realização não seria possível em períodos anteriores, em decorrência do caráter de “tabu” sob o qual era tratada a homossexualidade. Além disso, como ressaltam Facchini e França (2009) e Rodrigues (2014), foi importante também a presença do presidente Lula na abertura do evento. Tal participação representou para alguns dos ativistas o compromisso do presidente com o reconhecimento e encaminhamento de demandas de LGBT.

É importante pontuar ainda que, além de ser relevante na “reaproximação e rearticulação do movimento LGBT com os governos municipais, estaduais e federal” (DANILIAUSKAS, 2011, f. 109), as resoluções e propostas aprovadas na I Conferência Nacional GLBT resultaram, em 2009, na criação do Plano Nacional LGBT. Ainda acerca do adensamento das relações entre Estado e movimento, Daniliauskas apresenta, como resultados posteriores ao Plano Nacional LGBT, a criação de uma coordenação geral voltada especificamente para LGBT pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Além disso, em 2010, é estabelecido o Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de LGBT, tal conselho possui

caráter consultivo e deliberativo, e dentre suas principais atribuições estão nortear as ações e diretrizes para as políticas de combate à discriminação e à promoção dos direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, assim como monitorar e avaliar o Plano Nacional LGBT. (DANILIAUSKAS, 2011, f. 111)

O que se sobressai nesse processo, portanto, é uma intensificação das políticas estatais que reconhecem os homossexuais enquanto “sujeitos de direito” no Brasil. Tal processo, que tem início nas primeiras aparições do termo “homossexuais” e, posteriormente, LGBT, em documentos governamentais, culmina na criação de órgãos e agências estatais voltadas especificamente para questões LGBT.

Ainda no que diz respeito às Conferências Nacionais, vale lembrar que, assim como o enfrentamento conjunto da epidemia de HIV/Aids, elas tiveram importante papel na fomentação de novos grupos e redes ativistas. Rodrigues (2014), ao discutir o impacto das conferências no Rio de Janeiro, afirma:

No Rio de Janeiro, a conferência foi convocada por *decreto* do governador em 28 de Fevereiro de 2008. Segundo o decreto, previamente à conferência estadual, nove pré-conferências regionais, abrangendo todos os municípios deveriam ser realizadas com a “*finalidade de discutir a interiorização e ampliação da participação do Movimento LGBT local e gestores públicos locais e a eleição de delegados para a conferência estadual*”. (f. 29-30, itálico e aspas da autora)

Mais adiante, ela segue:

E assim, um dos objetivos colocados pela organização, o de fortalecer “redes de articulação e mobilização do movimento social LGBT no estado”, parece ter sido logrado. Onde não havia qualquer tipo de movimento organizado, a partir daquele momento, passava a existir (f. 30, aspas da autora).

A partir dos excertos acima apresentados, é possível afirmar que as relações entre ativismo LGBT e Estado causam impacto direto no aumento do número de grupos ativistas LGBT e na institucionalização do movimento no caso local analisado por Rodrigues, isto é, o do Rio de Janeiro.

É importante dizer, ainda, que as relações entre movimento LGBT e Estado avançaram mais nos âmbitos Executivo e Judiciário, estando mais estagnadas no Legislativo. No caso do Executivo, como vimos, a participação tem se dado, principalmente, desde as políticas de enfrentamento ao HIV/Aids, culminando em Planos e Conferências Nacionais contra a discriminação dirigida a LGBT. Atores observados por Rodrigues (2014), na I Conferência Nacional GLBT, apontaram, como uma das principais causas da inércia do Legislativo em relação às políticas dirigidas a essa população, o crescimento do fundamentalismo religioso dentro do Congresso Nacional, afirmação que será repetida pelos gestores LGBT locais dos quais trataremos mais adiante. Essa inércia tem levado tais atores a uma judicialização de suas demandas, visto que o judiciário parece menos avesso que o legislativo no que diz respeito aos direitos de LGBT.

Algumas das tendências apontadas aqui, no que tange à relação entre Estado e movimento LGBT no Brasil, também são notadas por Pecheny e Dehesa (2011) em sua discussão sobre direitos sexuais e reprodutivos na América Latina. Tais autores argumentam que, da mesma maneira que no processo brasileiro, acordos firmados entre os governos latino-americanos e o Banco Mundial, com o objetivo de combater a epidemia de HIV, tiveram grande impacto no movimento LGBT na América Latina. Esses acordos colaboraram com a intensificação das relações entre ativistas e gestores e técnicos estatais. Acerca de tais relações, Pecheny e Dehesa (2011) afirmam:

En la medida en que estos actores han pasado de una relación de exterioridad al estado y la política (autoritarios) a formas diversas de vinculación con los mismos, muchos han reconocido también el valor de traducir sus reclamos en legislaciones y políticas públicas [...]. Han luchado no sólo por la inclusión de sus demandas en las agendas de deliberación pública y de toma decisiones sino por el derecho de participar en la conformación de los procesos político-formales donde tales agendas se articulan, a nivel tanto nacional como internacional. (p. 39)

Nota-se, desse modo, que a participação crescente dos ativistas LGBT na implementação e avaliação de políticas públicas não é um caso brasileiro isolado. Ademais, Pecheny e Dehesa (2011) argumentam que as políticas de enfrentamento ao HIV/Aids, assim como no Brasil, colaboraram para o crescimento do número de instituições que passaram a se definir como ONGs. Tais autores reiteram, ainda, a relação dessas ONGs com organizações estatais, empresas privadas e outras organizações internacionais.

É possível apontar, ainda, que o aumento das relações com o Estado não é característica única do movimento LGBT no Brasil. Ana Maria Doimo (1995) e Maria da Glória Gohn (1995) sinalizam uma tendência, nos movimentos sociais no Brasil, de aumento de instituições que se concebem enquanto ONGs. Segundo Gohn (1995), além do crescimento desse formato organizacional, se fortaleceram, enquanto tendências, “as políticas de parcerias implementadas pelo poder público, particularmente em âmbito local” (p. 128).

Um processo em declínio

No que tange à institucionalização do movimento e o avanço da implementação de políticas públicas para LGBT, é importante ressaltar que esse processo parece ter sido crescente até o fim do governo Lula. No entanto, ele começa a entrar em declínio com o governo de Dilma Rousseff, tam-

bém do PT. Tal declínio pode ser exemplificado pela abertura da Segunda Conferência Nacional LGBT, realizada em 2011. A abertura foi marcada, principalmente, pelas críticas à gestão de Dilma e pelo não comparecimento da presidente (RODRIGUES, 2014).

As críticas, segundo Rodrigues, foram dirigidas ao cancelamento, por parte da presidente, do alcunhado “kit gay”, resultado da pressão de políticos religiosos que fizeram intensa propaganda contra o “kit”. Esse “kit” era, na realidade, um material educativo a ser distribuído nas escolas do país, e seu objetivo era diminuir os casos de homofobia. Cedendo a pressões dos políticos religiosos, o “kit” foi retirado de circulação pela presidente sob a alegação de que seu governo não “fazia propaganda de opção sexual”. Essa alegação gerou protestos e reclamações de muitos ativistas LGBT em todo o território nacional.

Além da pressão de setores políticos conservadores, que têm crescido substancialmente no país, a outra crítica dizia respeito à ausência da presidente na abertura do evento. Se a presença do presidente Lula ressaltou o compromisso de sua gestão com as causas LGBT, o não comparecimento de Dilma foi interpretado por parte dos ativistas, como aponta Rodrigues, no sentido oposto. Essa falta, reforçada pelos retrocessos de seu governo no que concerne às questões LGBT, fortaleceu a ideia de falta de compromisso com o movimento social organizado em torno de tais questões.

Além da retirada de circulação do “kit gay”, outros sinais dos avanços de um conservadorismo político pautado, entre outras coisas, em valores que se opõem a políticas de direito para LGBT podem ser apontados. Dentre eles ressaltamos um projeto que ficou conhecido como “cura gay”, além de falas abertas contra homossexuais proferidas por políticos brasileiros.

O projeto de “cura gay”, um Decreto Legislativo proposto pelo deputado federal João Campos, do PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira), tinha por objetivo suspender a validade da resolução 001/99 de 22 de março de 1999 do Conselho Federal de Psicologia (CFP), que impede os psicólogos de tratarem a homossexualidade como desordem psicológica. A aprovação pela Comissão de Direitos Humanos (CDH) da Câmara dos Deputados, em 2013, àquela época presidida pelo pastor e deputado Marco Feliciano, colocaria o projeto em trâmite no Congresso para possível votação.

Apesar de a resolução do CFP que veda o tratamento dos homossexuais enquanto pacientes a serem curados ser de 1999, desde 1985 a homossexualidade deixou de ser considerada doença no país. Contudo, a aprovação na Comissão de Direitos Humanos do projeto que foi chamado de “cura gay” criaria uma nova possibilidade de patologização da homossexualidade, agora por via legislativa. É importante ressaltar que, no dia 2 de julho

de 2013, o autor do projeto em questão retirou sua proposta. Alguns dias depois, no entanto, outro deputado reapresentou o projeto.

Gostaríamos de salientar, também, ataques mais recentes ao processo, ainda em curso, de constituição de LGBT enquanto sujeitos de direito no Brasil, como a retirada das discussões de gênero e diversidade sexual do Plano Nacional de Educação. Além de tentativas recentes do legislativo de aprovar projeto de lei que segue na contramão das decisões judiciais de permitir o casamento entre pessoas do mesmo sexo, intitulado “estatuto da família”.⁴ Diferentemente das decisões judiciais, o texto do estatuto prevê que uma família é formada unicamente pela união de um homem e uma mulher.

Além dos projetos em questão, é possível destacar a publicização de discursos contra políticas LGBT por políticos brasileiros. Dentre eles, destacamos o deputado e pastor Marco Feliciano e o deputado Jair Bolsonaro, do PP (Partido Progressista). No caso do primeiro, sua nomeação para ocupar a chefia da CDH foi alvo de contestações não apenas por parte de ativistas LGBT, mas também de militantes do movimento negro, por exemplo. Essa contestação baseava-se em discursos, proferidos por tal deputado, considerados *racistas* e *homofóbicos*. Assim como no caso de Feliciano, Bolsonaro é alvo de críticas não só provenientes do movimento LGBT, mas também de feministas e outros atores preocupados com os direitos humanos. O motivo das críticas é sua oposição aos direitos humanos, em geral, além de seu apoio à Ditadura Militar.

Até aqui nos detivemos sobre a trajetória e o processo de institucionalização do movimento LGBT em âmbito nacional. Deu-se especial atenção ao aumento substancial de políticas no decorrer dos anos 1990 e início dos anos 2000, referentes às gestões federais de FHC e Lula. Em seguida, apontamos que parece haver uma diminuição das políticas e um aumento da oposição pública aos direitos de LGBT em período recente.

Feito isso, passemos agora ao aprofundamento da análise de um contexto localizado.

Uma breve incursão sobre o surgimento dos coletivos LGBT em Campinas

O primeiro coletivo de caráter explicitamente político que se tem notícia a discutir a homossexualidade em Campinas, o grupo Expressão, surgiu em 1995. Esse grupo, assim como as demais organizações ativistas de Campinas que emergiram posteriormente, integra o processo de crescimento, de expansão territorial e de interiorização do movimento que caracteriza o período denominado por Facchini (2005) de “terceira onda” do movimento LGBT brasileiro (ZANOLI, 2015).

Em 1998, a partir de uma cisão interna do Expressão, surgiu o Identidade, o grupo ativista LGBT mais antigo em atividade na cidade de Campinas. Divisões posteriores do Identidade deram início a dois outros grupos da cidade: Mo.Le.Ca. (Movimento Lésbico de Campinas), fundado em 2000, e o Aos Brados!!, grupo ativista LGBT que discute questões ligadas à periferia e à negritude, criado em 2002. Além desses grupos, os anos 2000 viram nascer uma iniciativa do movimento LGBT sem vínculo anterior com as demais, o E-Jovem, uma rede jovem LGBT presente em diversos estados brasileiros, fundada em 2004 (ZANOLI, 2015).⁵

Todos esses grupos têm seu surgimento no período citado acima, denominado por Facchini (2005) de “terceira onda”, ou “reflorescimento” do movimento LGBT. Além das características já referidas, outro marco do “reflorescimento” é o aumento das parcerias estabelecidas entre governos, em seus diversos níveis, e as diversas organizações que integram o movimento LGBT.

Institucionalização e a implementação de políticas municipais para LGBT

Em 2001, com a posse do novo prefeito eleito no ano anterior, Toninho do PT, tem início o processo de criação do Orçamento Participativo (OP) de Campinas. No modelo escolhido pela administração municipal, o OP seria composto por um conselho com representantes da sociedade civil.

Tal conselho era dividido em eixos temáticos e em quatorze regionais. Os eixos temáticos eram os seguintes: *saúde, assistência, cidadania, cultura e esporte, desenvolvimento econômico, educação e gestão*. Algumas dessas temáticas eram divididas, ainda, em categorias ou subcategorias.

Wampler (2008, p.67) define o Orçamento Participativo brasileiro como

uma instituição participativa de amplo alcance, cuja iniciativa coube a governos municipais e a ativistas da sociedade, movidos pela esperança de criar processos orçamentários públicos, abertos e transparentes, que permitissem aos cidadãos se envolverem diretamente na seleção de resultados específicos de políticas públicas.

Esse tipo de ferramenta de gestão participativa foi utilizado pela primeira vez por um governo do PT, na prefeitura de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, no ano de 1989 (AVRITZER, 2003). Mais de dez anos antes de ser utilizado por uma gestão, também petista, em Campinas. Apesar de ter sido inaugurado no Brasil pelo PT, no período entre 1989

e 2004, todas as cidades com mais de cem mil habitantes adotaram o OP, sejam elas governadas ou não pelo PT (WAMPLER, 2008). Além disso, Wampler chama atenção para o fato de que “por volta de 2001, praticamente dois terços das novas adoções do OP ocorriam em cidades que *não* eram administradas pelo PT” (WAMPLER, 2008, *itálico do original*).

Ainda que cidades administradas por outros partidos políticos tenham implementado OPs em suas administrações, é importante retomar as observações de Daniliauskas (2011) sobre a importância de levar em conta a relação entre o PT e movimentos sociais nos anos 2000, bem como sua ênfase na *participação política* para compreender o modo como políticas públicas e mecanismos de gestão participativa são implementados. Tanto a criação do OP em Porto Alegre quanto sua versão campineira e a realização das Conferências Nacionais LGBT podem ser analisadas a partir desse ângulo que vê, no partido, uma preocupação política com a relação com suas *bases*, ao menos até o fim do governo Lula.

Retomando o caso campineiro, apesar de ser uma política participativa pautada nos movimentos sociais, um deles havia ficado de fora, o movimento LGBT. Em decorrência disso, os ativistas deram início a uma intensa mobilização local para que a questão LGBT e as demandas do movimento organizado fossem alocadas no OP. A denominada *luta pela inclusão dos homossexuais* no OP teve êxito, e essa inclusão se deu a partir do eixo temático dedicado a questões de cidadania. Dessa maneira, os *homossexuais* dividiam esse eixo com *negros, idosos, jovens, portadores de deficiência e mulheres*, cada um desses grupos escolhia seu representante para compor o conselho da cidadania do OP.

Com a alocação dos homossexuais na temática *cidadania* do OP, o movimento ficou incumbido de escolher um conselheiro para representar a causa na cidade. Na votação para os representantes, membros da sociedade civil organizada escolhiam uma das temáticas ou subtemáticas com a qual se identificavam. Após a escolha, indicavam quem desejavam que fosse seu representante no conselho do OP. Fernanda, que editava o jornal *Aos Brados*, foi a escolhida para representar o movimento LGBT no conselho.

Uma vez implementado o OP, representantes do movimento LGBT apresentaram sua primeira proposta: a criação de um Disque-Defesa Homossexual (DDH) que recolheria denúncias de homofobia. No ano seguinte, em 2002, esse projeto foi aprovado e, como resultado das negociações do movimento com a Secretaria de Assuntos Jurídicos (SAJ) da cidade – órgão responsável pela criação do serviço proposto ao OP –, os representantes do movimento LGBT, depois de alguma disputa, indicaram um ativista do grupo Identidade para coordenar o serviço, Lucas.

Ainda entre os anos de 2001 e 2002, os representantes do movimento

LGBT de Campinas se reuniram no Museu de Imagem e Som (MIS) para discutir os projetos que seriam apresentados ao OP. Depois de aprovado o Disque-Defesa Homossexual, as discussões giravam em torno da proposição de um Centro de Referência LGBT e da indecisão em relação ao lugar do DDH caso o CR fosse aprovado: se seria um serviço separado ou se passaria a integrar os serviços prestados pelo Centro de Referência LGBT.

Ainda em 2002, o movimento LGBT apresentou ao OP o projeto, aprovado no mesmo ano, de criação do CR, que ofereceria assistência social, jurídica e psicológica a LGBT. A escrita do projeto envolveu ativistas do Identidade, do Mo.Le.Ca., o fundador do E-Jovem e ativistas que, mais tarde, fundariam o Aos Brados!!. As discussões realizadas no MIS levaram a certo consenso sobre a importância do CR e, em consequência disso, os ativistas elegeram a proposição do serviço como prioritária, fazendo com que os ativistas apresentassem o projeto ao OP sob o título “Prioridade Nº 1”. Ressaltando que, do conjunto de projetos enviados ao OP, aquele deveria receber especial atenção.

É importante aqui um rápido parêntese para ressaltar algo de interessante acerca do processo de implementação do CR. Apesar de inaugurado em 2003 – antes mesmo do lançamento do BSH, lançado em 2004 e que tinha como um dos objetivos fomentar esses centros – a existência formal dessa política pública só foi regulamentada no ano seguinte, a partir do decreto municipal nº 14.787, de 28 de junho de 2004, que aloca o CR “junto à Coordenadoria de Proteção Especial, do Departamento de Cidadania, da Secretaria Municipal de Assuntos Jurídicos e da Cidadania”.⁶ Mesmo que em âmbitos distintos, a implementação e realização de políticas antes de sua existência legal foi notada por Daniliaukas (2011), na criação do programa Brasil sem Homofobia. Embora o BSH tenha sido lançado em 2004, foi apenas depois de 2009 que uma coordenação formal foi criada para o programa.

Apesar da aprovação do projeto CR, no mesmo ano em que foi enviado ao OP, segundo os entrevistados, a implementação do CR foi demorada, o que desgastou as relações dos ativistas com o Estado. O principal ponto de tensão foi a demanda do movimento por indicar todos os funcionários da nova política. Na negociação, o movimento pôde indicar a advogada, que era integrante do Mo.Le.Ca. Além disso, Lucas, o coordenador do DDH, se tornou também coordenador do CR, o que resultou na incorporação do DDH à nova política. Os demais funcionários foram contratados através de edital da prefeitura.

Um dos motivos da incorporação do DDH pelo CR foram duras críticas dirigidas pelos ativistas à Guarda Municipal (GM) de Campinas. Anteriormente à incorporação pelo CR, as denúncias do DDH eram recebidas

pela GM, vista como despreparada para recebê-las, desmotivando a procura de ajuda numa situação de discriminação e/ou violência. Atualmente, no entanto, fortes críticas são feitas pelo movimento no sentido de que, apesar do DDH não estar mais ligado à GM, a Guarda ainda possui acesso aos protocolos de denúncia, deixando os usuários do serviço desprotegidos ao realizarem uma denúncia contra a GM.

Além das dificuldades na implementação do serviço, o Centro de Referência passou também por diversas mudanças de nomenclatura e realocações na estrutura organizacional da prefeitura: criado em 2003 e subordinado à Secretaria de Assuntos Jurídicos, o CR passou a responder à Secretaria de Cidadania, Trabalho, Assistência e Inclusão Social, em 2005, devido à eleição de Hélio de Oliveira Santos, do PDT, à prefeitura municipal. Em 2007, com uma nova reforma administrativa, o Centro de Referência foi transferido para a Secretaria de Assistência, Cidadania e Inclusão Social (SACIS), que, na nova pasta, deixou de incorporar “Trabalho”. Nesse mesmo período, ocorria a implementação do SUAS (Sistema Único de Assistência Social) em todo o país, o que transformou o CR em CREAS-LGBT (Centro de Referência Especializado de Assistência Social de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais). No fim de 2012, contudo, o serviço perdeu o status de CREAS e voltou a ser denominado, apenas, Centro de Referência LGBT. A partir de 2013, o CR continuou fazendo parte da SACIS, porém realocado no Setor de Apoio às Políticas Públicas Sociais.

Além da implementação do Centro de Referência LGBT de Campinas e do Disque-Defesa Homossexual, ressaltamos, como resultados das relações entre o movimento LGBT e o governo municipal, duas políticas implementadas na cidade, a Lei Municipal nº 9.809, de 28 de julho 1998⁷ e a Portaria nº 6, de 19 de novembro de 2004.⁸ A primeira é uma Lei Municipal que combate todas as formas de discriminação. A segunda é uma portaria que instaura um protocolo de redução de danos voltado a usuários de silicone industrial e hormonoterapia, que visam atender principalmente, mas não somente, travestis e transexuais. Ambos são resultados da interlocução direta entre o movimento da cidade e do governo municipal.

Se os primeiros anos da década de 2000 podem ser apontados como profícuos no que diz respeito à interlocução entre movimento e Estado em Campinas na criação e implementação de políticas para LGBT, o fim dessa década e o início da subsequente nos revelam um “desmanche” das políticas municipais voltadas para essa população, como veremos a seguir.

“Desmanche” das políticas locais

Na época de sua implementação, o Centro de Referência iniciou suas atividades com parte de seu quadro de funcionários vinda do ativismo (coordenador e advogada), complementado por quadros da Prefeitura (receptionista, psicóloga, assistente social e serviços gerais). A equipe, até meados de 2014, contava com um assistente social, um psicólogo, um secretário, um auxiliar em serviços gerais e um advogado. Esse último cargo voltou a ser preenchido há pouco tempo, tendo o serviço ficado muito tempo sem advogado. Não muito tempo depois, no entanto, o CR voltou a ter o cargo de assessoria jurídica vacante.

A falta de um profissional da área jurídica na equipe foi justificada pelos outros funcionários como um histórico de insucessos. Após a saída da primeira advogada, vinda do movimento social, o serviço encontrou dificuldade de fixar um profissional. A primeira advogada foi substituída por outro, indicado pela prefeitura, que segundo os gestores do serviço não compreendia as especificidades do público atendido pelo CR, seus atendimentos incorreram em diversas reclamações de usuários do serviço, acabando por ser substituído. O advogado que assumiu sua posição, também advindo dos quadros municipais, foi exonerado em 2012 por motivos desconhecidos, prejudicando o atendimento jurídico no serviço. Segundo a coordenadora do CR, nenhuma informação constando os motivos da exoneração de tal advogado foi passada ao centro, o que fez com que o serviço encerrasse, por tempo indeterminado, um de seus pontos centrais de atuação, a assessoria jurídica. Ainda no fim de 2012, com o aparente término da crise política da cidade de Campinas, um servidor municipal e ativista do grupo Identidade transferiu-se de seu cargo para oferecer serviços de assessoria jurídica aos usuários do CR, uma vez que também era formado em direito.

Além disso, Lucas, que, como apontando anteriormente, coordenava o Centro de Referência, manteve-se em seu cargo até janeiro de 2010, quando assumiu a então recém-criada Coordenadoria de Políticas para a Diversidade Sexual (CPDS). O cargo de coordenador do CR foi assumido por Mara, a assistente social, que acumulou as duas funções, o que denota fragilidades na equipe. Essas fragilidades impactam o funcionamento do serviço, com funcionários desdobrando-se em diferentes funções, competências e horários. Os impactos dessa fragilidade puderam ser acompanhados durante realização do trabalho de campo.

Pudemos acompanhar diversas atividades realizadas aos fins de semana e à noite, fora do horário de expediente dos funcionários. Estivemos presentes também em atividades de formação de professores, realizadas por

Júlio e Clara, o advogado e a psicóloga do CR, respectivamente, em escolas da rede pública. Tais atividades, muitas vezes, acabavam muito depois das dezessete horas, que deveria ser o fim do expediente dos funcionários. Clara, além de realizar atendimentos psicológicos na sede do centro, atua como formadora em escolas da região, sob demandas das próprias escolas ou de seus pacientes, além de manter um grupo com os usuários transexuais do serviço, geralmente realizado aos fins de semana. Júlio, por sua vez, devido à alta demanda de atendimento jurídico, acabava, diversas vezes, por trabalhar muitas horas a mais do que o previsto por sua contratação. Ademais, presenciamos a coordenadora do CR trabalhando nas férias para que um evento que pretendia organizar acontecesse. A atuação dos funcionários, portanto, ia além de oferecer os atendimentos preconizados pelo serviço. O planejamento do serviço procurava intervir socialmente, o que implicava que a equipe de atendimento acrescentasse a suas atividades o que, em outros contextos, é realizado por ativistas ou consultores contratados.

Cabe mencionar ainda que, pouco tempo depois da posse do novo prefeito da cidade, Jonas Donizette, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), em 2013, a CPDS passou a existir apenas oficialmente, carecendo de um coordenador. Tal ocorrido levou a coordenadora do CR a não apenas atuar em suas duas funções no serviço (gestora e assistente social) como também a assumir algumas das obrigações do responsável pela CPDS, como a organização de reuniões com o movimento LGBT local, a organização das Conferências Municipais LGBT, dentre outras funções.

Apesar dessa fragilidade, a equipe do Centro de Referência mantém alguma articulação com outros atores, utilizando-se das redes de referência municipais para estabelecer parcerias, refazendo-as, ou não, a cada mudança no organograma municipal. Como notamos, parece haver uma fragilização da política como um todo, principalmente no que diz respeito à falta de funcionários para atuar no serviço. Essa fragilidade acabou se acentuando em decorrência da crise política que atingiu o município em 2011.

Naquele período, a cidade vivia uma grave crise política, deflagrada após um acordo de delação premiada entre Luiz Augusto Castrillon de Aquino, ex-presidente da Sociedade de Abastecimento de Água e Saneamento (SANASA) e o Ministério Público, que revelou detalhes de um suposto esquema de corrupção da empresa. Consequentemente, o poder público do município passou a viver um clima de grande instabilidade política, marcado por uma série de denúncias, escândalos e pedidos de impeachment, o que ocasionou a troca de prefeito três vezes no período de um ano. Servidores, dentre eles funcionários do CR, relataram que consultavam todos os dias o Diário Oficial para descobrirem se estavam

empregados ou não, fato ocorrido com a penúltima advogada do Centro de Referência, que descobriu sua exoneração no meio de um expediente de trabalho através do Diário Oficial (FALCÃO, 2012, p. 14).

O “troca-troca” de cadeiras nos diferentes níveis de hierarquia da Prefeitura Municipal de Campinas teve impacto direto nas relações do CR, em especial as parcerias com os outros órgãos municipais, pois a cada novo prefeito ocorria também a mudança de secretários e demais cargos de confiança, exigindo do Centro de Referência a repactuação constante das parcerias. Entretanto, importante mencionar que essa prática de repactuação já ocorria, devido às diferentes gestões e mudanças no organograma da cidade, acentuando-se no cenário político instável da crise municipal, visto que essas repactuações deixaram de ocorrer apenas a cada quatro anos.

Essa mudança de organograma municipal pode ter afetado mais o CR do que outras políticas, em decorrência de sua menor visibilidade como política municipal. Desse modo, sempre que um novo prefeito era escolhido, era preciso entrar em contato com alguns dos órgãos municipais, reiterando a existência do serviço e as demandas que o CR era capaz de atender.

Gestores e outros atores ligados à política LGBT na cidade levantaram, durante a realização do trabalho de campo, preocupação com o aumento do conservadorismo político na cidade, principalmente resultado do maior número de vereadores eleitos em 2012 ligados à bancada religiosa (PORTAL RAC, 2012). Ademais, diversas vezes em campo, ouvimos a palavra *desmanche* para situar o atual estado do CR.

Desmanche, nesse contexto, é compreendido como analogia ao desmanche de carros, em que algumas peças são retiradas, desfigurando e debilitando o automóvel, porém não o suficiente para chegar ao ponto de não ser identificado como um carro. Tal ideia pode ser aplicada em uma análise das políticas locais. Falta de advogados, funcionários com múltiplos cargos e horários além do expediente são as peças “faltantes”, porém, como o automóvel, não são “faltantes” o bastante para tornar o serviço não identificável. Assim, através da ideia de “trama institucional”, percebemos as relações de poder na rede municipal e como o CR sustenta-se nesse complexo contexto, em que a própria legitimidade de uma política voltada para LGBT pode estar em xeque.

O conceito de “trama institucional”, assim como cunhado por Gregori (2000), fornece base teórico-metodológica para compreender a complexa rede formada por diversos atores com diferentes inserções nos mais variados níveis de hierarquia. Sob uma perspectiva processual, tal noção nos permite tornar visíveis as relações entre diferentes atores e seus impactos nas potencialidades e dificuldades acerca da implementação e manutenção da política pública responsável pela criação do Centro de Referência. A

partir dessa concepção compreendemos como o CR é afetado pelas relações em sua trama.

O “desmanche” de que falam nossos interlocutores é elucidativo de uma espécie de processo similar àquele ocorrido em âmbito Nacional. Esse “desmanche” não envolve apenas o Centro de Referência, mas outras políticas municipais, como a Lei Municipal nº 9.809, de 28 de julho 1998, citada acima. O decreto de regulamentação dessa lei previa a criação de uma Comissão Processante que seria responsável pela apuração dos atos discriminatórios e pela aplicação das penalidades previstas na Lei. Mesmo sendo de 1998, foi apenas em 2012, depois de muita pressão do movimento, que tal comissão foi finalmente instaurada pela Portaria nº 77.823/2012.⁹

Além disso, podemos apontar, como exemplo de uma oposição por parte do legislativo municipal aos direitos LGBT, a aprovação em primeiro turno de uma emenda à Lei Orgânica do Município que proíbe projetos de lei que incitem discussões em torno de direitos sexuais e reprodutivos, ou que façam menção às palavras gênero e diversidade sexual. Projeto que está diretamente ligado ao pânico moral (WEEKS, 1985) em torno da chamada “ideologia de gênero”, que levou termos como gênero e diversidade e orientação sexual a serem excluídos do Plano Nacional de Educação (FACCHINI, 2015) e a posteriores exclusões nos planos municipais.

A situação analisada no município guarda semelhanças com o que Gregori (2000) apresenta em seu estudo sobre meninos em situação de rua, com a “reconstrução da história recente do que se passou em São Paulo na tentativa de aplicar o Estatuto da Criança e Adolescente, com seus inegáveis avanços na legislação” (ZALUAR, 2001). Gregori também narra a fragmentação da política social voltada para crianças e adolescentes. Na época de seu estudo, a questão dos meninos em situação de rua tornou-se “uma imensa arena de disputas de diversas naturezas, impedindo ações que [viessem] a resultar em soluções mais efetivas a longo prazo” (GREGORI, 2000, p. 161). Algo semelhante ocorre com a questão LGBT no contexto em que o CR de Campinas está inserido. Contudo, é a legitimidade social e política dos sujeitos a que se destinam as políticas que diferencia o CR das políticas analisadas por Gregori.

A análise de Gregori sobre meninos em situação de rua correspondia a uma demanda imediata e concreta relacionada a crianças que, além de amparadas pela nova compreensão estabelecida pelo ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente), estavam expostas nas ruas da cidade, exigindo ações concretas: alimentar, abrigar, fornecer documentação, reintegrar à família. Além disso, os meninos eram claramente vistos, na época do estudo, como expoentes da desigualdade social.

No caso da população LGBT, não só a demanda não é tão claramente visível como também o reconhecimento social e político dessa parcela da

população como sujeitos de direitos está no próprio centro de uma complexa arena de disputas. Nesse contexto, tanto a população LGBT quanto os serviços a ela destinados precisam disputar cada prática institucional cotidianamente e seu espaço nas diferentes relações da trama institucional que se forma.

Como ocorreu com os meninos e meninas em situação de rua, os usuários do CR negociam com o serviço, assim como o serviço negocia com seus usuários. Em algumas ocasiões, proporcionadas por visitas de campo, foi possível observar, durante uma oficina oferecida pelo CR, que cestas básicas eram entregues mediante participação no evento, operando como incentivo para a adesão às atividades, como ocorria com os meninos de rua no estudo de Gregori. Nessa mesma oficina, os funcionários do Centro de Referência ressaltavam aos usuários a relevância de que ao acessar algum outro serviço do município era importante informar que a indicação ocorreu via CR. Tal orientação visa garantir que a própria população atendida contribua para a legitimação do serviço, demonstrando que existe uma demanda de uma população que procura e utiliza o Centro de Referência.

Essa importância da demanda se expressa também em outra situação observada no CR, no ano de 2012. Acompanhávamos uma oficina de papel machê; nela, um dos usuários do serviço perguntou à psicóloga sobre a possibilidade de contratação de um novo advogado, em decorrência da exoneração do anterior. Em resposta, a psicóloga disse que ela e a coordenadora do CR estavam engajadas para tal, mas que precisavam da ajuda dos usuários, afinal, era para eles que os serviços eram oferecidos. Desse modo, ressaltou a importância de que os usuários ligassem para o “156”, serviço telefônico de relação entre os cidadãos e a prefeitura, e registrassem reclamações formais quanto à falta de um advogado no serviço. Nessa fala, a importância de que essas pessoas reiterassem seu caráter de “usuários do serviço” foi ressaltada. Afinal, segundo a coordenadora do CR, as relações dela e da psicóloga, enquanto gestoras, não possuíam o mesmo potencial que queixas provenientes de cidadãos que utilizam o serviço público.

Em sua análise das instituições e políticas públicas criadas a partir do ECA, Gregori (2000) demonstra que tais políticas não eram integradas e que os menores não eram atendidos num circuito em que realmente conseguiriam mudar suas perspectivas de futuro, sobretudo porque continuavam a ser tratados como simples objetos e não como sujeitos de direitos. Ao analisar o contexto do CR e seus usuários, verifica-se que os LGBT são vistos pelos funcionários do serviço não só como objetos de ações, mas também como sujeitos que buscam direitos. No entanto, no caso do CR, é o serviço e a população para a qual atua que não contam com suporte e legitimidade social e política. Para os outros atores, que não os funcionários

do serviço e o movimento social, a possibilidade de enxergar LGBT como “sujeitos de direito” pode ser bastante remota. Compreender as estratégias utilizadas para manter o Centro de Referência funcionando, no atual contexto da cidade e das disputas acerca do lugar social da homossexualidade (CARRARA, 2005) no Brasil, nos permite perceber os pontos de disputa e as alianças firmadas na trama institucional da cidade.

Essas disputas se manifestam no discurso da coordenadora do CR, ao relatar que as alianças e relações precisam ser repactuadas diariamente, precisam ser lembradas para estarem presentes; e que em determinados momentos é necessário apelar aos usuários do serviço, fazendo-os mostrar que o CR funciona e possui a demanda necessária para se manter ativo.

O papel do movimento social não deve ser desconsiderado na manutenção da existência do CR. É preciso entender que o movimento social vê o Centro de Referência como a expressão da sua participação e luta política no município, como um espaço de conquista no jogo político local. No entanto, é fundamental perceber e situar o CR num campo de atuação em que é necessário agir de maneira comedida, garantindo o sustento e permanência na atual trama.

Ainda no que diz respeito ao tênue equilíbrio a ser mantido pelo executivo local na arena de disputas acerca do lugar social da homossexualidade, o relato de Lucas é bastante elucidativo: “A prefeitura precisa fazer políticas LGBT para não apanhar do movimento, porém essa política não pode ter visibilidade para não apanhar do lado conservador”. Dessa maneira, se por um lado o serviço se mantém ativo sob pressão do movimento social em relação a prefeitura, estratégias como a falta de sinalização da entrada do prédio são essenciais para que a grande parcela conservadora do município não conteste a legitimidade de um serviço voltado para uma população que, ainda hoje, é vista por muitos como doente e/ou pecaminosa (RUBIN, 1984; FRY, 1982).

Considerações finais

Neste artigo, apresentamos, primeiramente, a trajetória de institucionalização do movimento LGBT brasileiro, dando ênfase ao aumento da interlocução entre essa modalidade de ativismo e o Estado, principalmente no que diz respeito à proposição e implementação de políticas públicas. Em seguida, procuramos demonstrar, a partir da literatura e acontecimentos políticos recentes que mobilizam direitos LGBT, que se o processo de institucionalização e de promoção de políticas públicas se apresenta como crescente até meados da primeira década dos anos 2000, após esse período esse processo passa a estagnar.

Apresentado o contexto nacional, partimos para a análise de um contexto local, foco de nossas pesquisas, o das políticas para LGBT na cidade de Campinas, no estado de São Paulo. Ocupamo-nos, desse modo, em situar os diferentes atores – em especial Movimento e Estado – relacionados a partir do OP no processo de criação do CR. Contextualizando, dessa maneira, o cenário local das políticas em torno dos direitos de LGBT nas primeiras décadas dos anos 2000. Em seguida, discutimos a atual configuração das relações dos gestores do CR, não só com o movimento social que o criou, mas também com os demais gestores municipais, situando também os impactos dessas relações na política em questão. Desse modo, analisamos de que forma um serviço com menor legitimidade política e social, em relação aos demais serviços municipais, atua num contexto de disputa do lugar social da homossexualidade entre diversos atores sociais, como o movimento social e políticos municipais.

Tal disputa acerca do lugar social da homossexualidade impacta fortemente na fragilidade do serviço em questão. Ao nos referirmos à homossexualidade como um lugar social, estamos chamando atenção para o fato de que o significado das relações sexuais consideradas não heterossexuais é uma arena em disputa, ou seja, se para o movimento em questão a homossexualidade envolve prazer e desejo, para outros sujeitos políticos ela diz respeito a pecado e doença (CARRARA, 2005). Essa segunda noção, hegemônica, acaba por alocar pessoas que se compreendem ou são compreendidas como não heterossexuais em posições sociais inferiores (RUBIN, 1984), dificultando assim a existência de um serviço que visa oferecer direitos básicos a essa população.

Assim sendo, levando a sério a categoria êmica “desmanche”, buscamos conectar as discussões feitas no artigo entre o contexto local e o contexto nacional. Desse modo, assim como no caso de políticas federais, a disputa em torno do lugar social da homossexualidade parece ter impactado fortemente na manutenção das políticas conquistadas no início dos anos 2000. Esse contexto local se apresenta muito diverso daquele encontrado por Rodrigues (2014), por exemplo, ao atentar para a implementação de políticas focalizadas para LGBT no Rio de Janeiro, onde a atuação do movimento local e suas demandas parecem ter gerado políticas públicas e o fortalecimento da relação com o Estado, inclusive fomentando a criação de novos grupos.

Em Campinas, a despeito da criatividade e do pioneirismo da ação dos ativistas, nota-se considerável precariedade das políticas que foram implementadas e do reconhecimento de LGBT como sujeitos de direitos. O movimento, em sua ansiedade por respostas, demandava um serviço, o CR, que cumprisse também funções de gestão. O serviço foi implementado,

porém, além de não poder atuar como articulador de políticas nas várias secretarias, seus funcionários, não raro, acumulam funções e/ou trabalham para além do horário contratado e precisam, o tempo todo, reafirmar e buscar legitimar a necessidade de sua existência. Anos depois, cria-se um órgão de gestão, uma coordenadoria, que não tem mais do que um funcionário contratado, nem alocação clara no organograma da cidade que lhe permita articular políticas para LGBT. Uma lei antidiscriminatória foi aprovada, mas não podia ser utilizada por falta de uma Comissão Processante formalizada. A exoneração de Lucas da CPDS e a vacância de seu cargo, que já dura mais de dois anos, são importantes marcas de uma política LGBT fragilizada.

Portanto, levando-se em consideração o que se discutiu nas primeiras seções deste artigo, acreditamos que o caso de Campinas seja elucidativo do que vem ocorrendo com as políticas LGBT no Brasil. Ainda que exista um processo de implementação de algumas políticas, como é o caso do BSH, elas trouxeram poucos resultados concretos, ao que se soma muita resistência em forma de projetos de lei que visam barrar o processo, ainda em curso, da constituição dos LGBT enquanto sujeitos de direito. Essa falta de resultados está diretamente ligada à emergência dos direitos de LGBT como uma intrincada arena de disputas, o que impacta a legitimidade e a existência de serviços e políticas direcionados a essa população.

Notas

1. No decorrer da história do CR, seu nome passou por algumas modificações. Decidimos manter a nomenclatura original quando nos referirmos ao período em que o centro assim era denominado.
2. Em momentos distintos, as pesquisas em questão receberam apoio financeiro do SAE/Unicamp, do CNPq e da FAPESP.
3. Assim como os diversos autores que tratam da I Conferência Nacional GLBT, mantivemos a grafia do termo “GLTB”, em vez de utilizar o termo “LGBT”, escolhido na I Conferência para dar visibilidade às lésbicas. Ainda que a utilização de siglas distintas possa confundir o leitor, a manutenção dos termos no original é importante pois expressa o período a que a sigla se refere.
4. Para mais informações acerca das decisões judiciais que permitem o casamento entre pessoas do mesmo sexo, conferir: <<http://www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/destaquesNewsletter.php?sigla=newsletterPortalInternacionalDestaques&idConteudo=238515>> e <http://www.cnj.jus.br/images/imprensa/resolucao_n_175.pdf>. Acesso em: 30/09/2015. Para informações sobre o Estatuto da Família, conferir: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=954A7F13B06F-

4DFC9AF38AC0F01AEAE8.proposicoesWeb1?codteor=1159761&-filename=Tramitacao-PL+6583/2013>, <<http://www2.camara.leg.br/comunicacao/institucional/noticias-institucionais/enquete-sobre-estatuto-da-familia-chega-a-um-milhao-de-acessos>> e <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2015/09/comissao-aprova-definir-familia-como-uniao-entre-homem-e-mulher.html>>. Acesso em: 30/09/2015.

5. A cidade conta também com outros coletivos LGBT, como setoriais de partidos políticos e coletivos universitários.
6. CAMPINAS. **Decreto nº 14.787, de 28 de junho de 2004**. Reorganiza a Coordenadoria de Proteção Especial do Departamento de Cidadania da Secretaria Municipal de Assuntos Jurídicos e da Cidadania e dá outras providências. Diário Oficial do Município, 2004, p. 8. Disponível em: <<http://bibjuri.campinas.sp.gov.br/index/visualizaratualizada/id/84916>>. Acesso em 11/12/2014.
7. CAMPINAS. **Lei nº 9.809, de 21 de julho de 1998**. Regulamenta a atuação da municipalidade, dentro de sua competência, nos termos do Inciso XVIII, do Artigo 5º, da Lei Orgânica do Município de Campinas, para coibir qualquer discriminação, seja por origem, raça, etnia, sexo, orientação sexual, cor, idade, estado civil, condição econômica, filosofia ou convicção política, religião, deficiência física, imunológica, sensorial ou mental, cumprimento de pena, ou em razão de qualquer outra particularidade ou condição. Diário Oficial do Município, 22/07/1998, p. 3. Disponível em: <<http://bibjuri.campinas.sp.gov.br/index/visualizaratualizada/id/91864>>. Acesso em: 18/12/2014.
8. CAMPINAS. **Portaria nº: 06 - 19 de novembro de 2004**. Implanta o Protocolo Paidéia para Redução de Danos no Uso de Silicone Industrial e Hormonioterapia na População de Travestis e Transexuais no Município de Campinas. Diário Oficial do Município, 20/11/2004, p. 10. Disponível em: <<http://bibjuri.campinas.sp.gov.br/index/visualizaratualizada/id/88053>>. Acesso em 18/12/2014.
9. CAMPINAS. **Portaria nº 77.823/2012**. Diário Oficial do Município, 28/09/2012, p. 65. Disponível em: <<https://bibliotecajuridica.campinas.sp.gov.br/index/visualizaratualizada/id/90726>>. Acesso em: 28/09/2015.

Referências bibliográficas

- AVRITIZER, Leonardo. O Orçamento Participativo e a teoria democrática: um balanço crítico. In: _____; NAVARRO, Z. (Org.). *A inovação democrática no Brasil: o orçamento participativo*. São Paulo: Cortez Editora, 2003.
- CÂMARA, Cristina. *Cidadania e orientação sexual: a trajetória do grupo triângulo rosa*. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.
- CARDOSO, Ruth. Movimentos sociais na América Latina. *Revista Brasileira de*

- Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 27-37. 1987.
- CARRARA, Sérgio. O Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos e o “lugar” da homossexualidade. In: GROSSI, M. P. et al. (Org.). *Movimentos sociais, educação e sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- _____. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. *Bagoas*, n. 5, p. 147-231. 2010.
- DANILIAUSKAS, Marcelo. *Relações de gênero, diversidade sexual e políticas públicas na educação: uma análise do programa Brasil sem Homofobia*. São Paulo, 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.
- DOIMO, A. M. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ANPOCS, 1995.
- FACCHINI, Regina. Falsa ameaça. Aliás. *Estadão.com.br*. 18/07/2015. Disponível em: <<http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,falsa-ameaca,1727566>>. Acesso em: 25/09/2015.
- _____. Conexões, processos políticos e movimentos sociais – uma reflexão teórico-metodológica a partir do movimento LGBT. *Revista Advir*, n. 28, p. 6-20. 2012.
- _____. Entre compassos e descompassos: um olhar para o “campo” e para a “arena” do movimento LGBT brasileiro. *Revista Bagoas*, Natal, n. 4, p. 131-158. 2009.
- _____. *Sopa de letrinhas? – movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FALCÃO, Thiago Henrique de Oliveira. *Queixas, denúncias e desfechos: um estudo sobre o acolhimento e encaminhamento de denúncias em serviços especializados em violência homofóbica*. Campinas, 2012. Relatório Científico: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp.
- FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GOHN, Maria da G. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- GREGORI, Maria Filomena. *Viração: experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MARIANO, Ricardo. Religião e política nas eleições presidenciais de 2010. Trabalho apresentado ao GT 19 – Religião e modernidade no XV Congresso Brasileiro de Sociologia, Curitiba, Paraná, 2011.
- PARKER, Richard. Civil Society, Political Mobilization, and the Impact of HIV Scale-up on Health Systems in Brazil. *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes and Human Retrovirology*, v. 52, 2009.

- PECHENY, Mario.; DEHESA, Rafael. Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión. In: SONIA, C.; PARKER, R. *Sexualidade e política na América Latina: histórias, intersecções e paradoxos*. Rio de Janeiro: ABIA, 2011. p. 31-79.
- PORTAL RAC. Câmara de Campinas renova metade dos vereadores. 2012. Disponível em: <http://portal.rac.com.br/noticias/index_teste.php?tp=eleicoes-2012&id=/148391&ano=/2012&mes=/10&dia=/07&titulo=/camara-de-campinas-renova-metade-dos-veredores>. Acesso em: 10/05/2015.
- RODRIGUES, Silvia A. “Fazer-se no Estado”: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direito no Brasil contemporâneo. Campinas, 2014. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, C. (Org.). *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- SAFATLE, Vladimir. Os novos reféns. *Folha.com.br*. 2012. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaio/72187-os-novos-refens.shtml>>. Acesso em: 10/05/2015.
- WAMPLER, Brian. A difusão do Orçamento Participativo brasileiro: “boas práticas” devem ser promovidas? *Opinião Pública*, Campinas, v. 14, n. 1, jun. 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-62762008000100003>>. Acesso em: 10/05/2015.
- ZALUAR, Alba. Pobres, indóceis e cativos. *Folha.com.br*. 2001. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1301200103.htm>>. Acesso em: 10/05/2015.
- ZANOLI, Vinicius. FACCHINI, Regina. Conexões, atores, políticas sexuais e cidade: uma reflexão a partir da trajetória do grupo Identidade de Campinas/SP. *Ponto Urbe*, v. 6. 2012. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/226>>. Acesso em: 10/05/2015.
- ZANOLI, Vinicius. *Fronteiras da política: relações e disputas no campo do movimento LGBT em Campinas (1995-2013)*. Campinas, 2015. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- _____. Processos políticos e a produção de papéis e significados: uma análise das relações entre o Estado e o movimento LGBT na criação do Centro de Referência GLTTB de Campinas-SP. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 4, p. 156-166. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v0i4p156-166>>. Acesso em: 10/05/2015.
- WEEKS, Jeffrey. *Sexuality and its Discontents: meanings, myths & modern sexualities*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.

autores

Vinícius Pedro Correia Zanoli

É Doutorando em Ciências Sociais, na área de Estudos de Gênero, na Unicamp;

Thiago Henrique de Oliveira Falcão

É Mestrando em Antropologia Social, PPGAS/Unicamp.

Recebido em: 17/05/2015

Aceito para publicação em: 20/02/2016

Amizades muito hierárquicas: direitos e emoções nas relações entre domésticas e patroas



FÁBIO DE MEDINA DA SILVA GOMES

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p290-314

resumo No presente artigo utilizei o método de observação direta, visando entender os discursos sobre as emoções e o trabalho doméstico remunerado em Niterói, com atenção especial no papel do judiciário na administração de conflitos entre empregadores e trabalhadoras domésticas. O trabalho de campo realizado inclui observação de 37 audiências e entrevistas. Além das inter-relações entre fato e norma, foi explorada a questão da dádiva-retribuição nesse tipo específico de contrato. Por fim, o campo trouxe questões de gênero. Pretende-se, assim, buscar uma compreensão ampla sobre a retórica das emoções nesse tipo de relação na cidade de Niterói.

palavras-chave Domesticidade; Dádiva; Emoções; Justiça; Trabalho.

Extremely hierarchical friendships: rights and emotions in relations between housekeepers and female bosses

abstract In this article I used the direct observation method, in order to understand the discourse on emotions and paid domestic work in Niteroi, particularly with attention to the role of the judiciary in the administration of disputes between employers and domestic workers. The fieldwork includes observation of 37 audiences and interviews. In addition to the interrelations between fact and norm, it was explored the issue of return-gift in that particular type of contract. Finally, the field has brought up gender issues. It is intended, thus, to provide a comprehensive understanding of the rhetoric of emotions that kind of relationship in the city of Niteroi.

keywords Domesticity; Gift; Emotions; Judiciary; Work.

O trabalho doméstico remunerado sofreu profundas modificações nas últimas décadas (SAFFIOTI, 1978; FRAGA, 2010). Como a principal instituição reguladora desse setor do mercado de trabalho tem sido o próprio Poder Judiciário,¹ pretendi, então, durante minha dissertação de mestrado,² compreender a administração institucional do conflito entre patroas e domésticas,³ na cidade de Niterói, no estado do Rio de Janeiro.

Realizei pesquisa de campo, durante nove meses, entre os anos de 2013 e 2014. Assisti a 37 audiências em todas as Varas do Trabalho do município de Niterói, situado na Região Metropolitana do Rio de Janeiro.⁴ Visitei duas vezes os sindicatos laboral e patronal dessa categoria profissional em Niterói. As entrevistas com sindicalistas, em que pese a relevância de seus discursos, não foram aproveitadas neste artigo em favor de uma maior objetividade no desenvolvimento do tema. Além disso, efetuei entrevistas não estruturadas com nove patroas, treze domésticas, trinta advogados, sete juízes e dois sindicalistas.

Para tanto, estabeleci uma rotina. Eu me dirigia à uma das Varas do Trabalho de Niterói, situadas todas no mesmo prédio no centro do referido município. Lá chegando, estudava a pauta de audiências, afixada na parede. Tratava-se de um pequeno resumo das ações que seriam julgadas naquele dia. A maioria dos processos era em face de pessoas jurídicas, como empresas ou bancos. Nessas pautas, eu buscava os processos em que o réu era uma pessoa física. Anotava o número do processo, entrava na sala de audiências, abria o processo e lia a sua peça inicial. Nesse documento, chamado pelos nativos de *Inicial*, constava a ocupação do trabalhador. Geralmente, essas ações contra uma pessoa física eram de empregadas domésticas. Assistia uma audiência sobre trabalho doméstico remunerado. Para além disso, também procurava outras três ou quatro audiências, na maioria das vezes em varas diferentes.

Como as audiências são públicas, não houve qualquer resistência a minha presença nas salas. Mesmo porque, não raramente, essas salas estavam cheias de gente sentada nas cadeiras e assistindo. Prosseguia tomando cuidado para não deixar de ir a nenhuma daquelas Varas. Passada a audiência, eu saía da sala e buscava a empregada doméstica ou a patroa para uma entrevista. Além disso, usava o tempo no trabalho de campo para me apresentar e conversar com advogados e juízes. Entendi como não sendo uma boa estratégia gravar algo naquele ambiente, marcado pelo conflito. Preferi anotar tudo num caderno de campo que sempre trazia comigo. Esforcei-me, desse modo, em compreender as diferentes percepções sobre essas relações no espaço do Tribunal.

Durante essa pesquisa, utilizei o método da observação direta, tendo sido influenciado, especialmente, por Gerald Berreman (1990). Este autor

importou-se com um aspecto específico da interação social, sugerindo a abordagem dramática como um meio pelo qual os indivíduos controlam impressões. Enfatizou a interação social entre o pesquisador e os sujeitos do campo.

Sua pesquisa, no Himalaia, contribuiu com reflexões sobre aspectos importantes da etnografia. De um lado, os nativos tentavam manter uma certa zona interior fora do alcance do antropólogo. Essa tensão entre cena e bastidores, como regiões distintas e separadas por barreiras de percepção, era notória em minha pesquisa. Havia os juízes, os advogados, as domésticas e as patroas, cada um deles atuando na tentativa de controlar as impressões demonstradas uns aos outros. A cena das audiências escondia os bastidores das tratativas entre advogados, patroas e domésticas.

Era simples identificar a cena nas audiências. A dificuldade estava em compreender os bastidores. Essa tarefa me custou tempo. Só comecei a compreendê-los após meses de entrevistas e visitas ao campo. Depois, pude explorar muitas questões surgidas dessas observações. Quis, naquele momento, como antes referido, demonstrar os discursos e as práticas sociais comuns entre os nativos da minha pesquisa.

No presente artigo, pretendi dar relevo aos discursos e práticas sobre as emoções entre patroas e empregadas domésticas. Para tal, num breve primeiro momento, enfatizei minha experiência com atendimentos interdisciplinares às empregadas domésticas, quando trabalhei no Centro de Referência de Mulheres da Maré (CRMM), órgão da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Posteriormente, expus alguns dados construídos na minha dissertação de mestrado. Explorei os discursos sobre as emoções no trabalho doméstico remunerado tal como mencionados, especificamente, pelos nativos.

Primeiros momentos

O meu interesse de estudo pelo trabalho doméstico remunerado surgiu antes mesmo do mestrado. Assim que terminei a graduação em Direito, busquei atuar em alguma área da defesa de Direitos Humanos. Trabalhei, na qualidade de bolsista, no Centro de Referência de Mulheres da Maré (CRMM), órgão voltado ao resgate da cidadania feminina no Complexo da Maré.⁵ Ele é fruto de articulações entre a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e o governo federal, no intuito de coibir e prevenir a violência contra a mulher.

Tratava-se de um pequeno prédio com dois andares e não mais do que dez salas, situado no bairro da Vila do João.⁶ Nesse lugar, além de outras atividades com mulheres, oferecíamos àquela comunidade um local

de atendimento interdisciplinar. Eu, como profissional de Direito, sempre atendia na companhia de um psicólogo ou de um assistente social.

Posteriormente, escolhi o tema da minha dissertação de mestrado. Estudei um assunto muito visto nesses atendimentos, o trabalho doméstico remunerado e a Justiça do Trabalho. A inspiração inicial da minha pesquisa foi orientada, sobretudo, por minhas experiências em diversos atendimentos, oficinas sociais e reuniões. Não raro atendia alguma mulher procurando ajuda porque “trabalhou em casa de família” e não recebeu “tudo o que deveria”. Muitas não queriam “colocar a patroa na justiça”, uma vez que “eram quase da família”. Outras já tinham buscado advogados, procurado o judiciário, já tinham audiência marcada, mas pediam para conferir no *site* do Tribunal Regional do Trabalho alguns detalhes. Muitas não confiavam em seus advogados.

Vinham à minha mente várias questões sobre as quais eu não poderia refletir naquele momento de atendimento. As regras jurídicas não falam sobre sentimentos, “ser quase da família” era expressão usada pelas partes envolvidas e sem sinônimos entre os juristas. Os livros de direito não tratam sobre isso. Como se comportou essa mulher, empregada doméstica, diante da figura do juiz? O que a fez procurar a justiça, mesmo se sentindo “quase da família”? O judiciário possui algum mecanismo especial para administrar esse tipo de conflito? Como foram as audiências nesses casos? Quais eram os papéis dos juízes, advogados e partes nesses processos? Eles falavam de emoções? Ou apenas de indenizações em dinheiro?

Subjetividades múltiplas

Dois anos após essas experiências, em janeiro de 2014, durante a pesquisa realizada no mestrado, presenciei uma audiência interessante. Tratou-se de uma doméstica que chamarei de Agrado,⁷ postulando em juízo em face de Huma. Como sempre, entraram, na sala de audiências, a patroa e a doméstica acompanhadas de seus advogados. Sentaram-se à mesa. O juiz percebeu que a patroa, Huma, estava acompanhada de uma criança. Ele resmungou: “Criança de colo!”. Huma levou uma testemunha, Manuela. Ela também dizia ter sido doméstica de Huma.

No início da audiência, tão logo elas se sentaram, o juiz perguntou para os advogados: “Tem acordo, doutores?”. Ambos disseram não ter um acordo, por enquanto. O juiz insistiu, mas eles não pretendiam acordar, não naquele momento. Ele ouviu, então, uma testemunha, Manuela. O juiz fez algumas perguntas a essa mulher. Após, questionou se os advogados teriam algo mais a inquirir. Ambos disseram que não. Ele, então, fez uma proposta de acordo. Olhou para a Huma e seu advogado e disse: “Com

essa testemunha, que não sabe quando trabalhou, acho que podemos ver um acordo de mil e duzentos reais”. Todos concordaram, menos Agrado. Ela disse um “não” tímido. O juiz olhou para o advogado, dizendo: “Dá uma orientação para sua cliente, porque você é mais instruído que ela”. Ele deu “sua orientação” e Agrado aceitou o acordo. Em seguida discutiram quando e como dona Huma pagaria.

Depois da audiência, já na sala de espera, procurei Agrado ou Huma para uma conversa. Percebi não ser estratégico entrevistar as duas juntas, pois, além de estarem distantes, havia uma evidente animosidade. Conversei com Agrado já no corredor. Tratava-se de uma senhora baixinha, aparentando no máximo cinquenta anos. Aproveitei que seu advogado estava com ela, pois, quem sabe, ele daria alguma opinião.

[Eu:] – Oi. Desculpa incomodar a senhora e o seu advogado, mas meu nome é Fábio, sou um pesquisador da Universidade, aqui da UFF. Eu estou fazendo uma pesquisa sobre as empregadas domésticas no tribunal. A senhora teria um minutinho pra mim?

[Agrado:] – Tenho sim [ela disse, sorrindo. O que me tranquilizou, dada a possibilidade de ela dizer não].

[Eu:] – Bom, primeiro quero esclarecer que seu nome será mantido em sigilo. Queria saber como a senhora se sentia na casa em que trabalhou e como se sentiu aqui na justiça?

[Agrado:] – Me senti humilhada aqui, ainda mais com aquela mulher mentindo lá (testemunha). Tinha muito tempo que eu trabalhava pra ela (Huma) e não esperava por isso. Mas antes disso, eu me dava bem com ela. A gente tinha uma relação de confiança. Eu adoro a filhinha dela, ela tem dois anos, e fui eu que ajudei a criar. Será que eu consigo falar de novo com ela e com a filha dela [de Huma]? Eu queria tanto ver a criança...

[Sua fala logo foi interrompida pelo seu advogado.]

[Advogado de Agrado:] – Mas agora que você fez o acordo, pode até ligar pra ela. Ela com certeza vai te receber bem.

[Eu:] – Vou fazer a minha última pergunta, para não atrapalhar mais. O que você buscava aqui?

[Agrado:] – Meus direitos, ué! [A resposta teve um tom de surpresa, como se a minha pergunta fosse a mais óbvia do mundo.]

Achei interessante a possibilidade de debater a dicotomia razão e emoção. Até que ponto a ação humana é orientada pela razão, somente? Voltando à

cena do tribunal, me questiono. Huma, Manuela e Agrado agiram sobre qual motivação? A ação dessas mulheres no tribunal era guiada pela razão ou pela emoção? Pode-se dividir a vida entre esferas da razão e da emoção? O motivo de Agrado ter processado Huma é racional? É emocional? A doméstica diz que está buscando seus direitos. E, ao mesmo tempo, sente saudades da patroa, pretendendo até rever a filha dela. Uma contradição?

A segunda pergunta suscitada é a seguinte: o que significa sinceridade? Essas três pessoas expressaram exatamente o que sentiam? Percebi ao longo do tempo nessa pesquisa que a forma de alguém se certificar da sinceridade de outro foi tentando perceber se os afetos expressos realmente se referiam a algo íntimo. Como se houvesse um cerne, um centro das emoções em cada sujeito. Uma subjetividade única.

Agrado sentia, ao mesmo tempo, saudade e demérito. Quis chamar atenção para como essas questões lembravam os debates sobre o *self*.⁸ Pretendi, nesse momento, tratar de uma análise mais detida entre o discurso oficial e a prática social sobre as emoções. O foco foram os discursos sobre os sentimentos nos espaços das audiências. Pretendi entender como juízes, advogados, domésticas e patroas simbolizaram essa relação. E, mais propriamente dito, qual o espaço reservado às emoções nas audiências desse tribunal.

Nesse sentido, David Le Breton (2009) me ajudou a relativizar a dicotomia entre razão e emoção. O autor assinala que mesmo as atitudes mais racionais são motivadas por valores, significações e expectativas. De outro lado, é conhecido como a afetividade e os sentimentos carecem de uma racionalização. As pessoas racionalizam suas emoções, por exemplo, para controlá-las. Impossível entender, assim, razão e emoção como esferas distintas e incomunicáveis da vida. No caso observado, de Agrado e Huma, foi visível como essa divisão é problemática.

No mesmo sentido, Ricardo Benzaquen de Araújo e Eduardo Viveiros de Castro (1974) chamaram atenção para a suposta dicotomia entre as relações afetivas e as de obrigações. E o fizeram relacionando essa problemática ao ideário do individualismo. Explico: as relações afetivas estariam no campo da opção individual, da escolha. A elas se oporiam o outro grupo de relações, a de obrigações. Essas últimas seriam dirigidas por códigos exteriores ao indivíduo. Ou seja, existiriam um eu individual, centro de sentimentos e paixões, e um eu social, enredado por deveres e direitos.

Esses autores chamaram atenção para a obra de Marcel Mauss. Apontaram para a base social das emoções. Mauss (2011) estudou sobre a percepção social destas. Ele analisou inúmeros casos em que a coordenação de três elementos se faz presente para a explicação dos sentimentos. Fez referência expressa ao corpo, à consciência individual e à coletividade na sua

interpretação dos sentimentos. O ser humano como um todo deveria ser considerado um todo biopsicossocial, e não apenas um *self* que se deixaria conhecer pelas emoções mais íntimas.

Mauss (2011) fez referências às etnografias realizadas por outros na Polinésia e na Austrália. Para exemplificar, mencionou importantes casos de homens que, acreditando terem pecado, se deixavam morrer, às vezes no exato momento planejado ou previsto. Como se o desacordo entre sociedade e indivíduo lhe tirasse a razão da vida. E ele não mencionava um suicídio. Antes, era fato corriqueiro, num mundo em que a natureza social e moral é soberana ao corpo.

Para melhor compreensão, retorno ao texto de Ricardo Benzaquen de Araújo e Eduardo Viveiros de Castro (1974). Segundo os autores, essa dicotomia entre indivíduo emocional e indivíduo social gerou uma série de outras supostas oposições. Uma dessas foi muito importante para o presente estudo, trata-se da questão do afeto em oposição ao direito. As relações jurídicas entre os indivíduos eram vistas como contrapostas às facetas da vida não redutíveis a elas. Há um problema nessa divisão, prosseguem os autores. Ela oscila entre ser uma concepção ideológica e uma constatação objetiva. Ou seja, ou bem se trataria de uma acepção desejada, um valor de determinada sociedade; ou bem se trataria de um dado etnográfico. Essa confusão estabelecida foi uma questão.

Partindo dessas considerações, da necessidade de não se separar os afetos do direito, pretendi analisar esses fatores na minha pesquisa de campo. Realmente, realizar essa pesquisa sobre as audiências entre empregadas domésticas e patroas significou a escolha de um campo rico para o debate mencionado. Inúmeras foram as expressões de afetos, emoções e sentimentos.

Lágrimas e rupturas

Desde o primeiro momento da pesquisa, percebi a oposição entre cenas e bastidores (GOFFMAN, 2013; BERREMAN, 1990). Essa ideia foi útil, dado que eu estava numa cena, nas audiências, tentando compreender, também, como aqueles nativos representavam o que viveram nos bastidores. Existiam barreiras de percepção entre a cena da audiência e os bastidores, entre as relações pouco a pouco construídas, às vezes durante anos, nas diversas relações entre patroa e empregada.

A cena se repetia muitas vezes. As partes, doméstica e patroa, chegavam à sala de audiência, sentavam-se à mesa e não se entreolhavam. Evitavam olhar diretamente nos olhos uma da outra. E, quando isso ocorria, logo traçavam outro rumo para seu olhar, como quem estivesse diante de um inimigo. Entre elas havia um grande silêncio, contrastando, muitas vezes,

com muito barulho na sala. Era impressionante ver um olhar conotando tanta frieza.

As domésticas e as patroas estavam sentindo muitas emoções, algumas choravam, outras se lamentavam, mas a regra era a de não trocar olhares. Foi muito difícil compreender essa dinâmica no início da pesquisa. Muitas patroas ou empregadas saíam das audiências tristes, e eu nunca entendia o motivo, dado que, em várias vezes, a meu ver, tratavam-se de bons acordos.

As lágrimas também foram questão de estudo para Vincent-Buffault (1988). Ela quis compreender a importância das lágrimas nos romances e correspondências do século XVIII. Interpretou esse fenômeno como uma espécie de discurso que circula, formando uma verdadeira economia das lágrimas. Esse substantivo não era apenas expressão de um sentimento; antes, significava o estabelecimento de deveres e direitos. Lágrimas eram trocadas, dadas; deviam-se lágrimas. Elas firmavam várias relações em que o choro era também ato de compadecimento, configurando assim uma verdadeira circulação de discursos.

Ou seja, a autora pesquisou as lágrimas como discurso, explicando como, a partir delas, se produziam realidades sociais. As importâncias eram múltiplas: regular os direitos e deveres, dar medida dos sentimentos entre os amantes, compadecimento com desconhecidos e, por fim, criar espaço imaginário singularmente distribuído. Existiu toda uma retórica das lágrimas nesse período, compreensível para os leitores da época. Eram comuns manifestações espetaculares, hiperbólicas, uma abundância de secreções.

A falta de reciprocidade era tida como um drama ou algo desumano. Nesse sentido, em diversos espaços, as lágrimas compartilharam signos de emoção. Havia, inclusive, um fenômeno de contágio, numa legibilidade quase teatral, responsável por uma circulação sensível em vários níveis.

No meu trabalho de campo, também percebi como o discurso das lágrimas ganha outros significados. A abundância da secreção já não é mais comum. Embora o choro discreto não fosse regra, ele tinha alguma constância no trabalho de campo. Não era incomum ver o choro circunspecto, durante ou após a audiência. Às vezes, havia até o choro com parentes ou amigos que acompanhavam. Compreendi que era um discurso que promovia práticas sociais. Além de simplesmente expressá-las, ele gerava um verdadeiro expurgo do sentimento de ser “quase da família”.

Havia, ainda, mais um detalhe sobre as lágrimas no espaço do tribunal. Existiam dois momentos específicos, envolvendo a retórica das lágrimas. O primeiro ocorria durante as audiências, já que elas tinham a capacidade de mudar o acordo, agindo como uma comunicação com o juiz. Segundo os advogados, inclusive, havia uma praxe de instruir as partes a parecerem tristes e até mesmo chorar. Ou seja, existia todo um comportamento esperado.

O outro instante do choro fazia referência a um grupo de patroas e a um grupo de domésticas. Era um momento posterior à audiência. Geralmente, tinha lugar na sala de espera ou em alguma parte do corredor. Tratava-se de uma ou mais pessoas que se juntavam e se consolavam. Interessante perceber como outros valores, tais quais amizade, companheirismo, circulavam nesses momentos.

Segundo a teoria de Goffman (2013), a primeira representação poderia ser chamada de polidez, enquanto a outra, de decoro. A diferença é que na polidez o sujeito atua com palavras ou gestos com o intuito de se comunicar com a plateia, no nosso caso, com o juiz. No decoro, o sujeito age como quem está sendo observado, mas não empenhado em comunicar-se com uma plateia.

Certa vez, conversei com uma patroa, e ela me explicou essa dinâmica dos sentimentos nas audiências. Era uma tarde de fevereiro de 2014. Perguntei como ela se sentia. Ela me disse, em tom de desabafo:

Eu me senti muito mal aqui na justiça, me senti traída, porque eu a tinha como uma amiga. Pior do que o diagnóstico de câncer foi vir aqui. Não era necessário. Não dá pra confiar em ninguém. Em ninguém. Ela podia ter pedido, eu dava, mas ter me botado na justiça, não. Não dá pra confiar. Mas estar aqui é bom que acaba com isso tudo.

Outra vez, conversando com uma empregada doméstica, ela me disse uma frase marcante, cujo conteúdo se parece com essa fala da patroa. “Se eu me sentia da família? Lógico. Mas aqui, quando eu sentei naquela cadeira, eu tive a certeza que não era nada da família. Tinha certeza que essa ingenuidade acabou quando sentei.”

Demorei algum tempo para perceber a mesma forma da retórica dos sentimentos naquele contexto do trabalho de campo. O meu raciocínio lógico e cartesiano foi aos poucos desconstruído pelas conversas com as domésticas e patroas após as audiências. Entendi, com o tempo, a dor de rememorar, reviver situações. Muitas vezes, testemunhas contavam o que viram, trazendo à memória das partes cenas passadas, humilhações, rancores. Tudo isso era maximizado pelo simples fato de estar numa audiência, na justiça. Ou seja, deslocava-se uma questão afetiva para o judiciário, que é um local sempre visto como de cobranças, de mal-estar.

Além disso, percebi como esses sujeitos ressignificaram o espaço da audiência. A cena do judiciário, racional, com seus ritos estabelecidos, era conhecida para mim. A minha surpresa foi ver além dessa cena, entender as barreiras

ras de compreensão e os bastidores. Neles, havia um sentimento de ruptura, ou, pelo menos, de certeza do fim de uma relação íntima. Por isso a tristeza da doméstica em não poder mais ver a filha da patroa. A relação findou-se.

Mas seria tudo isso fruto de uma simples representação, no sentido usado por Goffman (2013)? Essa pergunta é crucial antes de avançar para outras questões. Para respondê-la, introduzo nesse texto uma nova personagem, Carmen.

O caso de Carmen

Numa das minhas visitas a campo, presenciei certa audiência muito interessante. Tratava-se de um processo antigo, proposto por uma doméstica em 2010. No segundo semestre daquele ano, houve um acordo homologado pelo juiz. A patroa, no entanto, deixou de pagar as últimas parcelas. Nesse dia, estavam presentes, além da juíza, apenas a empregada e o seu advogado. A antiga patroa não compareceu. Após a rápida audiência, procurei pela empregada nos corredores do tribunal.

Essa doméstica resolveu conversar comigo, sendo extremamente solícita. Trabalhou como diarista e empregada doméstica durante toda a sua vida, desde os seus dez anos. Segundo ela, em todas as casas foi humilhada. Diz ainda ser muito penoso o ofício de doméstica. Diferentemente de muitas pessoas entrevistadas no campo, nunca se considerou “da família”. Logo a informei que sua percepção parecia diferente de muitas domésticas e patroas. Ela disse tratar-se de uma ingenuidade das pessoas. Informou-me que, atualmente, prefere ser diarista. Perguntei o porquê dessa preferência. Ela me afirmou que o convívio entre patroa e empregada doméstica é negativo justamente pelo vínculo de afetividade formado.

Realmente era um padrão observado por mim as empregadas serem pessoas íntimas dessas famílias. Na verdade, o grau de intimidade variava, sendo certo que era mais forte entre as empregadas domésticas que dormiam no trabalho. E, menos visível, no caso das diaristas. O que eu não imaginava é que nem sempre esse convívio era representado como amigável. Por vezes, como no caso de Carmen, acordavam-se prestações e contraprestações que vão além daquilo estipulado pelo direito. A patroa dela a chamou para ser cuidadora de seu bebê. O seu papel era cuidar de uma criança, em troca disso receberia mensalmente um salário mínimo, contudo não teria sua “carteira assinada”. Desenvolveu-se uma relação entre Carmen e essa família. Segundo a doméstica, um “apego maldoso”. Uma “intimidade que faz mal”. Contou que, com o tempo, passou a também fazer faxinas, passar roupa e cozinhar. Queixou-se de ficar sobrecarregada, queixa recorrente das empregadas domésticas.

O sentimento de ser “quase da família” foi explorado por Maria Betania Ávila (2008) e por Fernando Cordeiro Barbosa (2000). A autora associa essa expressão à família brasileira e burguesa, tipicamente patriarcal, com a existência de criadas que cuidam de várias gerações. Já o antropólogo Fernando Barbosa apontou uma duplicidade da condição das domésticas em sua etnografia. Ao mesmo tempo que eram parte da família, eram também prestadoras de serviço àquele núcleo. Muitas vezes, essas mulheres dividem o cotidiano dos seus empregadores. Elas, por exemplo, sofrem juntas com seus patrões por doenças e mortes nessas famílias. Um outro aspecto levantado pelo autor é a diminuição de contato com seus pais, maridos e filhos, com a sua chamada “família de origem”. Dessa forma, quando as domésticas de minha pesquisa falavam em “quase” ser da família, se referiam a esse tipo de inclusão, precária, na família empregadora.

Carmen sabia que não era da família, embora fosse de uso corrente a adjetivação “quase da família”. Novamente, a pergunta inicial ressurge. Tratava-se de uma representação? Será que ela era uma pessoa que usava máscaras? E a sua patroa? Mentia o tempo todo para conseguir confiança? Difícil entender essas perguntas em termos tão maniqueístas. David Le Breton (2009) nos permite compreender além de um *self* de Carmen, para entender uma pessoa capaz de sentir emoções diferentes, por vezes contraditórias.

Se nos prendêssemos à interpretação do mundo conforme a de certos autores, tratava-se de uma mulher que colocava suas máscaras nas diversas cenas da vida cotidiana. Uma máscara para sua patroa, outra para seu filho, e outra, ainda, para seu médico. Para esse raciocínio, cada cena da vida cotidiana era representada com auxílio de um disfarce. Por trás de todas as camuflagens, havia o *self* de Carmen, ou seja, o que ela verdadeiramente pensava, sentia, suas verdadeiras emoções.

Le Breton (2009) explica que, por muito tempo, conceberam-se as ditas verdadeiras emoções como o centro do *self*. Como se Carmen só pudesse estar representando. O autor iniciou seu texto no sentido de demonstrar como a oposição entre razão e emoção é falsa. Afinal, na mais inteligível das ações há elementos de afetividade, enquanto na mais afável das demonstrações de sentimentos há o mínimo de inteligibilidade.

Não era uma questão de debater se Carmen sentia isso ou aquilo. Mas de entender que é difícil não imaginar que em algum momento ela não se sentisse “da família”. E que o seu “sentir-se da família” era concomitante ao sentimento de “não se sentir da família”. Não existia outra explicação para a imensa tristeza e choro de algumas domésticas após a audiência, numa situação muito reservada com amigos e parentes. A troca de dádivas entre a patroa e Carmen pôde muito bem explicar essa situação.

Essa prestação mais do que material me recordou a teoria de Marcel Mauss (2012). O autor pode nos ajudar a entender essa relação específica da doméstica com seu empregador. De forma distinta de outros contratos de trabalho, segundo observado por mim nessa pesquisa, quem contrata uma doméstica não espera apenas alguém para passar a roupa, varrer a casa ou limpar as janelas. Espera-se, para além, o afeto, o cuidado e a dedicação. Desenvolveram-se, naturalmente, muitas amizades. Mauss elaborou uma teoria sobre a importância da retribuição e da dádiva, tanto nas sociedades arcaicas quanto nas nossas sociedades.

O estudo do caso de Carmen pode trazer luz para outras questões ligadas à reprodução. Mulheres como ela cozinham, passam, faxinam para que outras pessoas possam se dedicar ao trabalho dito produtivo. Carmen é, então, responsável pela reprodução. Já há algum tempo a literatura dos estudos de gênero vem problematizando o sentido reprodutivo do trabalho doméstico. Gayle Rubin (1975), por exemplo, aborda essa temática. A autora retoma às obras de Marx e Engels para explicar o sentido do trabalho reprodutivo. Em curtas linhas, para aquele, o único objetivo do sistema capitalista é a criação e a expansão do capital. E essa dinâmica se centra na transformação de dinheiro, pessoas e coisas em capital. E a expansão desse último é umbilicalmente ligada à extração da mais-valia, incorporando esse trabalho não pago ao próprio capital.

Desse modo, mais adiante a autora explica como o salário é determinado como o necessário para manter o trabalhador em atividade. Tanto para reproduzi-lo no cotidiano quanto para a reprodução do conjunto da força de trabalho de uma geração à outra. Reproduzir a mão de obra é, portanto, atividade importante para o sistema capitalista. O salário compra itens importantes para essa reprodução, como comida e roupa. Contudo, essas mercadorias não são consumidas tal como são compradas. Elas dependem de atividades para serem utilizadas. A comida deve ser cozida. A roupa deve ser lavada e passada.

O trabalho doméstico é uma das peças fulcrais para manutenção do próprio capitalismo. Sendo esse trabalho central na extração da mais-valia e da reprodução da força de trabalho. As mulheres são assim articuladas no nexo global do trabalho por meio dessa dinâmica. Para Marx, o valor dessa força de trabalho depende de um elemento histórico e moral. A autora afirma esse último elemento como central na dinâmica de gênero no trabalho reprodutivo. Outras autoras, Pearse e Connell (2014) também afirmam a presença maciça das mulheres nas atividades da reprodução.

Entre nós, a entrada das mulheres para o mercado formal de trabalho não significou a divisão mais igualitária dos trabalhos domésticos entre homens e mulheres. Nesse sentido, Bruschini e Lombardi (2000) lembram

o caráter bipolar do trabalho feminino no Brasil. As autoras apontam para uma quantidade expressiva de mulheres em dois polos da atividade econômica. Por um lado, é perceptível a expressiva quantidade de mulheres engenheiras, arquitetas ou médicas. São profissões marcadas pelos bons rendimentos, altos índices de formalização e de proteção do trabalhador. Essa realidade contrasta com outro polo das atividades econômicas: o setor de trabalho doméstico remunerado, marcadamente precário. Note-se que esses dois polos são complementares, uma vez que as empregadas domésticas e diaristas realizam o trabalho antes realizados por essas novas engenheiras, arquitetas e médicas. Lembrando artigo de Helena Hirata (2004), perpetuou-se o caráter feminino da domesticidade por meio da criação de um lugar comum associando reprodução às mulheres.

Outros questionamentos podem ser levantados lembrando a história de Carmen. A diferenciação entre diarista e empregada doméstica é uma delas. Para o direito, essa divisão não é clara. Não há uma uniformização nacional dessa regra entre os tribunais. Para além dessas questões jurídicas, Alexandre Barbosa Fraga (2010) estudou o trabalho doméstico remunerado no Brasil e, principalmente, na cidade do Rio de Janeiro. Utilizando-se de pesquisa quantitativa e qualitativa, demonstrou a forma como as próprias nativas se definiam como empregadas domésticas ou diaristas. Vários são os critérios levados em conta, entre eles número de dias trabalhados e forma de pagamento.

Como o presente artigo foca no estudo das emoções, quero mencionar um desses critérios: a afetividade. Era exatamente isso que Carmen queria dizer quando afirmou preferir ser diarista, por conta do vínculo formado. Aos poucos, com minha pesquisa fui construindo dados sobre esse tipo de “cuidado” estabelecido entre patroas e domésticas. Ele é mais forte nos casos em que a empregada doméstica dorme no serviço. E é menos marcado com as diaristas. É certo que não se trata aqui de uma noção fixa como blocos monolíticos, mas sim de identidades muito mais maleáveis e transformadas por rupturas e continuidades ao longo do tempo.

“Cuidado”: verbo ou substantivo?

O fato de contratar uma doméstica significa um curioso circular de valores. Muitos autores trabalham nessa perspectiva (PIRES, 2013; APPADURAI, 2008). William Davenport (2008) desenvolveu uma etnografia na Ilha de Santa Catalina, também chamada Aoriki, situada nas Ilhas Salomão Orientais. Ele estudou como uma série de trocas de mercadoria, ou seja, relações jurídicas, foram cruciais para manutenção das relações sociais.

Nessa comunidade, existe toda uma distribuição de riqueza quando da morte de algum integrante. O prestígio de uma pessoa era tão maior quanto mais enredado em uma complexa rede de créditos e dívidas estabelecida por essa ocasião. Além disso, a cada década é realizada a *munira*, uma cerimônia que demanda supremo esforço econômico e mesmo físico dos habitantes. Eles chegam a passar anos planejando essa grande homenagem aos seus mortos. O resultado, ao final, do ponto de vista econômico é, por exemplo, a construção de grandes canoas, como a grande canoa mercante. O país é conhecido internacionalmente pela construção dessas embarcações. Uma relação de certo modo econômica e que faz circular valores sociais.

Assim também o pagamento de uma doméstica faz circular valores sociais. Recordo-me de dois casos contados por juízes em entrevista. Uma empregada doméstica propôs reclamação trabalhista pleiteando vários décimo-terceiro salários que a empregadora não pagou. No dia da audiência, a defesa da patroa trouxe comprovantes de depósitos bancários em poupança. Ela dizia não ter pagado nas mãos da empregada, mas ter depositado os valores numa poupança, sem a ciência da empregada. Poupança essa que estava no nome da sua empregada. Esse foi um exemplo da circulação do valor do cuidado. Ou seja, se de alguma forma a empregadora pensou no futuro da empregada, ela também a cerceou do direito de usufruir de sua própria remuneração. Uma espécie de cuidado mais parecido com a tutela de uma criança, como se se tratasse de alguém sem a mínima competência para gerir a própria existência. O salário era da empregada, mas ela dele não podia dispor.

Outro caso foi o de uma empregada doméstica que trabalhou muitos anos para um casal de idosos. Ocorreu que, dada a idade avançada, o senhor morreu, ficando a patroa viúva. Ela se envolveu com um rapaz jovem, de vinte ou trinta anos, e queria casar-se novamente. Resolução à qual se opuseram suas filhas e sua empregada doméstica. Por algum motivo, a empregada doméstica resolveu ir à Justiça do Trabalho contra sua patroa. As filhas da patroa pagaram o advogado da doméstica. E, para terminar a cena, o rapaz estava presente, observando a audiência na plateia. Muito provavelmente, a doméstica de alguma forma se sentia cuidando da sua patroa já idosa.

Utilizo a terminologia “cuidado”, uma vez que os próprios juízes, nativos do meu campo, a mencionaram. Curiosamente, muito se falava em “cuidado”, mas nunca como o particípio do verbo cuidar, como uma ação desprovida de qualidade. Sempre se reportava ao termo como um substantivo. Era um valor quase material, de tão central nas narrativas. A empregada cuidava da família empregadora. A patroa cuidava da empregada. O

Juiz cuidava da causa. O termo deu inclusive nome a duas ocupações, os cuidadores de criança e de idoso. Mas que tipo de cuidado é esse?

O desapego pelas regras formais de convivência, a indistinção entre público e privado e o caráter emocional eram os valores que circulavam com essa relação. Sérgio Buarque de Holanda (1995) faz alusões a essas características para enfatizar o que chamou de “homem cordial”. Assim, as leis são ignoradas em favor das amizades. O caráter emocional retratado pelo autor também deve ser levado em conta para compreender esse campo. Quem age com a *cordia*, com o coração, é, ao mesmo tempo, capaz do maior gesto de carinho e do maior ato de intromissão na vida alheia.

Vários são os profissionais envolvidos nesse sentido da expressão “cuidado” das pessoas. Além dos profissionais da saúde, como médicos, enfermeiros, psicólogos, desenvolveram-se várias profissões ligadas ao ato de cuidar das pessoas. Por exemplo, assistentes sociais, religiosos, professores, pedagogos e educadores. Chiara Pussetti (2010) estudou as diferentes formas de cuidado da psiquiatria com imigrantes em Portugal. A autora traz ao texto muitas questões. Quero atentar-me ao fato de esse tipo específico de cuidado ser tratado como uma intromissão. Isso é muito frequente não apenas na relação entre patroa e empregada, mas também na relação entre juiz e partes.

No processo de Carmen foi feito um acordo. Isso, certamente, não é uma exceção. Segundo muitas conversas com vários advogados trabalhistas no campo, além de alguns juízes, o número de acordos na Justiça do Trabalho foi elevado. Um quadro jurídico muito peculiar levava todos os contendentes, nas audiências sobre domésticas, a preferirem o acordo. Quase todos, diria. A exceção, repetidamente observada em campo, era da própria doméstica. Mas de fato a doméstica pretendia acordar? O afeto podia ser objeto de conciliação?⁹

Quero regressar à relação específica do trabalho doméstico, remetendo-me ao trabalho de Maria Claudia Coelho (2013). Ela estudou as trocas de presentes entre patroas e empregadas domésticas na Zona Sul da Cidade do Rio de Janeiro. Entendeu a gratidão pelos presentes dados pelas patroas às empregadas como um reforço dos vínculos hierárquicos. Por outro lado, a ingratidão, representada pelo ressentimento ou pela indiferença, pareceu-se com uma insubordinação.

Essa mistura de amizade e de hierarquia pareceu estranha a outras culturas. Como compreender o mito fundador de Romeu e Julieta sem a distinção entre ordem e paixão? Conforme Benzaquen de Araújo e Viveiros de Castro (1974), eles abandonaram a família para viver seu amor. Isso foi uma representação importante na contemporaneidade. Eles eram definidos por seu grupo social, por sua família. Contudo, o amor despontou como uma lógica de uma relação de livre escolha individual. Nela não

cabia falar no elemento da hierarquia. A pessoa amada seria escolhida pelo indivíduo e não por sua família.

Assim, para o ideário do liberalismo clássico, afeto se distanciou das relações de obrigação ou de direito. Entre as domésticas e as patroas, como visto, essa não era a regra. O afeto e as relações de uma obrigação contratual se entrelaçavam com significativa confusão. Muitos juízes falavam que eu deveria comparar a atividade de julgar um processo de domésticas com um divórcio na Vara de Família.

Em muitas audiências, percebem-se elementos de intimidade nos discursos dos juízes, dos advogados, das domésticas e das patroas. Em outras sociedades, como a norte-americana, a conexão entre intimidade e dinheiro podia ser problemática. Segundo Zelizer (2011), nos Estados Unidos, a concomitância da condução de atividades econômicas e das relações de personalidade era reputada por muitos como incompatível.

Nos tribunais desse país, existe toda uma crença de que a intersubjetividade corrompe a economia e vice-versa. Esse argumento era geralmente usado pelos tribunais americanos. A autora faz alusão à tese de que intimidade e negociação fazem parte de “mundos hostis” que não devem se misturar. O contato entre os mundos traz contaminação moral segundo essa ótica. Seu livro abordou três questões centrais. A primeira foi investigar a maneira pela qual as pessoas combinam economia e intimidade. Além disso, visou compreender por que o sistema jurídico dos EUA (ou seja, advogados, juízes, tribunais, juristas e jurados) negociava a coexistência de relações íntimas e reivindicações econômicas.

O seu empreendimento foi realizado a partir de processos judiciais específicos para explicar como o sistema judicial lidou com a delicada relação surgida em litígios acerca da interseção entre vida íntima e transações econômicas. Sua questão é como essa arena jurídica se comportou frente a isso. A prática jurídica trouxe importantes dados sobre essa problemática.

Mais adiante, a autora explicou que, na prática, essas esferas da vida não eram segregadas pelos tribunais. Esses apenas participavam de um processo de escolha de combinações entre certas formas de intimidade com particulares transações econômicas. Nesse sentido, Zelizer relatou um caso interessante. Especificamente sobre trabalho doméstico remunerado, a autora descreve aquele que alguns chamaram de “o maior caso de indenização paga por trabalho doméstico remunerado nos Estados Unidos”.

Trata-se do caso de Gabina Camacho Lopez contra a família Rodriguez, julgado em 1980 pelo Tribunal Regional do Distrito de Columbia. Eles a contrataram, ainda na Bolívia, e a levaram para Washington D.C. Gabina permaneceu nessa cidade como imigrante ilegal e sem conhecimentos da língua inglesa. Ela jamais saiu da casa dos Rodriguez, durante

alguns anos. Eles a disseram que estavam depositando seu pagamento num banco. Depois de três anos a empregada exigiu pagamento. No entanto, eles se recusaram a entregar o dinheiro.

Gabina, então, procurou o judiciário com base no *Fair Labor Standards Acts*, em busca de seus salários não pagos. Naquele tribunal, o debate foi se ela era realmente uma empregada. Tese abraçada pelos seus advogados e rechaçada pelos Rodriguez. Mesmo recusando os pedidos de horas extraordinárias, a justiça foi enfaticamente favorável à empregada. Ficou registrado naquela sentença que essa família usou de má-fé ao não cumprir o mencionado *Act*, além de explorar uma indígena, imigrante, jovem e com pouca instrução.

Convém, agora, uma breve comparação. Os tribunais norte-americanos estavam preocupados em distinguir os tipos de cuidados, se foram lícitos ou ilícitos. E, para além, como eles se relacionavam com valores econômicos. Sua intenção era sempre a de separar o mundo afetivo do financeiro, quando a moral assim determinava. Entre nós, no entanto, o quadro era muito diferente. Não foram julgadas por essa premissa nem Agrado, nem Carmen, nem nenhuma das domésticas dos muitos casos acompanhados por mim.

É muito curioso como entre nós a intimidade e a negociação se misturaram sem nenhum tipo de constrangimento. Isso ficou latente em meu trabalho de campo. Certa vez perguntei a duas juízas, em momentos distintos, em entrevistas separadas, a mesma questão: “Esse tipo de relação e esse tipo de audiência são emocionais ou são técnicos?”. Recebi duas respostas distintas. A primeira me disse: “Não, meu filho, você está enganado. Não tem nada de técnico aqui, é tudo emoção”. A outra me respondeu: “Olha, a relação é emocional, claro. Mas o julgamento não, esse é técnico”.

Essas juízas afirmaram tratar-se de uma relação com intensos envolvimento afetivos. E isso não foi levado em conta. Entre nós, não foi importante o tipo de relação afetiva ou se houve algum “cuidado indevido”. Muito pelo contrário, preocupou-se em compreender apenas se há “verdade” nas declarações. Não importa como se desenrolou a relação. Até mesmo porque é de se supor que esse envolvimento entre patroa e empregada, conforme fala dos nativos, reproduzisse uma confusão entre os mundos público e privado. Um fator que, extrapolando o tempo de existência dessas atividades, reaparecesse nas audiências.

Eva, Maria e a *rhetoric of control*

Durante a pesquisa, entrevistei algumas donas de casa sobre suas relações com as trabalhadoras domésticas. Apenas encontrei mulheres nessa posição. Nenhum homem figurou como réu nas ações que acompanhei.

As domésticas sempre propuseram suas ações judiciais contra as patroas, nunca contra os patrões. Esse fenômeno muito me lembrou de que, nas audiências sobre doméstica, apenas figuravam mulheres como reclamantes. Não vi nenhum “empregado doméstico”.

Tudo isso ajudou a entender como essa relação específica perpassa o espaço doméstico e chega ao tribunal. O caso de Eva pôde ilustrar isso. Ela é uma senhora, católica, com aproximadamente cinquenta anos de idade. Conversando comigo, falou que eu tenho que tomar cuidado para “não focalizar apenas um lado da moeda”, querendo dizer que precisava ouvir as empregadoras domésticas também.

Percebi um dado interessante. Segundo Eva, em sua casa, quem trata da parte de pagamento da empregada é seu marido. Esse casal estabeleceu isso em conjunto, mesmo sendo incomum entre suas amigas. Ela sinalizou ser menos desgastante, para os homens, controlar essa relação. Afirmou que sua empregada doméstica, mesmo tendo uma casa própria, dorme num dos quartos de seu apartamento. A Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS) foi assinada, mesmo quando isso era fato raro. Seu marido sempre cuidou do conforto da empregada, providenciando, inclusive, um ponto de TV a cabo em seu quarto. Pagando a contribuição ao INSS mesmo quando a lei ainda não obrigava.

O marido de Eva foi imaginado, naquela relação, como a pessoa mais indicada, menos sentimental. Mesmo assim, ele jamais pediu recibo ou comprou um caderno de ponto. Eva mencionou tal fato como uma reprovação ao seu marido. Na sequência, mencionou um parente seu muito “caxias, certinho”, que controlava ponto e pegava os recibos. Mas deu a entender ser isso uma exceção. A reprovação do ato de seu marido de não pegar recibos foi colocada.

Ou seja, a relação entre gênero, emoções e perigo foi ressaltada. O casal entendeu que a parte mais adequada para pagar a empregada era o homem. Dado que o a mulher é “mais afetiva”. E que “os afetos são de difícil controle”. A própria mulher entendeu que “não conseguiria controlar suas emoções”. E, ainda por cima, reprovou o marido que também não conseguira dominar as emoções, sem fazer um caderno de ponto ou pegar recibos. Como se a afetividade fosse rejeitada, um sinônimo de fraqueza, tipicamente feminina.

Outras pesquisadoras se dedicaram à relação entre sentimentos e trabalho doméstico. Helena Hirata (2004) lembra um discurso muito repetido de que a atividade doméstica não é trabalho e que deve ser desenvolvida por “amor”. Essa ideia, situando no mesmo campo afetividade e trabalho, contribui para a sujeição feminina, uma vez que mantém a condição subalterna dessas mulheres. Encarnación Gutiérrez-Rodríguez (2013) estu-

dou as empregadas domésticas imigrantes na União Europeia. Da mesma forma entendeu, no discurso dessas atividades, como trabalho afetivo uma forma de retificação de um padrão heteronormativo. Assim, no seu campo empírico, aos homens é resguardado um lugar de visibilidade e importância, sustentado pela invisibilidade das mulheres.

Na minha pesquisa, as empregadas sempre tinham medo de “não se segurar e falar demais, revelar coisas que não se deve”, conta-me. Ela foi uma das primeiras domésticas entrevistadas na pesquisa. O advogado dela não estava presente em sua audiência, razão pela qual ela foi remarcada. Percebi que ela ouvia mal e estava com dificuldade de se comunicar com a juíza. Era uma senhora aparentando ter pelo menos sessenta anos, acompanhada por outras amigas. Essas últimas não queriam que ela falasse comigo.

Com jeitinho, eu me aproximei e consegui que ela conversasse comigo por alguns instantes. Falou que se sentia muito bem na casa onde trabalhou, contudo, ultimamente, vinha se sentindo cansada e sobrecarregada. Disse que se sentiu muito acuada naquela situação. “Me sentia desamparada na frente da juíza, mas Deus me ajudou”. Ela tinha um medo enorme da figura do judiciário, a ponto de pedir para que o sobrenatural lhe guardasse.

A *rhetoric of control*, nesse caso, era latente. Essa ligação entre gênero e emoções também foi importante nos estudos de Catherine Lutz (1990). Para a autora, esse discurso foi reproduzido tanto fora como dentro do meio acadêmico ocidental. Frequentemente, os adjetivos usados para qualificar emoções foram usados para determinar o feminino. Então, esse discurso pôde ser, ao mesmo tempo, um discurso sobre gênero. E as emoções, tal como o feminino, foram associadas à natureza, nunca à cultura. As emoções seriam, assim, o centro do *self*, uma parte “natural” do ser humano.

Elas seriam caóticas, não ordenadas, incontroláveis e involuntárias. Ou seja, trataram-se as emoções como um processo desvantajoso se comparadas à cognição ou à racionalidade. E, por extensão, o feminino estaria em desvantagem frente ao masculino, esse último sempre associado à razão.

Há ainda outra questão, para além dessa problemática entre natureza, emoção e feminino. Catherine Lutz (1990) tratou da identificação entre esse bloco de ideias e a noção de perigo. O que seria imperioso, incontrolável e involuntário, como a natureza, a emoção e o feminino, também seria perigoso. Em sua pesquisa, a autora se utilizou de uma série de entrevistas com homens e mulheres norte-americanos. Nelas, fica latente o que Catherine chamou de *rhetoric of control*. Ela se referiu, com esse termo, à necessidade, expressa pelos seus interlocutores, de um controle sobre as emoções, sobre o gerenciamento das emoções. Essa ideia diz respeito a uma certa narrativa de grupos dominados.

Essa espécie de desorganização intrapsíquica foi ressaltada pelos nativos – advogados, juízes, empregadas domésticas e patroas. Todos eles tinham uma maneira muito especial de compreender o trabalho doméstico remunerado. Essas falas reproduziam e construíam uma imagem da feminilidade. Catherine Lutz mostrou que os discursos dos nativos de suas entrevistas, discursos muito próximos dos que eu ouvi no meu trabalho de campo, eram evidência de uma visão cultural largamente difundida sobre o perigo das mulheres e sua emotividade.

Esses discursos todos tinham relação com os escritos de Foucault sobre sexualidade, assevera a autora. Tanto a emotividade quanto a sexualidade são domínios reprimidos pelo modelo biomédico. Existiriam assim formas saudáveis e doentias de se vivenciar experiências sexuais e emocionais. Falar sobre emoções ou práticas sexuais controladas significa replicar as percepções de emoções e de sexualidade como algo natural, perigoso e irracional.

E exatamente isso foi muito recorrente em meu campo, um discurso da necessidade de disciplinar as emoções. Como se as mulheres tivessem mais dificuldade de se conter. Isso contrastava com o imaginário daquelas pessoas sobre os homens. Eles teriam facilidade de desenvolver uma racionalidade capaz de separar questões financeiras de questões afetivas.

O pensamento de que essa configuração é natural, sendo o cuidado da casa uma propriedade das mulheres, foi debatido por Valdemir Zamparoni (1999). Trata-se de um pesquisador que se interessou pelo trabalho doméstico em Moçambique. E, nessa experiência, constatou coisas interessantes. Em Maputo, capital moçambicana, os empregados domésticos eram majoritariamente homens, e não mulheres. Durante a pesquisa de Zamparoni naquele país, ele contratou um empregado doméstico para realização dos afazeres do lar. Depois de contratado, porém, o seu empregado doméstico pediu licença para se ausentar do trabalho por um mês. Ele disse que precisava realizar um curso. A princípio, Valdemir pensou que fosse para realizar um curso de culinária. Contudo, ele havia se inscrito para receber formação militar das milícias populares em Moçambique. Findo o mês do seu curso, ele regressou à casa do pesquisador. Logo no primeiro dia, colocou uma metralhadora num canto junto com os pentes de munição. Trocou sua farda militar pelo seu avental branco e continuou o serviço.

Trata-se, com certeza, de uma divisão sexual do trabalho doméstico diferente da encontrada na minha pesquisa de campo em Niterói. As construções históricas explicam a prevalência masculina no trabalho doméstico remunerado em Moçambique e, em certa medida, na África Austral. O autor elencou razões desse quadro estudando certos fatos ocorridos durante o colonialismo português. Havia, de forma difusa, a ideia de que o homem branco teria uma ilimitada sanha sexual. De um lado, as mulheres brancas

não queriam seus maridos e filhos compartilhando o espaço doméstico com uma mulher negra. De outro, também, a divisão sexual do trabalho doméstico entre os negros apontava uma configuração específica. As mulheres deveriam cuidar da roça, da vida doméstica e serem resguardadas para a procriação. E aos homens negros eram destinados os trabalhos fora de casa.

Atualmente, como estudou Ruth Kélia Castel-Branco (2013), a situação é bem diferente. Profundas alterações no cenário moçambicano, com a guerra civil, transformaram a divisão sexual do trabalho doméstico remunerado. Atualmente, as empregadas domésticas são mulheres em sua maioria. Eu gostaria apenas de frisar, como fez Margaret Mead (2000), que outras sociedades entendem a relação sexo/temperamento/funções de forma distintas de como nós entendemos. Trata-se, portanto, de uma construção cultural.

Considerações finais

As emoções não são bem recebidas no espaço do judiciário. Considera-se algo estranho alguém chorar numa audiência. Mas até o pranto tinha um motivo. A subjetividade se mostrava quase incontrolável ainda que se manifestando num espaço dito racional. O direito e a lei apareciam apenas quando essa familiaridade se rompia, como no caso de Carmen. A audiência significava o fim dessa relação entre pessoas “quase da família”. Uma ruptura esperada. Não eram mais amigas, companheiras ou pessoas de confiança. O sentimento era outro, bem distinto. O desviar constante de olhares denunciava o mal-estar em rever essa pessoa, nessa circunstância.

A relação entre domésticas e patroas, como demonstrado, significa uma relação de trabalho única. Uma amizade na qual imperam elementos de hierarquia, desenvolvendo um tipo especial de cuidado. A ruptura dessa ligação pode ser dramática. Como percebi nessa pesquisa, esse drama é sempre lembrado no espaço do tribunal. Ouvir a fala das testemunhas, rememorar fatos, rever pessoas. Quase sempre essa dinâmica desperta sentimentos. Não por acaso eu presenciei tanto choro, palavras duras e pessoas tristes.

Trabalhei com a ideia de emoções como construtos sociais e discursivos. Essa realidade me obrigou a buscar a antropologia das emoções para compreendê-la. Afinal, se algo é marcante na relação entre empregadas domésticas e patroas é a obrigatoriedade da harmonia. As domésticas são “quase da família”. Entender a emoção como discurso foi útil para mergulhar nessas relações. O papel das lágrimas nas audiências. O medo das empregadas domésticas diante do juiz. Todas essas questões ganharam atenção neste trabalho. Não poderia deixar de refletir sobre as relações de gênero e

emoção. Os discursos de gênero sobre as mulheres apontavam para a obrigatoriedade de docilidade. O cuidado era lido como algo “naturalmente” feminino. Todos esses problemas foram, igualmente, abordados.

Notas

1. Tendo em vista a dificuldade de fiscalização e inspeção das condições do trabalho nos lares pelos órgãos do Ministério do Trabalho e Emprego (CARDOSO; LAGE, 2007).
2. O tema central era o trabalho doméstico remunerado e as Varas do Trabalho de Niterói.
3. Tratou-se de algumas categorias usadas entre os nativos. Doméstica é um gênero. Diarista e empregada doméstica são espécies desse gênero. Enquanto isso, o termo patroa engloba as empregadoras domésticas e as pessoas para quem as diaristas trabalham. Comumente, no tribunal, há confusão entre diarista e empregada doméstica e entre empregadoras domésticas e outras pessoas para quem as diaristas trabalham. Também se confunde patroa com dona de casa, significando a mulher que desenvolve tarefas domésticas ou que paga para que alguma doméstica se desenvolva. Quando a doméstica, tal como qualquer trabalhador, postula em juízo na Justiça do Trabalho passa a denominar-se reclamante ou autora. E quando a patroa, tal como qualquer suposto empregador, é postulada em juízo recebe o nome de reclamada ou ré. Patroa e domésticas são partes nos processos.
4. Presenciei 200 audiências, das quais 37 eram sobre trabalho doméstico remunerado. As outras 163 audiências se referiam a processos judiciais de trabalhadores de outras categorias profissionais contra seus empregadores. Cabe ressaltar a importância metodológica da observação direta dessas 163 audiências. Assim procedi no intuito de produzir uma comparação entre esses dois grupos de audiências, contrastando-os. A ideia era colocar em relevo as especificidades dos processos judiciais das empregadas domésticas, investigando como os juízes, advogados e partes se comportavam especificamente nessas audiências sobre trabalho doméstico. Outra vantagem em acompanhar essas outras 163 audiências foi ter contato com os muitos advogados.
5. Trata-se de um bairro pauperizado da cidade do Rio de Janeiro, constituído por dezesseis comunidades e habitado por mais de 100 mil pessoas (WIMMER; FIGUEIREDO, 2006).
6. A Vila do João é uma das comunidades do Complexo da Maré.
7. Os nomes de todos os entrevistados foram mantidos em sigilo.
8. O conceito de *self* foi pensado por várias áreas de conhecimento. Para Goffman (2013), essa ideia tem ligação com um comportamento humano

tratado como sua situação social, ou seja, tem relação com o modo como o indivíduo se apresenta para os outros.

9. O mecanismo das audiências é bem burocrático, tudo se desenrola em torno do acordo. Durante aquela primeira audiência de Carmen, o juiz começou com a pergunta: “Tem acordo?”. Eles eram comuns também em outras categorias, mas nas domésticas era quase a totalidade das que eu vi. Percepção compartilhada por juízes e advogados do campo. Os acordos se colocavam como forma especial e privilegiada de administrar esses conflitos. Carmen não negociou diretamente com a sua patroa. Longe de uma negociação entre as partes, tratava-se de uma dinâmica em que a figura do juiz é muito presente. Uma intervenção intrometida tal qual a exposta por Chiara Pussetti (2010).

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse, and politics of everyday life. In: *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1-23.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas*. As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008.
- ÁVILA, Maria Betania. Algumas questões teóricas e políticas sobre emprego doméstico. In: ÁVILA, Maria Betania et al. (Org.). *Reflexões feministas sobre informalidade e trabalho doméstico*. Recife: SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, p. 65-72, 2008.
- BARBOSA, Fernando Cordeiro. *Trabalho e residência: estudo das ocupações de empregada doméstica e empregado de edifício a partir de migrantes “nordes-tinos”*. Niterói: EdUFF, 2000.
- BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, Alba. *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, p. 123-174, 1990.
- BRUSCHINI, Cristina; LOMBARDI, Maria Rosa. A bipolaridade do trabalho feminino no Brasil contemporâneo. *Cadernos de pesquisa*, v. 110, p. 67-104. 2000.
- CARDOSO, Adalberto Moreira; LAGE, Telma. *As normas e os fatos: desenho e efetividade das instituições de regulação do mercado de trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2007.
- CASTEL-BRANCO, Ruth. A formalização do trabalho doméstico na cidade de Maputo: desafios para o estado e organizações laborais. In: FRANCISCO, Antonio et al. (Org.). *Desafios para Moçambique 2013*. Maputo: IESE – Instituto de Estudos Sociais e Económicos, 2013. p. 307-330.
- COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

- CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. *Gender: in world perspective* (polity short introductions). Cambridge: Polity Press, 2014.
- DAVENPORT, William H. Dois tipos de valor nas Ilhas Salomão Orientais. In: APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas*. Niterói: EdUFF, 2008. p. 125-142.
- FRAGA, Alexandre Barbosa. *De empregada a diarista: as novas configurações do trabalho doméstico remunerado*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. In: *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, Encarnación. Trabajo doméstico/ trabajo afectivo: sobre heteronormatividad y la colonialidad del trabajo en el contexto de las políticas migratorias de la UE. In: *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 45, p. 123-134. 2013.
- HIRATA, Helena. Trabalho doméstico: uma servidão voluntária. In *Políticas públicas e igualdade de gênero*. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher, 2004. p. 43-54.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LE BRETON, David. *As paixões ordinárias*. Antropologia das emoções. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LUTZ, Catherine. Engendered Emotion: gender, power, and rhetoric of emotional control in American discourse. In: ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 69-91.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.
- _____. A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos, 1921). In: *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 325-333.
- MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- PIRES, Lenin. Entre notas e moedas: trocas e circulação de valores entre negociantes em Constitución. *Horizontes Antropológicos*, v. 9, n. 39, p. 149-178. 2013.
- POCHMANN, Márcio. *Nova classe média?* São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- PUSSETTI, Chiara. Identidades em crise: imigrantes, emoções e saúde mental em Portugal. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 94-113. 2010.
- RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: notes on the “political economy” of sex. In: REITER, R. *Toward an Anthropology of Women*. Nova York: Monthly Review Press, 1975.

- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Emprego doméstico e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne. *História das lágrimas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; BENZAQUEN DE ARAUJO, Ricardo. Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: VELHO, Gilberto. *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. p. 105-130.
- WIMMER, Gert Ferreira; FIGUEIREDO, Gustavo de oliveira. Ação coletiva para qualidade de vida: autonomia, transdisciplinaridade e intersectorialidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 145-154. 2006.
- ZAMPARONI, Valdemir. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. *Afro-Asia* (UFBA), Salvador, v. 23, p. 147-174. 1999.
- ZELIZER, Viviana. *A negociação da intimidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

autor

Fábio de Medina da Silva Gomes

É Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Pesquisador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia - Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC). Professor Substituto de Direito do Trabalho, Biomedicina e Perícia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Recebido em: 17/05/2015

Aceito para publicação em: 20/02/2016

O sangue das ruas. Sobre agência e normatividade na mobilização política de pessoas em situação de rua¹



TIAGO LEMÓES

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p315-336

resumo A partir de experiências etnográficas em espaços de organização política e reivindicação de direitos, discutirei neste artigo a construção de elementos diacríticos mobilizados por integrantes do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR-RS), destacando a dimensão da *agência* contida na relação dos sujeitos com instituições e agentes estatais e não estatais envolvidos na mobilização política. O destaque será dado para a dinâmica com a qual os militantes do MNPR-RS classificam diferentes agentes de interlocução a partir da manipulação das narrativas que envolvem a “experiência das ruas”, acionando discursos que ora positivam essa experiência, ora expõem sua dimensão perversa, de acordo com os agentes e as intenções em jogo, movimentando, também, determinadas práticas, saberes e proposições que perpassam essas arenas de mobilização e reivindicação.

palavras-chave Experiências de rua; Normatividade estatal; Relações de poder; Mobilização política; Agência.

The blood of the streets: agency and normativity in political mobilization of homeless people.

abstract From my ethnographic experiences at spaces for claiming rights, held by the Homeless Political Movement, I discuss in this paper the construction of diacritical elements mobilized in the homeless process of insertion at political struggles and state dialogue spaces. In this complex scenario, I seek to highlight the *agency* of these people in their relationships with the relevant frameworks of political mobilization, focusing on both their battles against the State officers and on the way they actively inhabit the normativity of the Modern State organizational logic. I specifically highlight the dynamics in which the militants classify different agents of dialogue, by manipulating narratives involving the “street

experiences”. I argue that the militants either turn these experiences positive or show their perverse dimension, having in mind the agents and the intentions at stake.

keywords street experiences, state normativity, power relations, political mobilization, agency.

Preâmbulo

Porto Alegre, 23 de janeiro de 2015, tarde de sexta-feira. Os militantes do Movimento Nacional da População de Rua² (MNPR-RS) preparavam-se para mais uma reunião semanal no Sindicato dos Municípios quando as conversas paralelas que antecedia a reunião foram atenuadas pela chegada inesperada de um grupo de jovens estudantes guiado por uma professora universitária do curso de enfermagem. Entraram, sentaram e não deram uma palavra. Por um tempo, ficaram atentos aos assuntos que se cruzavam entre apoiadores e militantes do MNPR-RS, os quais foram tomados por certa curiosidade permeada pelo receio em “dar nome aos bois” nas críticas que faziam a determinados agentes institucionais naquela tarde.

Aqueles seis jovens universitários vestiam uma camiseta azul, cuja estampa trazia a seguinte frase: *SUS, uma conquista cidadã*. Na oportunidade em que se apresentaram, justificaram a aproximação com o MNPR-RS por estarem realizando um estágio pelo VER-SUS,³ um programa de vivências no Sistema Único de Saúde. A professora que os acompanhava pediu a palavra, explicou os fundamentos do programa, relatou que já haviam visitado algumas comunidades quilombolas e acompanhado o trabalho da equipe do Consultório de Rua⁴ (CR), dentre outros espaços de intervenção vinculados ao SUS. Como parte dessas vivências, o grupo almejava conhecer também a dinâmica do MNPR-RS e relatar as experiências que havia tido nos dias anteriores – por isso estavam ali naquela tarde.

Os jovens se apresentaram brevemente. Eram estudantes de enfermagem, psicologia e saúde mental, vindos do interior do estado e da região metropolitana. A ideia inicial, proposta pela professora que os orientava, era que cada um expusesse o aprendizado acumulado pelo diálogo constituído com diferentes grupos a partir das vivências realizadas até aquele momento. Mas logo no início do primeiro relato, Cícero⁵ interrompe uma tímida estudante que expunha a imersão que tivera com a equipe do CR na região central da cidade e lança a questão que deu o tom do que ainda estava por vir naquela reunião: “Mas vocês só foram nesses locais, né? Algum de vocês já foi na rua mesmo?”. A professora imediatamente explicou que a experiência com a equipe do CR foi muito produtiva no sentido de

estabelecer contato com o “universo das ruas”. A aluna, então, retomou sua narrativa explicitando o caso de um “morador de rua”, acompanhado pelo CR, que estaria apresentando comportamento agressivo e que a única solução para acalmá-lo seria a internação. No entanto, Edison⁶ assegurou conhecer esse sujeito e os motivos que o levam a agir dessa forma:

Esse cara é tri inteligente, sabia? Ele tem curso de computador! Sabe tudo de computador, mas caiu na rua, por isso que ele é meio pirado. Então por que tem que internar? Eu sou contra a internação! Eu tô na rua desde os nove anos de idade e sei que a internação não adianta nada. Como é que vocês vão querer tratar a droga com outra droga, se a gente sabe que remédio também é droga? (DIÁRIO DE CAMPO, 23/01/2015)

Em resposta, a professora compartilhou seus pensamentos:

De qual droga será que ele está falando – eu fiquei pensando! Pois tem vários tipos de drogas e cada caso é um caso. Existem casos extremos que exigem uso de medicamentos, que são drogas, é verdade, mas se trata de uma questão vital! Existem outros casos em que um acompanhamento psicológico, uma terapia pode ajudar muito. (DIÁRIO DE CAMPO, 23/01/2015)

Edison não desfez o semblante de desconfiança que trazia no rosto durante todo o tempo em que a professora expusera suas concepções sobre a internação. Mas foi Cícero quem pediu a palavra novamente: “Posso fazer só mais uma pergunta? Se tem uma pessoa na rua, qual é o maior motivo pra internar ela?”. Um suspiro antecede a observação: “Mas vocês só fazem perguntas difíceis”, comenta a professora de enfermagem, antes de responder que “a internação ocorre quando a pessoa corre o risco de atentar contra a própria vida ou contra a vida dos outros”.

As interações acima descritas alimentam inquietações analíticas tanto sobre a ação estatal nos espaços de luta política de pessoas em situação de rua, quanto no tocante às formas como as pessoas desse perfil populacional produzem enfrentamentos e problematizam certas práticas de intervenção. Nesse contexto, é possível inferir que as formas de interlocução com determinadas práticas e saberes institucionais são conduzidas pelo *constrangimento*, pela *cobrança*, mas também por meio da *apropriação* de técnicas,

saberes e posturas que informam modos de habitar aquelas arenas em que a organização política e a reivindicação de direitos se fazem em diálogo com diversos agentes do Estado e da sociedade civil.

A partir de experiências etnográficas em espaços de organização e mobilização de pessoas em situação de rua, discutirei neste artigo a construção prática e discursiva de elementos diacríticos mobilizados no processo de interação entre os sujeitos em situação de rua com as arenas de luta política e interlocução estatal. Nesse cenário complexo e dinamizado por múltiplas relações de poder, busco evidenciar a dimensão da *agência* (MAHMOOD, 2006; ORTNER, 1995, 2007) contida na percepção e na relação dos sujeitos com os agentes estatais e não estatais que atuam seja na condição de apoiadores da mobilização ou como agentes interventores do campo socioassistencial.

Especificamente, o mergulho etnográfico ocorre no universo da militância política organizada pelo Movimento Nacional da População de Rua (MNPR-RS), em sua base regional em Porto Alegre, onde atuo acompanhando e participando de reuniões, seminários, audiências públicas, envolvendo-me, também, em interações cotidianas com os militantes, para além dessas arenas de organização e mobilização. Tenho concentrado meus esforços analíticos nos desafios e impasses enfrentados pelos diferentes atores que adentram territórios políticos de alianças, embates e conflitos forjados na multiplicidade de agentes e instituições que, de uma forma ou de outra, integram ou interagem com a organização e a mobilização política conduzida pelos integrantes do MNPR-RS.⁷

A partir de experiências etnográficas nesse universo, tenho insistido na ideia de que os espaços de ação constituídos pelo MNPR-RS são, igualmente, *locus* de uma rede de cuidados e encaminhamentos institucionais tecida por agentes que atuam, a um só tempo, como militantes apoiadores, mas também como psicólogos, assistentes sociais, enfermeiros e monitores de instituições socioassistenciais. O engajamento desses profissionais na defesa dos direitos da população em situação de rua não se faz separado de suas atribuições institucionais e dos ideais que os mobilizam à luta por tais direitos, sobretudo porque grande parte das reivindicações do movimento referem-se à ampliação qualitativa e quantitativa da rede de serviços socioassistenciais à qual aqueles profissionais e militantes estão vinculados.

Pode ser por conta dessa configuração específica da composição política do MNPR-RS que alguns desses atores, quando questionados sobre seus vínculos institucionais, deparam-se, também, com certos dilemas e ambiguidades diretamente relacionados à legitimidade de seus engajamentos: ao mesmo tempo em que precisam reiterar que não compactuam com o conservadorismo de algumas instituições (tal como questionam alguns

militantes “em situação de rua”), também manifestam, em alguns momentos, a necessidade de fazer com que a luta política seja conduzida pela parceria entre gestores públicos, trabalhadores da assistência e usuários dos serviços socioassistenciais, rumo à construção do “protagonismo” dos que vivem nas ruas. Precisam, assim, justificar seus vínculos e os trânsitos que realizam entre a normatividade dos espaços de acolhimento institucional e a organização política. Não raro, as práticas correspondentes a esses vínculos se cruzam e coabitam as relações ordinárias entre os integrantes do MNPR-RS.

Nesse contexto, é comum, por exemplo, a aproximação de redutores de danos ou de enfermeiros que, inseridos na mobilização política, também acompanham seus pacientes, distribuem remédios, preservativos e monitoram tratamentos de saúde de pessoas em situação de rua que participam das reuniões semanais do movimento. Outros encaminhamentos ocorrem quando pessoas aparecem nas reuniões para solicitar internação em clínicas de recuperação terapêutica, acolhimento em albergues e abrigos, ou para sanar dúvidas sobre a burocracia para a aquisição de determinados benefícios assistenciais e são, assim, acolhidos e aconselhados não só pelos profissionais, mas também pelos demais militantes já familiarizados com o “caminho das pedras”. Tantos outros são incentivados e auxiliados pelos apoiadores a terminar os estudos, a fazer a prova do ENEM, a solicitar confecção de carteira de identidade, conseguir um emprego e mesmo alugar uma casa.

Essa multiplicidade de agentes e de práticas é perpassada por uma dimensão pedagógica da mobilização política, pautada pela valorização de uma conduta ideal do “morador de rua” politizado e apto ao diálogo com órgãos e instituições públicas envolvidos com a questão dos direitos das pessoas em situação de rua. Parece que o incentivo à organização coletiva não se separa do estímulo à organização pessoal e do cultivo de uma conduta pautada em preceitos morais como a *escuta*, o *respeito* e o desenvolvimento de uma “postura militante” assentada na responsabilização coletiva e no afastamento de certas práticas que, segundo uma monitora de abrigo e apoiadora do MNPR-RS, uma vez expostas publicamente, podem “queimar o movimento” – referindo-se ao uso de drogas lícitas e ilícitas, às possíveis ofensas verbais, aos furtos e às agressões físicas entre os militantes. Estaríamos, assim, diante de uma pedagogia da mobilização política assentada na necessidade de aprender a escutar, a respeitar e a (se) organizar – numa estreita associação entre organização coletiva e organização pessoal que estimule o “processo de saída das ruas”, como se para lutar por mudanças fosse imprescindível mudar a si mesmo.

Assim, sem negar e deixar de apoiar as conquistas que são conclamadas pela atual organização política nacional da população em situação de rua, sobretudo a visibilidade e o reconhecimento de luta por dignidade, respeito e políticas públicas, enquanto antropólogo, interesse-me, também, pelas ambiguidades que atravessam os espaços de luta desse coletivo, nos quais parecem coabitar a linguagem dos direitos e a normalização de condutas – práticas e discursos que conformam processos de pacificação de populações, seja pela força ou mesmo pela “pedagogia da conversão”, dedicando-se a transformar rebeldes em “sujeitos legais” (DAS; POOLE, 2004). É neste cenário que o “protagonismo” de grupos comumente representados como vivendo “às margens da sociedade”, quando estes lutam e inserem-se em processos de reivindicação de direitos, depara-se com *espaços de visibilidade condicionada*: devem saber ouvir, devem se colocar no lugar dos outros e devem evocar os sinais de seu empenho na restauração, na “organização” da vida, dos hábitos e comportamentos.

Mas se podemos sugerir a conformação de práticas tanto de cuidado quanto de construção de condutas ideais para a organização política, também é verdade que a presença e a ação estatais são sempre múltiplas, e os agentes, suas intenções, engajamentos e sensibilidades também o são. Além do mais, esses agentes não predominam no cenário de mobilização e reivindicação, pois atuam em diálogo com atores da sociedade civil, estudantes e pesquisadores que dinamizam e tencionam determinadas práticas que visam “capacitar” militantes com trajetórias de rua, o que faz da base regional do MNPR, em Porto Alegre, um espaço de organização e mobilização em constante tensão entre essas lógicas de intervenção mais institucionais e outros entendimentos sobre a prática política. Nesse ponto, é emblemática a manifestação de Rosângela, uma mulher “em situação de rua”, de aproximadamente quarenta anos, que, em uma reunião na qual se discutia a urgência de capacitação política dos militantes, afirmou que “o movimento vem das ruas”, que a “política está nas ruas” e que “qualquer pessoa que tenha sofrido nas ruas sabe do que a população de rua precisa”.

A potência etnográfica, no entanto, revela que nunca é possível manter por muito tempo argumentações sobre a totalização dos esquemas de sobredeterminação. Algo sempre escapa: a vida, a criatividade, a ação que transforma, que se apropria, que enfrenta e inventa formas de fazer e refazer o jogo das correlações de forças que perpassam as arenas de luta política. Com bem infere Aihwa Ong (2005), não há uniformidade nos efeitos dos múltiplos regimes de controle que permita uma forma totalizante da cidadania. Para além das tecnologias sociais, é preciso atentar para as interpretações e estratégias dos atores justamente no encontro entre as práticas e as interações cotidianas, o que demanda a abertura analítica para ação

dos sujeitos frente aos esquemas de categorização, classificação e controle (ONG, 2005).

Com isso, gostaria de explorar, neste texto, a forma como um conhecimento legítimo sobre a “vida nas ruas”, adquirido pelos que se autodeclararam “moradores de rua”, é dinamizado na relação dessas pessoas com certos enquadramentos que perpassam a organização e a mobilização política exercida entre os diferentes atores que compõem o MNPR-RS. Para tanto, localizo as práticas de cuidado e o processo de construção de condutas ideais para a luta política dentro de um campo de normatividades que buscam regular e normalizar comportamentos compreendidos a partir da incompatibilidade com as práticas de cuidado estatal que se dedicam à otimização de corpos e condutas. É no seio deste campo, a um só tempo, de intervenção e de mobilização, que os usos de um “saber das ruas” são efetuados ao acionarem discursos e elucidarem práticas que ora positivam essa experiência, ora expõem sua dimensão perversa, de acordo com os agentes e as intenções em jogo. Por ocorrer no entrecruzamento de práticas de intervenção estatal e de mobilização política, considero que os usos desses saberes conformam parte da *agência* dos militantes “em situação de rua”, sobretudo porque operam outras normatividades a partir deste mesmo saber.

Agência e normatividade

Como veremos, o “saber das ruas” é operado de forma situacional, de acordo com os contextos e os interlocutores em jogo. A afirmação da positividade das experiências das ruas se verifica quando agentes estatais buscam conhecer esse “mundo”, aproximar-se dele, de modo que há um conhecimento que precisa ser apropriado, ensinado e, nesse sentido, quem transmite esse saber são pessoas em situação de rua – os mesmos que historicamente foram alvo de programas e estratégias de repressão e penalização. Em outras situações, a “vida nas ruas” é exposta em sua dimensão perversa: o sofrimento, a violência e a invisibilidade são conclamados em condições em que os que falam sobre a rua não a conhecem, de fato, e deixam de considerar suas dinâmicas de violência e discriminação.

No entanto, a condução da *agência* desses sujeitos entre as arenas de interlocução estatal nem sempre se faz no objetivo único de emancipação de grandes sistemas normativos, ou de superação das estruturas de dominação e desigualdade, como defende Ortner (2007). Não se trata apenas de perseguir um horizonte de superação, de libertação das imposições normativas e das desigualdades estruturais por meio da transformação social, preservação de valores frente à ação hegemônica ou da resistência em múltiplas

formas e a partir de práticas distintas. A luta política em questão também se faz por entre as normatizações, as diferentes categorias e saberes construídos por instâncias estatais diversas que definem em documentos legais, e por meio de tecnologias de governo, quem são, quantos são e como vivem os grupos classificados como em situação de rua.

Nessa discussão, compactuo com as argumentações de Saba Mahmood (2006), para quem a *agência* pode ser pensada não somente em termos de resistência, mas como capacidades para ação alimentadas por relações concretas de subordinação. Para além de inspirações calcadas em políticas liberatórias, Mahmood sugere a problematização do desejo universal de ser livre, de desamarrar-se das garras dominantes. Suas ponderações partem de reflexões sobre a teoria feminista ocidental em contraposição às experiências etnográficas em um movimento islâmico feminino conduzido no interior das mesquitas do Cairo, no Egito. Evidenciando que tal mobilização representou para as mulheres um contato inédito com materiais acadêmicos e raciocínios teológicos há muito restritos ao universo masculino, Mahmood dá atenção às concepções de *self*, *agência* moral e projetos éticos que motivam a ação de grupos femininos por entre as normas, reivindicando justamente o contrário de uma liberação: um acesso mais profundo a elas. A partir destas experiências, a antropóloga é enfática ao defender que da mesma forma como ocorre no liberalismo, a liberdade é normativa para o feminismo em sua forma mais ocidental. E mais: se a capacidade de transformar o mundo é histórica e culturalmente construída, então ela não pode ser definida de antemão, ou seja, o sentido e o significado da *agência* não podem ser *a priori* fixados (MAHMOOD, 2006). Com as críticas que edifica contra a teoria feminista e com a riqueza de suas experiências etnográficas com o movimento feminino islâmico, a pesquisadora alarga o sentido de *agência* para as múltiplas formas de incorporar a normatividade.

Se é possível captar modos de ação detentores de outras racionalidades e que estejam desvinculados de uma noção progressista de *agência*, então as maneiras como as pessoas habitam contextos atravessados por forças pedagógicas e disciplinadoras podem potencializar e revigorar a análise em diferentes contextos de pesquisa. Como bem nos lembra a autora, Foucault já nos alertava para o “paradoxo da subjetivação”, em que as mesmas condições que favorecem a subordinação são as que concedem os meios para que os sujeitos construam seus pilares de autoconsciência. Com isso, a *agência* de pessoas em situação de rua ganha maior amplitude ao abarcar justamente aqueles que seriam vistos como completamente vencidos pelas práticas estatais de produção de sujeitos e suas condutas ideais para o diálogo pacífico e “politizado” e para a superação de um modo de vida considerado injusto e degradante. Se hoje tanto a mobilização política a nível nacional

quanto as práticas de intervenção no campo socioassistencial concentram seus esforços na superação de um “problema social” a ser combatido e uma experiência individual e coletiva a ser superada, os militantes em situação de rua também reinserem o saber específico, relacionado àquela experiência, na situacionalidade da experiência política e social tramada no seio do MNPR-RS e na dinamicidade relacional das interfaces ali estabelecidas com diferentes agentes, autoridades e instituições.

Nesses termos, é possível inferir que a constituição de legitimidades de fala e representatividade se faz a partir de práticas, discursos e performances específicas que, ainda que de forma preliminar, estão falando de uma vivência dinâmica das normas que permeiam a organização social daquele movimento. Se há o reconhecimento tácito de que a luta política do MNPR-RS implica os sujeitos em esforços de “superação da situação de rua”, também é verdade que tal condicionalidade tem o seu reverso: para os agentes “externos” que buscam conhecer a “rua” (como a professora de enfermagem e seus alunos), outras normatividades são erigidas e, com isso, a “experiência das ruas” torna-se, a um só tempo, saber e poder. É nesse ponto que, sem excluir as demais formas de produzir *agência* em meio à multiplicidade de poderes em jogo, a formulação trazida por Mahmood permite uma ampliação que serve, a meu ver, para identificar, reconhecer e valorizar ações, práticas e performances dos sujeitos que, se não negam as exigências e a normatividade estatal, também não negam suas potencialidades em produzir forças políticas a partir das quais podem estruturar suas demandas por respeito, reconhecimento e dignidade.

O sangue das ruas

O debate com a professora de enfermagem não terminou na explicação sobre o fato de que é o risco à vida, no limite, o que justifica a internação dos que vivem nas ruas, usuários de drogas ou não. Outras questões surgiram naquele diálogo entre futuros agentes do saber especializado (os universitários), seus tutores (detentores e transmissores desse saber) e homens e mulheres sem grandes níveis de escolaridade ou experiência acadêmica, porém detentores de determinados conhecimentos e discursos que lhes concedem legitimidade e potência enunciativa: o “saber das ruas”.

Aqueles universitários que, muito bem intencionados, foram ao encontro dos militantes do MNPR-RS para relatarem suas vivências no campo do atendimento à saúde, não conseguiram narrar quase nada de suas experiências, sendo interrompidos pelos questionamentos contundentes dos que detinham vivências de trânsito entre fronteiras de espaços política e simbolicamente estruturados entre a “vida nas ruas” e os aparatos que lhes

direcionam ações interventivas. Naquela elucidativa reunião, pouco a pouco, um outro saber foi ganhando espaço e, de forma muito sutil, passou a disputar legitimidade ao lado dos efeitos de autoridade que, direta ou indiretamente, a presença daquele grupo produzia.

Na continuidade do debate, Edison expôs suas considerações sobre a questão da internação evidenciando outra perspectiva: a de quem vive e conhece a rua.

Eu tô há tanto tempo na rua e nunca precisei me internar. Eu conheço a rua, conheço todos esses que vocês visitaram. Para vocês verem: eu não tô mais na rua, faz um tempo que consegui um barraco com a minha mulher, mas esses dias eu já dormi na rua de novo. Eu tô dentro de casa, mas não consigo largar a rua. **A rua é um sangue! Ela tá no sangue!** (DIÁRIO DE CAMPO, 23/01/2015)

Sentado à mesa destinada aos que coordenam a reunião, Cícero conservava uma postura de autoridade, de alguém que ensina, que transmite um conhecimento ainda não apreendido pelos demais. A postura corporal, a movimentação das mãos, o tom da fala, a firmeza no olhar (que se fixava um pouco em cada um dos presentes na reunião), construía uma atmosfera de respeito, verdade e testemunho em torno de suas explicações sobre a invisibilidade do “morador de rua”. A sua plateia, que viera inicialmente para relatar experiências, mas que não fizera muito mais do que ouvir e se explicar, já havia, a essa altura, abandonado os propósitos iniciais e já não se colocava, apenas ouvia com atenção. Cícero seguia explicando que

Nós fizemos um teatro de rua, que se chama “Os invisíveis”, porque nós não somos vistos nas ruas. Nós somos, às vezes, invisíveis. As pessoas passam e não olham, mas nós não somos invisíveis. Por exemplo, nem adianta vocês se disfarçarem de morador de rua, porque vão perceber. Esses dias um grupo de estudantes se disfarçou de morador de rua, para fazer uma brincadeira, e pediram dinheiro na rua e as pessoas davam porque sabiam que não eram moradores de rua. Então a gente sempre leva a pior. A RBS [rede de TV regional] odeia os moradores de rua! Tudo que eles publicam é contra o morador de rua. A verdade sobre nós tá aqui ó [mostra o último exemplar do jornal *Boca de Rua*].⁸ Aqui tem toda a verdade sobre o morador de rua. Eu fico feliz que vocês estão aqui, mas tem muita gente que se forma na faculdade e nunca mais aparece. (DIÁRIO DE CAMPO, 23/01/2015)

Nos discursos de Edison e Cícero, era impossível não sentir o tom de cobrança e intimidação direcionado aos que se aproximavam naquela tarde para conhecer o MNPR-RS. Cobrança em relação à necessidade de ouvi-los, de senti-los, de considerar, nas ações de intervenção e cuidado, suas experiências *com* e *sobre* a rua; intimidação em relação aos seus propósitos de aproximação, que, para Edison e Cícero, deveriam dialogar com o saber específico que a vivência nas ruas lhes outorga, o que lhes permite afirmar que “a internação não adianta nada” e que “tratam a droga com outras drogas”.

Essas interações também nos falam de uma apropriação de termos, conceitos e categorias que compõem o arcabouço de saberes e poderes exercidos nas práticas interventivas dos agentes estatais: nesse caso, o saber da experiência desestabiliza práticas consolidadas de tratamento e cuidado, formulando críticas que se apoiam na legitimidade do estar e ser “da rua”. Edison, por “conhecer a rua”, explicou que o sujeito que, na visão da estudante, deveria ser internado, só apresentava agressividade porque “fez curso de computador” mas não conseguiu exercer a atividade. Da mesma forma, Cícero questionou: “vocês já foram na rua?”. Uma afirmação e um questionamento que se conjugam tanto para colocar em cheque o saber que legitima a intervenção quanto para positivar a experiência das ruas e evidenciar a potencialidade deste saber para a atuação dos agentes estatais.

Desde Foucault, sabemos que nada está fora do poder, nada lhe escapa, e isso diz muito sobre as correlações de forças travadas nas cenas aqui descritas. Embora reitere a onipresença do poder, Foucault não ignora que as relações nas quais circula são efeitos imediatos de desigualdades e desequilíbrios que, por sua vez, se reproduzem nessas correlações. A resistência não se faz em posição de exterioridade às relações de poder, sobretudo porque elas só podem existir por meio de uma multiplicidade de pontos de reação que figuram como alvo, apoio ou adversários dispostos por toda a rede de poder. Como locutor irreduzível, a resistência se faz no campo estratégico dos discursos de poder e de reação (FOUCAULT, [1976] 2014).

Ao mesmo tempo em que pessoas em situação de rua atuam diretamente por entre a normatividade que permeia as arenas de luta política, nelas buscando aporte para também reivindicar e dominar o conhecimento de legislações, conceitos, vocabulários distintos e formas de interagir com os representantes estatais, a dimensão da experiência das ruas, este “sangue das ruas”, do qual nos fala Edison, parece produzir uma fronteira e uma positividade que concede legitimidades políticas erigidas de forma relacional e situacional.

A ideia de que a “rua está no sangue”, aparentemente produz ambiguidades em relação às bandeiras de luta por direitos, sobretudo quando

se luta pela inserção social pela via do trabalho, pelo direito à moradia e à constituição de laços familiares e comunitários – discursos específicos que embasam formas de regulação social (GENARD, 2013). Contudo, a afirmação positiva das ruas, essa experiência que se inscreve “no sangue” e se afirma na luta política, é reiterada em cenários específicos e situacionais de mobilização. É nesse contexto que a positividade das ruas se coloca como um discurso de efeito potente, pois reforça uma fronteira que se deseja ultrapassar – a professora e os estudantes do VER-SUS queriam “conhecer a rua”, vivenciá-la. Possuir a “rua no sangue”, no contexto específico e situacional aqui tratado, possibilita o acesso ao status de quem passou pela experiência e que por isso é conhecedor de um universo no qual muitos agentes precisam mergulhar para a efetivação de suas atividades cada vez mais inspiradas em propostas humanizadas dos serviços públicos.

O exemplar do jornal *Boca de Rua* não foi erguido por Cícero de forma gratuita naquela reunião. O gesto veio acompanhado de uma associação entre invisibilidade, ódio e verdade. A invisibilidade ante o olhar do cidadão comum mas também aquela com a qual certas políticas públicas são conduzidas; o ódio estimulado e legitimado nos meios de comunicação conservadores que perpetuam termos, categorias e concepções estigmatizantes sobre os que habitam o espaço público; e a verdade que se inscreve nas páginas de um jornal onde quem fala é a *boca de rua*. A associação da “verdade” sobre as ruas com o conteúdo jornalístico elaborado, em todas as suas etapas, por pessoas em situação de rua, nos fornece pistas para entender como esses sujeitos mobilizam alguns elementos diacríticos que de certa forma positivam suas experiências e concedem legitimidade às suas lutas. Nesse caso, a “verdade” de um jornal se faz pelo contraponto à mídia dominante, mas também pelo fato de ser contada pela boca e mãos de quem “sabe o que é a rua”.

Assim também Cícero tencionou essa fronteira de forma mais clara: “não adianta nem vocês se disfarçarem de morador de rua”, reiterando a impossibilidade de apropriação ou de inserção em um “mundo” que se inscreve no corpo e no “sangue” e que, por mais que se quera ou se necessite conhecer o que está além dessa “fronteira”, as tentativas serão sempre tortuosas. Para tal empreendimento, é preciso “ser morador de rua” ou mergulhar nesse “mundo” passando pelas mesmas experiências – como um rito de passagem que marca uma aproximação singular. É exemplar o caso de dois estudantes pesquisadores, Pedro e Gabriela, apoiadores do MNPR-RS e integrantes de projetos de extensão universitária, que passaram a noite na rua com Edisson e Cícero. Comeram de doações caritativas, beberam juntos, perambularam em grupo pelas ruas noturnas de Porto Alegre. Essas experiências de fronteiras cruzadas ou sobrepostas fizeram com que aqueles

estudantes passassem a ser apresentados por Edison e Cícero como “quase moradores de rua”, “só eles sabem o que é a nossa realidade, pois comeram e beberam com a gente”.

É possível pensar que esses discursos e performances, enquanto interfaces específicas, podem estar dinamizando formas particulares de mobilização política, de constituição de um espaço de enunciação, de valorização da experiência, das trajetórias e dos vínculos de afeto e interconhecimento tecidos ao longo dessas vivências urbanas. Quem tem a rua no sangue também tem algo a ensinar. E esse saber é também poder e, portanto, luta. Luta por reconhecimento, respeito e dignidade que se faz cotidianamente, de forma situacional e dialógica a partir de um jogo de poder que envolve saberes, verdades e experiências.

Mundos em atrito. Vidas que se cruzam

Se em algumas situações a “vida nas ruas” é positivada como um conhecimento adquirido que diferencia e concede legitimidade na luta política, em outras, é justamente o sofrimento que vem à tona nos discursos, operando também como um mecanismo, a um só tempo, de diferenciação e de condicionalidade no acesso aos espaços de enunciação política em nome das pessoas em situação de rua. Vejamos um caso específico, voltando um pouco no tempo.

Dois meses nos separavam da Copa do Mundo. Em abril de 2014, rumores de violência policial, higienização social e confinamento de pessoas em situação de rua em galpões construídos na região metropolitana de Porto Alegre circulavam por entre as reuniões do MNPR-RS, a rede assistencial e a as instituições comprometidas com os direitos humanos, mobilizando autoridades, órgãos e instituições. Ministério Público (MP), Defensoria Pública (DP), Comissão de Defesa do Consumidor e Direitos Humanos (CEDECONDH) da câmara de vereadores, Centro de Defesa dos Direitos Humanos, Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos (PPDDH), estudantes, pesquisadores, advogados, vereadores: todos se mobilizaram, cada um a seu modo, por um diálogo estreito com apoiadores e militantes do MNPR-RS.⁹

Dois meses depois, a poucas semanas da Copa, uma reunião foi realizada entre o MNPR-RS e os diferentes órgãos públicos que haviam se engajado na batalha contra a higienização social. Estavam presentes representantes do MP, da DP, da CEDECONDH, da Ouvidoria da Segurança Pública e da universidade, a maioria com trajes formais e bem asseados. Além dos militantes e apoiadores do MNPR-RS, a reunião também contou com a presença de pessoas em situação de rua que estavam ali pela pri-

meira vez, alguns com sacolas de material reciclável, outros com mochilas e seus poucos pertences. Esses sujeitos acomodaram-se cabisbaixos e distantes do círculo onde estava reunido o grupo de autoridades ali presentes.

O coordenador regional do MNPR-RS, João de Deus,¹⁰ deu início à reunião afirmando que “o MNPR se posiciona em repúdio a todas as violações dos direitos humanos pela Copa, e nós temos que dar graças a Deus porque temos a Defensoria Pública do nosso lado”. Em seguida, abriu-se o debate sobre dois temas principais: a ameaça de higienização social que seria colocada em prática pela condução forçada de pessoas das ruas para espaços institucionais; e as possibilidades de denunciar as agressões policiais que já estavam em curso na cidade.

A defensora pública da União, Liliane Pastoriz, manifestou sua angústia sobre a coleta de denúncias, sobretudo porque até o momento ela não teria nenhum relato claro e detalhado que permitisse responsabilizar alguém. Nesse instante, as falas sobrepostas começaram a manifestar discordância com as preocupações da defensora. Patrícia, a representante da Ouvidoria de Segurança Pública (OSP), uma mulher loira de aproximadamente quarenta anos, orientou que as pessoas denunciassem quando sofressem qualquer agressão, mas que fizessem a denúncia como deveria ser feita: com descrição física dos policiais, seus nomes e número da viatura.

Roberto, que participava das reuniões do MNPR-RS pela primeira vez, questionou: “Alguém aqui já sofreu agressão policial? Eu já apanhei muito sem nenhum motivo. Já fui chamado de negro filho da puta”. Outro novato também se manifestou: “Se esse ou aquele denunciar a violência, nós todos seremos protegidos? Por isso que muita gente não liga para a ouvidoria”. Cícero complementa: “Hoje é milícia! Quem é que vai nos salvar nessa hora?”. Sem resposta, Cícero levantou-se e dirigiu-se ao centro do grande círculo no qual estavam sentados os representantes institucionais. Dessa posição central, ele caminhava em direção às autoridades, vestindo a camiseta azul do MNPR, gesticulando muito com as mãos e por vezes apontando o dedo para alguns de seus ouvintes. Nessa performance, ele manifestou seus posicionamentos:

Não quero proteção nenhuma! Eu quero é saber o que vocês estão fazendo enquanto estamos na rua. Aqui todos dormem! Enquanto vocês dormem, nós estamos na rua, menos o Pedro e a Gabriela, que estão indo para as ruas conosco, o resto ninguém mais sabe o que é viver assim. Não adianta nada vocês ficarem falando, se não sabem o que a gente passa. (DIÁRIO DE CAMPO, 06/06/2014)

Não era a primeira vez que ouvia Cícero proferir discursos que traziam à tona a fronteira entre os que “dormem” e os que “estão nas ruas”, entre quem conhece essa realidade, os que se aproximam dela (como Pedro e Gabriela, os estudantes que passaram uma noite nas ruas) e os que falam sobre ela, mas não mergulham na sua intensidade vivencial. Por outro lado, considerando os temas discutidos na referida reunião, percebe-se que a prioridade dada às denúncias formais, na visão dos sujeitos em situação de rua presentes, estava sendo exigida sem levar em conta a dinâmica de atuação dos agentes de segurança pública e a população em foco no debate: uma das práticas punitivas seria a captura dos denunciante que receberiam severos castigos físicos e psicológicos por delatarem policiais. É nesse contexto que a “rua”, na manifestação de Cícero, Roberto e seus companheiros, emerge em sua face negativa: da violência, das ofensas, do preconceito, do racismo. Aqui não se trata de positivá-la, de tomá-la como algo que está no sangue diante dos que querem conhecê-la, mas de fazer viver o seu lado mais cruel diante dos que falam sem conhecer, sem considerar suas particularidades. Os primeiros querem conhecer para falar, os segundos, falam sem conhecer. Para cada situação relacional, uma dimensão da rua é exposta e potencializada.

Em outras situações essa classificação também é acionada na relação entre militantes em situação de rua e os apoiadores do MNPR-RS. Em dezembro de 2014, na reunião de avaliação da trajetória do movimento ao longo do ano, colocou-se em pauta o papel do apoiador, de modo que suas posições dentro do grupo seriam avaliadas por cada um dos militantes. Na avaliação, Cícero foi o primeiro a afirmar que “eles [os apoiadores] entraram no nosso mundo e nós entramos no mundo deles. Isso é ser apoiador”. Rosângela¹¹, por sua vez, ponderou que “eu vejo o apoiador como uma muleta, um apoio, uma extensão daquilo que você não tem”. Edisson também assegurou as boas intenções dos apoiadores, exemplificando com a disposição de Pedro, que estava ao seu lado, em conhecer as ruas e adentrar seus mundos. Porém, Amilton, homem em situação de rua, moreno, que há pouco começara a participar das reuniões do MNPR-RS, advertiu que

realmente tem que ver para crer! Pedro, me diz uma coisa, quantas vezes tu dormiste na rua? Em qual praça tu já dormiu? Não adianta passar uma noite só ou ir em determinado lugar. Tu já foste, por acaso, na Avenida Farrapos? Lá tem outra rua, lá é bem diferente do centro. (DIÁRIO DE CAMPO, 23/12/2014)

Se de um lado alguns apoiadores figuram como sujeitos que se permitem uma interpenetração de mundos, servindo também como muleta ou como extensões do que não se tem; de outro eles ainda não cruzaram totalmente uma fronteira. Amilton não presenciara o momento em que Pedro e Gabriela foram para as ruas por uma noite, assim como não havia constituído vínculos de pessoalidade e afeto com os mesmos. Da sua posição, ele visualizava um universitário, branco, de classe média, sendo valorizado por tal experiência, adquirindo status de quem “conhece a rua”. Para Amilton, no entanto, era preciso mais do que uma noite para apreender as múltiplas dinâmicas relacionais e territoriais dos que habitam o espaço público.

Nesse ponto, novas classificações são formuladas entre os que “pensam que conhecem” e os que só conhecem porque vivem ou viveram nas ruas. É possível refletir, então, sobre a situacionalidade dessas classificações, considerando tanto as relações de forças em jogo, quanto a dimensão dos vínculos que se constroem com os apoiadores. Estas questões oxigenam e revigoram o olhar que lançamos sobre a *agência* de homens e mulheres em situação de rua em espaços de interlocução estatal e luta política organizada. Tenho atentado para o fato de que, nestes cenários, habitam tanto classificações e categorizações assentadas na “falta”, na noção de pobreza extrema e na desvinculação social (o que vem justificar práticas de intervenção); quanto uma série de práticas que visam constituir um “morador de rua” ideal, politizado, capacitado para conhecer as demandas do MNPR, falar em público, saber escutar, respeitar e lutar pela construção de seu protagonismo e independência: estaríamos diante de espaços de *visibilidades condicionadas*.

As descrições etnográficas aqui apresentadas, no entanto, relativizam a fixidez normativa desses processos de construção de condutas ideais. Elas nos conduzem para uma seara em que as pessoas de carne e osso, que vivem ou viveram nas ruas, impõem, também, *condicionalidades*: para falar em nome das pessoas em situação de rua, para ter legitimidade de fala e representatividade, é fundamental vivenciar as ruas. Tal legitimidade também é dosada e distribuída de forma desigual, em acordo com o grau de aproximação ou afastamento dos mundos que, ainda que entrecruzados, precisam ser selados com vínculos de afeto e pessoalidade.

Conclusões

A experiência das ruas enquanto um saber adquirido que distingue, que concede espaços de fala para quem a vivenciou: o “sangue das ruas”. A rua apresentada em sua face violenta, perversa, incômoda: a invisibilidade. A rua como elemento diacrítico que permite classificar, diferenciar, apro-

ximar e distanciar diferentes agentes envolvidos nos processos de cuidar e lutar no contexto das pessoas em situação de rua. O manejo discursivo e performático das intensidades da “vida nas ruas” como potência política que, ao mesmo tempo em que classifica, interpõe condicionalidades e certos limites aos espaços de representatividade e enunciação ocupados por agentes estatais.

É nas interações situacionais, nas quais mundos entram em atrito antes mesmo que as vidas que os habitam sejam cruzadas por intensidades e experiências singulares, que a positividade das ruas é trazida à baila. É aqui que as fronteiras se reforçam para aqueles que desejam, inicialmente, conhecer outros mundos, relatar suas experiências prévias, ouvir histórias marcadas pelo sofrimento, mas também pela aventura e pela afronta aos enquadramentos estatais. Esses encontros, que se fazem na eventualidade, permitem que alguns militantes do MNPR-RS positivem suas experiências e, a partir delas, tencionem a atuação dos agentes estatais trazendo à tona domínios de conhecimentos apreendidos na dimensão prática da “vida nas ruas”. Elementos diacríticos são mobilizados com o objetivo de atribuir valor, sentido e positividade às trajetórias, às existências e à mobilização política.

Em outras situações relacionais, a rua é apresentada na perversidade de suas dores e feridas, da violência diária, dos abusos de autoridade, dos preconceitos e violações. Aqui a rua é lançada, em sua face perversa, aos que adentram campos de enunciação que os colocam, a um só tempo, como interlocutores que buscam agir em nome da proteção e denúncia das violações sofridas, mas também como porta-vozes sem a legitimidade da experiência das ruas. Para estes, sim, é preciso mostrar o mapa das posições de onde falam, para quem falam e sobre quem falam. É quando a emergência da rua sofrida é trazida para, de certa forma, “colocar no lugar” as trajetórias sociais e os marcadores identitários que as acompanham, operando, também, com uma intencionalidade política na medida em que instaura condicionalidades aos que se dispõem a atuar em nome das pessoas em situação de rua: é preciso conhecer, é necessário “ver para crer”, é fundamental um contato sistemático, de experiências e de afetos. Tais condicionalidades fazem um contraponto e se constituem ao lado de outros enquadramentos: os que se impõem aos sujeitos em situação de rua, nos caminhos trilhados rumo ao engajamento na mobilização política organizada, e que lhes apresenta o imperativo da aprendizagem, da superação e do protagonismo.

A *agência* política, nesses cenários de luta, se faz por entre o território da normatividade, como bem defende Mahmood (2006), onde discursos e performances são mobilizados em situações específicas de interface, assegurando espaços de enunciação, valorização de aprendizados e trajetórias

de vida. Essas experiências são potencializadas como um saber direcionado à luta política e como um poder discursivo que, ao mesmo tempo que concede valor aos que o detém, delimita espaços de aproximação, classifica atores e interesses em jogo e potencializa a luta por reconhecimento, respeito e dignidade.

Notas

1. Utilizarei neste artigo a denominação “pessoas em situação de rua”, por ser a categoria largamente utilizada, nos últimos dez anos, por militantes, profissionais, pesquisadores, técnicos e órgãos governamentais. Alguns autores atribuem à essa nomeação uma potência positiva, na medida em que a noção de “situação” permite atentar para a dinamicidade e heterogeneidade das experiências sociais, em contraposição às denominações anteriores, marcadas pela ideia da falta e da destituição total. Para Schuch, por exemplo, a categoria “população em situação de rua” representa um esforço em atentar para a situacionalidade da experiência nas ruas, combatendo, ao mesmo tempo, processos de estigmatização, considerando o “habitar a rua” como uma forma de vida possível e distanciando-se, assim, de uma visão negativa calcada na carência de moradia fixa (SCHUCH 2007; *apud* SCHUCH et al, 2008). Sugiro, contudo, que a própria categoria “situação” denota um anseio geral pela “reintegração” de vidas em situações superáveis de *risco*, em face do cenário em que se promove visibilidade política e governamental à “situação de rua”, mas que também a apresenta como um problema social e urbano a ser superado.
2. Como culminância das inserções da população em situação de rua no cenário político (que provocaram uma pluralização das nomenclaturas, tais como “povo sem casa”, “povo de rua” e, por fim, “sofredores de rua”) funda-se em 2005, na capital paulista, o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), em face do Massacre da Praça da Sé, que figura hoje como narrativa fundadora do MNPR (MELO, 2013) e como estopim para reivindicação e organização política desses sujeitos cuja força ganha amplitude a partir do decreto presidencial 7.053/09, que institui a Política Nacional para a População de Rua.
3. Trata-se de um programa apresentado pelo Ministério da Saúde, em parceria com a Rede Unida, com o Governo Colaborativo em saúde/UFRGS e com a UNE. A finalidade do Vivências e Estágios na Realidade do SUS (VER-SUS) é proporcionar, por meio de estágios e vivências, um contato direto com o cotidiano de trabalho das organizações e dos agentes de saúde.
4. Com suas primeiras experiências localizadas em Salvador-BA, no final da década de 1990, o Consultório de Rua surgiu como um projeto piloto

para o atendimento de crianças e adolescentes em situação de rua. Hoje é um programa vinculado à Política de Atenção Básica e busca atender uma demanda de prevenção ao consumo e dependência do *crack*, álcool e outras drogas, focado na atenção primária com práticas diretamente aplicadas nas ruas para prevenção de doenças, em diálogo com o programa de Redução de Danos (LONDERO et al., 2014).

5. Cícero, de 43 anos, magro, alto e negro, foi uma das pessoas que se reaproximou do movimento afirmando que tinha “dado um tempo para cuidar de mim, mas agora tô de volta”. Conhecemo-nos na ocasião de seu retorno para o MNPR, em abril de 2014. Sua atividade principal, a que ele mais divulgava, era a “Rádio na rua”, transmitida por meio de uma caixa de som com microfone acoplado, por meio da qual divulgava as discussões que ocorriam no *Boca de Rua*, do qual ele faz parte, assim como as atividades e reuniões do MNPR.
6. Esse jovem de 29 anos, negro, inicialmente tímido e calado, foi paulatinamente abrindo espaço para os seus posicionamentos críticos contra o que considerava injusto no universo das ruas: abuso de autoridade, ameaças de violência policial, grupos de extermínio e suspensões dos serviços de acolhimento. Edison vive nas ruas desde os nove anos de idade, e relatou que só agora foi descobrir que “morador de rua também tem direito”, e que mais do que nunca vai “lutar por eles”. Por sua experiência nas ruas, demonstra um conhecimento preciso da cidade e dos “grupos de rua” que a habitam, com estes mantendo vínculo, coletando e trazendo informações sobre agressões, remoções forçadas e outras ações estatais contra as pessoas em situação de rua. Defensor de um debate com “olho no olho”, “porque a política da rua é assim”, Edison foi ganhando visibilidade nos debates e na interlocução com as redes institucionais que se vincularam ao MNPR-RS ao longo de 2014.
7. As questões levantadas por este artigo foram formuladas a partir de minha pesquisa de doutorado, em curso, sob a orientação da antropóloga Patrice Schuch, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A pesquisa versa sobre a trama de agentes, instituições e demandas políticas que fazem da população em situação de rua um campo de engajamentos particulares e de intervenções múltiplas, que articulam sensibilidades, moralidades, produção de sujeitos ideais para a luta política e gerenciamento do espaço público, no contexto da mobilização política da base regional do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR-RS) em Porto Alegre. Há dois anos tenho acompanhado e participado desse movimento, em parceria com uma equipe de pesquisadores do Núcleo de Antropologia e Cidadania, no âmbito do projeto de extensão intitulado “Práticas de governo, moralidades e subjetividades nos circuitos de atenção às pessoas em situação de rua”, do

qual um dos objetivos principais é mobilizar a produção do conhecimento articulada ao engajamento político no cenário de ações inspiradas nos direitos humanos. O projeto é coordenado e orientado por Patrice Schuch, com a participação de Bruno Fernandes e Pedro Leite, bolsistas e acadêmicos das Ciências Sociais. Agradeço profundamente a essa equipe, sobretudo a Bruno e Pedro (exemplares articuladores da prática acadêmica com o engajamento político), com os quais tenho a sorte de trabalhar, lado a lado, no cotidiano da pesquisa de campo, e intercambiar percepções e reflexões que têm sido extremamente enriquecedoras.

8. Fruto de um descontentamento por parte de algumas jornalistas com as tendências da imprensa gaúcha, o *Boca de Rua* foi criado em 2000, dois anos após a fundação, por parte daqueles jornalistas, da Organização Não Governamental para Informação, Cidadania e Educação (ALICE). Essa organização teve, desde o início, o objetivo de desenvolver projetos tanto voltados para as questões sociais quanto vinculados à discussão sobre ética e democratização da imprensa no Brasil (JAENISCH, 2007). O *Boca de Rua*, um dos projetos da ALICE, se constituiu a partir de um contato dos jornalistas com um grupo de sujeitos em situação de rua que, à época, estavam estabelecidos na praça Dom Sebastião, centro de Porto Alegre. A partir dessas interações iniciais, o primeiro número do jornal foi lançado ainda em 2000, por ocasião do I Fórum Social Mundial. Desde então, o *Boca de Rua* tem o papel de dar ressonância às “vozes de uma gente invisível”, conjugando, ao longo de suas publicações trimestrais nos últimos quinze anos, denúncias de múltiplas violências, preconceitos, e positivando a humanidade e a dignidade dos que fazem das ruas um universo de vida, trabalho e vínculos afetivos.
9. Além da consolidação de uma rede institucional razoavelmente articulada em torno dos direitos da população de rua e contra a violência estatal, a força dos rumores de violência, higienização e confinamento culminou na conformação da Patrulha dos Direitos Humanos, uma ação que reuniu defensores, promotores, vereadores, advogados e agentes sociais diversos para percorrer as ruas da cidade coletando denúncias de abuso policial durante a noite em diferentes pontos de Porto Alegre. A ação ocorreu uma semana antes do Mundial, e seus desdobramentos se concretizaram na constituição de um grupo de trabalho intitulado “Moradores de rua e Segurança Pública”, articulado pela CEDECONDH, além da constituição de um comitê intersetorial com a finalidade de elaborar uma política estadual de enfrentamento à violência institucional contra a população em situação de rua, encabeçado pela Secretaria Estadual de Justiça e Direitos Humanos. No mesmo período, o Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) lan-

çou a “Semana de mobilização nacional em defesa das pessoas em situação de rua”, marcando a adesão do CNMP à campanha “Sou morador de rua e tenho direito a ter direitos”, lançada pelo Centro Nacional de Defesa dos Direitos Humanos das Pessoas em Situação de Rua e Catadores, no objetivo de incentivar a atuação do Ministério Público na defesa dos direitos desses segmentos.

10. João de Deus, homem branco de aproximadamente sessenta anos, é um sujeito de fala enérgica e retórica eloquente, sobretudo quando se manifesta em nome da defesa dos direitos dos seus “companheiros de rua”. Viveu nas ruas por sete anos, sendo acolhido em abrigos e albergues onde, segundo ele, apesar de ter conhecido a fome, o frio e os perigos da rua, também teve a oportunidade de conhecer as leis ao ler livros de direito e documentos relativos às políticas públicas. Acometido pelo desemprego, mas “nunca me envolvi com drogas”, João de Deus adquiriu uma trajetória institucional tanto como usuário dos serviços socioassistenciais quanto na condição de conselheiro em conselhos de assistência social, engajando-se, posteriormente, no MNPR, do qual se tornou coordenador regional.
11. Morena de cabelo curto, magra, Rosangela parece ter não mais do que quarenta anos. É artista plástica, escritora, jornalista do *Boca de Rua* e militante do MNPR-RS. É usuária do Albergue Municipal há quatro anos, de onde retira algumas de suas principais demandas e denúncias de “violação de direitos”.

Referências bibliográficas

- DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its Margins. In: *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004. p. 3-33.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio De janeiro: Paz e Terra, [1976], 2014.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio De janeiro: Paz e Terra, [1979], 2014.
- GENARD, Jean-Louis. Que peut nous apprendre l’ouvrage Punishing the Poor sur la régulation de la pauvreté dans le contexte européen ? In: HILGERS, M. (Dir.). *État neoliberal et regulation de la pauvreté urbaine selon Loïc Wacquant*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 2013.
- JAENISCH, S. Vozes de uma gente invisível: o jornal *Boca de Rua* como espaço de mediação. In: FLEISCHER, S.; SCHUCH, P.; FONSECA, C. (Org.). *Antropólogos em ação: experimentos de pesquisas em direitos humanos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. p.121-132.
- LONDERO, Mário Francis Petry; CECCIM, Ricardo Burg; BILIBIO, Luiz Fer-

- nando Silva. Consultório de/na rua: desafio para um cuidado em verso na saúde. *Interface* (Botucatu), Botucatu, v. 18, n. 49. 2014.
- MELO, Tomás. Memória, trauma e sofrimento: a construção de uma identidade militante no Movimento Nacional de População de Rua. *Anais da X Reunião de Antropologia do Mercosul*, GT 23, Córdoba, Argentina, 2013.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, CRIA. 2006.
- ONG, Aihwa. *Buda is Hiding: refuges, citizenship and the new America*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- ORTNER, Sherry. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37(1), p. 173-193. 1995.
- _____. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M. P., ECKERT, C.; FRY, P. (Org.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007.
- _____. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n. 28, p.375-405, jul./dez. 2007.
- SCHUCH, Patrice, et al. População em Situação de Rua em Porto Alegre: especificidades sócio-antropológicas. In: GEHLEN, I.; SILVA, M.; SANTOS, S. (Orgs.). *Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de afrobrasileiros, coletivos indígenas, crianças, adolescentes e adultos em situação de rua e remanescentes de quilombos*. Porto Alegre: Century, 2008, v. 1, p. 31-70.

autor**Tiago Lemões**

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com estágio sanduíche na Université Paris 8, Vincennes Saint-Denis, sob orientação de Patrick Gaboriau. Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas. Licenciado em História pela mesma universidade.

Recebido em 15/05/2015

Aceito para publicação em x/x/2016

**artes
da vida**

Entre rezas, lágrimas, suor, menstruação e chulé: o futebol feminino em foco



MARIANE DA SILVA PISANI

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p338-347

Existem muitas produções bibliográficas e audiovisuais que mostram a inserção e a consolidação do futebol – como esporte de preferência nacional – no Brasil. A grande maioria delas reconstitui a história social desse esporte sob a perspectiva dos homens, seja na qualidade de jogadores, de torcedores e/ou daqueles que escreveram e produziram a memória da modalidade. Em breve levantamento sobre essas produções, veremos que descrevem como o aparecimento do futebol no Brasil – no ano de 1884 – foi associado a uma prática de lazer essencialmente destinada aos homens brancos da elite do país. Posteriormente, algumas produções mostraram que o futebol passou por uma popularização a partir do ano de 1930, profissionalizando-se e permitindo assim que outros homens, negros e pobres, pudessem adentrar os campos e os estádios como jogadores (agora remunerados) e como torcedores. Notamos também que houve uma grande discussão e problematização sobre o lugar que o futebol ocupou no imaginário social durante o período militar brasileiro. Fica evidente a partir dessas produções que a virilidade, a competitividade e as características agonísticas da modalidade ainda hoje associam-se intimamente a um ideal de identidade masculina brasileira.

As mulheres sempre foram colocadas à margem na produção histórica sobre o futebol brasileiro. Até o ano de 1920, quando apareciam nas crônicas esportivas e colunas sociais, eram retratadas como meras espectadoras que traziam beleza e charme para as arquibancadas. No ano de 1921, os jornais do país noticiaram – não sem algum assombro – a primeira partida de futebol disputada por mulheres. À época elas foram chamadas de audaciosas e intrépidas, e a partida, por sua vez, foi motivo de chacota e desconfiança do grande público brasileiro.

No ano de 1941, sob o pretexto de preservar a saúde reprodutiva dessas mulheres, o Conselho Nacional de Desportos decretou que alguns esportes não seriam compatíveis com a natureza feminina. Acreditava-se que a prática do futebol colocaria em risco a integridade física das mulheres brasileiras: uma forte pancada no baixo ventre poderia torná-las inférteis,

comprometendo a maternidade. Dessa forma, até 1979, as mulheres foram proibidas por lei de jogar futebol.

No ano de 2001, a Federação Paulista de Futebol (FPF) estabeleceu que, para que uma atleta pudesse participar de campeonatos, precisaria apresentar signos de feminilidade: cabelos compridos, corpo mais delicado e com curvas, uniformes mais curtos e justos. Em entrevista de jornal concedida na época, a jogadora Cristiane Silva, medalhista de prata na Olimpíada de Atenas, afirma ser favorável a um modelo de uniforme intermediário, ou seja: nem tão grande, mas também não tão justo. Contudo, segundo a atleta, ela usaria um modelo mais cavado se o clube ou patrocinador mandasse, pois “é melhor jogar assim do que não jogar”.

No ano de 2004, depois que a Seleção Brasileira de Futebol Feminino conquistou a medalha de prata nas Olimpíadas de Atenas, algumas reportagens jornalísticas questionaram o preconceito que ronda a modalidade. Este relacionava-se, sobretudo, ao desinteresse popular por conta da suposta homossexualidade das atletas. Da mesma forma, como no começo do século XX, as poucas reportagens e entrevistas realizadas com atletas da modalidade continuam evidenciando o charme e a beleza da jogadora brasileira em detrimento de sua competência profissional e qualidade técnica.

Por fim, no ano de 2015, no mês de julho, 24 países participaram da VII Copa do Mundo de Futebol Feminino, sediada no Canadá. No Brasil, desde de janeiro daquele ano, a Seleção Feminina se preparou para a competição, buscando a conquista do título ainda inédito no país.

Sendo o futebol uma modalidade direcionada e compreendida a partir da perspectiva dos homens, os discursos sobre a presença das mulheres nesse espaço avançam, quase sempre, em três direções: a) descrevem-nas como seres naturalmente dóceis e frágeis, voltados para a maternidade e possuidores de aspectos essencialmente femininos, logo não pertencentes ao mundo futebolístico; b) colocam em dúvida a sexualidade da mulher atleta sob argumentos desqualificantes e homofóbicos; c) instauram medidas arbitrárias que condicionam e restringem, a partir de um discurso fetichista e sexista, a presença delas no âmbito esportivo. Apesar das tentativas de exclusão, das restrições e dos obstáculos enfrentados por elas ao longo dos últimos anos, o futebol feminino pode mostrar-se como um espaço de autonomia e liberdade, propiciando o empoderamento das mulheres.

As fotos que trago são produtos do trabalho de campo para a tese de doutorado que realizo no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade de São Paulo. O objetivo é mostrar um pouco do cotidiano dessas mulheres: quem são e de onde vêm? Quais são seus sonhos e perspectivas? Elas conseguem fazer do futebol seu meio de vida? Dessa

forma, a narrativa fotográfica é construída a partir do convívio mais intenso com uma equipe de futebol feminino da capital: a Associação Atlética Pró-Esporte (ASAPE), criada e comandada pela técnica Ita Maia Reis. As fotos foram realizadas ao longo de nove meses (de novembro de 2013 a agosto de 2014) e mostram como é um dia de jogo na vida de jogadoras de futebol.

autora **Mariane da Silva Pisani**

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina. Realizou mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é aluna de doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo.

Recebido em 07/04/2015

Aceito para publicação em 13/10/2015















entrevista

Entre filosofias e etnologias, uma conversa sobre Claude Lévi-Strauss

Entrevista com Philippe Descola



ENTREVISTADOR: EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO

TRADUÇÃO: MORGANE ALIDA AVERY

REVISÃO: JULIANO BONAMIGO

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p349-367

Esta entrevista aconteceu no âmbito da produção do documentário *O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios*,¹ lançado em 2013. O foco desse filme didático era não só reunir opiniões sobre conceitos difíceis do estruturalismo lévi-straussiano, mas também atingir esses conceitos pelo viés da influência indígena sobre Lévi-Strauss, o que tornava o desafio mais interessante. Encontrei-me com o professor Philippe Descola numa agradável manhã de 2012, em uma passagem sua pelo Rio de Janeiro.

O foco de nossa conversa foi a obra do mestre francês e sua importância para os estudos americanistas. Dessa maneira, o leitor poderá acompanhar uma apreciação de Descola sobre as influências que levaram Lévi-Strauss a aproximar-se da etnologia, com um destaque para alguns autores que o influenciaram e os grupos indígenas pelos quais passou nos anos em que morou no Brasil. A entrevista segue para um exame de alguns termos-chave do estruturalismo lévi-straussiano, como: estrutura, natureza e cultura, dualismo, transformação, dentre outros. O leitor deve ter em mente também que o entrevistado muitas vezes faz comentários menos relacionados à questão proposta e mais atinentes à concepção do documentário para o qual estava sendo filmado.

A admiração por seu orientador fica evidente em muitos momentos, mas não deixamos de notá-la quando Descola avança por rotas inexploradas por Lévi-Strauss. Como no trecho, “no fundo, Lévi-Strauss diz que os não humanos, as plantas e os animais, são bons para pensar. Claro, mas o que eu via nos Achuar eram plantas e animais que são parceiros sociais, com os quais se pode fazer guerra”. Uma crítica apoiada numa rigorosa investigação de campo, mesma fonte da qual surgiu toda uma etnologia herdeira de Lévi-Strauss e que renovou os estudos sobre os ameríndios.

Descola viveu entre 1976 e 1979 junto ao povo Jivaro Achuar, do Equador. Desse período de campo, extraiu o material para a escrita de

sua tese de doutorado, defendida em 1983 na *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), sob orientação de Lévi-Strauss. O resultado desse trabalho pode ser conferido em *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (1986). Desde então, ocupou os principais postos para um antropólogo francês. Tornou-se mestre de conferências e diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS – Paris). Em 2000, foi indicado como professor da cadeira de Antropologia da Natureza, no Collège de France. No ano seguinte, torna-se diretor do Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France/CNRS/EHESS), mesmo cargo ocupado por Claude Lévi-Strauss.

A obra de Lévi-Strauss representou um grande avanço para os “estudos ameríndios”, como era o americanismo antes desse autor?

PD: Depende do que se entende por “estudos ameríndios”, se entendemos os estudos sobre as sociedades ameríndias das duas Américas, Lévi-Strauss sempre falou – e com razão – que a massa de informação etnográfica acumulada sobre os índios da América do Norte, pelo Bureau of American Ethnology em particular, era considerável, e representava uma contribuição muito importante para o conhecimento da Humanidade. E ele mesmo utilizou muito esses documentos, sobretudo nas *Mitológicas*, mas não só. E, além disso, ele tinha uma admiração muito grande por um grande americanista que era Franz Boas, no qual admirava a capacidade para fazer sínteses etnográficas de grande qualidade sobre populações pelas quais ele mesmo se interessou. Ao passo que a situação dos índios da América do Sul é um pouco diferente.

É verdade que quando Lévi-Strauss foi para o campo havia os grandes etnógrafos como [Karl] Von den Steinen, [Theodor] Koch-Grünberg, [Konrad Theodor] Preuss, os quais eram essencialmente alemães. A etnografia da Amazônia, até os anos 1920, era uma etnografia alemã – [Curt] Nimuendajú, claro – e é uma literatura que Lévi-Strauss conhecia um pouco, ainda que ele não falasse alemão. Von Den Steinen, em particular, desempenhou um papel importante para ele e, a propósito, tenho o livro de Von Den Steinen que ganhei de Lévi-Strauss quando ocupei a cátedra no Collège de France e que era um livro que ele havia ganhado de [Alfred] Métraux. De certa forma, tem um tipo de transmissão do saber e dos objetos-fetice que passou por este livro de Von Den Steinen, *Através do Brasil central*.

Lévi-Strauss não revolucionou a etnografia americanista imediatamente, só nos damos conta disso mais tarde. E durante muito tempo – incluindo os americanistas – não tínhamos verdadeiramente consciência de que Lévi-Strauss era um etnólogo americanista. Claro, havia escrito sobre os Bororo, até havia escrito artigos muito técnicos: esse artigo no *Journal de la Société des Américanistes* sobre os estojos penianos e sobre os sistemas de

emplumagem das flechas nos Bororo é um artigo de etnografia extremamente minucioso (LÉVI-STRAUSS, 1936). Tinha uma obra de etnógrafo americanista, mas que demorou muito para exercer uma influência para além de um círculo muito restrito de pessoas que se interessavam por populações do Brasil Central. Então a questão da relação entre sua obra e o pensamento ameríndio ou a etnologia ameríndia é complicada.

O senhor afirmou certa vez que “o estruturalismo ‘funciona’ bem na Amazônia, pois os indígenas parecem espontaneamente estruturalistas”. Poderíamos pensar o inverso também, em que medida o pensamento de Lévi-Strauss é ameríndio?

Lembro muito bem que, faz alguns anos, quando Anne-Christine Taylor e eu havíamos editado um volume da revista *L’Homme* intitulado “La remontée de l’Amazonie” (DESCOLA; TAYLOR, 1993), e que tinha como objetivo fazer um mapeamento dos estudos etnológicos e etno-históricos sobre a Amazônia, havíamos escrito no prefácio da introdução ao volume que uma das razões pelas quais Lévi-Strauss era estruturalista era que havia encontrado entre os ameríndios gente espontaneamente estruturalista. Alguns dias depois da sua publicação – ou antes, porque havíamos lhe instado a entregar o manuscrito – no laboratório ele me falou: “Aí você exagera”. Quando perguntei por que, ele respondeu: “O que eu faço vai bem além do mundo ameríndio”. E é verdade. Então, pode-se dizer que certas intuições fundamentais na sua obra, na sua maneira de perceber as coisas, são oriundas provavelmente do campo etnográfico.

Quando chegou em São Paulo – tal como ele diz na sua entrevista para Didier Eribon – os brasileiros estavam surpresos com o que ele ensinava porque o que eles queriam, quando convidaram Lévi-Strauss para a Universidade de São Paulo, era um durkheimiano. E ele não era muito durkheimiano. Na época ele era antes marxista, de fato. E a “boa sociedade” paulista achou que era um pouco exagerado. Então, a bem dizer, sua formação teórica era muito eclética naquela época. Entre os Bororo ele encontrou a intuição de que a vida social é feita de trocas. Um sistema de metades pelo qual toda a vida de um indivíduo está determinada e se torna possível graças à outra metade. Assim, quando ele chega no Brasil, ele não tem ainda uma concepção teórica muito claramente formulada e sua influência intelectual é antes o marxismo. Enfim, ele conhece bem, de fato, uma variedade do marxismo que não é o marxismo tal como o conhecemos hoje em dia. Ele conhece bem o jovem Marx em particular, e o que lhe surpreende durante sua estadia entre os Bororo é a questão da troca e da reciprocidade. É por isso que essa noção tem tal papel na sua obra posteriormente, notadamente n’*As estruturas elementares do parentesco*. De certa maneira, o modelo d’*As estruturas elementares do parentesco* que se

desenvolve a partir da reciprocidade, por complexificação progressiva dos sistemas de trocas de matrimônio, é o modelo elementar puro das duas metades Bororo, nas quais tudo o que diz respeito à vida de um indivíduo é assumido pelo papel da outra metade, desde o nascimento até a morte. O que ele descobre – ele era um leitor de Rousseau – na vida social de uma sociedade concreta é uma maneira de criar elos extremamente fortes, extremamente potentes entre segmentos que não tinha experimentado antes. Isso foi um elemento que teve um papel central na sua obra.

Entretanto, eu diria que ele se torna verdadeiramente americanista depois. Quando ele voltou do Brasil, ele conhecia os Bororo, os Nambiquara, os Guaycuru, havia acumulado muitas informações etnográficas esparsas, alguns objetos, mas não tinha uma teoria particular das sociedades ameríndias. Isso tudo se estabelece nos Estados Unidos, quando, durante a guerra, ele ensina na New School For Social Research e aí descobre essa literatura etnográfica sobre os ameríndios da América do Norte, da qual falarei depois. Também conhece os grandes autores. Boas, o primeiro, que ele não tinha lido anteriormente. E é nas discussões com Jakobson, em Nova Iorque, que progressivamente se constrói o que virá a ser o estruturalismo.

Penso que o que os etnólogos americanistas, em particular os especialistas da Amazônia, retêm de Lévi-Strauss é talvez menos o Lévi-Strauss, dentre outros, da “Organização social” (1936), ou de “As organizações dualistas existem?” (1958) – o qual é um artigo de grande virtuosidade –, do que tudo o que diz respeito, por um lado, à sua análise da mitologia e, por outro, às dificuldades que ele também passou para falar da magia e do xamanismo. No seu artigo sobre a eficácia simbólica, por exemplo, sente-se que é um domínio sobre o qual – quando ele faz o paralelo entre a cura xamanística e o tratamento psicanalítico – ele não tem uma fundamentação muito sólida. É verdadeiramente nas *Mitológicas* que ele destaca traços próprios ao mundo ameríndio. É um pouco um paradoxo, porque ele sempre falou que as *Mitológicas* não eram um conjunto de livros consagrado aos ameríndios em particular, mas a uma forma particular de pensar que era o pensamento mítico. Mas acontece que, essencialmente, os mitos dos quais ele se serve são oriundos da América do Sul e da América do Norte, e muito pouco de outras regiões do mundo. E é aí, penso eu, que sua contribuição de americanista é mais manifesta, apesar do fato de sua documentação ser frequentemente datada. No fundo o grande desenvolvimento dos estudos etnográficos e etnológicos sobre a Amazônia começou nos anos 1960-1970. Assim, ele serve-se muito de Capistrano de Abreu, de Nimuendajú, de tais autores que são autores estimáveis, mas em comparação com a qualidade da informação etnográfica da qual dispomos agora, aquela era muito diferente.

E apesar dessa documentação um pouco datada, ele salienta coisas muito importantes: a dialética do contínuo e do discreto, por exemplo, que são temáticas que ele reparou nos mitos e das quais os etnólogos que trabalharam posteriormente na Amazônia perceberam logo a pertinência para as sociedades particulares que eles estudavam.

Tem algo efetivamente que sempre me surpreendeu e do qual aliás falei com ele. Nas *Mitológicas* ele se serve como que de uma ferramenta classificatória – para dar uma ordem a matrizes contrastivas de mitemas –, de uma oposição entre Natureza e Cultura, tais como o cru e o cozido. Tal oposição – é o que eu tento mostrar na minha obra – não é muito pertinente nessas sociedades, nem em muitas outras regiões do mundo. E contudo, apesar desse uso da oposição entre Natureza e Cultura, do qual se pode pensar que corresponde a algo que não existe realmente nessas sociedades, ele pôs em evidência contrastes, já que é isso que conta. Esses contrastes, os subsumo sob duas grandes categorias de Natureza e Cultura, mas tais contrastes estão aí, são mais complexos, mais complicados, são contrastes de igualdade.

O que ele fez nas *Mitológicas* foi perseguir este grande percurso que havia começado n’*O pensamento selvagem* e que consiste em compreender uma lógica das qualidades sensíveis, uma lógica das “qualidades secundárias”, como se diz na filosofia. Quer dizer, das qualidades que são subjetivamente definidas e apreendidas e que constituem um elemento extremamente importante de conhecimento do mundo para um grande número de sociedades no mundo. Ele concentrou esse esforço sobre o mundo ameríndio. Assim que, nesse sentido, mas tardiamente, se podemos dizer, e na sua própria carreira, e no efeito que ele teve, ele é também um americanista.

Outra coisa que também é interessante é que nos últimos anos da sua vida, algo realmente lhe interessava muito: era a Amazônia e particularmente o Brasil, e ele gostava muito de falar e de ler, evidentemente, toda a literatura etnológica sobre a Amazônia. Lia muito sistematicamente tudo o que se lhe enviava, às vezes para a grande surpresa de jovens colegas brasileiros. Lembro que Aparecida Vilaça, que havia pedido para encontrar-lhe, surpreendeu-se muito em ver que ele havia lido os textos que ela lhe tinha enviado. Recebia com muito prazer os visitantes brasileiros também, e assim via-se que no fim da sua vida essa dimensão afetiva para com os povos ameríndios e aqueles que lhes estudavam levava a melhor – “a melhor” entendemos subjetivamente – sobre o grande projeto de construção de uma teoria antropológica capaz de tratar de qualquer fato social e cultural no mundo.

Portanto, era e não era ao mesmo tempo um americanista, como todos os antropólogos cuja ambição ultrapassa a zona etnográfica que estava na origem do seu interesse pela etnologia. Paralelamente, se pode dizer que

muitos dos problemas que ele se colocou, na parte mais ampla do seu trabalho de antropólogo, são questões que nasceram da sua experiência etnográfica no Brasil. Isso se percebe muito nitidamente em *Tristes trópicos*, como é um livro retrospectivo, um livro de biografia intelectual, se vê muito bem, na maneira pela qual ele fala dos Bororo e dos Nambiquara, que há dois modelos intelectuais do que no fundo é uma sociedade.

Acho que a maioria dos antropólogos também tem isso em mente, um tipo de modelo implícito do que é a vida social. É por um lado a reciprocidade e por outro uma espécie de átomo, de entre-si. Como definir isso? Um tipo de mônada pura que era esse pequeno grupo [os Nambiquara], naquela época já errante, mas que, contudo, suscitou a sua afeição, é preciso dizê-lo.

Também há a formação. Acho que é preciso insistir sobre um aspecto a respeito de Lévi-Strauss, mas também de muitos americanistas, que é que antes mesmo da etnologia surgir, já existia uma literatura sobre os índios e, assim, a etnologia americanista está precedida por uma reflexão filosófica sobre os ameríndios. Tem-se Montaigne, obviamente. Tem-se a versão positiva e a versão negativa, tem-se Rousseau, mas também Chateaubriand, e particularmente nas *Memórias de Ultratumba*, onde ele fala, a propósito dos índios da América do Norte, dos “povos da solidão”. Tem algo de muito justo nessa definição. Por que os “povos da solidão”? Primeiro porque, como falou Lévi-Strauss, ele sempre preferiu os trópicos vazios aos trópicos superlotados. Sabemos bem que os trópicos vazios estão vazios porque foram esvaziados, cabe dizer, pelo choque epidemiológico. Os trópicos americanos não foram sempre vazios, todavia – foi o caso durante vários séculos a partir dos séculos XVIII e XIX – são populações que se encontraram, em número muito pequeno, mergulhadas num espaço imenso onde as relações que sustentavam com os humanos do seu entorno eram no mínimo tão importantes quanto as relações que sustentavam com não humanos. Isso é algo muito importante.

Penso que, na obra de Lévi-Strauss, a relação dominante entre Natureza e Cultura vem do fato de que para as populações amazônicas, desde que se sai de uma casa se está num universo onde os humanos são escassos, mas onde os não humanos são abundantes, e onde a vida social ultrapassa em muito a vida social com os humanos, por abranger o restante dos existentes. Lévi-Strauss percebeu isso muito bem. Não o formulou de tal maneira, mas foi bem percebido e é também isso que alimenta o seu interesse pela relação entre Natureza e Cultura que está presente n’*O pensamento selvagem* e que logo virou o tema principal das *Mitológicas*. A Amazônia, eu penso, é talvez uma região que, mais do que outras, permitia alimentar essa reflexão sobre o elo com o entorno.

Você perguntava-me sobre a relação entre Lévi-Strauss e o pensamento indígena. Acho que é preciso desconfiar ao empregar expressões tais como “o pensamento indígena”. Sabe, quando eu era novo, interessava-me tan-

to pelas Terras Baixas como pelas Terras Altas, quer dizer, pelo Mundo Andino. Se constituiu naquela época, tanto por meio de pesquisadores peruanos, bolivianos em menor grau, e equatorianos, como por meio de europeus e americanos que os estudavam, um tipo de constelação do “Homem Andino”, do “Pensamento Andino”, *Lo Andino*, como dizia-se então, que fossilizou sob uma forma, um conjunto de traços característicos, uma área cultural. Então falar de “Pensamento Indígena” é perigoso porque, precisamente, Lévi-Strauss era muito cauteloso ao empregá-lo – ele empregava essas expressões –, porque era simplesmente para designar uma forma particular numa região do mundo, de um pensamento não domesticado, se assim se pode dizer, tal como o “Pensamento Selvagem”. Não é alguma coisa que viraria um tipo de filosofia indígena com características particulares do tipo que poderíamos comparar à filosofia grega ou à filosofia racionalista inglesa etc. Porque se pode dizer, por exemplo – e é a fonte das *Mitológicas* –, que, quando Lévi-Strauss considera os mitos das duas Américas, ele considera implicitamente um grupo de transformação.

O “Pensamento Indígena”, quando é panamericano, não é mais da Amazônia do que dos índios do Chaco, ou dos índios dos planaltos ou até da costa do noroeste. Tem realmente um conjunto muito amplo que decorre do fato de que as Américas se desenvolveram isoladamente – um pouco como a Austrália – durante milênios e milênios, com movimentos de ideias, bens e pessoas, e esse conjunto acabou por constituir-se num verdadeiro grupo de transformação – é verdade! – cujas variantes se pode observar em regiões muito distantes umas das outras. Caso se possa falar de um “Pensamento Indígena”, penso que se deveria falar nesse sentido, quer dizer: na escala das Américas, mais do que na escala de uma área etnográfica como a Amazônia.

Muitas questões que eu tinha em mente o senhor já passou por elas. Gostaria de continuar ainda na questão das Mitológicas. Elas são uma grande virada no tipo de análise que era feita dos mitos, da América do Sul principalmente. Lévi-Strauss tem esse mérito de definir os grandes temas, os grandes motivos da mitologia ameríndia.

PD: Sim. Mas é só porque ele deu uma amplitude tão monumental ao estudo das mitologias ameríndias nos quatro volumes das *Mitológicas*, que só se pode ficar tomado pela admiração por essa espécie de monumento extraordinário aos ameríndios. Mas as primeiras tentativas de análise estrutural das mitologias ameríndias partem de mitos da América do Norte. É a “A gesta de Asdiwal” (1973), por exemplo, que é o modelo da análise dos mitos segundo um grupo de transformação. Uma vez mais, e Lévi-Strauss deste ponto de vista era bem claro, não se deve considerar que é um livro consagrado ao pensamento amazônico indígena, seria extremadamente reductor dizer isso.

É verdade que esta análise dos mitos que ele propôs tinha algo de inteiramente novo. Mas uma vez mais, as primeiras tentativas que ele fez de análises de mitos segundo o método estrutural abrangiam antes mitos da América do Norte e a grande novidade era de não tomar os mitos – é, enfim, a oposição clássica entre sintagmática e paradigmática – segundo seu conteúdo interno, mas de os modelizar de maneira a tornar possível a junção de um elemento de um mito com um elemento de outro mito de alhures que transforma o primeiro elemento. Se quisesse fazer das *Mitológicas* uma maneira nova de abordar os mitos sul-americanos, não teria se incomodado em realizar imensas distâncias: de ir procurando um mito no norte da América do Norte para transformar um mitema da América do Sul. E isso é muito importante. É um deslocamento da Amazônia para o interior do grande campo da mitologia ameríndia panamericana.

Gostaria que você falasse sobre uma espécie de anulação do próprio sujeito de Lévi-Strauss sobre a qual ele comenta em entrevistas e em alguns textos. Podemos pensar essa anulação como uma espécie de método antropológico por excelência? Ao mesmo tempo que ele se anula como sujeito, como indivíduo, ele preenche essa lacuna com outro pensamento, e o faz dialogar com o racionalismo europeu...

PD: Sim, essa ideia de que os mitos se pensam através dele, que ele não é nada senão um instrumento de conexão, em suma, entre mitos que de outra forma não teriam concretamente os meios de troca entre si.

É verdade e, ao mesmo tempo, eu diria que há um pouco de falsa modestia nisso tudo. Porque tem nas *Mitológicas* um trabalho da intuição e da memória que é propriamente sobre-humano. Primeiro, mal se vê como isso poderia ser reproduzido, pois é algo muito idiossincrático, já que o encaminhamento da transformação, digamos, é sempre diferente. A terra dos mitos é redonda, mas jamais se segue o mesmo caminho. De modo que, essa via de transformação que Lévi-Strauss seguiu de mitema em mitema, nas Américas, poderíamos fazê-la seguindo outro caminho, se tivéssemos o mesmo gênio que ele – mas não vejo quem poderia fazê-lo. Mas isso supõe talentos prodigiosos, e talentos, uma vez mais, sobre-humanos. Quer dizer, primeiramente uma memória extraordinária. Lévi-Strauss tinha fichas, mas não são simplesmente as fichas, precisa-se ter em mente milhares de mitos, milhares de episódios, e ser capaz, num certo momento, de dizer: “Veja, aquele parece ser a versão, por exemplo, de tal mitema a uns dez mil quilômetros dali”. E depois pode-se verificar as fichas, mas deve-se ter tudo isso em mente e, sobretudo, essa capacidade de inferir tipos de qualidades num mitema. Esse também é um talento de tipo particular: de ver que o que importa aqui é a chave astronômica, ou a chave técnica etc. Ou seja, que o que importa aqui é a forma do tronco de uma árvore e ali as proprie-

dades neurolépticas de uma planta, ou o comportamento animal etc.: isso também é preciso saber. Obviamente, isso ele confirmará nas enciclopédias etc. Mas ele sabe muito...

Assim, tem essa mobilização de um saber absolutamente considerável que faz com que, enquanto Ricoeur dizia que o estruturalismo é “o kantismo sem sujeito transcendental”, haja no fundo um sujeito transcendental aí: é essa espécie de herói do pensamento que consegue combinar massas de informação, massas de saber, de maneira a tecer, a avançar nesses caminhos interpretativos, de transformação etc.

Portanto, acho que há um pouco uma questão de vaidade na ideia de que os mitos se pensam através dele assim, sozinhos. Também se pode entender o que ele quer dizer: que se estes mitos fossem transformados uns nos outros, um sujeito humano dotado de grandes capacidades também seria capaz de reencontrar as suas transformações. Ou seja, que substitui aquilo que talvez um Tikuna poderia entender do que um Tlingit lhe diz trocando ou discutindo sobre suas mitologias, ou até mesmo sobre as possibilidades de transformação de uma na outra. Hoje se tornou mais clássico: situações nas quais um Tikuna poderia encontrar um Tlingit tornaram-se comuns, mas durante muito tempo não foi o caso. E assim se precisa desse intermediário intelectual, alguém que faz ramificações de uma grande complexidade entre todas essas mitologias. E para isso precisa-se de uma inteligência excepcional. Portanto, os mitos pensam-se através dele, mas pensam-se através de uma mente excepcional também.

Bom, talvez principalmente através desse pensamento que ele extrai, dessa síntese...

PD: Não é uma síntese no sentido clássico. Ele chega em sínteses parciais sobre certas coisas, sobre relações entre venenos de caça, a cheia dos rios, isso tudo. São sínteses parciais que nesse sentido são interessantes para nós, os etnólogos que estudam a Amazônia, porque de fato são pistas das quais verificamos a pertinência em certos campos de prática que não são necessariamente os mesmos que aqueles que Lévi-Strauss convocou para a análise do mito. Mas eu não definiria as *Mitológicas* como uma síntese, seria depreciar, de certa forma, o trabalho que ele conduziu. Ao contrário, o que é extraordinário é que é uma analítica, até mesmo o inverso de uma síntese. É uma analítica geral de certa forma de pensamento e de perceber as qualidades no mundo que ocorre de maneira bastante consistente nas Américas. Portanto, não é uma síntese.

Não é uma síntese, mas ele transforma aquilo numa massa de dados, num conjunto que dialoga no mesmo nível, de igual para igual, com todo o pensamento ocidental, filosófico, científico, de certa forma.

PD: Sim, mas isso ele havia começado antes. Isso é uma demonstração, se podemos dizer, mas o projeto estava presente n’*O pensamento selvagem*. N’*O pensamento selvagem* tem certa forma de pensamento das qualidades secundárias, digamos, da lógica do concreto que se encontra nas populações autóctones e no pensamento ocidental também, e que traz na sua complexidade muitas coisas. Portanto, é um projeto antigo dele, e que toma, evidentemente, dimensões consideráveis.

Acontece, às vezes, de ele comparar o pensamento autóctone com o pensamento ocidental, mas ele teve cada vez mais, ao longo do tempo, um rechaço pela filosofia ocidental que ele considerou cada vez menos interessante. Com exceção obviamente de certas personalidades filosóficas das quais ele foi próximo, como Merleau-Ponty, e sem falar das suas relações conflituosas com Sartre ou com Ricoeur, com Lévinas, das quais fala muito pouco, ele não tem nenhuma afinidade com a filosofia analítica. É evidente que se fala sobretudo da filosofia continental, que no fundo não lhe interessa realmente. Desse ponto de vista, há um efeito pedagógico e polêmico. E ele diz: “Bom, sim, são pensamentos equivalentes, mas o nosso é, finalmente, menos interessante que o seu”. Eis o que ele pensa, sem, no entanto, menosprezar – pelo que foi, às vezes, censurado – as grandes realizações do pensamento ocidental, mas que lhe interessam mais no domínio da arte e da literatura, da pintura e da música que no da filosofia, o que é curioso para um filósofo de formação. Mas acho que é um movimento clássico. Deve-se pensar que na França há esse movimento muito antigo, que remonta pelo menos até Durkheim, pelo qual filósofos abandonam a filosofia para fazer ciência social, antropologia, sociologia, e que supõe uma relação muito particular, retrospectiva, com a filosofia. Ou seja – penso que eu também estou neste caso –, todos passamos por este mesmo movimento: ao mesmo tempo a filosofia conduziu-nos a colocar para nós mesmos, sob certa forma, certo tipo de perguntas e, portanto, perguntas que não se colocam necessariamente outros cientistas ou outros cidadãos do mundo, e a tentar reformular essas perguntas de maneira a fazê-las escapar à problemática filosófica da filosofia tradicional.

Portanto, há essa espécie de relação complicada entre filosofia e antropologia que é característica do pensamento francês e que se encontra em Durkheim, em Mauss, que se vê obviamente em Lévi-Strauss. Mas também em Bourdieu e em todos aqueles praticantes franceses das ciências sociais, que ao mesmo tempo dispõem de uma cultura filosófica e procuram ultrapassar a filosofia. Isso tudo fazendo talvez também filosofia de outra maneira. É, acho eu, o caso de Lévi-Strauss.

No debate entre Lévi-Strauss e Ricoeur, este diz num certo momento: “Mas, no fundo, você tem um pensamento científico”. É óbvio que ele tem um pensamento científico! Eis a diferença entre Lévi-Strauss e Ricoeur.

Lévi-Strauss admitiu que seu projeto é um projeto científico e não filosófico. Há um matrimônio, um companheirismo com a filosofia, mas o seu projeto é de produzir conhecimentos sobre fatos, sobre maneiras relativamente enigmáticas de pensar. É por isso que se precisa proceder de maneira científica, deve-se acumular dados e atracar-se com eles para fazê-los dar razão. É bastante diferente do percurso filosófico clássico, ainda que os filósofos, especialmente os filósofos das ciências, também se interessem pela empiria.

Eis aqui a diferença. Os praticantes das ciências sociais, dos quais Lévi-Strauss é na França a encarnação, são pessoas que têm essa curiosidade filosófica, mas que decidem tratá-la de maneira científica, quer dizer, impondo-se ao mesmo tempo a consideração de certo tipo de dados e formas de raciocínio que não é necessariamente aquele dos filósofos.

Como você comentou em outra entrevista, também o fato de ele ter fundado um laboratório [Philippe: Absolutamente], isso marca também a proposta de uma investigação científica.

PD: Quando Lévi-Strauss criou o Laboratório de Antropologia Social, subscreveu-o à *Nature*,² o que era inconcebível naquela época. Imagine, nos anos 1960, primeiro fazer um laboratório de antropologia – escolher o termo “laboratório” – e ainda que tivéssemos *Nature* para informar-nos permanentemente do que se fazia nas outras ciências. Lévi-Strauss é um materialista convicto, e uma maneira de ser materialista – o disse várias vezes – é de encontrar no funcionamento do Pensamento Selvagem – prefiro “Pensamento Selvagem” à “Pensamento Indígena” – formas de pensar, ou melhor, conexões entre coisas que cientistas que trabalham na química ou na física descobrem de outra forma. Eis verdadeiramente um estado de *espírito* científico.

Voltando um pouco aos ameríndios, numa perspectiva da obra lévi-straussiana como um todo, partindo até mesmo dos textos anteriores à Estruturas elementares do parentesco, passando pelas Estruturas, O totemismo hoje, O pensamento selvagem, Mitológicas... Essa trajetória poderia ser pensada como uma progressiva “amerindianização” desse pensamento? E pensando nas três “amantes” de Lévi-Strauss, o marxismo, a geologia e a psicanálise; os estudos sobre os ameríndios seriam uma espécie de quarta amante nessa combinação de reflexões, métodos e teorias?

PD: Sim, acho que é uma amante, ou *maîtresse secrète*, de fato, foi em todo caso o que suscitou nele o prazer de pensar. Como dizia acima, o que ele descobre quando chega ao Brasil – e se encontra entre os Bororo, entre os Nambiquara –, são formas sociais sobre as quais havia lido textos, mas que jamais havia observado ou compartilhado. E penso que é uma experiência que fazemos todos nós enquanto etnólogos. Quer dizer que,

no fundo, a grande surpresa que temos é que, quando lemos os textos, dizemos, “A gente, os fulanos fazem isso, fazem aquilo, casam assim, pensam assim etc...”. É muito abstrato. Logo, repentinamente, compartilhamos a vida das pessoas que vivem segundo formas de vida completamente diferentes das nossas e essas experiências de vida são tão belas como experiências de pensamento filosófico, precisamente.

Falar de uma amerindianização progressiva da sua obra, podemos dizê-lo, se quisermos. Mas eu acho que o que acontece na sua obra é um interesse, cada vez mais, marcado pelo pensamento. Começa com problemáticas que são muito características dos seus interesses sociológicos iniciais, mas embora sejam questões de organização social, são questões de organização social fundadas – isso é muito claro n’ *As estruturas elementares do parentesco* – sobre tipos de imperativos categóricos do pensamento. *As estruturas elementares do parentesco* é a exigência da regra, é a dádiva, como meio de sintetizar o Eu e o Outrem, são verdadeiramente imperativos categóricos.

De modo que há algo no pensamento que permite o exercício de tais instituições sociais. E, progressivamente, diz: “Vamos ver realmente o que acontece no pensamento quando o pensamento mesmo, em vez de pensar coisas, pensa-se a si mesmo pensando as coisas”. E é um pouco assim que ele vê os mitos. E assim ele mesmo se pensa como alguém que pensa o pensamento quando se pensa ele mesmo pensando coisas. São movimentos de reflexividade numa escala dois ou três, e acontece que, fascinado pelo pensamento ameríndio, foi este que lhe serviu de objeto.

Por que ele interessou-se pelo pensamento ameríndio e pelas instituições ameríndias, em vez de, por exemplo, pelas sociedades africanas ou pelas sociedades da Ásia? Porque as coisas se dão para ver de maneira menos imediata e literal. No fundo, é dentre as três amantes – há de fato três amantes, a psicanálise, a geologia e Marx – que ele percebe, nos três casos, que os fundamentos da vida social são inconscientes. E talvez ele apostou – enfim, disso estou seguro porque o falou de uma maneira ou de outra – que era mais interessante entender as redes inconscientes da vida social do que se fazer bombardear por modelos locais. É a diferença entre modelos locais e modelos inconscientes que constituiu a famosa polémica com Maybury-Lewis.

Na África são muito bons com os modelos locais: teorias complexas da pessoa, da organização social, da organização segmentar, e é a mesma coisa na Ásia. O que o atraiu nas Américas era isto, é que se tinha menos modelo local, e, aliás, quando um modelo é local, ele o desfaz, como é o caso das sociedades dualistas. Os Gê são uma sociedade dualista? Não, de modo algum! Esse é um modelo local, mas na realidade é um sistema ternário. E penso também que é o que nos atraiu, foi o que me atraiu, e acho que há muitos americanistas nessa mesma situação. “Por que fui trabalhar na

Amazônia e não na África?” Por isso, porque são sociedades onde o *socius* parece indefinível, onde ele não tem contorno, são sociedades, sem fé, sem lei, sem rei, para retomar a velha fórmula. E isso é muito excitante intelectualmente, é um desafio. Então é assim, acho que podemos ver o que você chama de amerindianização do seu pensamento.

Pensando agora nas teorias mais contemporâneas, principalmente nas suas elaborações e nas de Eduardo Viveiros de Castro. Eu queria que o senhor comentasse sobre o quanto seus escritos sobre o animismo, e mesmo sobre os Jivaro, e os escritos do Eduardo sobre o perspectivismo são duas elaborações, duas teorias, tributárias dessa herança lévi-staussiana.

PD: É evidente, são diferentes maneiras. Lembro-me de ter caminhado ao longo desta praia com Eduardo faz muito tempo, discutindo assim, durante horas. No começo, para mim em todo caso – deixo Eduardo responder ele mesmo sobre tais questões –, minha maneira de ver as coisas era mais bem uma insatisfação frente à maneira pela qual Lévi-Strauss tratava questões que havia descoberto no campo. Quando Lévi-Strauss diz “os não humanos, as plantas e os animais são bons para pensar...”, é óbvio. Mas o que eu via com os Achuar, eram plantas e animais que não só eram bons para pensar, mas também eram bons como parceiros sociais, de um tipo ou outro, com os quais até se pode guerrear, aliás — enfim, pouco importa. E aí, não encontrava muita coisa em Lévi-Strauss. Portanto, fiz todo um desvio antes, não de “voltar”, porque é uma influência evidente e profunda demais em todos nós, mas tive que fazer um leve deslocamento no começo. Porque tem em Lévi-Strauss uma desconfiança a respeito da análise dos rituais, embora fale deles em “O feiticeiro e sua magia” e em “A eficácia simbólica”, interessa-se mais para o pensamento que se vira para si mesmo enquanto pensa o mundo, como falava acima. O ritual deixa-o desconfortável.

Ora, o que nossa geração, Eduardo, eu e outros, encontramos no campo, eram também sociedades que ou tinham uma vida de rituais então muito elaborados, como pode ser o caso no Brasil Central, ou, como no caso Jivaro, muito pouco elaborados, mas que, não obstante, eram uma forma constante de mediação com o seu ambiente social e não humano.

Era um aspecto que Lévi-Strauss chama *mitologia implícita*: a *mitologia explícita* está nos mitos, mas a *mitologia implícita* é o que surge, que transparece na vida ritual, nas interações que se mantêm no entorno. Foi algo que ele sempre deixou de lado.

Assim, o meu desafio, de certa forma, quando voltei do campo, foi de entender isso a respeito dos Achuar e, de maneira mais geral, da Amazônia, da mesma forma que o Eduardo fez para o canibalismo. Eis onde nos encontramos, ele partindo do canibalismo Araweté e do canibalismo Tupi, e

eu partindo da relação às plantas e aos animais, e talvez por isso conseguimos avançar um pouco os estudos amazônicos, e naquele momento reencontramos as *Mitológicas*. Mas acho que foi preciso afastar-se um pouco no começo de uma abordagem que considerava em primeiro lugar a *mitologia explícita* e dava menos importância à *mitologia implícita*, para reencontrar depois a *mitologia explícita* e reparar quais eram os elos entre as duas.

Eu queria saber também com relação aos limites disso, no fim das contas seria o limite da própria antropologia. O limite de um pensamento social de uma sociedade ser traduzível no de outra. O quanto Lévi-Strauss avança nisso e o quanto existem limites para isso...

PD: Os limites da abordagem antropológica?

Principalmente pensando na ideia de tradução, na ideia de transpor um pensamento para o outro. A ideia de explicação antropológica também.

PD: Acho que se deve distinguir vários níveis. Primeiro tem esta incrível fecundidade na abordagem etnológica e etnográfica do vaivém – e sempre através de um observador, é claro – entre a cultura do observador e a cultura do observado. E é esse tipo de ajuste de tentativas de tradução, qualquer que seja o termo que se queira dar, que é extremamente fecundo porque implica movimentos de retorno, evidentemente, sobre o pensamento do observador, sobre a sua própria sociedade etc. É um aspecto muito fecundo da etnologia que repararam, aliás, observadores exteriores, tais como filósofos...

E, além disso, tem outro aspecto mais geral, pode-se dizer francamente: a antropologia é a forma científica de uma empreitada pouco comum na história da humanidade, de fazer uma teoria da natureza humana apoiada em dados. E se a antropologia é herdeira dessa ambição, ela vai em parte utilizar como instrumentos aqueles que foram objetivados na história dessa tradição mesma. Daí a grande dificuldade – assim é como eu a percebo e é aquela que tento superar – de elaborar ferramentas intelectuais que sejam suficientemente desconectadas dessa tradição histórica, pelo meio das quais nós mesmos, na Europa e depois no mundo ocidental, objetivamos-nos de maneira a poder compreender sociedades, filiações, culturas, povos que se desenvolveram em outras circunstâncias históricas.

E aí penso que tem, provavelmente, uma diferença nas abordagens da antropologia. Ou seja, isso supõe que admitamos não a superioridade da abordagem científica, mas que é muito difícil escapar de certo tipo de formulação dos problemas, ainda que mudemos os conceitos pelos quais formulamos tais problemas.

Por exemplo, quando falo de coletivos, em vez de “sociedades”, porque um coletivo é uma forma de agregação, de entidade que pode tomar for-

mas as mais numerosas, dentre as quais a de sociedade. Quando parto do princípio de que existem tantas epistemologias quanto ontologias, ou seja, tantas teorias do sujeito, tantas teorias da ação quanto maneiras de perceber continuidades e descontinuidades entre o humano e o não humano, não coloco no primeiro plano ferramentas que costumeiramente empregamos para definir a realidade, ou seja, um ponto de vista epistemológico, com um sujeito etc.

Isso é, assim, um movimento de descentramento. Assim que a problemática ecoa a famosa observação de Wittgenstein: “se um leão falasse, não entenderíamos o que ele diz”. É mais ou menos a mesma coisa, disto estou persuadido, e é nesse sentido que Eduardo e eu divergimos: eu diria que se um Jivaro fizesse antropologia, não entenderíamos o que ele diz.

Então sim, poderíamos fazer todo um esforço de tradução. Mas ele faria uma antropologia dele mesmo, e será que ele faria uma antropologia de nós? Sim, é evidente. Mas será que também faria uma antropologia dos australianos, dos chineses, dos gregos etc.? E como?

Tenho muita dificuldade em imaginar esse tipo de operação. Posso entender a relação, a transposição, a extensão, diríamos, da relação de interlocução entre observador e observado e como afinal os Achuar têm muita coisa para dizer sobre mim e sobre nós, para o que eles daquilo conhecem etc. E isso é um campo extraordinariamente fértil da antropologia atual. Mas como essa abordagem pode desenvolver-se além dessas situações de interlocução? Isso não consigo vislumbrar bem. E, portanto, resolvi-me pelo fato de que a antropologia era a filha do naturalismo e que tudo o que podíamos fazer era limitar os estragos nos preconceitos eurocêntricos.

E de outra forma, Lévi-Strauss mesmo o dizia, aliás, num outro número de *L'Homme* sobre o parentesco, enquanto nossa geração tenta escapar à filosofia, agora ela volta a galope, mas não é mais a nossa filosofia, é a deles, mas vista através do olhar que nós temos daquela filosofia.³ É isso, acho, o debate, o problema mais importante atual, para mim em todo caso, na antropologia.

Aliás, é interessante porque há formas variadas de lidar com tal problema. Eduardo o faz da maneira mais interessante que há, quer dizer, com inventividade. Mas vejo outros antropólogos que o fazem de maneiras menos interessantes. Porque contentam-se em utilizar modelos alternativos que já estão presentes na filosofia ocidental. Daí o grande sucesso da fenomenologia, por exemplo. Merleau-Ponty dentre outros, porque é visto como um modelo alternativo em relação ao realismo cognitivo, em relação à teoria do sujeito etc. É como se, diríamos, os caçadores-coletores houvessem descoberto repentinamente a fenomenologia e houvessem, deste fato, empiricamente definido uma epistemologia que fosse muito mais adequada à apreensão do real, à apreensão do mundo ou à percepção do mundo, do que a analítica dos dualismos desenvolvida pelo naturalismo. Parece-me

uma maneira pouco interessante de utilizar a filosofia. É, no fundo, imputar a populações um tipo de presciência filosófica que, na verdade, é o resultado de uma longa história interna à filosofia ocidental.

O senhor comentou que se um Jivaro fizesse antropologia, seria interessante, primeiro ver o que é essa antropologia que ele está fazendo. Eu quero retornar a essa questão, mas antes quero colocar uma outra com relação às questões ambientais mais atuais. Queria que o senhor comentasse o quanto Lévi-Strauss já antecipava, no final dos anos 1960, muitas questões relacionadas às relações entre homem e meio-ambiente muito antes dessa onda mais ambientalista, de uma perspectiva nativa dos ameríndios.

PD: Não sei se é uma perspectiva ameríndia nele. Acho que está ligado primeiro à sua personalidade. Penso também que está ligado ao seu conhecimento do mundo e do pensamento extremo oriental. Ele conhece muito bem o Japão, o pensamento japonês, e também conhece muito bem o pensamento chinês, embora não o utilize tanto na sua obra. Acho que é uma combinação de muitas coisas... É uma sensibilidade pessoal para a Natureza também. Teríamos que observar isso muito sistematicamente na sua obra. É muito difícil falar assim de Lévi-Strauss porque é uma obra imensa, muito multiforme, às vezes ele até diz coisas que são um pouco contraditórias, então teria que retomar tudo isso muito sistematicamente. Já se escreveu mais de uma centena de livros sobre Lévi-Strauss de modo que talvez algum nos escape sobre o sentimento da Natureza nele. Mas penso que os ameríndios são apenas um dos componentes da sua atitude frente à Natureza, que está também ligada a um pessimismo profundo e a alguma coisa, uma lição – a qual, acho, somos muitos que a retiveram – que é uma crítica ao antropocentrismo. É um pouco um paradoxo, quer dizer que agora somos muitos antropólogos a insistir sobre o fato de que a antropologia, se deve sobreviver, deve sair do seu antropocentrismo – para uma disciplina fundada sobre o antropos é um pouco paradoxal. Lévi-Strauss foi o primeiro a fazer isso, *desantropocentrar* a antropologia, e uma das consequências, ou das causas, disso foi a constatação dos estragos que o antropos fez nos outros patamares do Cosmos, nas relações com outras entidades do mundo.

Para terminar, penso que o pensamento ameríndio é um dos elementos. Mas talvez outro elemento muito importante – disse-o, aliás – é o pensamento budista. Dizia que se devesse ser religioso, o que não era evidentemente, era provavelmente para o budismo que se viraria. Assim que são entrelaçamentos muito complexos, nos quais o pensamento ameríndio em relação aos não humanos é apenas um elemento.

Eu queria fazer ainda uma ou duas questões, para encerrar a entrevista. Com relação à ideia que o senhor mencionou, de como ver essa antropologia feita por indígenas, eu queria saber sua opinião sobre essa cada vez maior entrada de indígenas em cursos superiores, na universidade, e até mesmo em cursos de antropologia, e o que a gente pode prever, esperar, de uma antropologia feita...

PD: Não sei. Tem, na Europa, uma experiência desde já faz algum tempo, que é aquela dos colegas antropólogos africanos, incluindo, para alguns dentre eles, os que vieram fazer estudos etnográficos na França, por exemplo. E do que li, jamais fiquei surpreso. Talvez seja devido a uma afinidade entre o que eu chamo de pensamento analogista europeu e o pensamento analogista africano, que tem elos importantes. Mas jamais fiquei surpreso. Ou seja, jamais vi uma abordagem que fosse realmente muito diferente. Em contrapartida, fiquei realmente surpreso por alguns antropólogos chineses. Pela maneira de abordar questões muito bizarras, nem um pouco à maneira ocidental, a respeito do sujeito, do sistema de parentesco e de coisas assim. Então não sei, espero para ver. Tenho receio de que, se tomamos o exemplo africano, o sistema de formação, de educação no ensino superior termine por formatar a perspectiva dos antropólogos indígenas – é sempre a mesma questão do leão – e que percam uma parte da originalidade da perspectiva que podem ter sobre seu mundo e sobre nosso mundo. Espero para ver, com curiosidade, mas até agora para a experiência africana na Europa, em todo caso, não vi nada de surpreendente.

E isso pode projetar uma filosofia por vir? O Eduardo diz isso, que a antropologia lévi-straussiana projeta uma filosofia por vir e esse encontro talvez possa aquecer essa...

PD: Mas é que já tem uma filosofia. Para dizer as coisas com a maior simplicidade, penso que Claude Lévi-Strauss é um dos muito grandes pensadores do século XX, bem além da antropologia. Seu pensamento nos acompanhará por muito tempo ainda. Falava disso acima, há mais de cem livros que lhe foram consagrados, o que para mim é um sintoma importante.

E tem-se um movimento clássico de pêndulo e o que chamamos de pós-estruturalismo, o que não faz nenhum sentido, jamais entendi o que significava, mas enfim, um movimento em todo caso de reações contra o estruturalismo. Todavia, como o estruturalismo não era conhecido em países como a Inglaterra e os Estados Unidos, muito pouca gente de fato leu Lévi-Strauss nesses países, e menos ainda entenderam-no. Assim, teve um movimento de rechaço, o qual, exaltando a transparência na prática, a *agency*, as massas que fazem a história e a revolução – coisas que bem conhecemos – decidiu que Lévi-Strauss deveria ser relegado à mera história. O que é interessante

é que temos jovens pesquisadores brilhantes agora, anglófonos – não falo do Brasil, onde Lévi-Strauss é um personagem incontornável do pensamento –, nos Estados Unidos e na Inglaterra, que repentinamente voltam a ler Lévi-Strauss e a discuti-lo. Estamos assim na fase do pêndulo. No final, a minha geração e aquela do Eduardo fez um passo. Vamos continuar fazendo-o, é evidente, mas fomos atores diretos: eu conheci Lévi-Strauss, dirigi o laboratório que ele criou etc. O que é interessante agora é ver o que acontecerá numa segunda, numa terceira e numa quarta geração de gente que vai situar-se em relação a ele como frente a um *maître à penser*, um autor. Tal como Kant, ou Hegel, ou outros. E os resultados são imprevisíveis. Qualquer autor sabe que, a partir do momento no qual escreveu alguma coisa, os leitores apoderar-se-ão e farão dela algo inteiramente diferente. Assim é o que acontecerá e acontece com Lévi-Strauss desde já há algum tempo e seguirá acontecendo. Mas esses efeitos podem ser, às vezes, muito interessantes. São efeitos de recepção, e isso é algo a ser observado.

Então, dentre os efeitos, tem aquele muito original do Eduardo, que é um tipo de *pas-de-deux*, entre o pensamento de Lévi-Strauss e aquele de Deleuze, ou um *pas-de-trois*, se se pode dizer, o que seria mais um tango ou uma valsa, entre o pensamento de Lévi-Strauss, o pensamento de Deleuze e o pensamento ameríndio. É uma combinação interessante, mas se tem numerosas outras.

No final, acho que sou muito pessimista quanto ao futuro da humanidade, como Lévi-Strauss o foi, mas sou bastante otimista quanto ao futuro do pensamento. O que é um pouco bizarro, porque poderíamos pensar que o pensamento permitiria trazer soluções aos desastres rumo aos quais a humanidade encaminha-se... Mas disso não estou seguro.

Notas

1. O filme pode ser assistido no seguinte site: <http://www.vimeo.com/lisausp/levi-strauss>
2. Uma das revistas científicas mais antigas do mundo (1869), mais afim com os temas das ciências exatas e naturais.
3. N. de T.: “De ce courant d’idées, une impression d’ensemble se dégage : qu’on s’en réjouisse ou qu’on s’en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène anthropologique. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l’aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur” (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 720). “Desta corrente de idéias, resulta uma impressão de conjunto: quer nos regozijemos, quer nos inquietemos, a filosofia está novamente no cen-

tro do palco antropológico. Não mais a nossa filosofia, aquela de que minha geração queria se livrar com a ajuda dos povos exóticos; mas, em uma notável reviravolta, a deles.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001).

Referências bibliográficas

- DESCOLA, Philippe; TAYLOR, Anne-Christine. Introduction. La remontée de l'Amazone. *Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme*, 126-128, p. 13-24. 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Contribution a l'étude d'organisation sociale des indiens bororo. *Journal de la Société des Américanistes*, t. 28, n. 2, p. 269-304. 1936.
- _____. Les organisations dualistes existent-elles? In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- _____. La geste d'Asdiwal. In: *Anthropologie Structurale II*. Paris: PLON, 1973.
- _____. Postface. *L'Homme*, 154-155. 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A propriedade do conceito. In: Seminário Temático, 23, 2001. *Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)*. Anpocs.

entrevistador

Edson Tosta Matarezio Filho

Formado em Ciências Sociais (USP). Mestre em Antropologia Social (USP), com dissertação sobre os índios Waimiri-Atroari. Doutor em Antropologia Social (USP), com pesquisa sobre a música, ritual, mitologia, organização social e parentesco dos índios Ticuna. É pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP), do grupo de Pesquisas em Antropologia Musical (PAM-USP) e do Grupo de Antropologia Visual (GRAVI-USP). Atualmente desenvolve pesquisa de Pós-doutorado no Departamento de Antropologia da USP sobre a Festa da Moça Nova, o ritual de iniciação feminina dos Ticuna.

Recebido em 18/04/2015

Aceito para publicação em 18/04/2015

traduções

O tempo que se move*

└ ACHILLE MBEMBE

Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul

TRADUÇÃO: MICHELLE CIRNE

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

REVISÃO TÉCNICA: MARIA ANTONIETA MARTINES ANTONACCI
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p369-397

Não, não eram desumanos. Bem, vocês sabem, era isso o pior de tudo – essa desconfiança de que não fossem desumanos. Era uma ideia que nos ocorria aos poucos. Eles berravam, saltavam, rodopiavam e faziam caretas horríveis; mas o que mais impressionava era a simples ideia de que eram dotados de uma humanidade – como a nossa –, a ideia do nosso parentesco remoto com toda aquela comoção selvagem e passional.¹

Manter um discurso razoável sobre a África subsaariana nunca foi evidente. Fazê-lo neste início de século é ainda menos.² Tudo se passa, de fato, como se a crítica mais radical dos preconceitos mais cegos e mais cínicos sobre a África se desenvolvesse sobre um fundo de impossibilidade: a de pôr fim a “qualquer coisa sem risco de a repetir e de perpetuá-la em outra forma”.³ De que se trata?

De um lado, a experiência humana africana aparece constantemente no discurso ocidental – retomado por certos autóctones – como uma experiência que não podemos compreender somente pela força da razão. Em outros termos, a África não tem as coisas e os atributos que “são próprios da natureza humana” possuir. Ou, quando ela os possui, se trata, em regra geral, de coisas e de atributos de menor valor, de nível pouco elevado e de pior qualidade. É essa dose de elementaridade e de primitivismo que faria dela o universo por excelência das coisas incompletas, mutiladas e truncadas, sua história se reduzindo a uma sequência de fracassos da natureza na procura do que nós chamamos “o homem”.

Sobre outro plano, o texto sobre a África subsaariana se insere quase sempre no quadro (ou na moldura) de um metatexto sobre o *animal* ou, precisamente, sobre a *besta*, sua experiência, seu mundo e seu espetáculo. Ora, o que é um animal no entendimento ocidental senão esta coisa que

vive uma certa *pulsão* e que, em comparação com o humano, sempre aparece sob o signo da incompletude. Nesse metatexto, o curso da vida dos Africanos se inscreve sob um duplo signo. Primeiramente, esse da *estranheza* e do *monstruoso*; o qual, abrindo inteiramente diante de nós uma profundidade atraente, não cessa de se esconder de nós e de nos escapar. Esforçamo-nos, conseqüentemente, para descobrir seu status. Para tanto, procedemos como se fosse preciso, primeiramente, abandonar nosso universo de sentido. A África não pode ser alcançada pelo que ela é: uma entidade cuja propriedade é ter uma raiz comum com a brutalidade absoluta, o arrebatamento sexual e a morte?

Mas o animal não é somente o Outro absoluto. Essa é a razão pela qual o outro signo sob o qual está inscrito o curso da vida dos Africanos é o da *intimidade*. Nesse último caso, dá-se como se, ainda que possuindo uma estrutura autorreferida que o aproxima mais do *ser animal* do que do *ser humano*, o Africano pertencesse, até certo ponto, a um mundo que não nos é impenetrável. No fundo, ele nos é familiar. Nós podemos nos dar conta disso da mesma maneira que podemos compreender a vida psíquica da *besta*. Podemos mesmo, através de um processo de domesticação e domaçaõ, conduzir o Africano a uma vida humana bem-acabada. Nessa perspectiva, a África é essencialmente, para nós, um objeto de experimentação.

Não há uma única explicação sobre esse estado de coisas. Lembremos primeiramente, de maneira geral, que a experiência do Outro, ou ainda o problema do ser do outro e das humanidades que nos são estrangeiras, colocou, quase sempre, dificuldades praticamente intransponíveis à tradição política e filosófica ocidental. Quer se tratasse do continente negro ou dos outros “mundos não europeus”, essa tradição por muito tempo recusou a existência de todo “eu” que não o seu. Cada vez que se trata de povos diferentes pela raça, pela língua e pela cultura, a ideia segundo a qual nós temos, concreta e tipicamente, a mesma carne, ou “encore que ma chair a déjà le sens d’être une chair typique en général pour nous tous” (Husserl), torna-se problemática. O reconhecimento teórico e prático do corpo e da carne do “estrangeiro” enquanto carne e corpo semelhantes ao meu, em resumo, *a ideia de uma natureza humana comum, de uma humanidade com os outros*, por muito tempo criou e continua criando problemas para a consciência ocidental.⁴

Mas é em relação à África subsaariana que a noção do “Outro absoluto” atingiu seu ponto mais alto. Assim como sabemos, desde então, a África enquanto ideia e enquanto conceito, historicamente, serviu e continua servindo de argumento polêmico para o Ocidente, na sua fúria em marcar sua diferença contra o resto do mundo. Sob vários olhares, ela constitui ainda a antítese com base na qual o Ocidente representa a origem de suas

próprias normas, elabora uma imagem de si mesmo e a integra em um conjunto de outros significantes do qual se serve para dizer o que ele supõe ser sua identidade.⁵ E porque ela foi e continua sendo essa fissura entre o que o Ocidente é, o que entende representar e o que entende significar, a África não é somente parte de suas significações imaginárias. Ela é seu inconsciente, “essa qualquer coisa inventada” que, paradoxalmente, torna-se necessária à sua ordem, posto que “essa coisa” exerce um papel de primeira importância, no universo que o Ocidente se constitui, e nas suas preocupações apologéticas, e nas suas práticas de exclusão e de brutalidade ao encontro dos outros.⁶

O longo sono dogmático

A respeito disso, quer no discurso vulgar ou quer nos enunciados pretensamente científicos, o continente é a figura mesma do estrangeiro para si mesmo. Ele é similar ao “Grande Outro” do qual Lacan evocava a inacessibilidade. Nesta extremidade da terra, a razão seria submissa a um processo permanente, e o desconhecido teria atingido seu ponto máximo. Figura acéfala ameaçada de loucura e estranha a toda noção de centro, de hierarquia e de estabilidade, a África seria esta imensa caverna tenebrosa onde viriam se embaralhar todas as referências e todas as distinções, e se revelariam as fendas de uma história humana trágica e infeliz: desordem de semicriação e de incompletude, estranhos signos, movimentos convulsivos, em resumo, abismo ilimitado no oco do qual tudo é feito sob a forma do tumulto, do desprotegido e do caos primordial.⁷

Ora, pois nada do que diz a África não é, por princípio, intraduzível a uma língua humana; forçoso é observar que essa pretensa inacessibilidade não decorre nem da dificuldade intrínseca de suas palavras, nem do que ela faz ver e ouvir, nem do que ela dissimula. Ela decorre do fato que não há, quase nunca, um discurso sobre a África por ela mesma. No princípio mesmo de sua constituição, de sua linguagem e de suas finalidades, o enunciado sobre a África é sempre o pretexto de um propósito sobre qualquer coisa do outro, qualquer outro lugar, de outras pessoas. Mais precisamente, a África é esta mediação graças a qual o Ocidente acede a seu próprio inconsciente e presta publicamente contas de sua subjetividade.⁸ Essa é a razão pela qual não é preciso procurar muito longe para descobrir o estatuto desse discurso. No essencial, ele decorre da autoficção e, ainda pior, da perversão.

Esse diagnóstico pode surpreender pela sua severidade. Isso é esquecer que persiste ainda, quase por toda a parte, o preconceito extremamente simplista e estreito segundo o qual as formações sociais africanas se ergue-

riam de uma categoria específica, aquela das sociedades simples ou ainda das sociedades da tradição.⁹ Que um tal preconceito tenha sido esvaziado de toda substância pela crítica recente não parece mudar nada: o cadáver obstina-se a reerguer-se após cada enterro e, entra ano sai ano, o discurso vulgar e uma parte importante dos trabalhos pretensamente científicos permanecem largamente tributários desse pressuposto.¹⁰ Três características melhor definem as sociedades da tradição. De um lado, o que se poderia chamar o *factício* e o *arbitrário*. Factício no sentido de que, para retomar os termos de Hegel, “simplesmente a coisa *é*, e ela *é* unicamente porque ela *é* (...) e é esse imediatismo simplista que constitui sua *verdade*”.¹¹ Não se teria então nada a justificar. As coisas e as instituições tendo sido assim desde sempre, não se teria nenhuma necessidade de fundá-las sobre qualquer coisa outra que não o seu *ser-aí de fato*. Arbitrário na medida em que, em oposição à razão dos países ocidentais, o mito e a fábula seriam o que, aqui, seriam a ordem e o tempo. Pois que mito e fábula exprimiriam o poder mesmo do originário, nada nesses grupos seria, como acabamos de notar, passível de justificação, e pouco lugar seria deixado à argumentação livre. A invocação do tempo primordial bastaria. Enrijecidas numa relação de puro imediatismo com o mundo e com elas mesmas, tais sociedades seriam incapazes de enunciar o universal.

Em segundo lugar, mais do que ser movidos por esta força cega que é o costume, esses grupos viveriam sob o peso dos encantamentos, dos sortilégios e dos prodígios e seriam refratários à mudança. O tempo, “sempre já”, “desde sempre”, seria aí estacionário. Daí a importância da *repetição* e dos ciclos, e o lugar central que ocupariam, na vida efetiva, os procedimentos de encantamento e da divinação; assim como as estratégias do hábito, por oposição àquelas de ruptura. A ideia mesma de progresso viria aí a se desintegrar. A mudança aí aconteceria – coisa rara ao habitual – e seguiria, necessariamente, uma trajetória desordenada e um curso acidental cujo desfecho nada poderia ser senão um caos indiferenciado. Enfim, a pessoa, nessas sociedades, teria predominância sobre o indivíduo, essa derradeira categoria sendo, acrescentemos, “uma criação propriamente ocidental”.¹² Em lugar do indivíduo, teríamos essas entidades cativas dos signos mágicos, no seio de um universo encantado e feérico onde o poder de invocação e de evocação substituiriam o poder de produção, e onde o maravilhoso, a fantasia e o capricho coabitariam não somente com a possibilidade da desgraça, mas com sua realidade.

Mais do que todas as outras regiões do universo, a África subsaariana apareceria então como o receptáculo por excelência da obsessão e da circularidade do discurso ocidental sobre os fatos da “ausência”, da “falta”, e do “não ser”, da identidade e da diferença, da negatividade, em resumo,

do nada.¹³ E, contrariamente à ideia que faz de Certeau tratando de uma outra questão, o problema não é que o pensamento ocidental estabelece *o mesmo* (a identidade em si mesma) formulando *outra coisa que o outro*.¹⁴ Nem tudo se resume a uma simples oposição entre a verdade e o erro, ou ainda a um afrontamento entre a razão e essa forma de desrazão que seria a fábula, e até mesmo a loucura.¹⁵ Na verdade, estamos em presença de um princípio de linguagem e de sistemas de classificação no qual *diferenciar* (*différer*) de alguma coisa ou de alguém, não é somente *não ser como* (no sentido de ser não idêntico ou ainda ser outro). É também *não ser de modo algum* (não ser). Mais ainda, *é não ser nada* (*néant*). De encontro a todas as considerações de verossimilhança e de plausibilidade, esses sistemas de leitura do mundo tendem a exercer uma autoridade de um gênero particular, que consiste em designar à África uma reserva de irrealidade tal que o continente se torna a figura mesma do que é nulo, abolido, e que, em sua essência, se opõe ao que é: a própria expressão desse tipo de nada cuja propriedade é não ser de modo algum.

Eis, nessa clausura, o discurso prévio com base no qual todo discurso do Africano sobre a África se desenvolve. Eis a linguagem que toda palavra do Africano sobre a África deve incessantemente rasurar, validar ou ignorar, frequentemente às suas próprias custas. Constrangidos a repetir os postulados implícitos, eis a prova de que numerosos Africanos passaram sua vida a evitar o percurso errático. Tanto nos seus objetos, na sua linguagem quanto nos seus resultados, os fragmentos de estudos reunidos nesta obra* se esforçam para traçar as consequências do fato de que os efeitos teóricos e práticos dessa violência e desse tipo de extremismo são consideráveis. A partir de um tema, a *contemporaneidade*, eles procuram mostrar, de uma maneira tão inteligível quanto possível, algumas formas de imaginação política, social e cultural na África atual, tanto por sua própria conta quanto na perspectiva de um estudo comparado das sociedades. O problema, de fato, é fazê-lo de uma maneira que faça justiça ao que Bayart designou “a historicidade própria das sociedades africanas”,¹⁶ isto é, segundo nós, os fundamentos do que podemos chamar sua “legalidade própria”, suas “próprias razões de ser” e sua “relação a nada que não sejam elas mesmas”. Semelhante empreitada suscita inúmeras dificuldades metodológicas e de definição que não podemos desqualificar com um simples gesto.

A primeira trata-se da extraordinária pobreza da literatura de ciências políticas e de economia sobre a África, e a crise de suas linguagens, de seus procedimentos e de seus raciocínios.¹⁷ Não quer dizer que nada tenha sido feito, ou que notáveis avanços não tenham ocorrido.¹⁸ E não que outras disciplinas tenham dado prova de menos carências e de menos enfermidades.¹⁹ Ocupadas em explicar, sejam eventos singulares e insubstituíveis,

sejam as representações simbólicas e identitárias, a historiografia recente, a antropologia e a crítica feminista de inspiração foucaultiana, neo-gramsciana ou pós-estruturalista não cessaram, sobretudo, de problematizar em termos de “invenção” e de “hibridação”, de “fluidez” e de “negociação” das identidades. Sob o pretexto de demarcar com explicações unívocas da dominação, elas terminam por reduzir os fenômenos complexos que são o Estado e o poder a “discursos” e a “representações”, esquecendo dessa maneira que os discursos e as representações têm uma materialidade. A redescoberta do sujeito subalterno e o pôr em relevo suas capacidades inventivas tomaram a forma de uma interminável invocação das noções de “hegemonia”, de “economia moral” e de “resistência”. Na linha reta de uma tradição marxista ultrapassada, continuou-se a operar como se as condições econômicas e materiais da existência encontrassem automaticamente na consciência dos homens seu reflexo e sua expressão. Para dar conta da tensão entre determinantes de estrutura e ação individual, recaímos no funcionalismo parsoniano mais grosseiro.

Assim, acredita-se ter tudo dito desde então, que, operando sobre a base de dicotomias que não existem no próprio vivido, tem-se indicado que os sujeitos da ação, submetidos ao poder e à lei (o colonizado, a mulher, o camponês, o operário, o refugiado, em suma, o dominado), são dotados de uma consciência rica e complexa; que eles são capazes de questionar a opressão que pesa sobre eles; e que o poder, longe de ser total, é incessantemente contestado, esvaziado e reapropriado por seus “alvos”.²⁰ A derrocada do marxismo enquanto ferramenta de análise e projeto totalizante, e com a ajuda do refluxo das teorias de dependência, a explicação econômica dos fenômenos sociais e políticos contemporâneos e a consciência do caráter draconiano da opressão externa quase desapareceram. Todas as lutas tornaram-se lutas de representação. Saques, exploração, corveias, impostos, prestações e coerção não existem mais. Em ruptura com a tradição weberiana, tudo se tornou “rede”, e nada se questiona mais sobre a empresa, o mercado e o capitalismo enquanto instituições ao mesmo tempo contingentes e violentas.²¹

Por outro lado, é raro que se recorra aos efeitos de longa duração para explicar as trajetórias societárias diferentes e para dar conta dos fenômenos contemporâneos contraditórios. Notemos, enfim, a persistência da falsa dicotomia entre, de um lado, a objetividade das estruturas e, por outro, a subjetividade das representações – distinção com base na qual não se cessa de colocar, de um lado, o cultural e o simbólico e, de outro, o econômico e a vida material. A recusa da perspectiva filosófica é tal que toda reflexão de fundo sobre as sociedades africanas e sua história se encontra deslegitimada.²² Desde então, somente domina um paradigma funcionalista muito

reductor, de fato, para esclarecer de maneira inteligível os problemas fundamentais no tocante à natureza da realidade social e à problemática da mudança na África.

Os estudos reunidos aqui partem de duas constatações. A primeira postula que o que se apresenta como realidade social na África subsaariana é um conjunto de práticas socialmente produzidas, materialmente codificadas e simbolicamente objetivadas. Essas práticas não são somente discursivas ou de linguagem, mesmo se sabemos, por outro lado, que a experiência existencial do mundo é, aqui como alhures, simbolicamente estruturada pela linguagem. A constituição do ser africano como sujeito reflexivo passa também pelo fazer, pelo ver, pelo ouvir, pelo saborear, pelo sentir, pelo desejar e pelo tocar. Aos olhos de todos aqueles implicados na produção desse ser e desse sujeito, essas práticas constituem elas mesmas o que podemos chamar de *expressões humanas significativas*.

Isso é o que autoriza dizer do sujeito africano que ele é como qualquer outro sujeito humano: ele é produtor de atos significantes. Evidentemente essas expressões humanas significativas não fazem necessariamente sentido para todos, da mesma maneira. A segunda constatação é que não existe sujeito africano nem fora dos atos e práticas evocados acima, nem fora do processo pelo qual essas práticas são, por assim dizer, colocadas em sentido. Uma vez feitas essas constatações evidentes, os textos que seguem se orientam em duas direções, simultaneamente. Por um lado, eles esforçam-se em estudar determinados *lugares* e *momentos* desse processo de pôr em sentido, enquanto mostram como, na África pós-colonial, esse processo é indissociável de uma individuação subjetiva. De outro lado, eles tentam compreender, a partir de uma série de exemplos tomados da história e da vida cotidiana, os modos de constituição dessa subjetividade e sua relação com o poder em geral.

Mas voltemos à literatura de ciência política e de economia para indicar como essas disciplinas entravaram a possibilidade mesma de uma inteligência dos fatos econômicos e políticos africanos. De fato, essas duas disciplinas foram, mais que outras, vítimas das tendências que visam submeter as ciências sociais à exigência do utilitarismo social. Tudo se passa como se sua legitimidade não se encontrasse mais na obrigação de produzir conhecimentos sobre o mundo africano real (*o que é, efetivamente*), mas no imperativo de engenharia social (*o que deveria ser*). A ligação entre o desenvolvimento dos conhecimentos e a transformação possível das sociedades é, aqui, posta como uma finalidade explícita. Daí decorre duas consequências principais.

De um lado, malgrado as inumeráveis críticas pelas quais as teorias do evolucionismo social e as ideologias do desenvolvimento e da moderniza-

ção foram feitas objeto, a produção acadêmica nessas disciplinas continua, no essencial, a se efetuar em total dependência dessas duas teleologias.²³ Atoladas nas exigências do imediatamente útil, trancadas de modo autoritário no estreito horizonte das doutrinas da *boa governança* e do catecismo neoliberal sobre a economia de mercado, esquartejadas pelas modas do dia sobre a “sociedade civil”, a guerra e supostas “transições à democracia”, as discussões tais quais são comumente levadas não se preocupam mais com a inteligência e com a compreensão do político na África ou com a produção de conhecimentos em geral.²⁴ A afirmação autoritária das finalidades (ajustamento estrutural, economia de mercado, boa governança) torna-se, nessas condições, uma forma de violência e um desejo de assujeitamento do sujeito ao qual pouco se perguntou.

De outro lado, e do ponto de vista da produção de conhecimentos, resultou que *sabemos muito vantajosamente o que as sociedades africanas não são (ou deveriam ser), e cada vez menos o que elas são efetivamente*. De maneira geral, o discurso é dogmaticamente normativo. As interpretações são, quase sempre, grosseiras – e o que se apresenta como argumentação, reducionista. Os critérios que os agentes africanos reconhecem como válidos e as razões que eles cambiarão no interior de suas próprias práticas instituídas de racionalidade são, aos olhos de muitos, sem valor. O que vale para os agentes africanos enquanto *razões do agir*, o que sua pretensão em *agir segundo uma razão* implica como pretensão geral a *ter razão*, o que torna sua ação inteligível a seus próprios olhos: nada disso conta aos olhos dos analistas. Os modelos bastam por si mesmos, independentemente de toda referência a um contexto que lhes outorgue uma validade e lhes faça significar alguma coisa; a história não existe. Nem a antropologia. Basta postular, valha o que valha, e sob a forma mais intemporal, a necessidade de “liberar” a economia do peso do Estado e uma reforma das instituições pelo alto, a fim de que elas funcionem sobre a base de normas decretadas, universais e desejáveis.

Ora, a afirmação das finalidades somente se faz em relação a valores. Ela implica necessariamente o exercício de uma forma de julgamento e de subjetividade. Ela coloca em jogo opções morais e éticas que, elas mesmas, remetem às convicções antropológicas de base. No caso da África, é forçoso constatar que o julgamento é exercido apesar de a reflexão sobre os fundamentos da normatividade ser pouco problematizada. Nenhum debate tem lugar com respeito ao sujeito dos sistemas de valor que teriam podido sustentar essa normatividade. Somente reina desde então um esquematismo trágico cuja função é esconder *o mundo que nasce* e transferir para as sociedades africanas – transformadas por ocasião em figuras mascaradas – os traços de um monstro que, sobressaltando-se diante de sua própria

figura, se dissolve, segundo os termos de Nietzsche, “em uma realidade espectral”.²⁵

Observemos em seguida que pesquisas de campo feitas com cuidado existem cada vez menos. O conhecimento das línguas locais, tão essencial a toda concepção teórica e filosófica, é julgado inútil. Proliferam desde então, em lugar de estudos pacientes e aprofundados, representações espontâneas que possuímos e acumulamos sem saber como, noções que todos utilizam, mas cuja origem se ignora, e para retomar a fórmula de Kant, “asserções sem fundamento, às quais podemos opor quaisquer verossimilhanças”.²⁶ Uma das consequências dessa cegueira é que a política e a economia africanas são condenadas a somente surgir no campo da teoria social como o signo de uma falta, o discurso da ciência política e da economia tornando-se, por sua parte, o da pesquisa das causas dessa falta. Sobre a base de uma dramatização caricatural, o que a imaginação política em a África estar por sua própria conta é tido por incompreensível, patológico e anormal. A guerra assolaria por toda parte. Grande corpo opaco e fantástico, o continente, impotente, seria engajado em um processo de autodestruição avassalador. A ação humana, estúpida e louca, seguiria quase sempre outra coisa que não um cálculo racional. Canibalismo, pandemias e pestilência por toda parte imporiam sua lei.

Não existiria nada a não ser miséria. Horríveis movimentos, leis que fundam e ordenam a tragédia e o genocídio, deuses que se apresentam sob a face da morte e da destituição, trovões, monstros que espreitam, cadáveres errantes nos bueiros, potências infernais, ameaças de todo tipo, fracassos, eventos sem respostas, acasalamentos monstruosos, ondas cegas, rotas desviadas, forças terríveis que, todos os dias, arrancam os seres humanos, os animais, as plantas e as coisas da esfera de sua vida e as condenam à morte: tudo isso existe, com efeito. O que faz falta, entretanto, longe de bicos sem saídas, de constatações à cegas e de falsos dilemas (afropessimismo contra afrocentrismo), é a radicalidade do questionamento. Pois o que a África, enquanto noção, põe em crise é a maneira pela qual a teoria social, até o presente, pensou o problema, no entanto observável alhures e não cá, da sacudida dos mundos, de suas oscilações e de seus tremores, de suas reversões e de seus disfarces. É também a maneira pela qual essa teoria fracassou em dar conta do *tempo vivido*, não sincronicamente ou diacronicamente, mas na sua multiplicidade e nas suas simultaneidades, sua volatilidade, sua presença e suas latências, além das categorias preguiçosas da permanência e da mudança que afetam tantos historiadores.

Que todas as sociedades humanas, sem distinção, participem de uma ordem complexa e rica de caminhos, de meandros e de bifurcações sem que isso implique, portanto, sua necessária abolição por uma ausência de

centro: eis o que certa racionalidade, pretendendo o universal, mas em verdade desenvolvendo-se na contingência e no particularismo, não pôde compreender. A tormenta da incompletude e do inacabamento, o emaranhado labiríntico não são, em nada, características especificamente africanas. Flutuações, volatilidade e indeterminação não equivalem necessariamente à desordem. E toda representação do mundo instável não poderia automaticamente ser subsumida sob a apelação do caos. Ora, reduzida à impaciência e à ignorância, levada pelo delírio verbal, pelos slogans e pela indigência linguística (uns leem somente o francês, outros leem somente o inglês, bem poucos falam as línguas locais), a literatura soçobra na repetição e no plágio.

Por conseguinte, discursos dogmáticos, interpretações grosseiras, reescrituras carimbadas se multiplicam. A descrição etnográfica, a distinção entre as causas e os efeitos, a interrogação do sentido da ação para os sujeitos humanos concernidos, a determinação da gênese das práticas, seus encadeamentos e seus efeitos de acumulação: tudo isso abriu espaço ao julgamento instantâneo, com frequência inexato factualmente, sempre encoberto por representações espontâneas sobre costumes políticos corrompidos, o “retorno” à “barbárie”, a ausência de previsibilidade e de virtude cívica nesses cantões. Ao discurso normativo e prescritivo do economismo conjugam-se, desde então, a exortação e o profetismo social de certo politismo, e o miserabilismo de certo filantropismo. O resultado é que se, hoje, acredita-se saber um pouco mais ou menos tudo que o Estado, as sociedades e as economias africanas *não são*, não sabemos nada a respeito *do que eles são, efetivamente*. Os estudos reunidos nesta obra distinguem-se por certa brutalidade ativa e pelo pensamento do negativo que é sua mola. Não que, em absoluto, não se possa pensar rigorosamente o negativo ou fundar um saber específico que seria o saber do não ser, do nada (o ser do não ser). Mas por que não é verdade que, tanto do ponto de partida quanto do ponto de chegada, a África, monstro incomparável, sombra silenciosa e lugar mudo da noite, remete-se a uma lacuna.

Entre a generalidade e a singularidade

A hipótese central que guia os textos que seguem é que a legalidade própria das sociedades africanas, suas próprias razões de ser e sua ligação com nada que não sejam elas mesmas se enraízam em uma multiplicidade de tempos, de ritmos e de racionalidades que, ainda que particulares e, às vezes, locais, não podem ser pensadas fora de um mundo que, por assim dizer, se dilatou.²⁷ De um estrito ponto de vista de método, isso significa que, pelo menos a partir do século XV, não há mais “historicidade própria”

dessas sociedades que não esteja embutida nesses outros tempos e ritmos que condicionaram largamente a dominação europeia.²⁸ Por conseguinte, tratar de sua legalidade própria não consiste somente em dar conta do que se travou sobre o próprio continente, da interface entre o trabalho das forças internas e aquele dos atores internacionais.²⁹ Isso supõe também um mergulho crítico na própria história ocidental e nas teorias que pretendem interpretá-la.

Vemos imediatamente despontar no horizonte dois tipos de dificuldades. A primeira é ligada à própria possibilidade de se articular uma teoria racional da sociedade. De fato, para além da pluralidade das disciplinas, suas orientações particulares e sua constituição em especializações universitárias, o nascimento e o desenvolvimento das ciências sociais no Ocidente são indissociáveis de uma vontade de compreender as crises que resultaram da passagem da “comunidade” à “sociedade”. É a razão pela qual podemos estender a todas as disciplinas que as constituem o raciocínio que Habermas aplicava anteriormente à sociologia. De fato, nascidas enquanto teorias da “sociedade burguesa”, sua finalidade primeira era explicar o curso que tomava a “modernização” das comunidades “pré-burguesas”, analisando as formas anômicas pelas quais essa “modernização” se manifestava.

Ora, muito cedo, a análise do processo de modernização capitalista e de suas consequências sobre a sociedade veio a se confrontar com uma interrogação mais vasta sobre a significação da própria modernidade e sobre o estatuto da racionalidade. No contexto das Luzes, o conceito de *racionalidade* era estreitamente ligado ao de autonomia. Um não poderia ser pensado sem o outro, a ideia de um sujeito autônomo remetendo, necessariamente, à possibilidade de um sujeito capaz de *autolegislação*. A autonomia significava, por outro lado, a crença no fato de que a sociedade era capaz de agir por si mesma, de se transformar segundo seu próprio projeto, de construir sua história de maneira calculada, voluntária e consciente. É assim que, no coração da forma das disciplinas que constituirão as ciências sociais, a preocupação em “descrever” tão completamente quanto possível, em “analisar” e “explicar” de maneira exaustiva, em “prever” tanto quanto possível, as formas diversas do *cálculo social* adquiriram tal centralidade. Vontade de conhecer e vontade de transformar se uniam em um mesmo projeto histórico de emancipação do sujeito humano.

Sabemos também que, na história das ciências sociais no Ocidente, a consideração do problema da calculabilidade do mundo social foi efetuada, essencialmente, em três níveis: teórico, metodológico e empírico. São por esses três níveis que as disciplinas vieram a se distinguir umas das outras. Quaisquer que fossem as diferenciações, uma coisa, entretanto, as unificava. Quer se tratasse da economia, da história, da geografia humana,

ou da demografia, tratar-se-ia, toda vez, de colocar em perspectiva os diversos aspectos sob os quais a ação humana era suscetível de racionalidade. Até recentemente, era admitido que a produção de conhecimentos ditos objetivos sobre a sociedade passava necessariamente pela formalização do saber teórico em matemáticas e em modelos abstratos. O conhecimento do mundo era ligado à possibilidade de intervenção sobre o próprio mundo, um laço estreito unindo o conhecimento e o agir.

Por outro lado, a teoria social sempre procurou legitimar-se arguindo sua capacidade de construir gramáticas universais. Sobre a base dessa pretensão, ela produziu formas de conhecimento que privilegiam certo número de categorias que servem para recortar o real, para definir objetos de pesquisa, para estabelecer ligações de similaridade e de equivalência (a comparação), para operar classificações. Ela dotou-se também de ferramentas que lhe permitiram colocar questões, organizar descrições e formular hipóteses.³⁰ Ora, como afirmamos acima, essa mesma teoria social definiu-se antes de tudo como percepção eficaz da Europa dita dos Tempos Modernos.³¹ Examinando bem, ela vive sobre um corpus criado, essencialmente, na época da primeira industrialização e do nascimento das sociedades urbanas modernas. Enquanto fenômeno, a própria modernidade somente foi compreendida no horizonte do racionalismo ocidental.³² Em outras palavras, de Max Weber aos teóricos da desconstrução, a ligação entre modernidade, racionalismo e ocidentalismo não decorreriam da simples contingência. Ela seria constitutiva tanto de um como do outro, ao ponto em que é precisamente essa imbricação (essa tautologia?) que seria “o próprio do Ocidente”, o distinguiria do resto do mundo e faria com que o que se passa aqui não se produz alhures.³³ Assim seria, por exemplo, com a laicização da cultura, com o desencantamento da natureza, com o fim de todos os milagres e com a eliminação do finalismo religioso, com o rompimento das afiliações e lealdades primárias, com os costumes e crenças antigas – afirmações cuja validade poderia, se o quiséssemos, ser profundamente questionada.

Sempre segundo a argumentação costumeira, a modernidade se caracterizaria pela liberação do sujeito conhecedor e sua soberania face à potência unificadora da religião e da autoridade da fé e da tradição. O triunfo do princípio do livre arbítrio (direito à crítica, direito de somente aceitar como válido o que é justificado), a capacidade adquirida pelo indivíduo de se referir a si próprio, de rejeitar todos os absolutismos e de atingir a realização expressiva de si pelo viés da arte fariam parte dos atributos da consciência moderna. Dir-se-ia o mesmo da diferenciação que intervém nos diversos setores da vida social (por exemplo, entre o Estado e a burocracia, de um lado, e, de outro, a esfera da circulação das mercadorias e os movimentos do mercado; ou ainda entre a vida pública e a vida privada).

No essencial, tradição hegeliana, pós-hegeliana e weberiana, filosofias da práxis, heideggerianismos, nietzschianismos e filosofias da desconstrução acordam então em compartilhar a representação segundo a qual a distinção entre o Ocidente e as outras figuras humanas históricas residiria, em larga medida, na maneira segundo a qual o indivíduo seria progressivamente emancipado da tutela das tradições e teria atingido uma capacidade autônoma para conceber, no presente, a definição das normas e sua livre fundação pelas vontades individuais e racionais.³⁴ Todas essas tradições compartilham também, em graus diversos, o preconceito segundo o qual, com relação ao Ocidente, as outras sociedades seriam primitivas, simples ou ainda tradicionais no sentido de que o peso do passado predeterminaria os comportamentos individuais e limitaria, *a priori*, as áreas de escolha. A fundação das normas não tomaria emprestado o modelo da deliberação argumentada e pública, porque a fundação argumentativa das normas seria uma invenção específica da Europa dos Tempos Modernos.

Nesse contexto, quando é articulada, a crítica da modernidade é sempre dirigida seja contra o positivismo, que emanaria da vida alienada e da despossessão de si por uma forma de trabalho que priva aquele que produz do gozo do que é produzido (Marx); seja contra a assimilação total entre razão e poder, as pretensões à validade não mascarando mais do que prosaicas pretensões à potência (Nietzsche); seja contra a corrupção de todos os critérios racionais, a confusão entre razão, tecnicismo e dominação absoluta por forças vulgares e totalitárias (Horkheimer e Adorno); seja contra o absolutismo da razão reificante, instrumental e calculista (Heidegger); seja em nome da morte suposta de toda forma de interpretação unificante e teleológica do mundo (Derrida, Foucault...).³⁵ O litígio não passa então pela ocidentalidade da modernidade, mas sobre o que “nos” legaram as Luzes e sobre as possibilidades reais de realizar as promessas de universalidade contidas no ideal do *Aufklärung*.³⁶

O que deduzir dessas indicações e de seu caráter tautológico senão que, definindo-se ao mesmo tempo como percepção eficaz da modernidade ocidental – isto é, desdobrando-se a partir de convenções que têm um valor local – e pretendendo-se, simultaneamente, portadora de uma gramática universal, a teoria social é condenada a sempre emitir generalizações a partir de idiomas cujo provincialismo está mais do que demonstrado, porque todos os outros objetos (não ocidentais, entenda-se) prestam-se mal a um bom conhecimento no interior desses paradigmas dominantes.³⁷ É nesse contexto que se põe a questão, puramente metodológica, de saber se é possível propor uma leitura inteligível das formas de imaginação social e política na África contemporânea servindo-se unicamente de estruturas conceituais e representações convencionais que serviram precisamente para

denegar às sociedades africanas qualquer consistência histórica e as definir como alteridade radical, diferença ao estado primeiro e antítese por excelência do Ocidente.

A segunda dificuldade é de outra ordem. Procuramos desde então inscrever a África em um contexto caracterizado, mais que pelo passado, pelo reconhecimento da pluralidade de saberes. A visão da teoria social que acabamos de esboçar sofreu, no curso dos últimos anos do século XX, profundos questionamentos. Houve primeiramente o esfacelamento do universo das ciências naturais e o recuo do modelo newtoniano. O primeiro servia de referência às ciências sociais na medida em que essas últimas procuravam imitar seus protocolos. O segundo constituía o modelo único da racionalidade científica. Uma das consequências desse esfacelamento é o questionamento dos raciocínios deterministas, tanto na elaboração das teorias da sociedade quanto na definição das teorias da ação individual e social. Esse questionamento ocorreu em conjunto com três processos cuja importância não poderia ser subestimada. O primeiro é a recusa das teorias totalizantes da história e o reconhecimento da contingência do social e do histórico. O segundo é a *afirmação da multiplicidade dos mundos e das formas de vida*. O terceiro é o reconhecimento da existência de formas de saber distintas do saber dito científico. Todos esses desenvolvimentos conduziram a uma redefinição das ligações entre objetividade e representação; entre sujeito e objeto, entre explicação e narração. Em casos extremos, eles acarretaram um questionamento do estatuto da própria “verdade” científica.

Sugerimos acima que o projeto da modernidade repousava, entre outras, sobre a possibilidade de realização do progresso e a esperança de uma vitória definitiva da razão sobre todas as formas de obscurantismo. Ora, cada vez mais numerosos são aqueles que postulam o fracasso desse projeto. Fazê-lo não implica necessariamente em ser “pós-moderno”. É, antes de tudo, aceitar que a herança do racionalismo ocidental não vale mais de maneira incontestada. A ideia de romper com as Luzes e o que elas promoveram favoreceu, de fato, o desenvolvimento de uma *compreensão descentrada do mundo*. Fora do quadro exclusivo da modernidade ocidental, outras *formações da consciência universal* emergem, mesmo se esse processo resta profundamente ligado às condições do imperialismo colonial e do capitalismo moderno – termos sob os quais é preciso entender coisas muito diferentes umas das outras.³⁸ A utopia marxista de abolição do reino da mercadoria enquanto condição e horizonte incontornável da emancipação humana tornou-se insípida. Isso não significa que o capitalismo tenha assegurado um triunfo planetário e que teria se tornado, desse modo, o agente único e terminal de toda história possível.

Esses deslocamentos conjugam-se a outros. Sobre um plano puramen-

te epistemológico, as questões da relação entre sujeito e objeto e aquelas de objetividade e subjetividade têm dominado, durante longos anos, as discussões sobre as ciências sociais. Atualmente, essas preocupações parecem ceder lugar a interrogações novas sobre a linguagem, a produção de argumentos, as condições da verdade dos enunciados, as modalidades da compreensão. Duas consequências maiores decorrem desses deslocamentos. A primeira é o privilégio desde então destinado à interpretação. Extremistas acabaram por concluir que não existe *realidade* ou *fato* enquanto tais. Somente existiriam as *narrativas*. O poder não consistiria em nada a não ser o poder de fabulação, o poder de fazer crer no que não é, de *representar*. A segunda consequência é a acentuação da distinção entre a teoria e a descrição, a linguagem e a realidade. Se é verdade que não existe nada mais do que narrativas, o problema central não seria mais explicar mecanismos. Tudo estaria na linguagem. E os limites de cada linguagem corresponderiam exatamente aos limites dos mundos aos quais elas serviriam de suporte.

Paralelamente a essas transformações dos campos do conhecimento, desenham-se dinâmicas sociais mais globais. A maioria inscreve na consciência – característica do fim do século XX e do início do XXI – uma entrada em um novo *tempo do mundo* que, pela força das coisas, abalam as clivagens antigas e impõem referências comuns ao conjunto da humanidade. As formas de expressão desta ancoragem no “tempo do mundo” são complexas e variadas.³⁹ Elas obedecem a lógicas tanto internacionais quanto locais. Elas afetam profundamente as maneiras pelas quais as pessoas falam, agem, creem, trabalham, usam, enriquecem e empobrecem, se deslocam, fazem a guerra ou se comunicam. Progressivamente, um universo feito de fragmentos, de signos flutuantes, de textos abertos, de economias flexíveis, de sentidos em constante mobilidade afirma-se à nossa consciência.

Marchas instáveis, economias submissas a ajustamentos permanentes, uma temporalidade marcada pelo aleatório, a versatilidade e a volatilidade questionam as explicações clássicas do valor, seja ele social ou mercadológico. São colocadas em questão as formas tomadas pelo capital, pela moeda e pelos preços, as figuras do lucro, do poder e do divino, em suma, as ligações complexas que unem a vida material às outras figuras da imaginação humana. Sobre o plano político, a oposição entre o poder e a violência, de um lado, e entre a violência e a responsabilidade, de outro, nunca foi, talvez, tão gritante. Essas realidades novas, esparsas, plurais, esporádicas, frágeis e às vezes desorganizadas e não institucionalizadas, desestabilizam as categorias a partir das quais tínhamos costume de apreender o mundo e de *dizer a verdade*.

Por todas essas razões, nós não procuramos, nas páginas que seguem,

nem encontrar, na África, traços da modernidade europeia, nem esboçar comparações aleatórias entre trajetórias históricas diferentes. O passado recente mostra, de fato, que as ferramentas a partir das quais demos conta da vida humana, em geral, e da África, em particular, perdem desde então a pertinência. Elas mais obscurecem do que iluminam as coisas. De forma mais geral, um sentimento de profunda alienação é instalado em relação às ciências sociais e em relação a sua capacidade de dar efetivamente conta dos mundos da vida e da diversidade de linguagens nas quais esses mundos se exprimem (linguagem estética, religiosa, moral, científica...). O ceticismo quanto ao poder das ciências sociais de analisar, explicar e prever o curso da história das sociedades e de libertar essas últimas das servidões de todo gênero foi reforçado pelo niilismo pós-moderno, o afropessimismo e seu outro demônio, o afrocentrismo, os diversos tipos de neoevolucionismos característicos dos discursos de nossa época. Não é certo que essa crise possa ser ultrapassada por um simples recurso às noções de hibridismo, de multiplicidade e de contingência.

Do tempo ao estado nascente

Nas páginas que seguem, nós nos esforçamos por escrever fragmentos do que se assemelhava à África levando em conta estes deslocamentos: o esfacelamento do universo das ciências sociais e o recuo do modelo newtoniano que servia de quadro de referência e de modelo, em última instância, de racionalidade científica; a perda de credibilidade das “grandes narrativas” (crença na inelutabilidade do progresso racional, no sujeito individual, em uma verdade universal); a afirmação geral da *multiplicidade dos mundos e das formas de vida*; o reconhecimento da existência de saberes distintos do saber dito científico (caso dos saberes narrativos); a pluralidade das formas de invenção da diferença e do universal; e a redefinição das ligações entre objetividade e representação. Desse modo, não se tratava de voltar à velha questão de saber o que significa ser africano no mundo. Como para os judeus em um período recente de sua história, numerosos pensadores africanos, movidos pela vontade de reconstruir uma história da “nação negra” têm, com efeito, consagrado sua obra a oferecer aos Africanos uma figura de seu destino histórico cheia de sentido.⁴⁰ Eles contavam, desse modo, atestar capacidades dos Africanos em aceder à sociabilidade no espaço das nações e a dar a si próprios a figura de seu destino. Um tal esforço fazia parte de um projeto geral de superação da servidão e da assimilação de um mundo que, em uma falta absoluta de preconceito, escaparia à desrazão, ao menos o pensavam eles.

Emancipação e assimilação passavam, pensava-se ainda, pela produ-

ção de um discurso apologético fundado sobre a redescoberta do que era suposto ser a essência, o gênio próprio da raça negra. Ela requeria igualmente a atualização das possibilidades que se supunha serem as suas, suas capacidades próprias e seu poder de dar a si mesma uma forma de razão na história. O horizonte de conclusão necessária desse gênio seria a sua fusão no cadinho do universal.⁴¹ De que essa luta africana pela compreensão de si mesma tenha sido manchada, talvez à sua revelia, de ingenuidade, não se tem dúvida. Seu lugar de surgimento seria a desgraça, a sombra de sonhos antigos e apavorantes, verdadeiros corredores cegos, a angústia de uma existência privada de paz e repouso. Sua imaginação trabalhava por anos, até mesmo por séculos de distância, sobre a lembrança de uma África, imenso poema petrificado, que se julgaria desaparecida e incompreendida.⁴² Ora, do fato da tensão inerente ao duplo projeto de emancipação e assimilação, a discussão sobre a possibilidade de uma modernidade africana veio a ser reduzida a uma interrogação sem fim sobre a possibilidade, para o sujeito africano, de realizar um equilíbrio entre sua completa identificação à vida africana “tradicional” (filosofias de autenticidade) e sua desmultiplicação, e em seguida sua perda na modernidade (discurso da alienação).⁴³

Para os homens e as mulheres dessas gerações, em busca de um pedaço de plenitude, tal era, em todo caso, o dilaceramento absoluto. Nosso projeto não foi retomar, aqui, essa problemática da identidade e da diferença. Por muito, ela frequentemente resulta seja na aceitação de uma trágica dualidade e de um desdobramento interior, seja – à força de insistir sobre o caráter absoluto do eu africano (teses afrocentristas) – em uma extraordinária contração identitária.⁴⁴ Nós não desejamos dizer que, no pesadelo caótico que seguiu a abolição da escravidão e que desembocou sobre a colonização, a reafirmação da identidade negra foi qualquer coisa de inessencial. A incondicionalidade da autoposição do eu ocidental e sua negação ativa de tudo o que não reconduza a si implicaram, como efeito contrário, reduzir o discurso africano a uma simples reafirmação polêmica da humanidade negra. Mas, assim como a negação dessa humanidade, sua reafirmação somente aparecia doravante como as duas faces estéreis de um só e mesmo ato: a vaidade que consiste em colocar o eu enquanto oposição absoluta ao não eu.

O que distingue, no entanto, nossa época das épocas precedentes, diferença aparentemente sem retorno, a distensão absoluta de nosso tempo, aquela que desconjunta o espírito e o cinde em vários, é verdadeiramente ainda a existência contingente, dispersada e desprovida de poder. Existência contingente, dispersada e desprovida de poder, mas que se desvela sob a figura do arbitrário e do poder absoluto de dar a morte não importa quando, não importa onde, não importa como e não importa sob qualquer

pretexto. Mais precisamente, é a atualidade do arbitrário sobre a longa duração. Não importa qual arbitrário, no entanto. Mas o arbitrário, nessa sua comédia e seu horror nu, interdição sombria que, escapando a toda beleza, não lhe falta, contudo, nenhum ponto de clareza. Não importa qual arbitrário, mas o arbitrário enquanto violência humana e contingente, cuja qualidade particular é de cometer atos de destruição que, por sua nudez, sua massa e seus efeitos de enrolamento, têm por particularidade esconder o sofrimento dos humanos, afundar em um círculo infinito cujo centro está, por assim dizer, por toda parte. Trata-se então deste arbitrário que, cumprindo sua obra própria e validando a si mesmo por sua própria soberania, autoriza que o poder se exerça como direito de matar e investe a África de mortes que estão ao mesmo tempo no centro de cada época e além de todas.

Ora, a questão da violência e da tirania foi posta aos Africanos por seu passado remoto, por seu passado recente, que tarda por finalizar-se. Encontra-se essa obsessão na inteligência africana do século XIX. O tráfico dos escravos trouxe, de fato, suas consequências até dimensões que, ainda hoje, restam-nos desconhecidas.⁴⁵ Em uma larga medida, o tráfico é de fato este evento sob o signo do qual a África nasce para a modernidade. É também a questão da violência humana e contingente que define, tanto na forma como na substância, o colonialismo. Assim, tráfico de escravos e colonialismo responderam um ao outro, como em eco, em larga medida, com a dúvida sobre a possibilidade mesmo de autogovernança, e o risco, jamais desaparecido, de rejeição do continente e dos Africanos, por muito tempo, nos perigos de uma condição aviltante. São essas linhas divisórias – mas também contínuas – que a filosofia africana fracassou em dar conta. Subjacente ao problema do arbitrário e da tirania, tal como acabamos de esboçar, habita, bem entendido, aquele da libertação da servidão e da possibilidade de um sujeito africano autônomo. É para dar uma chance de surgirem essas questões que nós nos afastamos, neste livro, de uma problemática que consistiria em examinar como, na África subsaariana, poderíamos conservar na razão seu poder crítico, ou ainda por quais meios poderíamos assegurar seu triunfo contra todos os tipos de superstições, de costumes e de hábitos.

A questão de saber se um abismo intransponível separa a África do Ocidente é, de fato, para nós, sem fundamento. Em uma tentativa de forçar a África a se explicar por si própria ao mundo, nós temos experimentado problematizar, da maneira mais produtiva possível, certas questões de alcance geral sugeridas pelos conceitos obtidos da teoria social, e principalmente noções que servem geralmente para pensar o tempo, os laços de assujeitamento, as condições de validação da dominação, a derrocada de

possibilidades históricas ou sua recondução, a constituição simbólica do mundo, a coação e o terror como limites do humano, ou ainda as ligações entre a transcendência e a finitude. Lá onde esses conceitos são manifestadamente incapazes de desenhar figuras particulares da razão na história africana e nas práticas do tempo, nós forjamos novos vocabulários.

Concentrando nossa reflexão sobre o que chamamos a *pós-colônia*, o objetivo não estava em denunciar o poder em si. Por um lado, queríamos reabilitar as noções de *época* e de *duração*. Por época, queríamos compreender não uma categoria simples do tempo, mas certo número de relações e uma configuração de eventos frequentemente visíveis, perceptíveis, às vezes difusos, “policéfalos”, mas que podem testemunhar os contemporâneos, porque eles são uma consciência viva. Enquanto época, a pós-colônia encerra, na verdade, durações múltiplas feitas de descontinuidades, de reversões, de inércias, de oscilações que se superpõem, se emaranham e se envolvem umas com as outras.⁴⁶ Por outro lado, é a própria questão do *deslocamento* que pretendíamos expor. Para fazê-lo com um pouco de pertinência, precisava-se rejeitar as teorias que, proclamando não somente “a morte de Deus” e “do homem”, mas também a “da moral” e “do sujeito”, arriscando o desaparecimento de qualquer referência axiológica e de qualquer objeto outro que não o “si mesmo” (a autorreferencialidade), reduzem os indivíduos aos simples fluxos pulsionais e a uma rede de “máquinas desejantes” e “libidinais”. Nossa preocupação central estava em repensar a temática do sujeito africano em vias de surgir, de se ocupar de si, de desistir ou de ser destituído no ato e no contexto do *deslocamento*.

Por deslocamento, nós não queríamos significar somente deslocação, trânsito, ou “impossibilidade de uma centralidade outra que não provisória, pontual ou em redefinição permanente”.⁴⁷ Contemplando de bom grado uma perspectiva filosófica quando foi necessário, partimos da ideia segundo a qual há uma ligação estreita entre subjetividade e temporalidade – de certa maneira, podemos considerar a própria subjetividade como temporalidade.⁴⁸ A intuição que nos guiou é que existe, em cada tempo e para cada época, um “próprio”, um “particular” – ou, para retomar um termo obscuro, um “espírito” (*Zeitgeist*). O próprio e o particular são constituídos por um conjunto de práticas materiais, de signos, de figuras, de superstições, de imagens e de ficções que, porque propostas à imaginação das pessoas e a sua inteligência, porque realmente sentidas por elas, formam o que poderíamos chamar seu “viver no mundo concreto”.

Esse “viver no mundo concreto” não é somente o campo em que se desenrola praticamente sua existência. É o lugar onde elas exercitam, quer dizer, realizam o risco de suas vidas e o afrontamento com as diversas formas de suas mortes. Sobre esta base, nos colocamos a questão de saber

qual é, então, o conjunto de coisas que confere à época africana atual um caráter de urgência, sua marca distintiva, suas excentricidades e suas prolixidades, e o que faz o estupor e a hilaridade ao mesmo tempo. O que é que confere a este conjunto de coisas significações partilháveis por todos? Em quais linguagens exprimem-se essas significações? Como podemos decifrar essas linguagens? Tal é um dos eixos da reflexão conduzida aqui, e que nos incitou a interrogar, por exemplo, sobre o *fato* e o signo que é o ditador, as relações entre o governo dos homens e a multiplicação das coisas, as diversas formas de indignação, o problema do excesso e da vulgaridade, ou ainda aquele do regozijo, da finitude e da loucura tais como se declinam nas linguagens e nas práticas do maravilhoso e do divino.⁴⁹

De partida, tivemos que fazer face às duas dificuldades seguintes. Primeiramente, toda época é, em realidade, uma combinatória de muitas temporalidades.⁵⁰ E, tratando-se da pós-colônia, não foi suficiente postular a existência de um *antes* e de um *depois* da colonização para esgotar o problema das relações entre temporalidade e subjetividade. Interrogar-se sobre a passagem de um (o antes) a outro (o depois) e sobre a questão do *trânsito* que essa passagem instala, ou ainda reconhecer que cada época se reveste de significações contraditórias aos olhos dos diferentes atores também não foi satisfatório. Ainda foi preciso saber, a cada vez, como reinscrever essa multiplicidade dos tempos não somente na longa duração, mas também nas *durações autóctones*. Ainda foi preciso, em seguida, pensar o estatuto do tempo próprio que é o *tempo em estado nascente* ou, melhor ainda, o *tempo em curso*.

Pensar de forma pertinente o tempo em vias de surgir, o tempo em curso, supõe que renunciemos às visões clássicas. Essas, de fato, somente percebem o tempo como uma corrente que transporta indivíduos e sociedades de trás para frente, o futuro surgindo necessariamente do passado e sucedendo a esse passado que, ele mesmo, é irreversível. Ora, o centro de nosso interesse foi o tempo próprio que poderíamos chamar *o tempo em curso*, *aquele da existência e da experiência*, aquele da inserção das sociedades africanas no presente do mundo. Não nos seria possível dar conta desta questão de maneira plausível sem afirmar, de início, três postulados. De um lado, o tempo da existência africana não é nem um tempo linear, nem uma simples relação de sucessão na qual cada momento apaga, anula e substitui todos aqueles que o precedem, ao ponto que somente uma época existiria ao mesmo tempo no cerne da sociedade. Ele não é uma série, mas um *encaixe* de presentes, de passados e de futuros que detêm sempre suas próprias profundidades de outros presentes, passados e futuros; cada época portando, alterando e mantendo todas as precedentes.

Por outro lado, o tempo é, antes, feito de turbulências, de um feixe

de acasos, de flutuações e de oscilações mais ou menos regulares, que não desembocam sempre necessariamente no caos (apesar de algumas vezes ser o caso). Por outro lado, instabilidades, acasos e oscilações não acarretam sempre comportamentos erráticos ou imprevisíveis da parte dos operadores (apesar de poder acontecer também). Enfim, uma atenção profunda às periodicidades reais mostra também que o tempo não é irreversível. Feito de bruscas rupturas, de repentinos e brutais empurrões, de volatilidade, ele escapa a qualquer modelação simplista e desafia a hipótese de estabilidade e de *equilíbrio único* que sustenta a teoria social, sobretudo lá onde sua única preocupação é de dar conta seja da modernidade ocidental, seja das falhas dos mundos não europeus ao reproduzir esta.

Ora, isso a que a história das sociedades africanas nos remete é a ideia de uma pluralidade de equilíbrios e ao fato de que, enquanto sociedades históricas, as formações sociais africanas não convergem necessariamente a um ponto, uma tendência ou um ciclo único, mas que elas encerram a possibilidade de trajetórias fracionadas, não convergentes, nem divergentes, mas imbricadas, *paradoxais*. Sobre um plano mais filosófico, podemos bem supor que o presente enquanto experiência de um tempo é precisamente o momento no qual se emaranham diferentes formas de ausência: ausência dessas presenças que não estão mais e das quais nos lembramos (a memória), e ausência desses outros que não estão ainda e que antecipamos (a utopia). É isso que nos esforçamos para interpretar nesta obra. Pareceu-nos então que o que distingue a experiência africana contemporânea das outras é o fato de que o tempo no estado nascente está em vias de surgir em um contexto no qual o horizonte do futuro está, hoje, aparentemente fechado, ao passo que o horizonte do passado está, aparentemente, afastado.⁵¹

Em segundo lugar, concentrando nossa atenção sobre o tempo em vias de nascer, nós não repudiamos somente os modelos lineares, a ignorância que eles sustentam e o extremismo aos quais eles não cessam de dar lugar. A pesquisa sobre a África não tem, com efeito, brilhado em seus esforços para integrar em suas análises os fenômenos não lineares. Também não soube tratar dos comportamentos complexos. De um lado, ela assimilou toda não linearidade ao caos, esquecendo que o caos é somente um dos corolários possíveis, e não o único, dos sistemas dinâmicos instáveis. Por outro lado, ela subestimou o fato de que uma das características das sociedades africanas sobre a longa duração é que elas podem seguir trajetórias temporais de uma grande variedade e oscilações de alta amplitude que somente podemos reduzir a uma análise em termos de evolução convergente ou divergente às expensas de um extraordinário empobrecimento do real. Por outro lado, a pesquisa sobre África literalmente se engana sobre a natureza do comportamento dos agentes africanos. Somente os considerando

sob o ângulo da imprevisibilidade e da irracionalidade (porque aos olhos desses analistas, eles parecem não depender de um cálculo de maximização, mas de impulsos emotivos cuja genealogia encontra-se nos repertórios ancestrais), ela empobreceu nosso entendimento de noções tais como a racionalidade, o valor, a riqueza, o interesse, em suma, isso que ela significa como ser sujeito, quer dizer, capaz de *agir eficazmente*, em contextos de instabilidade e de crise.

Nesta obra, o sujeito em vias de surgir, de agir eficazmente, de desistir ou de ser destituído no ato e no contexto de *deslocamento*, remete a duas coisas. Inicialmente, às formas de “viver no mundo concreto”, ora evocada, depois às formas subjetivas que tornam possível toda validação de seus conteúdos, quer dizer, o que objetivam. Na África atual, o sujeito que *cumpr*e a época e a valida, que vive e se molda à sua contemporaneidade, quer dizer, ao “próprio”, ao “particular” de seu mundo presente e atual, é inicialmente um sujeito que tem, nesse “viver no mundo concreto”, uma experiência. Ele é um sujeito de experiência e um sujeito validador não somente no sentido de que ele tem uma existência consciente ou ainda porque ele tem uma consciência perceptiva das coisas, mas na medida em que seu “viver no mundo concreto” passa também – e é avaliado – por seus olhos, suas orelhas, sua boca, em suma, sua carne, sua corporeidade.⁵² Quais são os modos de validação dessa existência consciente? Quais são reatualizáveis? Qual é a parte do arbitrário nessa reatualização? E a quais figuras particulares da razão remete esse arbitrário?

Não é certo que este livro responda a todas essas questões. Também não é certo que elas foram bem colocadas, nem que dispomos dos meios para tratá-las. Foi suficiente iniciar uma reflexão sobre o sujeito africano pós-colonial, sua história e seu presente no mundo. Ao longo dos estudos que seguem, nós nos esforçamos por “escrever a África”, não como uma ficção, mas na dureza de seu destino, sua potência e suas prolixidades, sem pretender falar em nome de quem quer que seja. Nós adotamos, quando possível, a atitude segundo a qual, a propósito desse continente, tudo está ainda por se aprender, e que, a todo instante, as coisas podiam nos infligir surpresas, até mesmo uma retratação. A pretensão pouco estava em “captar e reproduzir a realidade efetiva de maneira imediata”.⁵³ Foi suficiente, vindo de lá e estando neste mundo, tentar dizer o que, dizem-nos, parece resistir a todo *dizer*.

Notas

- * Este texto é a introdução do livro de ensaios *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* [N. do E.].
1. J. Conrad, *Heart of Darkness*, Nova York, New American Library, 1950, p. 105-106.
 2. Cf. Achille Mbembe, “Écrire l'Afrique à partir d'une faille”, *Politique africaine*, 53, 1993.
 3. Observação de J. Bouveresse sobre Derrida e filosofias da desconstrução, em *Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit, 1984, p. 118.
 4. A resolução desse problema sobre o plano filosófico somente conhece seu desenvolvimento verdadeiro com os trabalhos de M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers, e, depois, E. Lévinas ou ainda P. Ricoeur. Ler também M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, e J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Mas, ainda aqui, esses estudos desembocam muito frequentemente em um tipo de idealismo pluralista que deixa intactos os próprios fundamentos do solipsismo ocidental.
 5. Cf. os trabalhos de V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; e *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
 6. C. Castoriadis, a respeito, lembra vigorosamente que “a instituição da sociedade é toda vez instituição de um magma de significações imaginárias sociais, que nós podemos e devemos chamar de um *mundo* de significações (...). A sociedade cria um mundo de significações e a si própria por referência a tal mundo (...). E só correlativamente a este mundo de significações cada vez instituído é que podemos refletir sobre a questão colocada acima: o que é a ‘unidade’ e a ‘identidade’, isto é, a *sociedade* de uma sociedade, e o que é que unifica uma sociedade. O que unifica uma sociedade é a unidade de seu mundo de significações”. Ler “*L'Institution imaginaire de la société*”, Paris, Seuil, 1975, p. 480-481.
 7. Para uma expressão comum dessa tendência, ler “Africa: The Heart of the Matter”, *The Economist*, v. 355, n. 8170, 2000, p. 23-25.
 8. Ler C. Miller, *Blank Darkness*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
 9. Essa postura – que consiste frequentemente, no mesmo gesto, em opor “o idêntico a si” ao “outro”, excluindo-o – está na base de um contraste mais ou menos similar, entre as sociedades supostamente holistas e as outras ditas individualistas. As primeiras valorizariam “em primeiro lugar a ordem, e então a conformidade de cada elemento a seu papel no conjunto; em uma palavra, a sociedade como um todo”. As outras, “como a nossa, valorizariam em primeiro lugar o ser humano individual: a nossos olhos, cada homem é uma encarnação da humanidade inteira, e como tal ele é igual a qualquer outro homem, e livre”. Cf. L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 12.

- Ler também seu *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
10. Para esse tipo de classificação, cf. G. Balandier, *Le Dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 25. É, em parte, para desacreditar esse tipo de considerações e para recolocar essas sociedades em perspectiva histórica que numerosos estudos recentes insistem tanto sobre a problemática de sua “invenção”.
 11. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 92. Os itálicos são de Hegel.
 12. Para um estudo da problemática do indivíduo em África, ler A. Marie (ed.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.
 13. Sobre essas noções, cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947; J. P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943; Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
 14. Cf. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, cap. 5.
 15. Ler M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972; B. Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence africaine, 1993, p. 15-74.
 16. J. F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
 17. Já abordamos essas questões em J. F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, p. 9-64; em seguida p. 233-256.
 18. Cf. o balanço fornecido na obra de R. Bates, V. Y. Mudimbe, J. O'Barr, *Africa and the Disciplines. The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, University of Chicago Press, 1993. Ao qual seria necessário adicionar excelentes trabalhos em língua francesa, em diferentes disciplinas.
 19. Para um começo de crítica, ver por exemplo F. Cooper, “Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History”, *American Historical Review*, v. 99, n. 5, 1994, p. 1516-1545. Ou ainda, J. Copans, “Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires? L'Utopie d'une anthropologie sans frontières”, *Anthropologie et Sociétés*, v. 24, n. 1, 2000, p. 21-42.
 20. Não estamos dizendo que tais afirmações são necessariamente falsas. Estamos sugerindo que um projeto de saber cumulativo sobre a África não pode repousar sobre hipóteses medíocres sem perigosamente empobrecer a realidade. Tudo reduzir, seja a uma questão de “resistência”, seja a um cálculo quantificável, é desdenhar da pluralidade qualitativa dos fins da ação humana em geral. Sobre essas questões, ler P. Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000 (especialmente a introdução).

21. Cf. Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992. Os melhores estudos recentes sobre os empreendimentos e a formação das riquezas não escapam a essa observação. Ver especialmente Y.-A. Fauré, *Petits Entrepreneurs de Côte d'Ivoire. Des professionnels en mal de développement*, Paris, Karthala, 1994; E. Grégoire, P. Labazée (sob a dir. de), *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 1993; S. Ellis, Y. A. Fauré (sob a dir. de), *Entreprises et entrepreneurs africains*, Paris, Karthala-Orstom, 1995.
22. Cf. J. Copans, "Les Sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe?", *Politique africaine*, n. 77, 2000, p. 54-71.
23. Ver, sobre esse ponto, as críticas de J. Ferguson, *The Anti-Politics Machine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
24. Cf. B. Hibou, "Économie politique du discours de la Banque Mondiale en Afrique: du catéchisme économique au fait (et méfait) missionnaire", *Les Études du CERI*, 39, 1998.
25. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 62.
26. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses universitaires de France, 3.ed., 1990, p. 45.
27. Devemos evitar pensar tal dilatação somente em termos de uma "ocidentalização fracassada", geradora de traumas sociais e de desordens nas relações internacionais, como faz B. Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992. Uma apreciação mais historicamente situada, e, portanto, mais complexa desses fenômenos, é fornecida por F. Cooper, "Africa and the World Economy", in F. Cooper et al. *Confronting Historical Paradigms*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993, p. 84-201. Ler também A. Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture*, v. 2, 2, 1990, p. 1-24.
28. Cf. P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993.
29. Ler a esse respeito as observações de C. Coquery-Vidrovitch, "Les Débats actuels en histoire de la colonisation", *Revue Tiers-Monde*, t. XXVIII, n. 112, 1987, p. 782.
30. Para um exame da discussão de fundo da qual ela pensa, a partir de quais conhecimentos e saberes são possíveis, cf. J. S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1990, p. 1-23; M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, trad. S. Weber-Nicholsen & J. A. Stark, Cambridge, MIT Press, 1989; e J. Bohman, *New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy*, Cambridge, MIT Press, 1991.

31. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Standford, Standford University Press, 1990, p. 10-12.
32. Ver, no entanto, os esforços recentes dos teóricos asiáticos, H. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994; G. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
33. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, 1964, p. 23.
34. Segundo L. Ferry e A. Renaut, “o próprio da modernidade mantém precisamente à maneira cujo sujeito não dispõe de uma liberdade absoluta de criar suas normas, no entanto, se reconhece o direito soberano de submetê-las a um livre exame e, nesse momento do exame crítico, coloca-se e pensa-se ele mesmo como o fundamento último da argumentação pela qual ele as legitima ou as recusa”, em *Pourquoi Nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1992, p. 131.
35. Encontraremos em J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, um resumo dos elementos centrais dessas diversas críticas. Ler também A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
36. É, por exemplo, um dos sentidos da controvérsia entre Foucault e Habermas sobre o que significa a acessão à “idade do homem”. De Foucault, ler, por exemplo, “What is Enlightenment?”, em P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984. Em seguida, J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988. Ou ainda M. Kelly, ed., *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, MIT Press, 1994.
37. As notas de V. Descombes, “Notre problème critique”, *Standford French Review*, 15, 1991, p. 235-61, dão uma ideia exata sobre a natureza epistemológica das questões levantadas aqui.
38. J. F. Bayart (sob a dir. de), *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1995.
39. Ler A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
40. Sobre os judeus, ler, por exemplo, H. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951. Ou ainda G. Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. Sobre os africanos, cf. C. Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1954.
41. Ler, a esse respeito, os textos de Africanus Horton, Blyden e outros, reunidos por H. S. Wilson, *Origins of West African Nationalism*, London, Mac-

- millan, 1969, p. 157-265.
42. Cf. o que dizem M. Diouf, M. Mbodj de C. Anta Diop, em V. Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech*, Chicago, Chicago University Press, 1992.
 43. A crítica dessa problemática foi feita. Ler, entre outros, F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977; P. Hountondji, *Sur la "Philosophie africaine"*, Paris, Maspero, 1977; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; K. A. Appiah, *In My Father's House*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
 44. Sobre estas questões, cf. Achille Mbembe, "À propôs des écritures africaines de soi", *Politique africaine*, n. 77, 2000, p. 16-43.
 45. Para um esboço de interpretação, ler R. Shaw, "The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone", *American Ethnologist* 24, 1997, p. 856-876.
 46. Ver M. Foucault, "Revenir à l'histoire", em *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 278-280.
 47. Perspectiva que sugere P. Michel em "De la Notion de la transition: remarques épistémologiques", *Cahiers internationaux de sociologie*, v. XCVI, 1994, p. 214.
 48. Ler a esse respeito G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 110.
 49. São algumas das razões pelas quais nossa problemática tem pouco a ver com as discussões, em curso nos Estados Unidos principalmente, sobre a "pós-colonialidade" ou ainda a consciência "subalterna". Sobre essas últimas ver as sínteses de A. Quayson, *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?*, Cambridge, Polity Press, 2000; G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; R. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995, em seguida seu *White Mithologies: Writing History and the West*, London, Routledge, 1990. Sobre a "consciência subalterna", ler os textos compilados por M. Diouf (sob a dir. de), *L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999. Ou ainda, E. Shohat, "Notes on the 'Post-Colonial'", in *Social Text*, 31-32, 1992, p. 84-113; G. Prakash, "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text*, 31-32, 1992; G. Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, v. 99, n. 5, 1994, p. 1.475-1.490; assim como sua obra *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, 1995; D. Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, 37, 1992.
 50. Tratando-se das discussões sobre o tempo em geral, cf. F. Braudel, "Histoire

- et sciences sociales: la longue durée”, *Annales ESC*, 4, 1958; K. Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
51. Ler nessa perspectiva o estudo de J. Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.
 52. Ler a esse respeito K. Barber (ed.), *Readings in African Popular Culture*, London, James Currey, 1997.
 53. E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques. Le langage*, trad. Ole Hansen-Love e J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 16.

traduzido de

MBEMBE, Achille. “Introduction. Le temps qui s’agite”. In: *De la Postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.

Autor Achille Mbembe

Professor de História e Ciência Política na University of the Witwatersrand, na África do Sul, na qual coordena o Johannesburg Workshop in Theory and Criticism. É professor-visitante na Duke University/EUA. Um dos pensadores contemporâneos mais prolíficos, desenvolve uma extensa obra sobre história e política africanas, na qual explora os temas do poder, da violência e da subjetividade. Teve seu primeiro livro traduzido para o português em 2014, *Crítica da razão negra*.

Tradutora Michelle Cirne

Doutoranda no PPGAS/USP e Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo CEAO-UFBA. Desde 2003 desenvolve pesquisas na área das hierarquias raciais brasileiras e das identidades sociais negras no Brasil. No doutorado, passa a pesquisar a produção africana de ciências sociais, a partir do CODESRIA - Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África, com sede no Senegal.

Revisão Maria Antonieta Martines Antonacci

Pós-doc no Laboratório de Antropologia Social da EHESS, em

Paris. Professora do Departamento de Pós-Graduação em História da PUC/SP, na área de História da África, culturas africanas e afro-brasileiras, nas linhas de pesquisa Cultura e Trabalho, Cultura e Representação. Coordenadora do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora da PUC/SP.

Recebido em 19/03/2015

Aceito para publicação em 12/09/2015

especial

O estudo da sexualidade na etnologia



LUISA ELVIRA BELAUNDE

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p399-411

É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens.

Maurice Merleau-Ponty, *A fenomenologia da percepção* (2006, p. 218)

Abro este dossiê dedicado à sexualidade entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul com as palavras do filósofo Maurice Merleau Ponty, pois elas expressam belamente o respeito e cuidado com que o tema precisa ser tratado. Se a sexualidade oferece a chave da temporalidade e da interação entre um ser humano e o mundo, ela não pode ser considerada uma questão marginal na etnologia nem um assunto que pode ser julgado negativamente ou mantido em silêncio.

De acordo com o autor, “a sexualidade faz com que um homem tenha uma história”. Entendendo que seu uso do genérico “homem” se refere ao ser humano, o qual, através da ação do desejo sexual na sua vida, entra no tempo, se singulariza e se comunica com outros seres para os quais a sexualidade é também uma força de subjetivação, de interação e de temporalização. As ressonâncias dessa abordagem fenomenológica da sexualidade nas preocupações que animam os debates da etnologia amazônica são várias. A ideia de que a sexualidade coloca em movimento uma abertura à alteridade, corporal, social e temporal, nos convida a pensar as possíveis interconexões entre as cosmologias indígenas e a produção de subjetividades diferenciadas, genderizadas e vivenciadas no desejo por outrem.

O caso dos estudos da sexualidade entre os Canela

Encontrei a citação de Merleau Ponty, acima, ao ler a monografia de doutorado de Rose-France de Farias Panet (2010, p. 14), uma das poucas teses de etnologia recentes inteiramente dedicadas ao estudo da sexualida-

de entre as mulheres e os homens indígenas brasileiros. A pesquisa focada nos Canela, um povo de língua Timbira da Chapada Maranhense, retoma as observações levantadas por William Crocker (2009), que há mais de cinquenta anos conduz trabalho de campo nas aldeias desse povo. Por sua vez, Crocker desenvolveu os aspectos apontados por Curt Nimuendajú (1946) sobre o comportamento sexual entre os povos Timbira. A dissertação de Panet, portanto, deixa claro que a sexualidade não é um tema novo na etnologia e demonstra a permanência do interesse na questão desde os primórdios da disciplina no país.

A tese, intitulada *“I mã a kupên prâm!”: prazer e sexualidade entre os Canela*, se debruça sobre os processos da procriação e da criação de pessoas de ambos os gêneros sexualmente atraentes, fortes e férteis, dando voz à experiência vivida do prazer, o desejo e o erotismo de maneira respeitosa e sensível. A expressão indígena “I mã a kupên prâm!” se traduz por “eu preciso tocar em você!” e remete a uma noção de desejo entendida como uma sorte de fome. As palavras “I mã prâm”, que significam “estar com fome de comida”, também são usadas para exprimir a fome sexual (PANET, 2010, p. 232). São frases habituais para flertar, uma prática comum no dia a dia, inclusive nas relações extramaritais. Caso uma mulher aceite a declaração de desejo de um homem, ela responderá com palavras semelhantes. O casal se reunirá num lugar em que possam ficar a sós, e o homem oferecerá um presente para a sua amante. A autora mostra que a onipresença da sexualidade preenche o imaginário canela, sendo refletida não apenas nos discursos, nas piadas, no erotismo e nas práticas corriqueiras de sexo marital e extramarital, mas também nos rituais do ciclo de vida, visando o fortalecimento dos corpos, nos quais o sexo faz parte das instituições cerimoniais. No entanto, esse interesse constante pelo sexo, que tanto impressionou Crocker (2009, p. 148), é inseparável do conjunto dos processos de fabricação dos corpos genderizados que presta atenção tanto à satisfação sexual quanto à disciplina e à abstinência sexual.

Panet confirma as observações de Nimuendajú e Crocker no que dizem respeito às restrições e resguardos que preparam e acompanham a vida sexual de homens e mulheres. No passado, os homens não podiam casar antes de completar o ciclo de cerimônias necessárias para tornarem-se guerreiros e considerava-se que as relações sexuais prematuras os enfraqueciam, diminuindo sua capacidade de participar nas corridas de tora. Eles deviam evitar as relações sexuais e só mantê-las com mulheres próximas da menopausa, para desenvolver corpos fortes. De igual maneira, as mulheres jovens, após a reclusão da puberdade, deviam manter relações sexuais com homens mais velhos para munirem-se de sua força (CROCKER, 2009, p. 39).

O resguardo, assinalado pelos autores ao longo dos anos, mostra a conexão intrínseca entre a sexualidade e o desejo da paternidade e da maternidade. A diversidade das relações sexuais extramaritais e sequenciais canela não ocasiona uma ruptura, mas complexifica as ligações entre o prazer sexual e as responsabilidades da procriação e da criação.

O corpo canela é construído a partir de resguardos sexuais, alimentares e comportamentais, e implica a ideia de consubstancialidade, um dos ingredientes do parentesco[...] O resguardo é mantenedor de força e de energia, de modo que, ao pai, a energia para suportar a paternidade é acumulada nos rituais de iniciação. Se não cumprir os resguardos nos ciclos da iniciação, *“aí acabou a energia”, por que os filhos “sugam” a energia do pai*. Para as mães restam os resguardos alimentares e sexuais e de comportamento. (PANET, 2010, p. 257)

A tese traz uma importante contribuição para se pensar à luz das práticas do passado, ainda vigentes nas aldeias, as drásticas mudanças que estão acontecendo hoje. Especialmente a introdução, pela população não indígena, de doenças sexualmente transmissíveis e a crescente presença dos Canela nas cidades, onde existem o alcoolismo e a prostituição e onde o olhar julgador das pessoas com outras histórias sexuais desqualifica a história sexual dos homens e das mulheres indígenas, que era uma das chaves principais de suas interações com o mundo antes de o tempo das cidades tomarem conta da história. (PANET, 2010, p. 211).

As etnografias que marcaram a década de 1970

Os Canela são, provavelmente, o único povo indígena das terras baixas da América do Sul para o qual existe uma continuidade de estudos especificamente focados em diversos aspectos da sexualidade. Para os outros povos, existem análises mais pontuais e informações dispersas, pois, na maioria dos casos, o comportamento, o desejo, o erotismo e o prazer sexual não são os temas centrais das monografias. Além disso, usualmente, o leque dos aspectos da sexualidade não é contemplado de maneira integral, nem colocado como uma finalidade do estudo. Só alguns aspectos são examinados e, além disso, sua análise é um meio através do qual o pesquisador procura uma base para falar em organização social e disputas de poder.

No entanto, como mencionei, a sexualidade não é um tema novo na etnologia ameríndia do subcontinente. Desde os anos 1950, quando os antropólogos formados nas escolas americanas, britânicas e francesas co-

meçaram a fazer um trabalho de campo prolongado, com observação participante, na região, as práticas e os discursos indígenas sobre o comportamento e o desejo sexual ocuparam rapidamente um lugar de destaque. Embora esses estudos focassem principalmente nas referências à sexualidade nas mitologias e nos rituais, e só em menor medida nos encontros sexuais entre pessoas no dia a dia, a sexualidade se tornou o eixo de diversas propostas analíticas. No entanto, o objetivo não era desenvolver um exame detalhado da questão, mas se valer do estudo da sexualidade como um canal para compreender as hierarquias entre os homens e as mulheres e entre as gerações.

Além disso, as interpretações analíticas seguiram linhas teóricas trazidas de fora para o âmbito amazônico e eram calcadas nas etnografias sem o devido questionamento da sua relevância e aplicabilidade. Mesmo assim, algumas monografias tiveram grande influência no pensamento antropológico da época e prepararam o terreno para o início dos estudos de gênero na região. Duas linhas teóricas principais serviram de guia para as monografias: uma psicanalítica, de corte freudiano, e outra estruturalista, que enfatizava os papéis da troca e do pensamento simbólico como fundamentos do social. Menciono aqui três livros, publicados nos anos 1970, que desenvolveram diferentes aproximações à sexualidade, mas apontaram cada um a seu modo para seus entrecruzamentos com a organização social e as cosmologias ameríndias.

Em 1974, Robert e Yolanda Murphy publicaram *Women of the Forest*, um retrato da vida cotidiana das mulheres Munduruku focado nas disparidades entre, por um lado, o que os autores denominaram a “ideologia” da dominação masculina – sustentada nos segredos sexuais dos instrumentos masculinos mantidos fora do alcance das mulheres pela instituição da “casa dos homens” –, e, por outro lado, a evidente rebeldia das mulheres, dispostas a encarar possíveis represálias, incluindo o estupro coletivo. Os autores mostraram que as mulheres constituíam blocos de solidariedade e boicotavam a versão “oficial” do poder, legitimada no suposto domínio sexual masculino e que, portanto, tal versão não era globalizante. Para explicar a coexistência de múltiplas versões do social e a disjunção entre ideologia ritual e comportamento cotidiano, os autores trouxeram a noção freudiana da “ansiedade de castração”. A ideologia masculina seria uma elaboração na mitologia e no ritual da ansiedade masculina diante do poder irreduzível e ameaçador da sexualidade feminina. “Na fantasia pública do ritual”, eles argumentaram, “os homens expressam sua masculinidade, sua necessidade de autoridade, seus medos de que talvez, no fim das contas, seu poder não era tão real” (MURPHY, 1974, p. 186). Essa leitura psicanalítica dialogava com as teorias da época sobre o matriarcado primitivo e a universalidade

da subordinação feminina, apresentadas por Bamberger (1974) e retomadas nos anos 1980 por Gregor (1985), no seu estudo dos chamados “prazeres ansiosos” das performances rituais dos Mehinaku.

Outra abordagem à centralidade social da sexualidade ameríndia foi proposta por Janet Siskind (1973) em sua etnografia dos Sharanahua, *To Hunt in the Morning*. A autora argumentou que a vida nas aldeias se baseia na troca, entre homens e mulheres, de sexo por carne. Como no caso do casal Murphy, Siskind defende que as mulheres amazônicas estão longe de serem submissas, pois elas se solidarizam ritualmente em blocos femininos e mantêm relações sexuais extraconjugais, apesar dos conflitos latentes com seus maridos e os outros homens do lugar. Depois de um longo período sem carne na aldeia, as mulheres organizam uma caçada especial e mandam seus amantes à floresta enquanto elas preparam a bebida e os vegetais para acompanhar a carne. Se eles voltam da caçada de mãos vazias, ao modo de uma advertência bem-humorada, elas ameaçam comer o pênis deles. Mas se eles voltam carregados da comida desejada, elas a preparam e servem para o amante vitorioso. A economia da floresta e o desejo diferenciado dos homens e das mulheres, portanto, estariam intrinsecamente associadas no tecido social Sharanahua. Essas conclusões sugerem um ajuste à teoria lévi-straussiana da troca como fundamento do social, focada na troca entre homens afins, pois ela coloca a troca entre homens e mulheres no centro da análise do social. Seu propósito mais abrangente era contribuir para uma teoria geral das sociedades de caçadores-horticultores dos bosques tropicais onde “o caçador de sucesso é, usualmente, o ganhador da competência pelas mulheres” (SISKIND, 1973, p. 96).

A conexão entre sexualidade, economia e exercício do poder já havia sido contemplada por Lévi-Strauss (1955) no caso da chefia Nambikwara, mas se tratava da satisfação sexual masculina e da troca entre homens, ou, mais precisamente, entre o chefe e o bando. Segundo Lévi-Strauss, o chefe recebia parceiras sexuais do bando em retorno pelos seus serviços e generosidade. A proposta de Siskind difere na medida em que ela tira as mulheres da posição de objetos do desejo e da troca masculinos e as contempla como agentes sociais por si mesmas, engajadas na satisfação de seus próprios desejos e nas disputas de poder com os homens e mesmo entre elas próprias.

O estruturalismo também serviu de pano de fundo teórico para a interpretação, desenvolvida por Christine Hugh-Jones (1979), do simbolismo sexual e reprodutivo Barasana em *From the River's Milk*. A partir de uma análise minuciosa das categorias indígenas temporais na mitologia e do ritual, a autora mostrou que o coito e os fluidos sexuais masculinos e femininos eram pensados em termos das técnicas de processamento dos alimentos, especialmente da mandioca para produzir *beiju*; e vice-versa,

que a produção de comida perpassa suas ideias sobre o sexo e os corpos reprodutivos. Devido às suas complexas associações com diferentes estágios da preparação das comidas, os corpos femininos e masculinos evoluem em temporalidades marcadas por rituais reprodutivos diferentes que estruturam as relações de poder entre as gerações. Por um lado, as mulheres estão engajadas na periodicidade menstrual, o que garante a sua maior longevidade. Por outro, as práticas masculinas da palavra os encaminham para a linearidade temporal da ancestralidade, o que legitima seu domínio sobre as mulheres nas trocas matrimônias. A sexualidade, portanto, estaria associada de maneira mais abrangente aos processos sociais e simbólicos de produção dos corpos, dos alimentos e dos regimes temporais da cosmologia indígena.

Dos anos 1980 em diante

Depois dos anos 1970, as questões colocadas pelas etnografias mencionadas acima (e outras mais que, devido ao caráter mais restrito desta introdução, não posso incluir aqui) foram retomadas de diversas maneiras. A sexualidade, entendida a partir da teoria psicanalítica e das teorias antropológicas da troca e do simbolismo, perdeu sua posição de destaque nos debates teóricos da etnologia ameríndia, mas houve um esforço no sentido de repensar criticamente os temas implicados a partir das experiências e das percepções indígenas, afastando-se das teorias preestabelecidas. Nesse sentido, os clássicos estudos de Crocker (2009) sobre os Canela, publicados em português tardiamente, são o exemplo mais extenso de uma etnografia que teve por intuito descrever a complexidade do comportamento sexual de um povo de uma maneira próxima a suas próprias percepções sobre suas vivências e rituais.

No que diz respeito à ansiedade de castração masculina e às ameaças de violência sexual ritualizada contra as mulheres, as pesquisas analisaram as dimensões lúdicas das performances rituais, argumentando que o exagero e o riso que ele provoca são procedimentos cruciais da eficácia do ritual e da narrativa indígena (OVERING, 1986; LAGROU, 2006). McCallum (1994) também apontou para as consequências cosmológicas das performances, que realizam de uma só vez a separação entre humanos e espíritos, por um lado, e, por outro, entre homens e mulheres. A sexualidade, segundo a autora, seria um aspecto das pessoas vivas, antitético ao mundo dos espíritos e dos mortos. O que está em jogo nos rituais segundo o ponto de vista indígena, então, não é a reafirmação da superioridade masculina, mas a produção da diferença entre homens e mulheres que possibilita a sexualidade como um fazer dos vivos que os diferencia dos mortos.

Baseando-se na etnografia da fala das mulheres Kuikuru, Franchetto (1996) argumentou que, nas narrativas e nos rituais Kuikuro das Jamunkumalu (um termo que a autora traduz por “Hiper-Mulheres”), a oposição entre homens e mulheres é tão produtiva quanto a sua complementaridade. Além disso, a magnificação da sexualidade feminina no ritual das Jamunkumalu realiza no mesmo ato a animalização da masculinidade.

Assim, a narrativa fala de, e o rito encena fragmentariamente, um antagonismo irreduzível, uma ordem feminina possível contrastando com uma reversão animalesca dos homens. Não há Hiper-Homens, mas sim Hiper-Porcos e Hiper-Mulheres. As Jamunkumalu rompem a aliança, se afastam definitivamente, eliminam no exterior e absorvem no interior, a seu modo, a diferença, o masculino. Elas são seres hermafroditas. Os clitoris se transformam em pênis. Esfregando-se com casca de pequi, intensificam seu cheiro vaginal na superfície de todo o corpo. Apoderam-se das insígnias masculinas; neutralizam todas as proibições, não somente sexuais (as flautas *kagutu*) como também as que atingem todos os indivíduos em sociedade. (FRANCHETTO, 1996, p. 54)

No dia a dia, as mulheres falam abertamente sobre o que as distingue dos homens e sobre a sua posição de desigualdade sem portanto se verem sujeitadas à dominação ou opressão masculinas, pois esses termos do vocabulário ocidental não pertencem à sua fala sobre percepção da diferença. O desejo sexual feminino, além disso, transcende a satisfação sexual masculina, pois ele não reside na penetração vaginal, mas na clandestinidade da sedução, a fofoca e os presentes recebidos dos amantes, que circulam entre as mulheres com grande orgulho. Os encontros e desencontros com os homens como um coletivo distinto do feminino são imaginados na intensidade narrativa de uma ordem social exclusivamente feminina realizada no ritual.

Desse modo, dois pontos sobre os quais os estudos concordaram foram as necessidades de diferenciar os desejos masculinos e femininos e de evitar justapor as noções de complementaridade e de igualdade. Além disso, a ideia da troca, entre homens e mulheres, de sexo por carne inspirou intensos debates, o que conduziu ao desenvolvimento de um olhar comparativo da questão na Amazônia e a uma rejeição crítica dos princípios da chamada “economia do sexo” dos povos caçadores-horticultores (KENSINGER, 1984). O conceito Huni Kuin (Kaxinawá), do “corpo que sabe”, e a centralidade da sexualidade para a fabricação de corpos conhece-

dores, apresentada por Kensinger (1995), inspiraram análises mais amplas de McCallum (2001) e Lagrou (2007) sobre os processos de genderização das capacidades criativas dos corpos e dos espíritos. Isso fez com que os Huni Kuin sejam provavelmente o povo, depois dos Canela, catalisador do maior esforço analítico que permite vislumbrar a abrangência social da sexualidade.

A abordagem inovadora de Gow (1991) a respeito do parentesco entre os Piro (Yine) também retomou criticamente os argumentos de Siskind, afirmando que, do ponto de vista indígena, era inadequado pensar as relações entre parceiros sexuais como uma troca de comida por sexo, pois o equivalente da carne trazida da floresta pelos homens não era o ato sexual feminino, mas o cauim produzido pelas mulheres com os vegetais das roças. Os homens desejam e exigem receber cauim tanto quanto as mulheres desejam e exigem carne; e seus desejos de alimentos diferenciados nutrem seus desejos e exigências sexuais também diferenciados. O autor aproxima-se da sexualidade a partir dos processos corporais e afetivos de produção do parentesco vivido, enfatizando suas relações com as noções indígenas do sangue, entendido como a fonte da vitalidade demonstrada no trabalho e na sexualidade dos ancestrais.

Como um idioma das relações entre gerações, “sangue” refere-se à fonte de uma pessoa na vitalidade corporal de seus pais, na sua habilidade de trabalhar e de fazer sexo. (GOW, 1991, p. 263)

As ideias ameríndias da procriação e da criação dos filhos tornaram-se, desde então, cruciais para se compreender a sexualidade em relação à vivência do parentesco como memória dos cuidados infantis que sustentam a experiência dos homens e das mulheres adultas. No que diz respeito ao simbolismo corporal e alimentar, por exemplo, minha análise (BELAUNDE, 1994) sobre a linguagem xamânica Airo Pai, que vê nos homens e nas mulheres duas espécies diferentes de pássaros – japus (*Icteridus chrysoccephalus*) para os homens e papagaios verdes (*Amazonas farinosa*) para as mulheres –, revelou as diferenças de perspectivas cosmológicas sobre os órgãos genitais e o comportamento sexual dos vivos, a partir o ponto de vista dos espíritos e do ponto de vista dos vivos. Ao mesmo tempo, mostrou que a coexistência das duas perspectivas sustentam as práticas reprodutivas que enfatizam a reprodução paralela, concebida como formas paralelas de aninhar, pois ambos os gêneros (pássaros) estão engajados no cuidado, defesa e alimentação dos filhotes, desde a gravidez até que se complete o resguardo do pós-parto. De igual maneira, ambos os gêneros estão envolvidos nas práticas contraceptivas que têm por finalidade possibilitar o distanciamen-

to dos nascimentos para assegurar as condições sociais adequadas para a criação dos filhos (BELAUNDE, 1997).

De maneira comparativa, as etnografias sobre a saúde reprodutiva e os afetos convergiram ao afirmar que a sexualidade ameríndia, apesar da existência de uma grande diversidade de práticas de sexo extramaritais e rituais, não está descolada do desejo pelos filhos (MAHECHA, 2013). Em geral, os estudos confirmaram a importância do resguardo masculino e feminino como o mecanismo-chave da produção dos corpos e do parentesco, inseparável do comportamento e imaginário sexual (LADEIRA, 1997; COIMBRA; GARNELO, 2003). Isso também se aplica no caso dos povos que praticam formas de paternidade múltipla e compartilhada, em que os diferentes homens que contribuíram para a produção do corpo do feto respeitam as restrições em manifestação de seu desejo pelo filho (BECKERMAN; VALENTINE, 2002). Para os Assurini (MULLER, 2002) e os Upichia (VAN DER HAMMEN, 2000), o exame das fontes históricas permitiu reconstruir as mudanças do comportamento sexual que conduziram a mudanças reprodutivas de considerável impacto demográfico, especialmente a diminuição ou ao aumento da população e a seleção do sexo dos filhos por meio de práticas contraceptivas, utilizadas no nível pessoal e coletivo. Essas mudanças aconteceram no contexto do contato direto ou indireto com a colonização e as epidemias de doenças introduzidas pelas populações não indígenas, que devastaram os povos indígenas da região e continuam ameaçando a sobrevivência dos povos em isolamento e em contato inicial da Floresta Amazônica. Os estudos sugerem que as práticas sexuais, e provavelmente outros aspectos das sexualidades ameríndias, mudaram em consequência do colapso demográfico, da escravidão, do deslocamento territorial e da reconfiguração residencial, aos quais foram sujeitas as populações ameríndias, acarretadas pela colonização.

Aproximações diversas para uma diversidade de sexualidades

Todas as pesquisas mencionadas até aqui focam na sexualidade heterossexual, entre homens e mulheres diferenciados através do exercício da sexualidade e dos processos de produção dos corpos enraizados no trabalho, na fala e no ritual. No que diz respeito à homossexualidade feminina e masculina, há ainda poucas publicações, mas existe um grande interesse pelo tema. Como menciona McCallum (2013), a situação entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul contrasta com outras regiões do continente, nas quais as pesquisas especializadas iniciaram-se com antecedência, como nos Andes (BACIGALUPO, 2004), na América Cen-

tral (DIAS, 2015), e especialmente, na América do Norte, onde a noção de “*two spirit*” foi desenvolvida pelos movimentos ativistas homossexuais indígenas (FERNANDES, 2013). Algumas pesquisas recentes nas terras baixas da América do Sul tentam estender pontes entre as teorias da etnologia indígena e as teorias contemporâneas da sexualidade, especialmente a teoria *queer*, o que não é uma tarefa simples de se realizar. É difícil compatibilizar o foco aberto aos diálogos intelectuais surgidos nos estudos das sociedades urbanas e pós-coloniais com o foco mais específico da etnologia, em que as especificidades da língua e das pequenas variações de localidade podem ser muito importantes. A tendência, então, é de sacrificar a profundidade etnológica da análise etnográfica em favor da comparação com os processos contemporâneos para além do âmbito da etnologia.

Uma questão recorrente na América do Sul dirige-se à aparente contradição entre as fontes etnográficas do passado, em que a homossexualidade não aparece ou é muito rara, e a constatação atual da sua existência entre grande parte dos povos indígenas em contato prolongado com a economia e o estilo de vida da sociedade nacional. Efetivamente, à exceção de alguns exemplos, como os casos de casais de homens homossexuais descritos por Clastres (1986) entre os Guayaki e por Crocker (2009, p. 168) entre os Canela, há pouca informação sobre a questão nas etnografias clássicas. O próprio Nimuendajú (1946, p. 122) nega a existência da homossexualidade entre os Canela, sendo um comportamento que ele qualifica como “perversão”, junto à masturbação e à zoofilia. Mas essas afirmações não significam que formas de comportamento sexual e de erotismo que poderiam chamar-se de homossexuais não existissem nas aldeias no passado.

Por um lado, é possível que a ausência de referências à homossexualidade nas etnografias assinala o fato de a homossexualidade enquanto identidade social não ter sido comum, ou que só se cristalizava no caso de casais que adotavam a divisão do trabalho típica das relações dos casais heterossexuais. Por outro lado, poderia ser que a atual categoria analítica da homossexualidade não fosse adequada para pensar as sexualidades anteriores ao contato, pois, como sustenta Panet (2010, p. 224), para os Canela, “a identidade sexual se define não apenas pelas escolhas sexuais, mas pelas atividades realizadas”, o que inclui a participação nos rituais de iniciação e fortalecimento corporal. Em todo caso, a homossexualidade como conceito analítico referido à identidade das pessoas precisa ser avaliada na sua aplicabilidade e adequação à diversidade das situações. A noção, no entanto, tem rendimentos inovadores no caso das situações de trânsito entre a aldeia e a cidade características da heterogeneidade contemporânea de grande parte dos povos indígenas (CANCELA et al., 2010; CARVALHO, 2013; TOTA, 2013).

A diversidade das sexualidades, passadas e presentes, entre os povos indígenas nos compele a desenvolver uma diversidade de abordagens capazes de contemplar suas diferenças e fazê-las dialogar entre si e com a nossa própria diversidade sexual. Nesta introdução, tentei mostrar que a sexualidade faz parte da história da etnologia indígena e, portanto, oferece uma valiosa chave de compreensão das relações com a alteridade, o mundo e o tempo, como sugeriu Merleau Ponty. Os artigos incluídos neste dossiê não pretendem compor uma aproximação homogênea e consistente, mas iniciar novos caminhos de interrogação e pesquisa nos quais o estudo da sexualidade, e o amplo leque dos seus aspectos, faça plenamente parte da etnografia e das teorias da etnologia ameríndia.

Referências bibliográficas

- BAMBERGER, Joan. The Myth of Matriarchy: why men rule in primitive society. In: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (Ed.), *Women, Culture and Society*. Standford: Standford University Press, 1974.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. The Mapuche Man Who Became a Shaman: selfhood, gender transgression and competing cultural norms. *American Ethnologist*, n. 31 (3), p. 440-457. 2004.
- BECKERMAN, S.; VALENTINE, P. (Ed.). *Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of multiple paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute, 2002.
- BELAUNDE, Luisa. Parrots and Oropendolas: the aesthetics of gender relations amongst the Airo Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 80, p. 95-111. 1994.
- . “Looking after your woman”: contraception amongst the Airo Pai. *Anthropology and Medicine*, n. 42, p. 131-144. 1997.
- CANCELA, Cristina; DA SILVEIRA, Flávio; MACHADO, Almiros. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1, p. 199-235. 2010.
- CARVALO ROSA, Patricia. Romance de primas com primas e o problema dos afetos. Parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 77-85. 2013.
- COIMBRA, Carlos E. A.; GARNELO, Luiza. *Questões de saúde reprodutiva da mulher indígena no Brasil*. Documento de trabalho 7. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2003.
- CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In: *A sociedade contra o estado*. Pesquisas de antropologia política. Trad. Theo Santiago. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986. p. 71-89.

- CROCKER, William. *Os Canela: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapa-da-maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- DIAS, Diego. *Gênero disperso: estética e modulação da masculinidade Guna* (Panamá). Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- FERNANDES, Estevão Rafael. Ativismo homossexual indígena e decolonialidade: da teoria *queer* as críticas two-spirit. *37º Encontro Anual da ANPOCS*, SPG 16, Sexualidade e gênero: espaço, corporalidades e relações de poder, Águas de Lindoia, SP, 23 de setembro de 2013.
- FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikuro. *Revista de Estudos Feministas*, n. 1, p. 35-54. 1996.
- GREGOR, Thomas. *Anxious Pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: Chicago University Press, 1985.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazônia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KENSINGER, Kenneth. *How Real People Ought to Live: the Cashinahua of eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- _____. Sexual Ideologies in Lowland South America. *Working Papers on South American Indians* (Bennington College), n. 5. 1984.
- LADEIRA, Maria Elisa. Las mujeres timbira: control del cuerpo y reproducción social. In: MONTES, S. G. (Ed.). *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México: Colegio de México, 1997. p. 105-120.
- LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49 (1), p.56-90. 2006.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- MCCALUM, Cecilia. Notas sobre as categorias de “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 53-61. 2013.
- _____. *Gender and Sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg, 2001.
- _____. Ritual and the Origin of Sexuality in the Alto Xingu. In: HARVEY, P.; GOW, P. (Ed.). *Sex and Violence: issues in representation and experience*. London: Routledge, 1994. p. 90-114.
- MAHECHA RUBIO, Danny. Sexualidad e afecto entre los Macuna e los Nukak, pueblos de la amazonia colombiana. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 63-75. 2013.
- MERLEAU PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MURPHY, Yolanda; MURPHY, Robert. *Women of the Forest*. Nova York/Londres: Columbia University Press, 1974.

- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1946.
- OVERING, Joanna. Men Control Women? The catch-22 in gender analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*, n. 1 (2), p. 135-156. 1986.
- PANET, Rose-France. “*I mã a kupên prâm!*”: prazer e sexualidade entre os Canela. São Luís, Maranhão, 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Maranhão.
- SISKIND, Janet. *To Hunt in the Morning*. Nova York: Oxford University Press, 1973.
- TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.
- VAN DER HAMMEN, María Clara. Fertilidad y anticoncepción entre los indígenas upichía en la Amazonía. In: *La píldora anticonceptiva, 40 años de impacto social*. Bogotá: MV editores, 2000. p. 39-50.

autora **Luisa Elvira Belaunde**

Doutora em Antropologia pela Universidade de Londres, Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN-UFRJ).

Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas mbya



ELIZABETH PISSOLATO

Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p412-426

resumo No presente texto, focalizo a *fuga* como estratégia utilizada com frequência por mulheres e homens mbya na atualização de vínculos sexuais-afetivos. *Fugir (-java)* de um relacionamento ou *fugir com* um parceiro ou parceira com quem se quer iniciar um relacionamento constituem, conforme sugere a análise, modos de agenciamento sexual e de exercício de autonomia pessoal articulados com o manejo das emoções e o aspecto multilocal do parentesco mbya. O artigo apresenta essas conexões para futuros desenvolvimentos e discute as possibilidades de produção de parentesco considerando a prática da *fuga*.

palavras-chave: Mbya; Sexualidade; Emoções; Parentesco; Fuga.

Escaping as a strategy: notes on sexuality, kinship and emotions among Mbya people

abstract In this article we focus on *escape* as a strategy often used by Mbya women and men to refit sexual-affective bonds. As the paper suggests, *to escape from (-java)* a relationship and *to escape with* a partner with whom one wishes to start a new relationship entails modes of sexual agency and exercise of personal autonomy articulated with the management of emotion and the multisite features of Mbya kinship. The article presents these connections for further academic developments and discusses the possibilities of kinship production considering the practice of *escape*.

keywords: Mbya; Sexuality; Emotions; Kinship; Escape.

Aproximações: tema e contexto

Início este artigo mencionando o comentário de uma mulher, próxima de seus 25 anos e mãe de três filhos à época em que eu desenvolvía minha pesquisa de campo para o doutorado e vivia na aldeia de Parati Mirim.¹ Conversávamos sobre casamento, e ela dizia, contrastando sua própria situação com a de uma de suas irmãs, que há mulheres mbya que “casam com quem querem” e há também aquelas que não o fazem, casando-se com quem seus pais desejam ou mantendo-se casadas com quem não desejam por temer não dar conta do sustento dos filhos sem a colaboração do marido. No primeiro caso, que corresponde à trajetória de muitas mulheres mbya adultas, estas teriam se casado por diversas vezes e vivido em diferentes aldeias. E ainda, em várias ocasiões, teriam lançado mão de um recurso frequentemente utilizado por homens e mulheres para pôr fim a uma união conjugal começando outra: a fuga – sem aviso aos parentes ou afins que são deixados para trás – rumo a outra aldeia.

Neste texto, pretendo estabelecer algumas conexões entre essa prática, a de fugir (*-java*), e o controle sobre a própria atividade sexual com dimensões do parentesco e da socialidade mbya. Antes de dar início a esse exercício, contudo, gostaria de fazer duas breves observações em torno da *sexualidade*, se cabe aplicar o conceito no contexto em questão.

A primeira delas diz respeito ao que já foi observado por colegas antropólogas que desenvolvem pesquisas com povos indígenas sul-americanos (ver LEA e BELAUNDE neste volume): não caberia tratar de sexualidade ou sexualidades indígenas considerando-a(s) a partir da perspectiva ocidental do sujeito ou de uma “ciência do sujeito [que gravita] em torno da questão do sexo” (FOUCAULT, 1980). Longe de remeter ao *sujeito* ou a seu corpo como fonte de inquietação e cuidado, sexualidade ou sexo, na experiência de povos indígenas sul-americanos, parece “[fazer] parte de conceber e constituir (ou não) as relações sociais com seres marcados pela alteridade” (McCALLUM, 2010, p. 53), sejam eles humanos, animais, espíritos. De outra parte, tal consideração não deve excluir, me parece, uma reflexão sobre a economia do prazer, ainda que não seja fácil, igualmente, definir imediatamente prazer.

De toda maneira, e aqui vai a segunda observação, minha experiência de convívio e pesquisa com pessoas mbya não permitiria tratar ou sequer mapear sistematicamente o que definiríamos como o domínio das práticas sexuais e do exercício da sexualidade. Por exemplo, eu não saberia situar com clareza práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, como as que vêm sendo descritas e analisadas em diferentes contextos indígenas, inclusive na experiência de pessoas guarani, ñandeva e kaiowá (CANCELA; SILVEIRA; MACHADO, 2010).²

Nos parágrafos seguintes, situo de modo bastante geral o sexo e a sexualidade no contexto da vida nas aldeias mbya que frequentei, observando alguns aspectos de seu tratamento. Minhas impressões se construíram principalmente na experiência de conversas nos pátios ou interior das casas que frequentava, e ao acompanhar processos de união e rupturas entre mulheres e homens próximos a mim, processos atuais ou narrados e comentados, que trazem à tona temas como a atração sexual, o ciúme, a produção de crianças.

Meu intuito aqui não é chegar a qualquer padrão geral de comportamento sexual ou à definição de uma “cultura sexual” (GREGOR, 1985); interessa-me antes uma aproximação a afetos e questões que se conectam à matéria.

Sexo e casamento são temas de interesse forte e geral das pessoas mbya. O mapa local e também multilocal – até onde as notícias veiculadas pelo trânsito de pessoas permite – dos vínculos sexuais-afetivos é constantemente atualizado nas conversas, e o “casar” (*-menda*), que é o termo usado na referência a estas uniões, sejam as mais duradouras ou as que acabaram de se consumir aos olhos dos outros – é um tema-chave da movimentação de pessoas entre as aldeias. A afirmação vale tanto para o contexto de *passeios* ou visitas a outras áreas, feitos por moças e rapazes geralmente a partir da época em que se iniciam na vida sexual, quanto para os eventos de abandono de parceiros(as) em uniões estabelecidas e de fugas para “casar com outro(a)” (*-menda amboa’e*).

A atividade sexual pode ter início muito cedo, e o interesse para o envolvimento sexual de cada jovem, mulher ou homem, é um fator decisivo. Como me disse Lídia uma vez, em Parati Mirim, há moças que “gostam de namorar” desde cedo, enquanto outras “não ligam”. A despeito de ouvirmos constantemente, nos discursos cerimoniais dos mais velhos, conselhos para que moças e rapazes não se “casem cedo”, na prática há moças que iniciam sua atividade sexual mesmo antes de menstruarem, não havendo mecanismos – ao menos eficientes – de controle sobre a atividade sexual dos jovens. Isto a despeito de algum grau de vigilância que tende a existir. Como noutras matérias, pais e mães podem exercer influência sobre filhos e filhas – algumas vezes, mesmo “dar” em casamento filhas, como contam algumas mulheres –, mas não há quem possa efetivamente se contrapor às escolhas que moças e rapazes venham a fazer. Como veremos, a autonomia para o deslocamento entre aldeias assume aqui uma importância especial.

Ao que parece, portanto, a *vida sexual* nas aldeias mbya implica, de um lado, escolhas sexuais pessoais às quais não cabe contraposição, desde que alcançado um grau mínimo de autonomia pela pessoa em questão; de outro lado, vigilância e interesse pelas escolhas atualizadas por homens e mulheres no âmbito local e extralocal.

Tema privilegiado nas conversas em que se “fala dos outros”, o sexo é também aqui, como entre muitos povos sul-americanos, matéria para humor, provocando risos com piadas picantes e brincadeiras feitas entre homens e mulheres não parentes nos pátios. Por outro lado, não deixa de ser objeto de discrição quando se trata da atividade sexual de um casal. Assim, é comum que estes procurem meios de manter-se longe dos olhares alheios, seja escolhendo as trilhas na mata para fazer sexo ou colocando cortinas de tecido ao redor de sua cama.

Como veremos adiante, as práticas e escolhas sexuais estão no centro da socialidade mbya. E, se trataremos neste artigo fundamentalmente de suas implicações no âmbito do parentesco e afinidade entre pessoas mbya, é preciso dizer que estas colocam questões para além da humanidade mbya *stricto sensu*. O envolvimento sexual está também no centro da socialidade que compreende relações com outras gentes. Ou seja, é um tema central da relação com *jurua* (brancos)³ e também com animais, aqui especialmente quando focalizamos o processo dito *-jepota*, de transformação animal, que ameaça moças e rapazes na puberdade.⁴ Não trataremos desses contextos no presente artigo, mas servem-nos aqui para uma observação geral sobre a ambiguidade presente na conjunção sexual. Altamente desejável, o sexo traz consigo uma carga de risco de transformação, que, no limite, pode levar à perda da humanidade (Mbya). No caso do *-jepota*, pode-se virar onça ou outro bicho; no caso de relação com *jurua*, pode levar a doença e morte. Mais adiante veremos, no comentário sobre a feitiçaria, que a mesma ambiguidade está presente no sexo e casamento entre pessoas mbya.

Adultério e partida

Começo meu comentário com o tema do adultério e o mito fundador guarani, que é referido normalmente nas aldeias mbya como o mito de Kuaray. Trata-se da versão mbya do ciclo tupi-guarani dos gêmeos, versão que nega, entretanto, e com ênfase, a *gemelaridade* de Kuaray e Jaxy.

Na verdade, em muitas versões mbya o tema do adultério não está explícito. Em geral, as narrativas começam a partir do abandono da esposa por Ñanderu, divindade celeste, que segue caminho para sua morada no alto. Tomarei aqui, de propósito, um trecho da versão apapokuva coletada por Nimuendaju (1987), em que o adultério é narrado. Nesta versão, duas divindades estão presentes no contexto de fundação da vida terrena, Ñanderuvuçu e Ñanderu Mbaecuaá, seu companheiro. A esposa de Ñanderuvuçu, irritada porque o marido a teria enviado à roça de milho que acabara de plantar – isto é, não acreditando que pudesse já trazer milho crescido da mesma, disse a seu marido:

não tenho o teu filho no ventre, tenho o filho de Mbaecuaá no ventre! [...]. E a mulher de Ñanderuvuçu pegou o cesto de carregar e foi na roça. E Ñanderuvuçu pegou os colares de peito, o maracá e também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou [a casa], foi [embora]. Ele chegou à trilha do Jaguar Eterno, plantou a cruz de madeira, desviou atrás de si [a mulher da sua pista]. (NIMUENDAJU, 1987, p. 143-144)

Nírio, em Araponga, numa ocasião em que narrou esse mito, comentou:

Isso aí que ficou para nós. Qualquer coisinha o homem fica bravo, zangado, já vai embora. Deixa mulher, deixa criança, mulher grávida, qualquer coisinha que não gosta já vai embora.

Mas, se seu comentário indica que o evento mítico teria inaugurado uma conduta masculina, o que vemos na prática é que este é um recurso usado tanto por homens quanto por mulheres no cotidiano das aldeias. Ou seja, uniões e separações de pessoas que “casam” (*-menda*), se deixam (*-eja*) e/ou casam com outras (*-menda amboa*) são processos intimamente ligados aos deslocamentos constantes entre aldeias. O mito traz também, ainda que não desenvolva, um outro aspecto do adultério, que é sua relação direta com o tema da concepção e da condição de existência das crianças (recém-nascidas). Nesta mesma versão lemos:

[...] Ñanderu Mbaecuaá foi e provou a mulher. Ele não queria *misturar* [confundir] o seu filho com [o de] Ñanderuvuçu e Ñanderu Mbaecuaá, deu a seu filho um início especial. (NIMUENDAJU, 1987, p. 143, grifo da autora)

Cadogan (1959, p. 43-44) observou entre os Mbya do Guairá a noção de que o adultério durante a gestação poderia levar ao aborto ou morte prematura da criança. Nas aldeias do Rio de Janeiro também ouvi que se o marido ou a esposa cometem adultério durante a gestação, “a criança sente”. Vi crianças não receberem seus nomes pessoais durante o ritual *nhemongarai* por esse motivo, conforme observou Augustinho, pajé responsável pela nomeação na ocasião. Desde o feto, a criança “saberia” e se desagradaria do comportamento de seu pai e/ou mãe, podendo, inclusive, “não querer ficar” na Terra. Nota-se: aqui, como no mito, desgosto e partida estão relacionados.

A noção de “mistura” no adultério aparece na etnografia de diversos grupos guarani. “Mistura” de sêmen no mito coletado por Nimuendaju (NIMUENDAJU, 1987) ou “cópula dupla” entre os Ava-Katu-Été (BARTOLOMÉ, 1991, p. 63). Misturar sêmen ou “sobrepor”, como lemos na tradução de Cadogan (CADOGAN, 1959, p. 44) parece ter efeitos altamente negativos do ponto de vista da concepção, resultando em fracos ou “maus engendramentos”, como no caso da gestação de gêmeos (BARTOLOMÉ, 1991, p. 70-71).⁵

Fuga e silêncio

O evento do adultério no mito nos abre caminho para dois desenvolvimentos. De um lado, uma abordagem dos deslocamentos – que marcam a ruptura de relacionamentos de casais; de outro lado, um comentário acerca do controle sobre a raiva, *-poxy*, ou ciúme, *akâtej*, e sobre o exercício da sexualidade.

Miguel Chase-Sardi (1992, p. 225), em seu trabalho sobre o que denomina como “direito consuetudinário” dos Ava-Katu Guarani, afirma:

Si la mujer se va con otro hombre, no se molesta a nadie; no se denuncia el hecho al Tekoaruvicha. Lo mismo ocurre con un hombre que abandona a su mujer. Esto es lo que ocurre frecuentemente ahora.⁶

Este seria também um consenso entre homens e mulheres mbya. Não cabe ficar com um parceiro ou parceira sem que se queira fazê-lo, sendo preferível, a certa altura, deixá-lo(a), indo embora do local em que, até então, viviam juntos. Igualmente não se deve apelar a quem supostamente poderia trazer de volta aquele ou aquela que abandonou sua parceira ou parceiro. Mas o que eu gostaria de ressaltar aqui é uma feição particular da fuga tal qual praticada por homens e mulheres mbya: vai-se embora *sem falar*. É comum que se deixe o parceiro ou parceira sem aviso, em geral, aproveitando-se a oportunidade de uma visita à cidade ou a outra aldeia.

Sem enfrentamentos diretos que poderiam se desdobrar da raiva ou ciúme de quem é deixado(a), nem conversa ou qualquer tipo de negociação, a fuga configura uma espécie padrão de divórcio, de uso rotineiro, mas praticado especialmente quando o rompimento se liga imediatamente à intenção de atualizar um outro envolvimento sexual amoroso com alguém que ali reside e com quem se foge junto. Neste caso, costuma-se sair de modo a não chamar a atenção de corresidentes, em horários de pouco movimento nos pátios, em viagens para outra área.

Uma questão que poderíamos colocar de imediato, compreendendo a dimensão de produção/fabricação implicada no parentesco entre povos sul-americanos (VILAÇA, 2002), seria se essas estratégias se mostrariam adequadas à produção de aparentamento – ou de humanidade –, considerando a ambivalência na identidade dos recém-nascidos (VILAÇA, 2002). Como ficaria a produção dos vínculos de parentesco na vida diária? Ou, mais diretamente, quais as consequências desse modo de “casar” e “descasar” para a criação de crianças?

De início, a “fuga”, que corresponde ao “sair” e “não falar” parece contrastar claramente com as maneiras adequadas de viver entre parentes. A fala é um aspecto central da “estética da produção” (OVERING, 1991) mbya. Falar de modo agradável, aconselhar sem ser excessivo, falar a partir da escuta do que a pessoa veio contar são maneiras fundamentais de produzir uma convivência “boa” – “bonita” –, de que se diz *-iko porã*, “estar bem” (PISSOLATO, 2007, p. 324-336).

Cabe ainda observar que a “fuga” não está posta como solução *para certas* situações em particular. É usada tanto entre jovens recém-casados quanto em relações duradouras, com a presença de filhos(as) e/ou netos(as). Nem se liga de modo especial ao que poderíamos reconhecer como um certo estilo relacional no casamento. Na prática, pode haver uma variação importante desses estilos, seja em termos da divisão do trabalho, da atenção aos filhos ou no tom da convivência. Assim, há casais que se envolvem em cooperação mútua nas atividades diárias e nas decisões negociadas em conversas, até aqueles em que há claro exercício de autoridade do marido e controle sobre as atividades da esposa. Uma tal autoridade pode se manifestar, inclusive, de modo forte, em demandas feitas aos gritos nos pátios, entre outras formas de controle. Entretanto, a despeito das variações, *fugir* é uma solução que parece produtiva de modo geral. Essa é a pista que eu gostaria de seguir.

Parentesco e emoções

Tal como apontam muitas etnografias sobre povos amazônicos, a evitação da raiva, do enfurecimento e suas consequências, assim como o controle do ciúme são temas centrais da sociabilidade mbya. Desdobramentos de raiva (*-poxy*) e ciúme (*akâtejy*) podem levar os envolvidos a consequências desastrosas envolvendo doença e/ou morte. Assim, pensando nos termos do manejo das emoções, é possível supor que a “fuga” possa evitar danos mais graves às pessoas envolvidas. “Não dizer nada” impede enfrentamentos diretos em discussões ou mesmo agressões físicas por raiva/enraivecimento (*ipoxy*).

Contudo, é certo que não se anula completamente todo e qualquer efeito de raiva ou ciúme que possa vir a se atualizar nesse contexto. A etnografia sobre feitiçaria entre pessoas mbya está repleta de exemplos de agressões por feitiço feitas por ex-parceiros ou ex-parceiras que foram deixados(as) a certa altura da vida, por quem se tornou mais tarde vítima de sua raiva ou ciúme, que se atualizaram em “doença espiritual”. A propósito, ouvimos dos xamãs que tais doenças seriam enviadas para que se manifestem mais tarde nos que se quer prejudicar.

Por outro lado, cabe considerar de modo mais amplo noções sobre saúde e doença que orientam um conjunto de práticas adotadas pelas pessoas mbya. O comentário sobre permanecer ou não em determinada aldeia, o interesse em procurar parentes em outras áreas e ir viver perto deles, percepções pessoais ou de parentes com capacidades xamânicas reconhecidas, reveladoras de acontecimentos por vir, tudo isso é matéria da produção de saúde. Trata-se de buscar maneiras de “alegrar-se” e “fortalecer-se” para “ficar bem”, o que implica muitas vezes em alterar modos de vida e locais de residência e, frequentemente, como temos visto, abandonar relacionamentos e contextos em que se desenvolvem. Ou seja, do ponto de vista de quem “foge”, essa saída pode também ser entendida como evitação de uma intensificação de insatisfação, mal-estar ou desânimo que se sente, e de busca por “animar-se” em uma nova situação de vida.

Impressões e medidas profiláticas ou curativas que venham a ser adotadas com intenção de fazer “alegre” (*-vy’a*) quem não esteja se sentindo bem no contexto atual de vida são sempre, e ao final, legítimas. Parentes podem e devem se aconselhar mutuamente, em especial os mais velhos e experientes devem ser consultados. Levam-se até eles sonhos a serem interpretados, dores a serem tratadas, indisposições relacionais etc. Espera-se que tenham algo a dizer, indicações a fazer. Pode-se contar, ainda, com saberes especializados de pessoas mais velhas, xamãs que orientam, tratam, buscam conhecimentos na comunicação com os deuses, ñanderu, que possam indicar um “bom caminho”, *tape porã*. De todo modo, no fim das contas, não cabe opor-se às decisões pessoais postas em ação, elas seriam já desdobramentos de conhecimentos que a pessoa em questão soube obter. Avaliações sobre “más escolhas” só seriam expressas em situações desastrosas *a posteriori*, isto é, no caso de “acontecer alguma coisa [altamente danosa]”.

Se, como vimos até aqui, é impossível um controle total dos efeitos da raiva e do ciúme – que podem, assim como ocorre na fuga, tornar-se atos sem fala (nesse caso, atos feitiçeiros propriamente ditos) –, por outro lado, a fuga garante, em boa medida, a autonomia da pessoa que fez essa escolha. Na prática, podem ocorrer tentativas negociadas de “buscar”, por exemplo, uma esposa que fugiu, mobilizando esforços para trazê-la de volta, mas

não é possível obrigar um homem ou mulher a fazê-lo se a sua escolha foi e continua sendo outra.

De um lado, temos uma ética que aponta para a necessidade de controle sobre o próprio ciúme e a raiva, a qual se evidencia inclusive na reação de alguns homens e mulheres cujos parceiros fugiram e que dizem não sentir raiva ou ciúme por isso. Essa seria a postura mais adequada na avaliação de muitas pessoas, e lembro aqui um comentário de Nírio acerca do ciúme sexual masculino. Ele observou que não caberia aos homens sentir ciúme de suas parceiras já que *Jaxy* (Lua) todo mês “mexe com as mulheres”.⁷

De outro lado, temos a definição de um domínio, ao que parece, inegociável: o do desejo ou do interesse sexual. É possível que haja, como lemos na abertura deste texto, mulheres – homens também – que não se casam com quem querem, mas poderíamos acrescentar: até que decidam pôr fim a essa união.

É importante notar que outras dimensões, que não desenvolvemos aqui, fazem parte do casar, *-menda*: a cooperação para o sustento e cuidado das crianças; as prestações para algumas categorias de afins; às vezes, a disponibilização de recursos materiais e/ou xamânicos e a organização de atividades produtivas, quando é o caso de casais que reúnem em torno de si um grupo de descendentes. Tais dimensões são efetivamente experimentadas e podem permanecer como escolhas duradouras feitas pelas pessoas. Mas o que as histórias de fugas e casamentos sucessivos em diferentes aldeias parecem demonstrar é que nenhuma estrutura é capaz de domesticar absolutamente o desejo ou a disposição para o envolvimento sexual. Um homem maduro que visitou por alguns meses a aldeia de Araponga comentou, a propósito do controle que uma mulher teria sobre a sua própria vagina: “sendo dela [da mulher] e ela querendo [envolver-se sexualmente], ‘ninguém segura’”.⁸

Multilocalidade, parentesco e experiência

Voltando à questão da produção de parentesco, e mais diretamente àquela da produção e criação de crianças, que, como vimos, se liga, na etnografia de grupos mbya, imediatamente ao tema do adultério (na gravidez), poderíamos nos perguntar: como produzir parentesco dando vazão ao desejo?

Ao fugir, homens e mulheres costumam deixar não apenas o antigo parceiro ou parceira. Como vimos, sendo praticado por jovens ou maduros, em uniões recentes ou há muito constituídas, em numerosos casos o rompimento envolve crianças, que também são deixadas pelo pai ou mãe que vai embora. Na prática, os resultados são variáveis: uma mulher que

foge pode decidir levar consigo seus filhos menores e deixar os mais velhos; pode deixá-los todos com uma avó que assuma o cuidado por eles; pode ir embora com a expectativa de buscá-los mais tarde. Por sua vez, um homem pode deixar um filho ou filha ainda por nascer, estando grávida sua parceira (como no mito de Kuaray), ou filhos e filhas mais velhos, com os quais poderá um dia tentar se reencontrar. Lembrando o ponto destacado anteriormente acerca do aconselhamento formal para o casamento apenas na maturidade, diríamos que, mesmo que adotada, essa orientação não resolveria efetivamente o problema, já que casais maduros também costumam se abandonar entre si e a seus descendentes. A questão da produção de parentesco, assim, permanece.

Para respondê-la teríamos que abordar tanto trajetórias pessoais e mudanças de perspectivas que podem variar conforme fases na vida de uma mesma pessoa quanto tendências de personalidade. Seria também necessário acompanharmos a experiência de crianças que são frequentemente adotadas em novos contextos familiares nessas ocasiões, seja sob cuidados de avós ou outros parentes, seja no advento de um novo envolvimento por parte do pai ou mãe que teria permanecido junto delas. Não há espaço para fazê-lo neste artigo. Mas quero sugerir que, entre os que “não param” (em nenhum lugar ou relacionamento) e aqueles que estariam vivendo há muitos anos em um mesmo contexto conjugal/familiar, o que parece interessante notar é o campo de possibilidades que se abre à experiência de cada pessoa.

Seguindo a trajetória de muitas mulheres e homens adultos ou velhos, encontramos, em cada uma delas, uma sucessão de lugares e envolvimento, e a produção de crianças como resultado destes diferentes casamentos. As “paradas” podem ser mais ou menos duradouras; as crianças que resultam dessas uniões podem manter-se juntas, podem ser integradas em casamentos que sucedem o que lhes originou, podem se separar e serem criadas em diferentes contextos.

Se essa dinâmica tende a não fixar a dimensão da produção cotidiana e doméstica do parentesco num único local, também não a anula absolutamente. O processo de produção de parentesco coloca no centro aqui, como em outros contextos sul-americanos, a oferta de alimentos com afeição, a prática de “olhar” as crianças, que envolve o cuidado do sono, medidas profiláticas e curativas com vistas a alegrá-las, erguê-las e fortalecê-las para a vida. Esta dimensão do vivido e construído na prática diária é fundamental quando queremos nos aproximar dos sentidos do parentesco. Mas sugiro que a forma multilocal escolhida pelos grupos mbya possibilita uma profundidade temporal e espacial algo particular na *experiência* do parentesco pelas pessoas. Ou seja, o universo dos parentes e das possibili-

dades de produção de parentesco não se limita ao nível local. As feições da “convivialidade” (OVERING; PASSES, 2000) são certamente parâmetros fundamentais para as escolhas de ficar ou deixar uma aldeia; são a matéria do “estar bem”, *-iko porã*, do “ficar alegre”, *-vy’a*, ou não. Elas estão presentes nas narrativas de vida que contam de aldeias onde se viveu bem ou de onde se quis ir embora.

De quem vive junto, num mesmo local, espera-se cooperação, certo grau de partilha e boa disposição, que inclui, entre outras coisas, um “falar bem”. Mas a experiência atual do local onde se vive não afasta, do ponto de vista do parentesco, os parentes que estão longe. Também não transforma os corresidentes em “parentes verdadeiros”, como ocorre em diversos contextos amazônicos. Não encontramos aqui, como entre os povos da Guiana (OVERING, 1975; RIVIÈRE, 1984) e outros, como os Piro (GOW, 1991), noções de consubstancialização de afins pela convivência, nem o uso de métodos para cognatizá-los.

Ao que parece, a referência local coloca-se como uma possibilidade no interior de um universo relacional muito mais amplo, estendido pelos inúmeros lugares ou “fogos”, *tataypy* (assentamentos) de que se tem notícia, desde o Paraguai até o Tocantins, onde vivem pessoas relacionadas. Sugiro, assim, que a dimensão da experiência no parentesco mbya tem implicações particulares. Sabendo desde a tenra infância dos muitos lugares onde haveria parentes, ouvindo os relatos de visitantes ou novos moradores que chegam, que passam ou ficam; atualizando em si mesmo intenções de andar e ver/viver noutros contextos, o parentesco guarda sempre uma abertura às escolhas e capacidades pessoais para atualizar novas relações.

De um lado, o universo multilocal de parentes cria soluções viáveis para o tratamento de aspectos “antissociais” da vida local, que se revelam como antipatia, raiva, desânimo, doença; de outro lado, esta multiplicidade abre possibilidades para a atualização daquela instância aparentemente inegociável, que tenho chamado aqui de desejo. A fuga e o início de uma nova relação em outro lugar põem-se sempre como alternativas possíveis.

Agradecimentos

Agradeço a Luisa Elvira Belaunde, Elsje Lagrou e Marina Vanzolini pela organização do Seminário *Foucault na Amazônia? Sexualidades indígenas* (PPGAS/UFRJ e PPGSA/UFRJ), realizado em setembro de 2015, no qual este trabalho foi apresentado. Agradeço os comentários e sugestões de Aparecida Vilaça, Andréa de Oliveira Castro, Rafael Fernandes Mendes Jr, Vanessa Lea e demais participantes do seminário. E, ainda, agradeço e dedico este texto a Ilda da Silva (Yva), companheira de muitas conversas e andanças desde Araponga.

Notas

1. Realizei pesquisa de campo nas aldeias mbya guarani de Parati Mirim e Araponga, no sul do estado do Rio de Janeiro, entre os anos 2001 e 2004. O termo mbya designa um dos três subgrupos guarani que vivem atualmente no Brasil, em todos os estados das regiões Sul e Sudeste do país, com exceção de Minas Gerais, havendo ainda uma parcela da população no Pará e em Tocantins. Seu maior contingente encontra-se no leste do Paraguai, mas os Mbya estão presentes também nas regiões de fronteira do Brasil com a Argentina e o Uruguai. Na *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*, encontramos uma projeção de que a população mbya total estaria atualmente próxima de 27.000 pessoas. No Brasil, conforme dados de 2008, seriam os menos numerosos em comparação com os Guaraní Kaiowá (31.000) e Nandeva (13.000), neste período somando cerca de 7.000 pessoas (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2015).
2. Além da etnografia apresentada, que acompanha dois percursos “homossexuais” na região de Dourados, MS, os autores recuperam referências a práticas homossexuais registradas pelos cronistas e viajantes no período colonial e compiladas nos estudos etno-históricos de Luis Mott (1985, 1998 apud CANCELA et al., 2010, p. 213), e também na etnografia de Pierre Clastres sobre os Guayaki (CLASTRES, 1978, 1995). Referências a práticas homossexuais adotadas por homens e mulheres guarani aparecem, também, no *Tesoro e Vocabulário* do Pe. Ruiz de Montoya (1876) e no estudo detalhado feito por Graciela Chamorro daquilo que essas obras “dizem sobre o corpo” (CHAMORRO, 2010).
3. O envolvimento sexual com brancos é um tema controverso. Apreciado e praticado por diversos homens e mulheres, não deixa de colocar problemas ligados a ñe’ẽ, princípio anímico de origem celeste da pessoa mbya, assim como relativos ao sangue, *tuguy*. Algumas pessoas dizem que fazer sexo com *jurua* “entristece” ñe’ẽ, enfraquecendo a pessoa. Outras observam o risco de “não aguentar o sangue [de *jurua*]”. Conforme algumas mulheres, só as portadoras de determinados nomes pessoais poderiam ter relações com brancos sem morrer. Numa ocasião, um homem maduro, que diz gostar de fazer sexo com brancas, comentou que, a seu ver, “hoje o sangue é tudo igual” devido às mudanças na alimentação das pessoas mbya, de modo que não haveria problemas no sexo com brancos. Não desenvolverei tais questões, mas chamo a atenção para uma distinção importante entre o “casar com *jurua*” e o “casar nas aldeias”. O casamento com *jurua* é duradouro, da perspectiva das pessoas mbya, retirando a mulher ou homem envolvido do circuito da reciprocidade mbya (PISSOLATO, 2012).
4. O processo chamado *-jepota* não ocorre apenas com rapazes e moças na

puberdade, sendo um risco importante na couvade e um acontecimento algo frequente no contexto da morte. Sem discutir sua complexidade (ver análise de MENDES JR, 2009, p. 107-114), interessa-me enfatizar aqui um modo típico de transformação animal por meio da sedução sexual, o que Schaden (1962, p. 89-90) denominou “encantamento sexual”. Um rapaz ou moça depara-se com alguém na mata, que vê como possível parceira ou parceiro muito atraente. O envolvimento sexual nesse contexto dá início ao processo de transformação – na espécie do animal daquele(a) que é visto(a) ali como gente – e costuma completar-se na visita à sua aldeia e no consumo de comida lá ofertada.

5. Observo aqui o contraste com teorias amazônicas em que o acúmulo de sêmen é condição para a produção da criança em gestação, sendo comum a participação de diversos parceiros sexuais da mulher neste processo. Sobre a concepção de gêmeos, Cadogan a associa a *Mba'e Poxy* (CADOGAN, 1959, p. 119), que considera como “ser” produtor de *enfurecimento* (-poxy), a qualidade antissocial por excelência; daí a presença de gêmeos ser considerada altamente nefasta nas aldeias mbya.
6. Se a mulher vai embora com outro homem, isso não molesta ninguém; o fato não é relatado ao *Tekoaruvicha* (chefe local). O mesmo ocorre com um homem que abandona sua esposa. Isso é algo que acontece com frequência atualmente.
7. *Jaxy* copula a cada mês com as mulheres antes da menstruação, o que não é visível, contudo, para elas ou quem quer que seja. É também quem deflora as meninas, “forçando-as”, como disse Nírio, para que cresçam logo, pois quer copular com elas.
8. No limite, não se “segura” o sexo nem mesmo nos casos em que há um grau importante de consenso quanto a prejuízos que poderiam trazer, como no relacionamento com *jurua*. Neste caso, muitas mães aconselham suas filhas a não se envolverem com brancos, e, por sua vez, muitas moças o fazem, algumas delas sustentando o argumento de que brancos tendem a ser mais “carinhosos” no sexo.

Referências Bibliográficas

- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: USP/Edição Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. *Chamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos. (Biblioteca Paraguaya de Antropología 11), 1991.
- BELAUNDE, Luisa E. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de campo*, 2016.

- CANCELA, Cristina D.; SILVEIRA, Flavio L. A.; MACHADO, Almires. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. *Revista de Antropologia*, v. 53, n.1, p. 200-235. 2010.
- CHAMORRO, Graciela. *Decir el cuerpo: historia y etnografia del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2010.
- CHASE-SARDI, Miguel. *El precio de la sangre: Tugüy Neë Repy*. Estudio de la cultura y el control social entre los Avá- Guaraní. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. (Biblioteca Paraguaya de Antropología 16), 1991.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- _____. *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, [1972]1995.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GREGOR, Thomas. *Anxious Pleasures*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1985.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.br>>. Acesso em: 24 de abril de 2015.
- LEA, Vanessa R. Foucault (parcialmente) vindicado no Brasil Central: sexualidade como um dos fundamentos da vida. *Cadernos de campo*, 2016.
- MCCALLUM, Cecília. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 53-61. 2013.
- MENDES JR., Rafael F. *Os animais são muito mais que algo somente bom para comer*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- MONTOYA, Ruiz de. *Vocabulario y tesoro de la lengua Guaraní, o más bien Tupi*. Viena/Paris: Editora Do Visconde de Porto Seguro, Faesy y Frick/Maison-neuve y Cia., 1876.
- NIMUENDAJU, Curt U. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987 [1914].
- OVERING, Joanna. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. *A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa*. *Revista de Antropologia*, v. 34, p.7-33. 1991.
- OVERING, Joanna; PASSES, Alan. (Eds.). *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge, 2000.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xama-*

- nismo Mbya (Guarani). São Paulo, Rio de Janeiro: Editora da Unesp, NuTI Museu Nacional, 2007.
- _____. Gênero, casamento e trocas com brancos. In: SACCHI; GRAMKOW (Org.). *Gêneros e povos indígenas*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio, GIZ/FUNAI, 2012.
- RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amer-indian social organization*. Cambridge: University Press, 1984.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU/Edusp, 1962.
- VILAÇA, Aparecida. Making Kin out of Others in Amazonia. *Journal of Anthropological Institute*, n. 8, v.2, p. 347-365. 2002.

autora **Elizabeth Pissolato**

Professora de Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF.

Recebido em 10/12/2015

Aceito para publicação em 10/12/2015

Foucault (parcialmente) vindicado no Brasil central: sexualidade como um dos fundamentos da vida



VANESSA ROSEMARY LEA

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p427-440

resumo Ao se conviver com os Mebengokre (também conhecidos como Kayapó, de língua Jê), a presença da sexualidade permeia todo o ambiente. É um dos assuntos favoritos das conversas e uma das fontes preferidas de prazer. No entanto, já em meados da década de 1990, os homens censuraram minhas conversas com as mulheres sobre sexualidade, designando-as como “fofoca” – inútil para fomentar projetos ou obter empregos. Em um curso para formação de professores bilíngues, em 2009, fui censurada novamente, desta vez por introduzir a questão da homossexualidade, sob a alegação de ser este um assunto de “branco”. A sexualidade Mebengokre já suscitou questões fantasiosas, como a figura da “especialista sexual paga”, algo que reverberou na literatura internacional. Após meio século de referências esparsas a respeito da sexualidade Mebengokre, permanece a indagação sobre a possibilidade de abordá-la fora da perspectiva do exotismo.

palavras-chave Mebengokre-Kayapó; Sexualidade; Gênero; Aliança matrimonial; Ética de pesquisa.

Foucault (partially) vindicated in Central Brazil: sexuality as one of the fundamentals of life

abstract By living among the Mebengokre (also known as Kayapó, of Jê language), it is easy to note the environment permeated with sexuality. It is a favourite topic of conversation and one of the main sources of pleasure. However, already in the mid-1990s, the men censored my conversations with the women about sexuality, designating them as “gossip” – useless for formulating projects or getting jobs. During a course for training bilingual teachers, in 2009, I was censored again, this time for introducing the homosexuality issue, with the allegation that it was a problem of “white people”. Mebengokre’s sexuality has alre-

ady given rise to unrealistic issues, such as the character of a “paid sex specialist”, something that reverberated in the international literature. After half century of sparse references to Mebengokre sexuality, the issue regarding the possibility of dealing with it without an exotic perspective remains.

keywords Mebengokre-Kayapó; Sexuality; Gender; Marriage alliance; Research ethics.

Ao reler o título preliminar do meu artigo “Foucault vindicado no Brasil Central: sexualidade como um dos fundamentos da vida”, fiquei tentada a substituir a palavra sexualidade por sexo, mas me limitei a qualificar o verbo “vindicar”. Nos cursos de parentesco que ministrei na Unicamp, sempre apontava para a ambiguidade do termo sexo: confunde dois sentidos bem distintos – sexo anatômico e o ato sexual (algo que não escapou à atenção de Foucault). Junto com a leitura do primeiro volume da *Histoire de la sexualité* (1976), reli o que eu já havia escrito sobre sexualidade Mebengokre¹ (dois artigos sobre gênero [1994 e 2000], um sobre sexualidade [2013], um capítulo de livro sobre parentesco e dimorfismo sexual [2010] e outro sobre paternidade múltipla [2002]). Cheguei à conclusão de que já havia esgotado a apresentação dos dados colecionados em campo. Fiquei tão fascinada pelo livro de Foucault, que eu não havia conseguido ler antes, que decidi vincular este artigo a alguns dos assuntos levantados nessa obra.

Em uma entrevista recente, Sherry Ortner (2015) comentou que sentia certa culpa ao discutir gênero na atualidade, perante a urgência de outros assuntos como a economia e o meio ambiente. Tal incômodo se impõe mais do que nunca na atual conjuntura socioeconômica e política do Brasil e do mundo, caracterizada por conservadorismo e fanatismo e incrementada pela destruição ambiental. Além dessa questão das prioridades para pesquisa, o tema da sexualidade ainda gera um certo incômodo para muita gente. Tanto é que a questão do estiramento da vulva, mencionada *en passant* por Seeger (1981), e o estiramento dos grandes lábios vaginais, mencionado por Viveiros de Castro (1986), que eu saiba foi apenas retomada na minha pesquisa.

Na literatura há um caso reportado de excisão do clitóris pelos Shipibo-Conibo (Pano) no Peru.² Em termos de variações sobre um mesmo tema, valeria a pena documentar isso melhor, algo que talvez já tenha sido feito no Peru. Os homens Mebengokre perceberam a repressão do tema da sexualidade nas conversas dos brancos. Consequentemente eles se incomodavam ao me ouvir conversando com as mulheres sobre assuntos relacionados a sexualidade, tais como o estiramento dos pequenos lábios vaginais pelos homens, assuntos sobre os quais elas comentavam sem autocensura nenhuma nas idas às roças.

Nas últimas décadas, os textos antropológicos têm sido cada vez mais lidos pelos próprios sujeitos das nossas pesquisas. Mesmo sem explicitar isso na literatura, tornou-se algo que não pode ser esquecido por quem escreve. Junto com a questão da ética, o público e o privado tampouco podem ser deixados de lado – herdado da Grécia antiga, esse binarismo está encontrando mais respaldo nos círculos antropológicos do que outros legados, tais como as noções de natureza, cultura e sociedade. Quando surgiu a proposta de um seminário a respeito das sexualidades indígenas (realizado no Museu Nacional em meados de 2015 e que deu origem a este texto), lembrei-me da questão da violência doméstica entre os Maori;³ trata-se de algo que não querem discutir com interlocutores *pakeha*, o termo deles equivalente aos “brancos” (os não-índios). E, ao mesmo tempo, o pesquisador pode optar por não abordar suas próprias experiências sexuais no campo por considerar isso um assunto particular que não fez parte da pesquisa em si.⁴

Isso dito, considero que ainda há espaço para uma velha preocupação etnológica em reconhecer que há muitas coisas que podemos aprender com os povos ameríndios e que poderiam contribuir para modificar a sociedade ou mentalidade (*mindset*) euro-americana. Anos atrás, trocava ideias com Gustaaf Verswijver (que também pesquisou e conviveu longamente com os Mebengokre) a respeito da constatação de que a vida desse povo é permeada o tempo todo pela sexualidade. Esse etnólogo compartilhava da minha perspectiva. Em um simpósio sobre paternidade múltipla, em 1997, um participante norte-americano (James Boster) sugeriu uma escala libidinal entre os povos enfocados naquela ocasião, com os Mebengokre, em primeiro lugar, e os Siona-Secoya, localizados no Equador e analisados por William Vickers, em último.⁵ Independentemente da possibilidade de quantificar libido, a comparação feita aponta para a necessidade de evitar generalizações a respeito dos povos ameríndios.

Embora seja difícil encontrar as palavras certas para expressar a realidade dos Mebengokre de forma adequada, o ato sexual, genital, é algo corriqueiro, normal, banal, rotineiro para este povo. É algo semelhante à necessidade de sono, alimento e abrigo. Foucault sintetiza uma parte de sua abordagem afirmando que sexo “junta a força de uma pulsão e a singularidade de uma história” (FOUCAULT, 1976, p. 205-206).⁶ Nota também que nossa civilização associa sexo com pecado há muito tempo (FOUCAULT, 1976, p. 17), afirmação que certamente não se aplica aos Mebengokre.

Há décadas Sahlins (1972) desnaturalizou a noção de “necessidades básicas” – trata-se de uma questão sociocultural a definição de uma “necessidade” e, do ponto de vista dos(as) Mebengokre, o ato sexual é uma ne-

cessidade básica. Certamente desvinculam o ato sexual da reprodução, algo discutido longamente por Foucault em relação à criação do dispositivo da sexualidade no Ocidente, especialmente ao longo dos séculos XIX e XX. Foucault argumenta de forma convincente que “sexualidade” é um dispositivo histórico (FOUCAULT, 1976, p. 139) e que o “sexo” é um ponto ideal fixado por este dispositivo, e não uma instância autônoma (FOUCAULT, 1976, p. 205). Afirma também que “a noção de ‘sexo’ permitiu reagrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, comportamentos, sensações [e] prazeres [...]” (FOUCAULT, 1976, p. 204).

Na língua mebengokre, não há nada que se assemelhe a “sexualidade” *latu sensu*, nem a “sexo”, mas os etnólogos sabem que isso não é sinônimo de falta de reconhecimento dessa noção. A família conjugal é algo intraduzível em muitas línguas ameríndias, mas é designada concretamente pela ocupação de uma determinada porção do espaço doméstico, ou por uma de suas características, tais como o “fogo”, com cada família conjugal sendo demarcada por seu próprio fogo dentro das casas. Os homens Mebengokre são designados como a coletividade com pênis (*memy*).⁷ Isso não parece muito distante do que Foucault descreve como “sexo” para nossa civilização, quando afirma que: “o sexo tem funcionado como um significante único e um significado universal [...] como anatomia e como falta” (FOUCAULT, 1976, p. 204).

Em seus escritos sobre perspectivismo, Eduardo Viveiros de Castro associa as “afecções” do sujeito à sua forma corporal (1996, 2002 e *passim*).⁸ Numa analogia com as máscaras e outras “roupas animais” usadas pelos xamãs, este autor comenta que “O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha” (VIVEIROS DE CASTRO, 1976, p. 133). Um aparato mais simples para experimentar a possibilidade de respirar abaixo da água como um peixe é o *snorkel* (que é também algo fálico). Por analogia, o interesse dos Mebengokre em dividir as pessoas em portadores ou não de um pênis se deve ao fato deles considerarem este marcador da diferença algo fundamental para conceitualizar as respectivas afecções dos homens e das mulheres, fundamentando a relacionalidade heterossexual, conforme seu ideal de complementaridade sexual, do tipo *yin yang*. Strathern (1988) parte da “diferença” como condição *sine qua non* para estabelecer relações, algo também enfatizado por Viveiros de Castro quando afirma que o perspectivismo ameríndio é relacional (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 383 e *passim*).

Citando Strathern (1988 e *passim*), Viveiros de Castro afirma que em uma ontologia relacional as substâncias não são a realidade última (VI-

VEIROS DE CASTRO, 2002, p. 385), mas, ao mesmo tempo, descreve o corpo humano como “o instrumento fundamental de expressão do sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 388; cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 131). Foi frisado em um artigo anterior que: “O que estou chamando de ‘corpo’ [...] não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128). Viveiros de Castro, problematizando a disjunção entre humanos, animais e espíritos, deixando de lado a questão de gênero, parte de uma crítica do conceito de animismo, formulado por Descola (1986), por considerá-lo excessivamente antropocêntrico.

Paralelamente, enquanto o debate acadêmico sobre gênero vem frisando a construção sociocultural e discursiva do masculino e do feminino, o perspectivismo ameríndio evoca a complementaridade de gênero tão enfatizada na literatura etnológica. Senão vejamos: “[O] *ponto de vista está no corpo* [...] (e um ponto de vista não é senão diferença) [...] a diferença é dada pela especificidade dos corpos [...] o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128). Isso poderia descrever a concepção êmica de gênero não apenas para os Mebengokre; aplica-se também à maioria dos povos ameríndios e a muitos não índios.

Freud afirma que a gravata costuma simbolizar o pênis nos sonhos masculinos e insiste que não há nenhuma dúvida de que todas as armas e ferramentas são usadas como símbolos do órgão masculino, tais como martelos, rifles, revólveres, punhais, sabres etc. (FREUD, 1900, p. 821). Os Mebengokre seguram uma borduna – algo inegavelmente fálico – verticalmente entre as mãos enquanto proferem discursos formais, pontuando suas falas com batidas no chão com a ponta da borduna, em cadência com o balanço do corpo, associando virilidade a seu *ethos* guerreiro (mesmo de forma inconsciente nesse contexto). A ostentação pública da belicosidade masculina dos Mebengokre, os homens dançando enquanto empunham uma borduna, os tornou célebres nos meios de comunicação desde a época da Constituinte, no final da década de 1980, até os dias de hoje. Esse comportamento atesta o quão longe os Mebengokre estão da igualdade de gênero, um ideal oficial euro-americano contemporâneo que destoa da complementaridade de gênero tão destacada na produção etnológica sobre Amazônia (ver, por exemplo, McCallum, 2001).

A leitura de Foucault, após cerca de dois anos de convivência com os Mebengokre, ressoa com a dissipação do assombro da centralidade da cópula para este povo. Ao arquitetar o lento surgimento do dispositivo da sexualidade no Ocidente, a partir do século XVIII, junto com toda a com-

plexa problemática da repressão, desembocando em sua antítese – uma obsessão pela sexualidade –, Foucault permite ao leitor viajar mentalmente a um outro mundo onde essas camadas históricas são removidas gradativamente. Além de permitir separar o ato sexual do dispositivo da sexualidade (sendo que Foucault ressalta que seu interesse é na sexualidade sem sexo [FOUCAULT, 1976, p. 200]), este autor incorpora as lições de Freud a respeito da sexualidade infantil, algo cuja existência o Ocidente negava até o surgimento da psicanálise.

Outro fenômeno que os Mebengokre permitem vislumbrar é a artificialidade da noção de criança. Foucault nota com propriedade que nossa civilização, por negar a sexualidade infantil, tenta afastar as crianças do assunto (FOUCAULT, 1976, p. 10). Minha experiência de campo me impressionou pelo fato de as crianças não serem afastadas da sexualidade, nem da morte, atitudes que me parecem saudáveis. No que diz respeito à morte, a participação das crianças, ao se velar e enterrar o morto, permite um fechamento psicológico e uma desvinculação mais concreta do defunto. Em relação à sexualidade infantil, Foucault sintetizou que o sexo está presente anatomicamente, mas ausente fisiologicamente, ou seja, é deficiente, se for enfocada sua finalidade reprodutiva (FOUCAULT, 1976, p. 202). Essa observação poderia explicar justamente porque povos como os Mebengokre não reprimem demonstrações de sexualidade infantil, tais como a imitação de coito, na medida em que não transcende o nível da fantasia e, portanto, pode ser apreciado como algo engraçado pelos adultos. Foucault comenta que, nos séculos XVIII e XIX, a precocidade sexual estava associada ao risco de esterilidade, impotência etc. Isso lembra as práticas de reclusão pubertária no Alto Xingu, tais como descritas por Gregor (1977), nas quais os homens que não se submetessem aos procedimentos certos poderiam permanecer de baixa estatura, algo desvalorizado pelos Mehinacu (um povo Aruak).

Foucault demonstra admiração por Freud e pela psicanálise, mas não faz justiça a Lévi-Strauss, por não ter se aprofundado na leitura desse eminente antropólogo. Foucault afirma que o tabu de incesto chegou a ser considerado socialmente universal, como um ponto de passagem da natureza à cultura, enquanto (argumenta Foucault) a sexualidade ignora leis e formas jurídicas de aliança (FOUCAULT, 1976, p. 144). Continuando a criticar Lévi-Strauss, sem mencionar seu nome diretamente, Foucault declara que afirmar que todas as sociedades se submetem a essa “regra das regras” era uma maneira de dizer que o dispositivo da sexualidade não poderia escapar do grande e antigo sistema de aliança (FOUCAULT, 1976, p. 144). Freud, na obra *Totem e tabu* (FREUD, 1912-13, p. 2.764), concorda com Frazer (1910) em relação ao tabu de incesto, dizendo que não faria

sentido proibir algo que ninguém deseja. Freud, tal como Frazer, admitiu ser incapaz de explicar a origem do horror ao incesto (FREUD, 1912-13, p. 2.765).

Freud (FREUD, 1912-13, p. 2.784) conclui, em referência ao mito que criou acerca do parricídio como fundador da sociedade (o qual julgou ser um fato histórico), que após a morte de seu pai, os irmãos (filhos do morto) deveriam renunciar às mulheres que desejavam graças à implementação de uma lei contra o incesto. Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1947, p. 563) comenta que Freud não explica por que o incesto é condenado, mas por que é desejado inconscientemente. O antropólogo dá continuidade a esse debate enfocando a positividade do tabu de incesto, uma vez que este gera a troca (entre grupos, não entre indivíduos), base de todas as modalidades de casamento. Lévi-Strauss considerava que o casamento era indispensável à sobrevivência física no mundo “primitivo”; não se tratava de algo erótico, mas econômico, parte integrante de um sistema de reciprocidade. Acoplado a uma divisão sexual de trabalho, o casamento instaura a interdependência entre os homens e as mulheres. Parafraseando Lévi-Strauss, as alianças matrimoniais constituem coletivos, não famílias – no sentido da moderna família burguesa, tão bem descrita por Engels (1884).

Conforme apontei em 2010, Lévi-Strauss, na obra *Les Structures élémentaires de la parenté* (1947), argumentou que:

[...] tudo que é universal remete à biologia, portanto, não se trata de um tema relevante aos antropólogos. Para este autor, sabemos que estamos no domínio sociocultural ao lidar com regras, o tabu de incesto sendo justamente a única regra universal, a excepcionalidade explicada pelo fato de que o conteúdo daquilo considerado incesto varia de uma sociedade para outra. (LEA, 2010, p. 28)

Foucault afirma que o dispositivo de aliança visa a homeostase do corpo social, que serve para sua manutenção, enquanto a sexualidade lida com prazeres e sensações corporais (FOUCAULT, 1976, p. 140-141). Insiste que a aliança está ligada à economia devido ao papel que desempenha na transmissão e circulação de riqueza (FOUCAULT, 1976, p. 142) e que, a partir do século XVIII, se passou gradativamente da problemática da relação àquela da “carne” (*chair*), ou seja, o corpo, sensações, prazeres, concupiscência e às formas sutis de delícias e de consentimentos (FOUCAULT, 1976, p. 142). Há um viés “evolucionista” nessas afirmações, na medida em que Foucault argumenta que o dispositivo de aliança “perdeu sua importância, quando os processos econômicos e as estruturas políticas não conseguiram mais encontrar nele um instrumento adequado ou apoio suficiente” (FOUCAULT, 1976, p. 140).

Em suma, Foucault insiste na substituição do dispositivo de aliança pelo dispositivo da sexualidade. Isso evoca críticas dirigidas a Lévi-Strauss (1983, 1984), por conta de este ter sugerido que as *sociétés à maisons* surgiram quando os mecanismos de parentesco e aliança não mais davam conta dos interesses políticos e econômicos. Carsten e Hugh-Jones (1995), por exemplo, chamam atenção para esse viés evolucionista de Lévi-Strauss na introdução da coletânea que organizaram sobre casas. Parafraseando Lévi-Strauss, dizem que sociedades de casas existem “num mundo ainda ordenado e concebido em termos de parentesco, mas com interesses econômicos e políticos ganhando cada vez mais importância, mesmo se ainda não superam os ‘laços de sangue’” (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p. 9). É questionável a existência de uma sociedade pré-econômica e pré-política, mas essa questão extrapola este artigo.

A atribuição, por Lévi-Strauss, da gênese da sociedade ao tabu de incesto foi criticada por Dumont (1971) como uma espécie de mito lévi-straussiano das origens da cultura, notando que não deve ser confundido com os inúmeros exemplos empíricos da troca de mulheres em todos os continentes. O modelo lévi-straussiano permanece inalterado nos casos onde são as mulheres que trocam homens, como argumentei ser o caso entre os Mebengokre (2012), da perspectiva das matricasas uxorilocais. Lévi-Strauss não estava preocupado com a sexualidade, afirmando que as sociedades têm diversas maneiras de resolver a questão de gratificação sexual (LÉVI-STRAUSS, 1947, p. 45), notando que o desejo por relações sexuais com a mesma parceira tende a se arrefecer com a passagem do tempo (LÉVI-STRAUSS, 1947, p. 36).

Na opinião de Foucault, ao criar o elemento ideacional de “sexo”, o dispositivo da sexualidade criou o desejo por sexo, articulando-o em discurso e como verdade. Os Mebengokre e outros ameríndios valorizam o sexo genital, sem recurso ao dispositivo da sexualidade. Peter Gow (1991) levantou a questão de “*gendered desires*” (desejos próprios a cada gênero) na tentativa de refinar a hipótese de Janet Siskind (1973) a respeito da troca de “sexo” por “carne”. Tal refinamento não resolve a questão, mas certamente há assimetria(s) entre o desejo por sexo nos homens e nas mulheres, e há também a questão de poder. A dependência das mulheres em relação aos homens para obter bens industrializados incrementa o desejo delas pelos homens. E como já notou Bruna Franchetto (1996), a adrenalina produzida pelo perigo dos encontros proibidos é excitante em si, independentemente do sexo.

O livro de José Miguel Olivar Neto (2013), sobre a história de quatro prostitutas brasileiras militantes, menciona que suas interlocutoras achavam “trouxas” as mulheres que têm relações sexuais “de graça”.

Isso coincide com o ponto de vista dos Mebengokre de ambos os sexos, conforme já discuti alhures (LEA, 1994, p. 104). Este aspecto assimétrico mereceria ser melhor aprofundado. Adriana Piscitelli (2013), no contexto do debate sobre o tráfico de mulheres, é uma das autoras que demonstra existir um grau de permeabilidade entre prostituição e sexo em troca de benefícios próprios, evidenciando que a antítese consagrada socioculturalmente entre a prostituta e a dona de casa é menos radical do que os setores conservadores tentam nos convencer.⁹

O tema do erotismo ainda está muito incipiente na etnologia ameríndia. No século XIX, o psicólogo Havelock Ellis (1897), estudioso da sexualidade humana, comentou que o famoso cinto de *ulurí* no Alto Xingu é mais erótico do que seria a nudez total. Atualmente, as mulheres Mebengokre usam calcinhas para dançar em público como sinal de civilização, sem nenhuma conotação de erotismo. Enfim, o erótico e a ocorrência ou não de orgasmo feminino estão entre os temas ainda pouco desenvolvidos na literatura, tal como a atração por parceiros brancos, não pelo seu desempenho sexual, mas pela possibilidade de acesso a bens industrializados que podem providenciar.

Foucault desenvolveu uma crítica ao puritanismo do mundo ocidental, sendo que o primeiro volume da *História da sexualidade* (1976) foi publicado antes do surgimento da AIDS na década seguinte. A epidemia de AIDS reanimou um furor contra o sexo, disseminando medo em uma escala sem antecedentes. Atualmente, de acordo com alguns meios de comunicação brasileiros, o risco de contaminação por AIDS está aumentando devido à diminuição desse medo pelas novas gerações que se preocupam menos com essa doença, por considerá-la uma doença curável e devido à falta de hábito do uso da camisinha por pessoas da terceira idade.

Em vez de tratar os indígenas como “coitadinhos”, necessitados de ensino, de “benefícios” e de projetos, povos como os Mebengokre permitem desvendar nossos olhos perante os méritos da fruição da sexualidade, problematizando o clima de repressão melhor exemplificado pelos proponentes de abstinência antes do casamento nos EUA. As sociedades ditas “primitivas” têm uma longa associação com a promiscuidade no imaginário ocidental. Isso acaba provocando receio em relação a divulgar a apreciação por sexo de povos como os Mebengokre. Estes não precisam de “especialistas sexuais pagas”, uma expressão de Werner (1985) comentada por Bellier (1993), pois a atividade sexual é acessível a todos. Se fosse admitida a legitimidade da profissão milenar da prostituição na nossa sociedade, talvez houvesse menos assédios sexuais e estupros.¹⁰

Foucault faz uma reconstrução brilhante do surgimento do dispositivo da sexualidade no mundo ocidental, especialmente ao longo dos séculos

XIX e XX, mas poderia ser tachado de “romântico” na medida em que opõe aliança matrimonial à sexualidade, como se as pessoas tivessem que arrebentar as manilhas das redes de aliança matrimonial para deixar florescer sua sexualidade. Ele nota o aspecto ilusório da ideia de libertação sexual, mas ao mesmo tempo vê com olhos positivos as conquistas de prazeres individuais e homoafetivos, associando-os à superação da aliança pelo dispositivo da sexualidade. Parece interessante repensar essa afirmação à luz do “casamento gay”, que se tornou possivelmente a principal bandeira dos movimentos LGBT no Ocidente contemporâneo.¹¹

A forte influência evangélica experimentada no Brasil contemporâneo mergulhou o país em uma onda de conservadorismo que torna problemático abordar temas mais polêmicos, tais como o que Bamberger (1974) designa como estupro coletivo, interpretado por Crocker (1994) como sexo seriado que pode ser prazeroso para as mulheres. Acabei, neste artigo, me limitando ao primeiro volume da obra de Foucault. Enquanto etnóloga, foi impossível resistir ao apelo da defesa de Lévi-Strauss perante as investidas de Foucault. Este autor é vindicado – parcialmente – no Brasil Central devido a sua apreciação pelos prazeres do corpo, mas não quando considera que a sexualidade desbancou a aliança.

Agradecimentos

Agradeço os Mebengokre por ter compartilhado seu cotidiano e sua filosofia de vida comigo, seja na convivência nas aldeias, seja nas visitas às cidades, no decorrer dos últimos 39 anos. Agradeço a Julia Lea de Toledo pelas sugestões, a Clara Flaksman pela revisão do português, a Andrés Pablo Salanova pelas sugestões a respeito da língua mebengokre, e a Diego Madi Dias pelas sugestões a respeito do texto. Sou grata às diversas agências de fomento à pesquisa que possibilitaram esta pesquisa ao longo das décadas, como o CNPq, Fundação Wenner-Gren, FINEP e FAPESP.

Notas

1. A acentuação do etnônimo Mebengokre varia tanto de um autor para outro, ocasionando tantos problemas na impressão das fontes, que optei por omitir qualquer acento.
2. Ver Françoise Morin e Bernard Saladin d'Anglure (2007).
3. O assunto surgiu em uma reunião na Unicamp com uma delegação da Universidade de Auckland. Para uma referência escrita à violência doméstica Maori ver Hoeata, Chloe *et al* 2011.
4. Alguns autores que abordaram essa questão são Kulick e Wilson (1995) e Markowitz e Ashkenazy (1999).

5. Simpósio: “Paternidad Compartida”, organizado por Stephen Beckerman e Paul Valentine, 49º Congresso Internacional de Americanistas, Quito, Equador, 7-11 de julho, 1997. Os Airo-Pai no Peru, pesquisados por Luisa Elvira Belaunde (2001 e *passim*), são aparentados aos Siona-Secoya do Equador. Essa autora esclareceu (comunicação pessoal) que no passado se tratava mais de uma questão de sucessivos resguardos do que de libido propriamente dita.
6. As traduções do francês para português de citações desta obra são minhas.
7. O linguista Andrés Pablo Salanova esclarece que *memy* significa: “both ‘people’s penises’ and ‘males (people with penises)’” (SALANOVA, 2013, p. 287); é o contexto que esclarece essa ambiguidade. Em correspondência com Salanova, este me advertiu para não confundir *ni*, designando “mulheres”, com o verbo “copular”, *ninh*. Em mebengokre, a expressão onomatopéica “*txoko txoko*” é também usada para designar o ato sexual.
8. O que se entende por afecções (do latim *affectus*) é uma questão filosófica complexa que ultrapassa o âmbito deste artigo. Cito, a seguir, uma nota da tese de Diego Madi Dias: “Em sintonia com o material Guna e ameríndio, utilizo *afecção* no sentido proposto na Ética de Spinoza (1677: III, def. 3), desenvolvido posteriormente por Bergson (1896) e, em seguida, por Deleuze & Guatarri (1980). De acordo com essa perspectiva, os afetos se referem à experiência somática como maneira de modular a potência de agir e a potência de pensar” (DIAS, 2015, p. 29, nota 32). Ver também o verbete “*affect*” na versão da Wikipédia em inglês, disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Affect_\(philosophy\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Affect_(philosophy))>. Acessado em: 20/4/2016.
9. Ver também a discussão de Bloch e Parry (1989).
10. Em um artigo sobre casamento na Grécia antiga, Vernant cita Démosthenes, um político do século IV antes de Cristo, explicando que: “Temos cortesãs para prazer; concubinas para os cuidados cotidianos; esposas para ter filhos legítimos e como guardiãs fiéis das coisas da casa” (VERNANT, 1974, p. 60) [tradução do francês minha]. Foucault, no volume 2 da *História da sexualidade*, usa essa mesma citação para esclarecer que na pólis grega a tematização do prazer sexual dizia respeito exclusivamente aos homens.
11. Agradeço a Diego Madi Dias por me sugerir esta última observação.

Referências bibliográficas

- BAMBERGER, Joan. The Myth of Matriarchy: why men rule in primitive society. In: ROSALDO, M.; LAMPHIRE, L. (Org.). *Women, Culture and Society*. Stanford: University Press, 1974.
- BECKERMAN, Stephen; Paul VALENTINE (Org.). *Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of partible paternity in Lowland South America*. Gainesville: Editora da Universidade de Florida, 2002.

- BELLIER, Irène. Reflexions sur la Question du genre dans les sociétés amazoniennes. *L'Homme*, XXXIII, n. 126-128, p. 517-526. 1993.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. *Viviendo bien: gênero y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAP/BCRP, 2001.
- BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. (Org.). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. (Org.). Introduction. In: *About the House: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: CUP, 1995.
- CROCKER, William H.; CROCKER, Jean. *The Canela: bonding through kinship, ritual, and sex*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1994.
- DESCOLA, Philippe. *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- DUMONT, Louis. *Introduction à Deux théories d'anthropologie*. Paris: Mouton, 1971.
- ELLIS, Havelock. *Studies in the Psychology of Sex* (vol. 1). In: Project Gutenberg online e áudio-livro no site LibriVox.org, 1897. Disponível em: <<https://librivox.org/studies-in-the-psychology-of-sex-volume-one-by-havelock-ellis/>>. Acessado em: 20/04/2016.
- ENGELS, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: Pathfinder Press, 1972 (1884).
- FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikúro. *Revista de estudos feministas*, IV: 1, p. 35-54. 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité (vol. 1): la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *História da sexualidade (vol. 2): o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998 (1984).
- FREUD, Sigmund. *Complete Works*. Ivan Smith (org.). Rio de Janeiro: Imago epub, 2011 (1900).
- _____. The Interpretation of Dreams. In: *Complete works*. Rio de Janeiro: Imago epub, 2011 (1900).
- _____. Totem & Taboo. In: *Complete works*. Rio de Janeiro: Imago epub, 2011 (1912-13).
- GREGOR, Thomas. *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- _____. *Anxious Pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- HOEATA, Chloe; NIKORA, Linda Waimarie; LI, Wendy; YOUNG-HAUSER, Amanda; ROBERTSON, Neville. Māori women and intimate partner violence: some sociocultural influences. *MAI Review*, n. 3. 2011. Disponível em:

- <<http://www.review.mai.ac.nz/index.php/MR/article/viewFile/443/683>>. Acessado em: 23/08/2015.
- KULICK, Don; WILSON, Margaret. (Org.). *Taboo, Sex, Identity & Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Routledge, 1995.
- LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* (3), Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp, p. 85-116. 1994.
- _____. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. Dossiê Mulheres Indígenas. *Revista de Estudos Feministas*, v. 7, n. 1 e 2, p. 176-194. 1999.
- _____. Multiple Paternity amongst the Mebengokre (Kayapó, Jê) of Central Brazil. In: BECKERMAN, S.; VALENTINE, P. (Org.). *Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of partible paternity in Lowland South America*. Gainesville: Editora da Universidade de Florida, 2002.
- _____. A terminologia de parentesco enquanto uma elaboração sócio-cultural da percepção do dimorfismo humano. In: AMADO, R. de Sá. (Org.). *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*. São Paulo: Editora Paulistana, 2010. p. 27-44.
- _____. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2012.
- _____. O som do silêncio. *Cadernos Pagu - Debate: Alteridade, gênero, sexualidade, afeto* - Campinas: Unicamp/Pagu, n. 41, p. 87-93, jul./dez. 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton, 1967 (1947).
- _____. Histoire et ethnologie. *Annales*, v. 38, n. 1217-1231, 1983.
- _____. *Paroles Données*. Paris: Plon, 1984.
- MADI DIAS, Diego. Gênero disperso: estética e modulação da masculinidade Guna (Panamá). Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MARKOWITZ, Fran; ASHKENASY, Michel. *Sex, Sexuality and the Anthropologist*. Urbana: University of Illinois Press, 1999.
- MATHIEU, Nicole-Claude (Org.). *Une Maison sans fille est une maison morte*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 2007.
- MCCALUM, Cecilia. *Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg, 2001.
- MORIN, Françoise; Bernard *Saladin d'anglure*: excision féminine/incision masculine ou la construction sociale de la personne chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. In: MATHIEU, N. (Org.). *Une Maison sans fille est une maison morte*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 2007.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. *Devir puta: políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2013.
- ORTNER Sherry. Interview. *Anthropology of this Century* (AOC). n. 12, jan.

- Post-feminism and other historical conundrums. <http://aotcpres.com/articles/postfeminism-historical-condundrums/2015>. Acessado em: 20/04/2016.
- PISCITELI, Adriana. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2013.
- SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. London: Tavistock, 1974 (1972).
- SALANOVA, Andrés Pablo. Event Nominals in Mebengokre and the Theory of Nominalizations. *Canadian Journal of Linguistics/Revue de linguistique*, 58(2), p. 267-292. 2013.
- SEEGER, Anthony. *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá indians of Mato Grosso*. Cambridge MA: Harvard Univ. Press, 1981.
- SISKIND, Janet. *To Hunt in the Morning*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et société en Grèce Ancienne*. Paris: Maspero, 1974.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 1986.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* II (2), 1996.
- _____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A instância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WERNER, Dennis. Paid Sex Specialists among the Mekranoti. *Journal of Anthropological Research*, 40 (3). 1985.

autora

Vanessa Rosemary Lea

Professora Titular Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) e uma das fundadoras do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI) no IFCH.

Recebido em 27/11/2015

Aceito para publicação em 05/02/2016

Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul



DIÓGENES CARIAGA

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p441-464

resumo Neste artigo, busco trazer algumas considerações sobre as transformações pelas quais os Kaiowa e os Guarani têm passado no Mato Grosso do Sul, a partir de um enfoque nas relações geracionais e de gênero. Deste modo, trazer algumas considerações a respeito do modo como as sexualidades – neste caso, homossexualidade – são vivenciadas pelos jovens kaiowa pode contribuir para reflexões sobre como estes tematizam questões acerca do modo de ser, das moralidades e das diferenças postas entre os pontos de vista geracionais. Assim, ao procurar trazer tais debates para a etnologia indígena, a expectativa é que esses aspectos da vida social possam contribuir para a descrição dos sentidos da inovação na socialidade ameríndia.

palavras-chave Etnologia indígena; Transformações; Gênero; Geração; Kaiowa.

Gender and sexualities: a few aspects of the transformations in relations among the Kaiowa in Mato Grosso do Sul

abstract In this article I attempt to bring up some considerations on the transformations which the Kaiowa and the Guarani have undergone, in Mato Grosso do Sul, by focusing on relations of gender and generation. In this way, presenting some considerations regarding the way in which sexualities are experienced by Kaiowa youth – homosexuality, in this case – may contribute to reflections on how they frame questions about ways of life, moralities and the differences operated among generational points of view. Thus, by seeking to bring these debates into indigenous ethnology, it is expected that these aspects of social life might contribute to a description of the meanings of innovation in amerindian sociality.

keywords Indigenous ethnology; Transformations; Gender; Generation; Kaiowa.

Introdução

A sexualidade e a orientação sexual dos indígenas são temas pouco explorados nas etnografias americanistas. Pesquisas como as de McCallum (2013) e Lea (2010, 1994) são referenciais no entendimento da articulação entre gênero – como categoria e como conceito – e outros aspectos da socialidade. Entretanto, o tema da orientação sexual ou especificamente da homossexualidade permanece silenciado.² Investigações como as realizadas por Fernandes (2014a, 2014b) se conectam parcialmente aos interesses deste texto, de problematizar quais desafios estão mobilizados nessa temática no que tange as intersecções entre pesquisa sobre gênero e etnologia indígena. Pois, como já aponta McCallum (2013, p. 57) ao se referir ao trabalho de Fernandes (2013), a perspectiva comparativa do autor, aliada aos interesses em aproximar o conceito de terceiro gênero (*two spirits*) do movimento indígena *queer* norte-americano, esbarra na baixa interlocução com o *corpus* teórico sobre a corporalidade e socialidade ameríndia nas terras baixas da América do Sul. Como já adverte a autora (MCCALLUM, 2013), pesquisas dessa natureza são trabalhos ainda a ser realizados.

Avalio que o tema esbarra em questões que entrelaçam limitações e moralidades de como a etnologia indígena tem negligenciado interlocuções com pesquisas antropológicas sobre relações de gênero e performatividade entre os gêneros, realizadas em sua maioria em “sociedades complexas”, que teriam poucos efeitos para reflexões sobre as transformações ameríndias. Todavia, a partir de algumas experiências de campo junto aos Kaiowa e Guaraní no Mato Grosso do Sul, pretendo demonstrar que dar mais atenção ao tema pode deslocar nossos pontos de vista sobre tais relações entre os indígenas.

Pesquisas sobre a sexualidade: negociando acordos tácitos

Na pesquisa para o mestrado, meu interesse centrava-se nas transformações do modo de ser entre os Kaiowa a partir da educação das crianças. Desse modo, a corporalidade e as categorias nativas sobre idade e ciclo de vida foram e são temas de interesse (CARIAGA, 2012).³ Inicialmente tive dificuldades em me aproximar do cotidiano de cuidado das crianças devido ao fato de eu ser homem, adulto, não kaiowa, solteiro e sem filhos, o que limitava minha presença à escola, mesmo já tendo proximidade com muitas famílias e lideranças na terra indígena onde realizei a pesquisa de campo. Despertava curiosidade nos professores e professoras o meu interesse, visto que este era um assunto de mães e pais.⁴ Na concepção kaiowa, devido ao fato de não

ter filhos e ser solteiro, eu era visto como *mitãguasú* – que pode ser entendido como menino grande (categoria que, aplicada a um adulto, não é nada positiva) –, pois, sem filhos, eu não poderia ser classificado como homem adulto (*ava*), mas, por ser não kaiowa e ser “professor”, recebia o tratamento de *karai kuimba’e* (aquele homem branco jovem).

Para as formas de conduta e moralidade kaiowa,⁵ a condição de um homem adulto, solteiro e sem filhos o torna frágil, devido a sua impossibilidade de produzir relações de parentesco, o que dificulta que se assuma posições de prestígio político. Entre os Kaiowa, produzir pessoas é o principal meio para alcançar e disputar posições de prestígio, pois a condição do ego é sempre mediadora entre diferentes modos de ser, marcados por posições geracionais no interior da parentela. O parentesco kaiowa foi descrito como uma ampla rede de relações que conjugam modalidades de consanguinidade, descendência, afinidade fortemente marcados pela residência e comensalidade, que produzem formas amplas de relacionalidade.⁶ Autores como Pereira (1999, 2004a) e Benites (2009) dão ênfase à importância de se entender a noção de pessoa kaiowa como emergente das relações produzidas entre as categorias mais amplas da socialidade – *ñande reko* –,⁷ passando por formas nativas de enunciar as diferenças nos modos de significação do mundo entre os Kaiowa e outros humanos e não humanos – *ore reko*.⁸

A posição de homem adulto solteiro e sem vínculos com nenhum fogo familiar pode colocar em vulnerabilidade o status e o prestígio do homem entre os Kaiowa, o que o impossibilita, por exemplo, de assumir a condução de uma parentela e de aprendizagem do *teko marangatu* (modo como os Kaiowa conceituam seu xamanismo). Essas características também colocam em risco a possibilidade de se assumir algumas posições de liderança e chefia, como nos acampamentos de retomada dos territórios tradicionais reivindicados pelas famílias kaiowa e guarani. Esse conjunto de atributos, no sistema classificatório do parentesco e da pessoa kaiowa, confere ou potencializa as acusações de práticas de feitiçaria – *pajé vaí*, que é o avesso dos *ñembo’e* (canto/reza/oração de potência curativa/restaurativa feita pelos *ñanderu/rezador* – xamã).⁹ Desse modo, o homem adulto, solteiro e sem filhos pode ser potencialmente identificado como feiticeiro ou falso xamã (*ñanderu gua’ú*), principal agente da desordem e da desarticulação do *teko porã* (modo correto de ser e viver).

Assim, a minha condição de homem solteiro dava aos índios abertura para questionarem minha vida pessoal e familiar, alvo de especulações dos Kaiowa, especialmente pela percepção, por parte deles, de que os brancos demoram a ter filhos. Parte dos questionamentos resumia-se ao porquê de termos filhos tão tarde, e terminava por abrir espaços para brincadeiras jocosas sobre a minha sexualidade.

Entre os interlocutores, nunca houve uma pergunta direta sobre a minha orientação sexual, o que não os impedia de especular sobre ela. Desse modo, uma primeira observação sobre o que a homossexualidade afeta entre os Kaiowa é o status de “homem – *ava*”. O termo *ava* é a categoria que expressa o entendimento acerca da humanidade; pode ser traduzido por gente, pessoa, humano, mas, ao utilizarem como gênero gramatical masculino, torna-se sinônimo de homem adulto. Na perspectiva de *ava* enquanto gente, pessoa, as relações matrimoniais são vistas como formas política de produção de prestígio e afetam o modo como as pessoas são qualificadas em relação a casamentos que podem frutificar em termos de status. Tanto para os homens quanto para as mulheres, a condição que ser marido-e-pai e esposa-e-mãe confere às pessoas, entre os Kaiowa – e, como descreveu Cavaliheiro (2015) sobre os Mbyá no Rio Grande do Sul, a importância política conferida através da conjugalidade e da produção da parentela entre os coletivos falantes de língua guarani – expressam formas de ação política que não equivalem às relações entre os gêneros como o feminino reduzido ao doméstico/privado/natureza e o masculino ao social/público/cultural.

Assim como a autora, penso que a categoria correspondente à natureza entre os Kaiowa não se restringe a questões ecológicas; ao contrário, é uma paisagem densamente povoada por entes que lhe conferem uma economia política das relações, como sugere Pereira (2004a) para os Kaiowa. Em síntese, ambos os autores apontam uma visão purificada que cinde natureza e cultura, como proposto por Latour (1995), que não se aplica aos modos de existência entre os coletivos falantes de guarani, já que a noção de subordinação da natureza à cultura não se sustenta, assim como o das mulheres aos homens.

Como apontaram Seraguza (2013) e Pereira (2004a) em suas etnografias da socialidade kaiowa, é possível verificar a existência de fogos familiares liderados apenas por mulheres em que a condição de chefia, tanto para homens, quanto para mulheres, prescinde da conjugalidade. De certo modo, para os homens kaiowa, continuar solteiro e sem filhos é um modo de renunciar ao prestígio e abrir margens para dúvidas acerca desse estado.

A sexualidade, de modo geral, não se tornou um assunto prioritário devido ao pouco interesse na época e à dificuldade de tornar uma conversa fluida na interlocução com homens e mulheres kaiowa. Inicialmente, as razões que guiaram a minha atenção à homossexualidade entre os indígenas foram motivadas pelo interesse de um jornalista, editor de uma revista voltada para o público *gay*, que me convidou a participar de uma edição temática sobre “Diversidade na Diversidade”, contribuindo com algumas entrevistas. O objetivo era compor uma reportagem que explorasse a homossexualidade nas diferentes “culturas”.

Ao ser questionado se havia, entre os Kaiowa, homens *gays*, afirmei que sim, mas que não tinha informações sobre o modo como ser homossexual era vivenciado, porque eu não conhecia “nenhum kaiowa *gay* assumido”. Assim, ele me sugeriu que eu realizasse algumas entrevistas com os “não assumidos”. Então, ao voltar para o Mato Grosso do Sul, procurei meios e estratégias para romper “um certo acordo tácito” que existia com os possíveis interlocutores, visto que frequentávamos ambientes comuns, como locais de trabalho e “lugares *gays*” em Dourados, segunda maior cidade do estado, onde vivem cerca de 15 mil indígenas kaiowa, guarani e terena – a maior parte residente no interior da Reserva Indígena de Dourados, dividida entre as aldeias Jaguapiru e Bororo.¹⁰

Defino como acordo tácito a condição de que a minha homossexualidade e a dos potenciais entrevistados não eram um assunto que nos aproximasse, mesmo já tendo nos encontrado constantemente em um bar *gay* da cidade. Eu havia mapeado três jovens kaiowa para que pudesse entrevistá-los para a matéria, e elaborei algumas estratégias para abordá-los, visto que me aproximar para questioná-los sobre as suas sexualidades passava por negociar, nas entrevistas, a partir da ruptura do silenciamento com que as nossas homossexualidades poderiam ser tratadas no cenário das nossas relações em campo: assumir a minha homossexualidade diante dos meus interlocutores e expor a homossexualidade deles colocava em jogo questões que não eram costumeiramente tratadas no âmbito das pesquisas acadêmicas, pois os três já haviam colaborado em muitas dessas. Assim, avançamos para um ciclo de entrevistas individuais sobre a trajetória de vida, experiências sexuais e como refletiam sobre ser índio e *gay*.

Essas conversas foram realizadas em 2013 com dois jovens que se mostravam dispostos a falar sobre o assunto com maior franqueza. Algumas ocorreram de forma individual e outras em dupla. É a partir desse material, dos diálogos com eles sobre si próprios e sobre como percebiam as suas homossexualidades no cotidiano nas aldeias, que procuro trazer algumas reflexões produzidas durante nossas conversas. Em comum, ambos não residem na Reserva Indígena de Dourados, possuem formação de nível superior e atuam na área dos serviços de saúde indígena oferecidos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena no atendimento nas aldeias. Desse modo, as questões discutidas e as reflexões dos Kaiowa emergem em um contexto de vida em que os saberes, técnicas, discursos e moralidades do modo de ser dos brancos – *karai reko* – são agências mediadas cotidianamente pelas posições (índios jovens, “*gays*”, morando fora da aldeia) que os interlocutores ocupam e pelas redes em que circulam, entre a vida com os parentes na aldeia, nos serviços públicos e com a cidade de Dourados.¹¹

Moralidades e relações jocosas: prestígio, parentesco e relações entre jovens e velhos.

Para os jovens interlocutores, que se identificam como *gays*, a opção em morar fora da RID passa por uma escolha consciente de evitar tensões e desgastes devido às especulações sobre a sexualidade dos jovens, pois nos modos de classificação de conduta da pessoa – *ava reko* – é comprometedor que homens com cerca de trinta anos não tenham seu próprio fogo familiar. Sobre esse aspecto, trago trechos da conversa com um dos jovens que atuava no Polo Base da Sesai:

Desde pequeno eu sabia que tinha diferença entre eu e os meus irmãos. Eu nasci em Amambai (na aldeia) e lá, na época, tinha bem menos gente morando que hoje em dia, mas como eu queria estudar e lá não tinha condições vim morar com minha tia aqui em Dourados [...]. Daí, quando mudei para cá, fui estudar na Missão [Missão Evangélica Caiuá, mantida pela Igreja Presbiteriana]... Na missão um dia os meninos mais velhos fizeram coisa comigo... mesmo pequeno, eu tinha gostado... hoje eu entendo melhor o que se passava, mas na época foi muito ruim, porque todo mundo ficou sabendo, daí o marido da minha tia me pôs na igreja, pra ver se eu mudava. [...] Eu quis, porque eu pensava na época que era errado, porque não sabia de ninguém indígena que nem eu. Namorei mulher, mas sabia que não era isso, mas era difícil porque não podia ter nada com outro índio, porque imaginava que não tinha. [...] Daí, quando fui fazer faculdade, vi que na cidade tinha bastante, mas achei que era da cultura dos brancos... que é diferente, né? Daí, aprendi também no curso que havia orientações sexuais diferentes entre homem e mulher. Mas no nosso sistema não é assim.

A ideia de que a homossexualidade é um “traço cultural” dos brancos, que não pode ser vista como uma prática sexual comum entre os Kaiowa, permeia parte das reflexões e é também produzida a partir da adesão a igrejas evangélicas e neopentecostais, que têm muitos fiéis e produzem ascendência política sobre os moradores da RID, visto que há muitas famílias que seguem as doutrinas religiosas que tratam o assunto como pecado ou desvio de conduta. Desse modo, as narrativas evocam em grande parte um discurso religioso sobre o pecado, o desvio e sobre as funções reprodutivas do corpo masculino e feminino. Essa questão foi um tópico comum nas conversas com um dos interlocutores que salientava:

Tanto para os brancos como para os Guarani isso não é certo. Eu acho que é uma coisa nova, do nosso tempo. Por isso ninguém entende direito. Tudo que é novo causa estranheza, né? Porque na nossa cultura tem o papel que é do homem e que é da mulher. Porque para a gente não tem como ter família se não for assim. Porque cada um tem sua importância para cuidar dos filhos.

Durante as conversas era difícil avançar sobre tópicos como homoeroticismo e as experiências sexuais vivenciadas, situações em que eu me sentia mais interlocutor do que pesquisador, porque a partir das minhas experiências se desenvolviam os assuntos. Semelhante ao que relata Arisi (2012), o interesse em saber das minhas atividades sexuais era o que garantia a produção de relatos e nos punha em uma posição simétrica em relação aos interesses mútuos sobre práticas, modos e formas de fazer sexo.

Contudo, eles tinham muita resistência a falar de sua vida sexual por avaliarem que a homossexualidade é um aspecto da cultura dos brancos, o que me levava a questioná-los em que medida era uma prática exclusiva dos brancos, se eles tinham me relatado relacionamentos afetivos e sexuais esporádicos com outros indígenas. Faço essa diferenciação em razão de que, em uma conversa em dupla com jovens, em que ambos fizeram comentários de que já tinham se envolvido por mais tempo com outros indígenas, eles descreveram estas experiências como namoro, devido ao maior tempo de duração do relacionamento. Porém, as formas mais comuns eram as práticas sexuais rápidas e quase anônimas durante a adolescência na aldeia.

Os comentários que se seguiram davam a entender que o sexo com outros indígenas aconteceu somente no início da puberdade, a partir de experiências de descoberta das zonas erógenas do corpo, com a masturbação entre pequenos grupos de meninos da mesma faixa etária. Porém, essas experimentações foram muito curtas e pontuais, porque, se continuassem a ter práticas identificadas como sexuais com outros meninos, iam ficar conhecidos como *kuimba'e revikuera* – “jovem que tem jeito que usa o ânus”. A palavra *tevi*, que é como traduzem *gay*, é muito próxima da de *revi*, que é a tradução para ânus. Inclusive, ouvi os homens kaiowa heterossexuais, nas rodas de conversa, empregarem *revi* e *tevi* de forma ambígua, em termos jocosos, para pôr em dúvida a heterossexualidade dos presentes.

Quando perguntei a respeito, se em algumas ocasiões teriam se sentido discriminados entre seus parentes ou na aldeia, parte das reflexões apontava que a decisão de morar fora da aldeia é uma estratégia para fugir desse assédio. Mas o que avaliavam como mais difícil era que algumas outras escolhas anteriores, como fazer faculdade e morar fora da aldeia, assim

como não se casar, implicavam em um bom distanciamento das relações e das implicações em viver na aldeia entre e com parentes. Os Kaiowa costumam gostar de enfatizar a importância de viver entre seus parentes. Mas no contexto de adensamento populacional vivido na RID, agravado pelo processo histórico de contingenciamento territorial, essa forma prescritível da vida social kaiowa se torna problemática, pois as residências são extremamente próximas umas das outras, fator que aumenta as tensões provocadas pelo excesso de vizinhança, como as fofocas.

A exemplo do que descreve Vanzolini (2010) sobre os Aweti do Alto Xingu, a vida íntima alimenta substancialmente as fofocas, e estas, por sua vez, produzem em ambos os contextos – kaiowa e xingano – intensas formas de trocas de acusações, que provocam movimentos, pois sempre se referem aos outros. Nesse sentido, a fofoca entre os moradores da RID impulsiona ações e movimentos políticos entre as famílias extensas, como trocas de lideranças, mudanças nos cargos políticos nas agências governamentais, transferência de domicílio, acusações de feitiçaria, que costumam pairar sobre os homens solteiros e desconectados de fogos domésticos.

Por conseguinte, morar fora da aldeia é um meio de manter uma boa distância dessas situações, produzindo, nas reflexões dos jovens interlocutores, as possibilidades para mediar os atritos eventuais diante das moralidades kaiowa. Optar por morar na cidade não implica um rompimento de conexões familiares, políticas e morais, mas é um meio de mediar as tensões inerentes a situações em que a homossexualidade pode circular como fofoca. Desse modo, faz-se necessário refletir sobre essas práticas e situações – em que se manter distante das fofocas é o meio ideal para uma boa convivência – com o intuito de abrandar os modos como as parentelas kaiowa diferenciam-se entre si. Benites (2009), ao descrever os aspectos mais minimalistas da vida social kaiowa, identifica que cada parentela possui modos de se diferenciar, o que ele chama de modos de ser e estilos comportamentais (*teko laja*). Na etnografia do antropólogo kaiowa (BENITES, 2009, p. 20), *teko laja* é um dos modos de composição do *teko retã*: *modo de ser múltiplo de conjuntos dessas famílias indígenas kaiowá. O teko retã continua sendo, no entanto, um ñande reko, um “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao karai kuera, modo de ser do não índio.*

Neste sentido, mais do que explorar os regimes ontológicos sobre as diferenças entre o *ñande reko* e o *karai reko*, procuro aproximar ao rendimento de *teko laja* um campo conceitual das moralidades kaiowa, de modo análogo às formulações de Sztutman (2009, p. 229) sobre a “moral imanente própria aos povos ameríndios, a uma ética do decoro e moderação”, contida em sua análise sobre um conjunto de narrativas míticas ameríndias

nas obras de Lévi-Strauss, em especial sobre a “História de Lince” (1993), no terceiro do volume das Mitológicas, *A origem dos modos à mesa* (LÉVI-STRAUSS, 2006). Ao produzir analogias entre a transformação-produção de alimentos e, por sua vez, de pessoas, Sztutman (2009, p. 301-302, grifos do autor) argumenta conceitualmente que a importância da *boa distância* expressa nas inversões de valores dos pares duais descritos por Lévi-Strauss é o lugar da *boa relação*. No contexto dos meus interlocutores, para manterem boas relações com suas famílias, moradoras da Reserva Indígena de Dourados, a estratégia é se manter distante das fofocas que permeiam o cotidiano das pessoas, para que a homossexualidade deles não seja apontada como componente prejudicial aos *teko laja* de suas parentelas.

Nesse sentido, este texto se limita a trazer fragmentos de narrativas kaiowa para compor esse painel e não tem o intuito de transcrever uma longa narrativa mítica e cosmológica, até mesmo porque esta não era a linguagem utilizada pelos jovens kaiowa durante nossas conversas e entrevistas. Contudo, o que pretendo extrair desse enunciado é a imagem acerca da produção do *teko*, que associa uma ampla rede de relações entre humanos e não humanos que povoam a cosmologia, mitologia e cosmo-grafia do coletivo. Relações que conectam os conhecimentos e socialidades produzidas no tempo mítico da criação do mundo kaiowa (*teko ymaguare*, tempo em que homens, animais e seres celestes se comunicavam) com os modos como exprimem “ser” e “conhecer” nos dias atuais (*teko koa’nga*), o que produz sentidos para descrever a continuidade da vida social e dos conhecimentos (*teko pyahu*) através da produção e educação da pessoa kaiowa (*teko mbarete*).

Seguindo nessa mesma direção, Teixeira-Pinto (2009) sugere que o tema da “boa distância”, em Lévi-Strauss (2006), nos indica que a moralidade ameríndia, emerge da própria reflexão moral indígena. A opção de Teixeira-Pinto (2009, p. 197) por aspear a palavra moral orienta o leitor a não justapor a moralidade imanente dos mitos à “nossa moral”. A análise pretende conduzir uma leitura na qual a moralidade nos mitos é imanente, porque ela não é descritiva, não se limita a definições classificatórias ou apriorísticas.

Desse modo, as questões relativas à moralidade ameríndia, como sugerem Sztutman (2009) e Teixeira-Pinto (2009), estão situadas de forma a extrair da mitologia o que há de “moral” nas relações entre aparentes conjuntos opostos. A moralidade ameríndia extraída das formas expressivas indígenas não está presa a fatos, objetos, linguagens, e as operações de sentidos que os mitos realizam estão em um nível mais elevado, “sua substância não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na **história** que nele é contada” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 299, grifo do autor).

Essa perspectiva parece ser promissora para refletirmos em como se operam as formulações da “filosofia moral ameríndia”, para que possamos realizar, em conjunto com os interlocutores, questionamentos a respeito dos sentidos e modos de problematização das transformações em suas relações políticas, cosmológicas e míticas. Pois entendo que, ao trazer o tema da sexualidade a partir de um diálogo com questões articuladas a reflexões sobre gênero e geração, a filosofia moral ameríndia assegura que não se tome a sexualidade apenas enquanto tema que interessa aos antropólogos e antropólogas, mas como um campo amplo das relações no cotidiano indígena.

Procuro chamar atenção a isso de modo mais assertivo devido ao próprio itinerário da abordagem dos interlocutores, reconhecendo que havia um interesse pontual no tema, que a princípio não dialogava com meu objeto de pesquisa em andamento no doutorado.¹² Entretanto, ao realizar as entrevistas e articulá-las às experiências de campo, para, a partir disso, produzir um texto etnográfico, me deparei com o tema da moralidade ameríndia como nexos que conecta redes de relações presentes no contexto de vida atual dos Kaiowa.

Em vista disso, pensar a moralidade kaiowa como diferentes modos de pensar e estar no mundo, a partir dos efeitos da intensificação das relações com os brancos, pode atuar enquanto uma tecnologia capaz de mediar as transformações ou a habilidade das pessoas para refletirem sobre a abertura a novos elementos sociais e simbólicos da composição dos *teko pyahu* – modos de ser e conhecer contemporâneos próprios dos Kaiowa –, que compõem a multiplicidade de seus estilos comportamentais atuais – *teko laja reta*.

As fofocas (*ñe'e vai*) e os comentários jocosos afetam aspectos morais da pessoa e de sua família, porque dizem respeito ao *laja*, que se refere a meios de identificação da conduta e estilos familiares expressos pela pessoa, como, por exemplo, ser convertido a uma igreja neopentecostal exige da pessoa uma conduta que articule “ser índio e ser crente”.¹³ Tais questões também estão presentes nas reflexões e na mediação entre valores considerados tradicionais, pois as fofocas e jocosidade produzem efeitos nas percepções geracionais. Para os interlocutores, quando os questionei a respeito de como pensam sobre si, a partir da visão dos homens kaiowa mais velhos (*tudja*), comentaram comigo que, *na visão dos* [Kaiowa e Guarani] *tradicionais, nem índio a gente é*.

Essa sentença, dita por um dos jovens, condensa uma ampla compreensão dos modos como as transformações são pensadas a partir das categorias que expressam leituras sobre o modo de ser atual entre os Kaiowa (*teko pyahu*) e atua como um mediador das relações entre o *ñande reko* – nosso

modo de ser kaiowa e guarani – e o *karai reko* – modo de ser dos brancos, no qual *tradicionais* é uma categoria nativa utilizada para descrever parentelas e pessoas vinculadas ao xamanismo e à luta política pela demarcação de terras kaiowa e guarani no Mato Grosso do Sul.

De certo modo, a condição de jovens e sem filhos, atuando em atividades identificadas como de branco e morando fora da aldeia, os coloca em posições de alteridade que sugerem um distanciamento ambíguo do modo de ser kaiowa, ou, mantendo uma boa distância precária. E, à medida que buscam estratégias para evitarem ser identificados como homossexuais, incorrem no risco de se afastarem excessivamente do modo de ser kaiowa e guarani – *ñande reko* –, pois, para não evidenciar sua sexualidade, eles próprios assumem que não podem pôr à prova os discursos dos mais velhos sobre a tradição. Desse modo, a conduta individual sempre será alvo de comentários, visto que esses jovens não se tornam “adultos completos”, chegam à maturidade sem ter filhos e, com isso, diminuem as possibilidades de prestígio familiar na aldeia.

Por outro ponto de vista, ao ocuparem postos de trabalho nos serviços públicos (que são também políticos) na aldeia, passam a incorporar outras formas de prestígio, devido ao domínio de saberes dos brancos, obtidos a partir da escolarização. Desse modo, a capacidade de inovar, transformando a potência dos conhecimentos dos brancos, lhes é conferida a partir do modo como estendem e transformam os sentidos (inter e intra) geracionais dos conceitos de tradição e inovação (CARIAGA, 2015). A homossexualidade não assumida por eles insere “algo novo”, mas não figura como um dos comportamentos diretamente identificados como “modernos”¹⁴ pelos Kaiowa, ainda que se trate de um silenciamento que perturba.

O comentário expresso pelos mais velhos, que, na opinião dos interlocutores, são os conhecedores por excelência do modo do ser dos antigos (*teko ymaguare*), ao identificar o conjunto das condutas dos homens mais jovens (*kuimba'e kuera*) como moderno (*laja pyahu*), produz distanciamentos do modo correto de se viver (*teko porã*). Mas os interlocutores são enfáticos em apontar que partilham os mesmos valores, mas que compreendem de modos diferentes o *ñande reko*, porque as perspectivas são formuladas de modo distinto por quem as enuncia. Assim, as categorias que relacionam ser e conhecer entre os Kaiowa são sempre pontos de vista de uma geração sobre a outra. Pois os jovens vivem experiências particulares à sua geração com o modo de ser dos brancos (*karai reko*), assim como os velhos viveram em sua juventude, e expressam reflexões, nesse caso, sobre como pensam as diferenças entre os gêneros e as gerações ao longo do tempo.

Desse modo, a multiplicidade de estilos de conduta (*ava laja kuera*) é constitutiva do *ñande reko* – categoria traduzida pelos Kaiowa de modo ha-

bitual como “nosso modo de ser”, no singular, mas que pode ser entendida no plural, como *ossos modos de ser*, já que se refere ao *ñande* (nosso) como categoria que agrega amplas formas de relação.¹⁵ Todavia, isso não significa que essas ontologias estejam em disputa nas reflexões contemporâneas dos Kaiowa. A homossexualidade não parece ocupar uma posição central nas reflexões a respeito da transformação. Entretanto, os estilos de conduta que refletem sobre a inovação carecem de leituras que partam do acordo com as moralidades nativas.

Os comportamentos, moralidades ou estilos descritos como modernos (*teko pyahu*) oscilam entre *arandu ymaguare* (conhecimento dos antigos) e *arandu ko'anga* (conhecimentos de agora), ou seja, são conceitos que se movimentam a partir das relações que produzem entre si. A homossexualidade dos jovens interlocutores kaiowa é vista como um problema, quando mobiliza a atenção dos mais velhos, no que tange às transformações e inovações nas formas idealizadas da socialidade, como a noção de *teko porã* – modo bom e correto de ser e viver para os Kaiowa, ensinado no tempo demiúrgico. Todavia, estes termos podem ser lidos enquanto marcadores temporais, como *ymaguare* (antigo, passado), *koa'nga* (presente, atual), *pyahu* (novo, moderno), mas, quando compostos com *teko*, acionam potentes formas de explicação e significação do mundo.

Teko ymaguare expressa um conjunto de práticas, habilidades, moralidades, conhecimentos e reflexividade sobre os conhecimentos dos antigos ou como os antigos (mais velhos humanos e não humanos) descrevem o mundo. *Teko pyahu*, por sua vez, aponta para a possibilidade de pensar a inovação a partir do *teko*. A inovação não se refere à noção de futuro como algo impreciso, mas como um vir a ser, ou seja, o modo de ser atual (*teko koa'nga*) é um tempo/modo de testar formas de ser que possam vir a ser, no futuro, um modo de ser kaiowa – *laja pyahu*. Os conceitos estão relacionados um ao outro, pondo em rede diferentes agências e modos de pensar a pessoa, pois colocam o modo de ser (*ñande reko*) no campo das relações, não o restringindo a uma noção de valor. Desse modo, a pessoa kaiowa é entendida como um campo de relações que conecta modos de ser que articulam diferentes moralidades.

A suposição dos jovens interlocutores de que a homossexualidade é uma conduta emergente, resultante da intensificação da relação com os brancos, pode ser posta em contestação a partir de trabalhos como o de Chamorro (2009), sobre termos e léxicos registrados pelo Pe. Antônio Ruiz de Montoya, em que há claras referências às práticas homossexuais masculinas. A autora realiza uma investigação a partir das obras *El vocabulario* e *El tesoro*, nas quais Montoya registra termos como *ava kunã eko*, que é traduzido como “afeminado”, e expressões como *che atukupe rupi che moangaipa* –

“pecou comigo por trás”. Em suas considerações, a autora sugere que a imposição de monogamia e a total reprovação das práticas homossexuais são condutas e traduções missionárias que, ancoradas na perspectiva moral cristã, produziram efeitos marcantes na socialidade dos coletivos guarani e tiveram seus efeitos potencializados com a experiência da conversão evangélica e neopentecostal a partir da metade do século XX.¹⁶

A condição de liminaridade dos jovens kaiowa é acentuada quando estes têm condutas entendidas como ruins ou perigosas – *laja vai*. Não que a homossexualidade esteja imediatamente elencada nas formas de ação potencialmente desagregadoras da pessoa kaiowa e guarani, mas ela produz uma imagem de insuficiência devido à condição de não ter filhos e não viver na aldeia, entre seus parentes. A cosmologia e a produção da pessoa entre os Kaiowa e Guarani são marcadas pela instabilidade da própria condição de humano.

Mesmo anteriormente ao nascimento, a produção da pessoa kaiowa é marcada pela mediação entre os humanos e os seres celestes, pois o nascimento de uma criança agencia potências e afecções que compõem o *teko mbarete*, que os Kaiowa traduzem como conjunto de ensinamentos, conhecimentos e técnicas para produção de corpos saudáveis (CARIAGA, 2012). Sobre essa relação existe um amplo e rico material etnográfico das descrições do *ñe'e* – porção celeste da alma que vem tomar assento e deve ser seduzida para permanecer no patamar dos humanos.¹⁷ Porém, ainda é pouco explorado o rendimento sobre o uso de remédios do mato (*pohã ka'aguy*) e de rezas (*ñembo'e*) na produção e diferenciação dos corpos saudáveis de mulheres e homens, como demonstrou Seraguza (2013).

Ao falar desse assunto com uma *ñandesy* – xamã mulher kaiowa que tem grande reputação como especialista em saber potencializar o uso de *ñembo'e* com os remédios do mato (*pohã ka'aguy*), para que outras mulheres que pretendem se casar consigam engravidar e ter filhos –, ela descreveu-me que, durante a gestação, a combinação adequada entre *ñembo'e* e *pohã ka'aguy* poderia influir na definição do sexo da criança. Essa técnica, segundo ela, era perigosa porque, quando *Nande Ramõi* – ser criador dos Kaiowa – foi criando os mundos e os cosmos kaiowa, ele dividiu os conhecimentos entre diversos donos e patamares, assim como saberes próprios aos homens e outros exclusivos às mulheres. Ao criar as plantas e as matas, definiu que algumas espécies seriam de uso particular para os conhecimentos dos homens (*kuimba'e arandu*), e outras, para os saberes das mulheres (*kunã arandu*).

As plantas que possuem eficácia sobre o corpo da mulher são aquelas que nascem nos lugares mais úmidos e amenos, como próximo a rios, la-

gos e no brejo, e têm o poder de abrandar as substâncias femininas, como o sangue e o leite materno. A *ñandesy* explicou que era possível, com uso das plantas certas, influir na definição do sexo da criança, contudo, era muito perigoso e arriscado porque o cheiro do corpo da mulher grávida atrai muitos seres não humanos, que tomam formas humanas e são capazes de interferir na gestação, transformando a criança em algo não desejável. Grande parte da narrativa da *ñandesy* centrou-se em definir quais eram as regras e restrições que deviam ser seguidas pelo casal, tanto alimentares quanto sexuais, laborais e xamânicas, mas qualquer desvio na conduta do casal poderia resultar no nascimento de uma criança com alguma deficiência ou *puto*, termo regional muito utilizado como gíria para *gay*.

Quando abordei, no diálogo com meus interlocutores, a narrativa e o conteúdo da conversa, a reação imediata foi o argumento de que os antigos sabiam de muitas coisas, mas do tempo deles, que nos dias atuais não era possível, já que as coisas tinham mudado muito. Na avaliação deles, era possível que a negação ou a resistência à homossexualidade entre os Kaiowa e Guaraní mudasse, pois sabiam de outros homossexuais e até mesmo arranjos conjugais entre casais em que os homens mantinham relações sexuais, porém eram casados com mulheres e tinham filhos, mas optaram por morar numa área contígua à aldeia, para não sofrerem retaliações das lideranças religiosas e políticas. Nesse sentido, estar fora das relações cotidianas da aldeia produz um bom distanciamento, que garante uma menor intromissão na vida das pessoas, contudo, afastar-se demais das formas de convivialidade pode conduzir a uma aproximação perigosa da pessoa kaiowa ao modo de ser dos brancos – *ava jopara*.

O que a homossexualidade debatida com os jovens parece evidenciar são modos em que a produção das diferenças geracionais e de gênero emergem nas relações entre os Kaiowa. Entretanto, alguns aspectos são mais destacados, como ter uma idade que os classifica como adultos e não ter filhos, o que os impede de assumirem posições de chefia e prestígio, pois isso desafia a centralidade do casamento para a produção da socialidade kaiowa. Contudo, parte das pressões é aliviada pela capacidade de provimento econômico, devido aos salários dos postos de trabalho que ocupam. Como ouvi de um dos jovens, “para ser homem eu não presto, mas para pagar as contas eu valho alguma coisa”.

As transformações produzidas pelo trabalho assalariado são um ponto de partida interessante para a compreensão das relações entre homens e mulheres na condução familiar, visto que esse processo avolumou-se devido à densidade demográfica e à precarização dos recursos naturais para produção de roças, caça e pesca no interior da aldeia de Dourados. Com a expansão das monoculturas, o trabalho remunerado fora da aldeia, a apo-

sentadoria dos idosos e o incremento dos programas de transferência de renda constituem as principais formas de manutenção econômica das famílias.

Esse cenário tem produzido efeitos no que diz respeito à posição e ao prestígio das mulheres kaiowa e guarani frente à participação política em espaços que antes eram ocupados pelos homens. Neste momento não poderei desenvolver reflexões que dialoguem com pesquisas que já abordam a produção das relações e de conceituação sobre gênero entre os coletivos falantes de guarani, como, por exemplo, as pesquisas de Pereira (2015, 2008, 2004a) e Pissolato (2012, 2007). Estas, assim como textos publicados posteriormente pelos autores citados, compõem um bom panorama sobre o desenvolvimento dessas análises, que enfocam a questão do prestígio da complementariedade do casal na organização social, parentesco, cosmologia e liderança. Neste momento, procuro somente pôr em reflexão breves trechos dos discursos dos meus interlocutores sobre transformações na agência e no papel público das mulheres kaiowa e guarani e como tal movimento também pode incorporar a aceitação da homossexualidade.

Olha, eu acho que um dia pode mudar, não sei se vai ser que nem tá sendo para vocês, né? Que agora pode casar, as pessoas aceitam mais. Mas se você ver [sic.], com os indígenas também mudou, no caso das mulheres, né? Antigamente você não via tanto direito ou elas correndo atrás deles. Ficava tudo em casa e os maridos quando voltavam do trabalho gastavam o dinheiro bebendo nos botecos do caminho da aldeia. De um tempo para cá mudou, eu vejo a diferença entre minha avó e minha mãe, com as minhas irmãs e primas da minha idade. O fato de ter salário faz com que aceite mais as posições delas, porque agora é igual no sustento da casa. Para você ver, eu nunca poderia ter uma casa com outro homem, mas eu que mantenho a casa da minha vó e da minha mãe lá na aldeia.

As transformações nas posições das mulheres kaiowa e guarani, no que tange a questões políticas e econômicas na vida das famílias, emergem como fundo para comentários sobre a percepção dos processos contemporâneos que produzem efeitos nas relações entre os gêneros. Do ponto de vista das formas de organização e gestão das famílias kaiowa, o prestígio político do chefe é também da chefe, vide a importância da conjugalidade expressa nos pronomes masculinos e femininos e na noção de *jekoha* – esteio ou suporte da família, encabeçado por um casal de prestígio, *hi'u* e *hi'a*.

Contudo, o assalariamento e prioridade às mulheres nos programas de transferência de renda têm definido novos aspectos na produção da sociali-

dade, pois demonstram que ser *mulher indígena mudou*, como refletiu um dos jovens entrevistados, que durante a conversa elencou muitos comportamentos, condutas e valores que antes não eram atribuídos como modo correto de ser das mulheres – *kuna 'kuera lajaporã*. Situações como se observa nos dias atuais, em que as mulheres demoram mais para casar devido ao interesse pela escolarização e profissionalização, assim como o aumento de mulheres que chefiam famílias ao se separarem, antes visto como comportamentos de mulheres extremamente sexualizadas – *china hakú* –, atualmente são vistas como importantes, *porque os tempos mudaram* e exigem dos homens e das mulheres ajustes na socialidade para continuarem produzindo o *ñande reko*.

Nesse sentido, a partir de nossas conversas, pude constatar que as aspirações de meus interlocutores refletiam sua expectativa de que a sua homossexualidade também fosse compreendida como uma dessas coisas que podem mudar com tempo. Não percebi críticas ou tentativas de dissolução das distinções dos papéis atribuídos aos gêneros na vida social kaiowa. Mas, através das transformações nos modos de ser das mulheres, eles podiam vislumbrar a possibilidade de um dia poderem se assumir entre seus parentes, pois a mediação entre categorias, conceitos e princípios que aludem à “tradição” (*teko ymaguare*) e à “inovação” (*teko pyahu*) são processos em que a agência e os conhecimentos da geração à qual pertencem podem criar condições para que homossexualidade vivenciada por eles talvez possa atuar como mais um elemento para a multiplicidade de formas de ser kaiowa – *laja kuera*.

Algumas considerações

A aproximação dos estudos sobre sexualidade e homossexualidade com a etnologia indígena ainda caminha de forma tímida. Tal razão não é tributária à inexistência de cenários etnográficos nos quais tais relações existam ou em detrimento das dimensões mais públicas da vida social. Avalio que as pesquisas ainda se debatem por conta da dificuldade de comparação entre os modos como a vida sexual entre os indígenas é vivida, centrando-se excessivamente nos modos não indígenas de pensar o corpo, o prazer, a reprodução, o parentesco e a política. Pois, como demonstrou Lévi-Strauss, especialmente na tetralogia e nas pequenas Mitológicas, a mitologia ameríndia nas terras baixas é povoada por uniões, separações, filhos, famílias compostas por entes de diversas naturezas, em que as relações produzidas entre eles são potentes meios de descrever as formas das transformações na socialidade.

No texto não pude explorar os desdobramentos dessa possibilidade devido à própria forma como foram conduzidas as entrevistas, cujo interesse

era bem delimitado. Entretanto, ao refletir sobre o material levantado e acompanhar o cotidiano na Reserva Indígena de Dourados, destaco a importância de trazer para a análise da vida social ameríndia, nesse contexto, contribuições a partir de interesses relacionados ao gênero, sexualidades, geração e moralidades, como uma maneira também de ampliar as formas de análise da etnologia indígena.

Avalio que, ao realizarmos um movimento de aproximação de chaves analíticas pouco utilizadas nas “pesquisas clássicas de etnologia indígena”, como corpo, pessoa e parentesco, podemos ir de encontro aos apontamentos de Carsten (2000). Para a autora, esses termos estão localizados na história da antropologia, centrados em questões como organização social, regras e sistemas de atitudes, relegando ao segundo plano as relações. Todavia, sua teoria das relações – *relatedness* (CARSTEN, 2000, p. 1-20) – se preocupa em retomar pesquisas nesse campo tendo como perspectiva o modo como emergem novos modos de relacionalidade nos contextos de pesquisas etnológicas, atento a como os interlocutores atribuem sentido a um amplo campo de relações que convencionamos chamar de parentesco, e, por que não, também trazer tais questionamentos para pensarmos a produção da pessoa entre os ameríndios nas terras baixas?

No caso dos coletivos guarani, a ação missionária iniciada em conjunto com o processo de contingenciamento territorial entre os Kaiowa e Guaraní no Mato Grosso do Sul, no início do século XX, acentuada com a presença do neopentecostalismo e a conversão dos índios, a partir dos anos 1980, produziram ao longo da história do contato a imposição da moralidade cristã e também da monogamia e da heteronormatividade. Os efeitos desse longo processo podem ser lidos a partir do que Foucault (2008) denominava de biopoderes, em que a ação das tecnologias e formas de poder modernas (o autor refere-se ao Estado, mas neste caso inclui também as instituições religiosas), como formas de governo sobre a vida das pessoas.

Nesse sentido, a moralidade ameríndia, conforme proposta por Sztutman (2009) e Teixeira-Pinto (2009) é confrontada por outras formas de moralidade, em que o mito e o rito não estão no centro das descrições para a produção das formas de relação. Desse modo, a homossexualidade que os jovens kaiowa vivem pode ser lida como comportamento ou moralidade modernos – *teko pyahu* – desde que possibilitem conexões e desconexões com o que significa estar relacionado.

Assim, as narrativas presentes nas conversas com os jovens kaiowa me levam a pensar que o gênero e a sexualidade indígena não são como binarismos que se fecham em ser homem e não ser homem, nem mesmo que os termos como *gays*, lésbicas, travestis e transgêneros nos asseguram uma aproximação da maneira como vivenciam seu modo de ser, pois não são

dimensões de simples tradução. Podemos, no entanto, refletir a partir do que sugere Butler (2010) ao se referir a como as pessoas criam novas ordens de produção do corpo, do sexo e do gênero. No caso dos interlocutores, saber não só como performam o gênero, mas como “combinam performativamente” ser índio e ser gay ou ser gay e ser índio.

Notas

1. Este artigo deriva de um *paper* apresentado no seminário *Foucault na Amazônia? Sexualidades Indígenas*, organizado pelo NAnSI/PPGAS-MN/UFRJ, NAIPE/PPGSA-IFCH/UFRJ e CEsTA/USP, em 2015, no Rio de Janeiro. Agradeço aos comentários das organizadoras do evento, Luisa Elvira Be-launde, Elsje Lagrou e Marina Vanzolini. Agradeço, do mesmo modo, pelos comentários dos e das participantes, em especial a Patrícia Carvalho, Paulo Tássio, Juliana Rosalen, Diego Madi. Agradeço também a leitura prévia de Marcelo Camargo e Lauriene Seraguza.
2. Em 2010, Ângela Sacchi e Marcia Gramkow organizaram, na 27ª RBA e no 9º Fazendo Gênero, o grupo de trabalho “A centralidade do gênero em povos indígenas”, e em ambas as atividades não houve trabalhos que abor-dassem a temática.
3. Iniciei minha pesquisa de campo no final de 2010 e defendi a dissertação em agosto de 2012, todavia, em 2011 passei a atuar como assistente técnico da Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio, em Dourados, onde permaneci até 2014.
4. Durante a pesquisa de campo, uma “equivocação” garantiu que eu pudesse dar continuidade à pesquisa, realizada entre 2010 e 2012. Nesse período, passei a dividir a residência com uma amiga que fazia mestrado em antropologia, devido à nossa proximidade e afetividade, para muitos interlocutores éramos um casal, condição que me assegurava um prestígio e possibilidade de ter filhos. Na época não percebi o efeito que isso teve na condução da pesquisa, o que ficou claro somente quando um interlocutor me questionou por que havia me separado da minha esposa. Não entendi a quem ele se referia, pois nunca havia me casado, mas também não dissipei o desentendimento para compreender o raciocínio dele e, na sequência dos entendimentos equivocados, ele salientou que eu era novo e poderia me casar novamente e assim ter filhos.
5. Em sua pesquisa de mestrado, em andamento no PPGE/UCDB, Claudemiro Lescano (2014, p. 07, grifo do autor), pesquisador kaiowa, identifica vários princípios e condutas que relacionam o *teko* (comumente descrito como cultura e/ou conhecimento) a uma “moralidade kaiowa”, ou, nos termos do autor, “linhas culturais são inúmeros outros elementos intro-

jetados na estrutura dessa linha como seguimentos e ordens para manifestação contínua de identidade própria. Essa teia de valores culturais são subsídios adentrados nessas estruturas como ferramentas de processo de ensino-aprendizagem tradicional tendo as palavras como interruptoras ou princípio para viver o chamado *teko*”.

6. Em sua descrição da organização e do parentesco kaiowa, Pereira (1999, 2004), chama atenção para a importância da noção de fogo familiar. A categoria proposta pelo autor (PEREIRA, 2002) diz respeito à conceituação kaiowa da noção de família, que extrapola os limites da consanguinidade e da descendência. Fogo familiar é a tradução para *che ypykuera* – que pode ser entendido como “aqueles que se originam de mim” – categoria do parentesco fortemente marcada pela comensalidade, em que pertencimento a um fogo familiar é condição fundamental na produção da pessoa.
7. A junção do pronome *ñande* (nós) com o substantivo *reko* (jeito, modo, estilo) enuncia o modo como os diferentes coletivos falantes de língua guarani dão sentido a uma ampla forma de conceituação do modo de ser entre os Guarani.
8. *Ore* é também o pronome “nós”, entretanto, os Kaiowa utilizam-no para marcar e estabelecer as diferenças entre eles e outros coletivos guarani. Quando usam *ore kuera*, excluem os interlocutores que não são identificados como parentes e/ou aliados. Com frequência traduzem *ore reko* como “nosso sistema”, que é um modo de expressar o ponto de vista kaiowa, criando multiplicidades de modos de ser e conhecer até mesmo entre os próprios Kaiowa. Nesse sentido, Benites (2009) aponta que a composição das relações familiares entre os Kaiowa, o que familiariza e coletiviza as pessoas, mais do que os laços de consanguinidade e de descendência seria o “estilo de conduta de cada família kaiowa – *teko laja*” (BENITES, 2009, p. 19). Nesse sentido, *ore reko* é uma composição contextual e histórica do *laja*, e atua como um marcador e mediador das transformações, pois, diante da intensificação das relações com o modo de ser dos brancos (*karai reko*) e com outros falantes de guarani, as famílias kaiowa passaram a incorporar novos modos de ser e conhecer (*teko pyahu*) à produção dos seus *laja*. Assim, estendem e inovam os modos de ser e conhecer kaiowa – *ore rekote’e*.
9. Seraguza (2013, p. 35), em sua etnografia dos Kaiowa e Guarani, interessada em descrever a corporalidade e a cosmologia a partir das mulheres, estabelece a seguinte compreensão “*pajevaí*, o feitiço que mata, adoece, faz o feio e a ruptura, e o *pajéporá*, o belo, que aproxima, que reproduz e potencializa os sentimentos”.
10. A Reserva Indígena de Dourados (RID) é uma área criada, no início do século XX, pelo Serviço de Proteção aos Índios, com cerca de 3.500 hectares, para recolhimento das parentelas kaiowa e guarani que viviam na região,

com vistas à liberação do território para colonização. Atualmente vivem no interior da RID cerca de 15 mil pessoas, em condições totalmente adversas às descrições sobre o modo de ser e viver kaiowa e guarani (*teko porã*), o que produz efeitos sobre a socialidade e as formas de produção da vida social. Na área também moram famílias Terena, com quem produziram relações de matrimônio e alianças políticas no decorrer de quase um século de vida nas reservas.

11. Quando foi criada, em 1917, a RID ficava a cerca de treze quilômetros do núcleo urbano, porém, a expansão demográfica e urbana fez com que os limites de crescimento da zona urbana tangenciassem a reserva indígena. Atualmente o limite geográfico entre cidade e aldeia é quase inexistente, devido à construção de um anel viário que contorna as aldeias e uma rodovia estadual que passa ao meio. Contudo, política e simbolicamente esses limites são dados de outras formas, como a hostilidade e o preconceito regional, alimentados pelo agronegócio, devido aos impasses na demarcação de terras kaiowa e guarani-tekoha, na região.
12. Atualmente me encontro na pesquisa de campo na região de Dourados, mas me concentrando nas duas aldeias, Bororó e Jaguapirú, que compõem a Reserva Indígena de Dourados. O interesse da pesquisa é descrever etnograficamente os efeitos da intensificação das relações do modo de ser kaiowa com o modo de ser dos brancos, a partir do aumento da presença do dinheiro no cotidiano.
13. Pereira (2004b) demonstra que a conversão dos Kaiowa às religiões neopentecostais, a partir dos anos 1980, pode ser compreendida como uma das formas das transformações no que tange à atenção às descrições dos modos como o coletivo produziu novas formas e estilos de condutas familiares – *teko laja pyahu* – a partir da criação de “igrejas indígenas”, dirigidas por chefes familiares, como estratégia política de produção de diferença entre as parentelas em ambientes como as reservas indígenas. Outras referências etnográficas ao processo de conversão religiosa entre os ameríndios estão nas coletâneas organizados por Wright (1999, 2004), Vilaça & Wright (2009) e Wiik (2010).
14. O uso de “moderno” aqui se refere às traduções kaiowa sobre o modo de ser atual (*teko pyahu*), categoria que articula noções acerca da temporalidade e moralidade kaiowa e que não atua somente como um marcador temporal, mas como um conceito que situa na pessoa a capacidade de mobilizar discursos sobre a tradição e inovação a partir do modo de ser kaiowa – *ore reko*. Na pesquisa realizada para o mestrado (CARIAGA, 2012), procurei descrever alguns comportamentos e papéis políticos identificados pelos Kaiowa de Te'yikue como “modernos ou atuais – *teko koa'nga*”.

15. Lescano (2014), em sua pesquisa, procura compor um quadro de descrições sobre o *teko* que atualiza o esquema conceitual proposto por Melià, Grünberg & Grünberg (2008, p. 103): “*teko porã* és ló que esta bién [...] por un cuadro de virtudes antes todo sociales, pero rigen comportamientos individuales”.
16. Com relação aos efeitos da cristianização missionária e evangélica entre os coletivos guarani no Brasil, textos como os de Brand e Vietta (2004), Pereira (2004a) e Fausto (2005) fornecem um panorama etnológico e histórico sobre as transformações que estes eles implicam.
17. Sobre os Kaiowa e Guarani no Mato Grosso do Sul, sugiro a leitura de Schaden (1974 [1954]), Melià, Grünberg & Grünberg (2008, 2.ed.), Chamorro (2008, 1999), Montardo (2009).

Referências bibliográficas

- ARISI, Barbara M. Vida sexual dos selvagens (nós): indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropóloga. In: SACCHI, A.; GRAMKOW, M. *Gênero em povos indígenas*. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012. p. 50-77.
- BRAND, Antônio J.; VIETTA, Katya. Missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowa e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, R. M. (Org.). *Transformando os deuses* – v. II. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p.219-301.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2010.
- CARIAGA, Diógenes E. “Para fazer nossa cultura aparecer”: equívocos e reflexividade entre os modos de conhecer entre os Kaiowa e a educação escolar. Texto apresentado no “ST 07: Pretensões disciplinares e desafios” na V Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, Porto Alegre, 2015.
- _____. As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowa em Të'yikue (1950 – 2010). , Dourados, 2012. Dissertação (Mestrado) – PPGH-História Indígena, UFGD.
- CAVALHEIRO DE JESUS, Suzana. Pessoas na medida: processos de circulação de saberes sobre o *Nhande Reko* Guarani na região das Missões, Florianópolis, 2015, Tese (Doutorado) – PPGAS/UFSC.
- CARSTEN, Janet. Introduction: culture of relatedness. In: *Culture of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press, 2000. p. 1-20.
- CHAMORRO, Graciela. *Decir el cuerpo*. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. Asunción: Tiempo de Historia/FONDEC, 2009.

- _____. *Terra Madura – Yvy Araguayje*. Fundamento da palavra guarani. Dourados: EDUFGD, 2008.
- _____. *Kurusu Ñengatu*. Palabras que la historia no podria olvidar. Asunción/São Leopoldo: CEADUC/IEPG-COMIM, 1995. Biblioteca Paraguaya de Antropologia (25).
- FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse um jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI – XX). *Mana: Estudos em Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Editora Contra Capa, p. 385-418. 2005.
- FERNADES, Estevão R. Homossexualidade indígena no Brasil: desafios de uma pesquisa. *Novos Debates – Fórum de Debates em Antropologia*, v. 1, n. 2, p. 26-33, jul. 2014a.
- _____. Pensando de forma não situada: dilemas no estudo das homossexualidades indígenas no Brasil. *Élisée – Revista de Geografia da UEG*, v. 3, n. 1, p. 157-166. 2014b.
- _____. Ativismo homossexual indígena e decolonialidade: da teoria queer às críticas two-spirits. 37º Encontro Anual da Anpocs – SPG 16: Sexualidade e Gênero: Espaço, Corporalidade e Relações de Poder. Águas de Lindóia, 2013.
- FOUCAULT, Michael. *O nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34, 1995.
- LEA, Vanessa. Parentesco enquanto uma elaboração sócio-cultural da percepção do dimorfismo sexual humano. In: AMADO, R. *Estudos em línguas e culturas Macro Jê*. São Paulo: Paulistana, 2010.
- _____. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 85-115. 1994.
- LESCANO, Claudemiro. Fundamentos da educação guarani e kaiowá – processos próprios de ensino e aprendizagem na Aldeia Taquaperi em Mato Grosso do Sul. Texto apresentado no “GT Infâncias e Crianças: Pesquisas em Antropologia da Criança” – II Seminário Infância - Criança Indígena, OEEI-UFS-Car/PPGAS-UFSCar, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- _____. *A origem dos modos à mesa* (Mitológicas v. III). São Paulo, Cosac Naify, 2006.
- _____. *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- MCCALLUM, Cecília. Notas sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 53-61, 2013.
- MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Etnografía guarani del Paraguay contemporaneo*: Los Pai Tavyterá. 2.ed. Asunción: CEPAG/UCA, 2008.
- MONTARDO, Deise Lucy. *Através do Mbaraka*. Música, dança e xamanismo Guarani. São Paulo: Edusp, 2009.

- PEREIRA, Levi M. Levantadores de parentela Kaiowá e Guarani em MS: agency e atualização de saberes na produção da socialidade. In: HEUSI, N.; CAVALHEIRO, S.; MELLO, C. (Org.). *Compreensões contemporâneas sobre os Guarani*. Florianópolis, EDUFSC, no prelo.
- _____. A socialidade na família kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social. *Temáticas* (PPGAS/Unicamp), Campinas, p. 177-202. 2008.
- _____. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação aos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: WRIGHT, R. M. (Org.). *Transformando os deuses* – v. II. Campinas: Editora da Unicamp, p. 267 – 302, 2004a.
- _____. *Imagens Kaiowa do sistema social e do entorno*. São Paulo, 2004b. Tese (Doutorado) – PPGAS/USP.
- _____. *Organização social e Parentesco Kaiowa*. Campinas, 1999. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/Unicamp.
- PISSOLATO. Gênero, casamento e trocas com brancos. In: SACCHI, A.; GRAMKOW, M. *Gênero em povos indígenas*. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012. p. 98-115.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974 [1954, 1.ed.].
- SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres kaiowa e guarani: de Aña à Kuña*. Dourados, 2013. Dissertação (Mestrado) – PPGANT/UFGD.
- SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*, ano 15, n. 31, p. 293-319. 2009.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Lévi-Strauss, as luzes e os instrumentos das trevas: sobre a moralidade selvagem. *Revista Ilha*, v. 11, n. 2, p. 193-217. 2009.
- VANZOLINI, Marina F. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2010.
- VILAÇA, Aparecida N.; WRIGHT, Robin M. (Org.). *Native Christian: modes and effects of christianity among indigenous peoples of the americas*. Farham: Ashgate Publishing Ltd, 2009.
- WIIK, Flávio Braune. “Somos índios crentes”: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os Xokleng (Jê) de Santa Catarina. Campo Grande: Editora UCDB, 2009. p. 11-51.
- WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses* – v. I. Campinas, Editora Unicamp, 1999.
- _____. (Org.). *Transformando os deuses* – v. II. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

autor

Diógenes Cariaga

Doutorando no PPGAS/UFSC, pesquisador vinculado ao NEPI/PPGAS/UFSC e ao Grupo de Pesquisa Etnologia e História Indígena - UFGD e LEPAC/UFSCar. A pesquisa conta com financiamento do INCT Brasil Plural e do CNPq.

Recebido em 17/12/2015

Aceito para publicação em 25/01/2016

Mulheres ciumentas, homens enfeitiçados: contribuições ticuna para as reflexões sobre gênero e violência¹

ALINE MOREIRA MAGALHÃES

Pesquisadora autônoma, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p465-486

resumo Este artigo percorre dados etnográficos concernentes às conexões entre práticas e expectativas sexuais, e a modalidade de violência e regulação social da feitiçaria. Neste contexto, um homem obrigar a mulher em ato sexual não constituía injúria coletiva ou motivo para punição. Não obstante, as mulheres poderiam matá-los via enfeitiçamento, caso insatisfeitas com as inabilidades masculinas, sejam sexuais ou vinculadas às atividades cotidianas. A sugestão de que estavam enfeitiçados era propagada por comentários dedicados a fomentar suspeitas sobre a promiscuidade das mulheres, que denotava a “vontade de se livrar” dos homens com os quais coabitavam. Enfoca-se, neste sentido, as fronteiras entre possibilidades/práticas sexuais e relações políticas, tais como entretecidas entre homens e mulheres Ticuna, que tangenciam, por sua vez, as formas organizativas desta etnia em favor de seus objetivos e sua existência coletiva.

palavras-chave sexualidade; violência; feitiçaria; política; Ticuna.

Jealous women, bewitched men: ticuna contributions to the reflections on gender and violence

abstract This article explores an ethnographic data about the connections between sexual Ticuna practices, as well as the expectations around them, and the mode of violence and social regulation of witchcraft. Among this group, a man compelling a woman to have a sexual relation with him was not a collective grievance, neither a reason for punishment. Nevertheless, women could kill them through bewitchment if unsatisfied with their inaptitude, whether sexually or in terms of everyday primary activities. Hints that they were bewitched were whispered by comments dedicated to fostering suspicions about the promiscuity

of women, which meant the “willing to get rid” of the men who they cohabited with. Thus, the focus is on the frontiers between sexual possibilities/practices and politics, as woven in ticuna gender relations, as well as its effects on the mobilization of this ethnic group to ensure their goals and their collective existence.

key-words sexuality; violence; witchcraft; politics; Ticuna.

Introdução

Na literatura etnológica, assim como nas representações regionais contemporâneas, os Ticuna são por vezes descritos como um povo não-guerreiro, refratário ao confronto aberto com o risco de baixas. Evitaram sistematicamente, antes da chegada dos europeus, as beiras do Solimões, ocupados pelos seus inimigos Omagua, os quais aparecem em alguns mitos e lendas Ticuna realizando incursões contra as suas malocas (NIMUEN-DAJU, 1952, p. 116; OLIVEIRA, 1988, 2000); são acusados, nos acirrados encontros com estes mesmos antigos inimigos, de terem se refugiado – ‘covardemente’, nas entrelinhas – igarapés adentro durante a colonização, enquanto os Omagua e outras etnias travavam franca resistência bélica contra a ocupação branca; além das frequentes diásporas para fundar comunidades ou novos lugares de habitação, geralmente em virtude de dissidências internas ou quando alguma guerra alcançava onde estavam (ALMEIDA; MAGALHÃES, 2014).²

A indisponibilidade para a guerra coletiva, seguindo esta representação que se constrói em contraste a outros grupos, não implica, contudo, uma suposta predisposição generalizadamente “pacifista”, tendo em vista a frequência de homicídios por feitiçaria – geralmente entre pessoas consanguínea e/ou residencialmente próximas – ou os esporádicos assassinatos de feiticeiros com violência física – queimados vivos, baleados com armas de fogo, esfaqueados, espancados etc. Conflitos conjugais estão no epicentro das acusações e mortes por feitiçaria, e parte significativa destas, por sua vez, refere-se a homens atingidos por feitiços forjados por esposas (âte) sexualmente promíscuas.

A rigor, qualquer infortúnio decorria de enfeitiçamento, doenças, mortes, assim como qualquer tipo de rejeição indicava ser alvo de feitiços. *Yu’u* pulverizava o exercício da acusação em um amplo leque de possíveis detratadores ou agressores. Todos ocupavam simultaneamente as posições de potenciais causadores de danos e atingidos por eles, de feiticeiros e enfeitiçados. Esse reconhecimento permitia o desenvolvimento do conflito em todos os seus planos e temporalidades. Eram os conflitos em si, muitos e simultâneos,

que se tornavam objeto de investigação e reflexão coletiva através dos comentários (e dos metacomentários) sobre atos específicos. Danos, dores, visões e demais sintomas corpóreos deveriam ser mantidos apenas nas longas sessões de cura e reza, nas quais geralmente participavam apenas parentes corresidentes e rezadores. Quanto mais divulgada a debilidade física de alguém, mais sua integridade estava comprometida, pois suscitava especulações do que o doente fez para que alguém lhe causasse o mal.

Circulavam muitas notícias sobre homens adoentados e mortos porque haviam sido enfeitiçados pelas mulheres com as quais coabitavam. Estas afirmações se respaldavam em outras, a de um conhecimento socialmente compartilhado de que essas mulheres se relacionavam com outros homens além daqueles com os quais coabitavam e porventura tinham filhos. Isto consistia, por si só, motivo para desejarem-lhe não só o mal, mas um afastamento derradeiro. Mulheres, por sua vez, também poderiam ser enfeitiçadas tanto pelos homens com os quais se relacionavam, quanto por outras mulheres, rivais de seu casamento (*yetai*)³ caso houvesse ameaça de separação definitiva. Do contrário, suas eventuais queixas sobre “traições” de seus maridos eram classificadas por eles como “ciúmes”. Para homens traídos, em contrapartida, um forte antagonismo e abandono estavam já contidos na suspeita fomentada coletivamente sobre o comportamento sexual das mulheres com quem coabitavam. Em suma, mulheres eram tidas por “ciumentas” quando esporadicamente se queixavam sobre a promiscuidade sexual de seus maridos, ao passo que homens considerados traídos estavam necessariamente enfeitiçados, especialmente quando não se afastavam das mulheres que os enfeitiçavam/traíam.⁴

Quando as mulheres negavam sexo aos homens com os quais coabitavam, um homem me disse certa vez, eles passavam a suspeitar e acusá-las de estarem se relacionando com outros homens. Elas se queixavam das formas por meio das quais seus maridos expunham suas exigências de que deveriam satisfazê-los, utilizando “palavras negativas”, e à revelia de seus desejos. Incumbindo-se da tarefa de reduzir os conflitos na comunidade onde sempre residiu, ele recomendava aos homens para que *não* “tratassem a mulher como se fosse metade humano, metade animal, que ele pode dominar, ordenar, dizer o que tem que fazer”. Homens Ticuna, segundo este que me falava, “acham que as mulheres são suas fêmeas”, que tem obrigação de satisfazê-los. Por seu turno, a gravidez, ele explicava, era deliberadamente forçada pelo homem: “eles engravidam a mulher de propósito, para manter ela dessa forma. É o homem que faz isso”. As mulheres traíam e, por conseguinte, enfeitiçavam, por insatisfação com o comportamento dos respectivos cônjuges, quer porque as obrigavam sexualmente, quer

porque lhes pareciam insuficientes e inábeis, sexualmente ou no que diz respeito às atividades cotidianas de sustento e cuidados domésticos. Tais comportamentos e inabilidades os tornavam menos atraentes, daí a pouca disponibilidade feminina para o sexo.

Ao atribuir parcialmente uma condição animalesca às mulheres, os homens reconheciam nelas fonte de grande perigo, com capacidade para desfazer-se a qualquer momento da tentativa de controle masculina. Controle significava, principalmente, a atenção exclusiva da mulher ao homem com o qual coabitava. A estratégia para controlá-la, reduzindo suas chances e seu tempo para trair/enfeitiçar foi claramente explicitada: engravidá-la. “Não é a mulher. São eles que engravidam elas de propósito, porque desse modo elas não vão olhar pra mais ninguém, não vão ter tempo de ficar com outros homens”. Quanto mais sua atenção estivesse voltada para a casa, para as crianças, menos tempo e energia teriam para trair seus maridos, deixando-os vulneráveis aos diversos sintomas referentes ao *yu ’u*.

Segundo este ponto de vista masculino, uma mulher é suficientemente suprida por *um* homem, isto é, um homem deve ser capaz de satisfazer desejos e expectativas de *uma* (ou mais) mulher (es). A ausência de maiores perigos conjugais repousava na restrição do desejo feminino ao homem com o qual coabitava. Caso ela procurasse outros homens, quer por insatisfação com o comportamento de seu marido ou porque não o desejasse, o homem absorvia o peso moral por ser insuficiente à sua esposa e, se fosse o caso, por não conseguir dela se afastar. Ao procurar outros homens, as mulheres mostravam publicamente sua insatisfação e, por conseguinte, a inabilidade de um determinado homem em satisfazê-las.

Este texto dirige-se às interseções que podem ser estabelecidas entre expectativas recíprocas de comportamento sexual entre os gêneros e modalidades de violência. Este problema ancora-se em alguns fragmentos da teoria revolucionária do século XIX – mais sistematicamente Engels (1975), mas também Marx e Bakunin⁵ – para a qual Morgan contribuiu, que entende as relações de parentesco enquanto “embriões” das formas organizativas e, portanto, também da regulação da violência. Aí, as relações de força estabelecidas entre homens e mulheres, assim como as modalidades de violência em um plano macro, respondem (ou explicitam) uma organização específica de parentesco. Embora tenha consolidado um olhar atento aos atravessamentos entre concepções de parentesco/gênero e as dinâmicas de violência em cada sociedade, o obstáculo desta interpretação reside na “suposição de uma coerência a cada termo da oposição, inexistente na dinâmica que constitui as representações e as relações sociais” (DEBERT e GREGORI, 2008, p. 177).⁶

Este tema, por sua vez, remete aos tipos de organizações e ações políticas que emergem do sistema político Ticuna, ou de um sistema político regional consideravelmente influenciado por uma forma Ticuna de exercer política. Ao recuperar alguns aspectos contextuais, pretendo deixar explícita a interpretação teórica aqui adotada a este respeito. Em seguida exploro, a partir de um caso específico, as relações de gênero e as possibilidades e práticas sexuais tais como as narrativas dos meus interlocutores enfatizavam.

Território, cotidiano e política

Os Ticuna habitam o Alto rio Solimões, região oriental da Amazônia, falam um idioma considerado como um tipo isolado único (SOARES, 1992), compõem uma população de aproximadamente setenta mil pessoas cujo território foi ocupado por três Estados nacionais: Brasil, Peru e Colômbia.⁷ Sucessivos conflitos armados e guerras, a alocação de seringais e suas empresas pelo Estado brasileiro, e a atuação de missionários e movimentos milenaristas que construíram igrejas e atraíram seguidores ao seu entorno, conformaram a atual divisão dos Ticuna em espaços distintos e drasticamente reduzidos. Dois séculos de ocupação colonial implicaram a imposição de regimes de trabalho mercantis. E, em 1993, mediante um processo mobilizatório, conquistaram a demarcação, pelo Estado brasileiro, de um território para seu usufruto exclusivo. Atualmente⁸ esse grupo divide-se em *comunidades*, como denominam as aglomerações de casas nas beiras dos rios maiores, como o Solimões, e nas suas calhas. Nas comunidades maiores em extensão e número de habitantes havia igrejas de diferentes ordens religiosas, escolas públicas de ensino médio e fundamental, e um polo base da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai).⁹

Chefiavam, pela segunda gestão seguida, a Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio (CTL-Funai); o Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI), órgão de representação indígena (das várias etnias do Alto Solimões) que compunha o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), braço local da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI); coordenavam as escolas instaladas em suas comunidades – cujos quadros de professores e funcionários era majoritariamente formado por indígenas – os polos de saúde locais, além de buscar incessantes diálogos junto ao poder local para reivindicar as melhorias destes serviços. Ocupar as posições locais de controle destes órgãos, responsáveis pela gestão de seu território (incumbência da Funai), dos serviços de saúde oferecidos pela Sesai, assim como estimular a escolarização básica e superior eram assinaladas como estratégias cruciais e demandas obrigatórias, tanto em

reuniões e assembleias quanto em conversas informais. Por outro lado, as relações rotineiras dos indígenas com estes serviços e, principalmente, com a centralização interna própria a estes órgãos ocorriam de modo imprete-riavelmente conflituoso, por conseguinte, os representantes e funcionários Ticuna estavam muitas vezes vulneráveis a destituição de suas posições, cargos e funções, pelos próprios indígenas vinculados a outras redes de parentesco e/ou comunidades. Os Ticuna e sua mobilização política em prol da melhoria de suas condições de vida orbitavam e incluía os recursos do Estado, os mesmos que prejudicavam as relações internas dos indígenas em virtude do princípio centralizador de gestão administrativa. Podemos, seguindo a interpretação de Ferreira (2014) sobre os Terena, nos reportar a esta dialética do político conformada pela dialética entre um sistema centralizador-hierárquico e um sistema emergente descentralizado-horizantal. Como o autor argumenta sobre as organizações indígenas Terena e suas relações com o Estado, estes sistemas apenas se realizam em um determinado contexto histórico de eventos, negociações e conflitos, portanto não podem ser pressupostos como unidades *apriori*.

As principais atividades de sustento dos indígenas no Alto Solimões consistiam na agricultura e na pesca. Quanto a esta última, em geral todas as famílias dispunham de barco para pescar. Entretanto, com o avanço da pesca predatória no rio Solimões para a venda a frigoríficos dos municípios (cada vez mais populosos), a quantidade de peixes também diminuía a passos largos, sobretudo nas faixas do Solimões e açudes formados durante as cheias dos rios dentro das comunidades. No que diz respeito à agricultura, as áreas de cultivo na Amazônia se dividem em terras que inundam (de várzea ou igapó) nos períodos de cheia dos rios e terras que não inundam (terra firme).

Nem todas as famílias daquela comunidade dispunham de roças localizadas em várzea e terra firme. As terras também estavam divididas conforme a antiguidade de chegada das famílias na comunidade, assim, a extensão das roças variava consideravelmente de família para família, de casa para casa. Logo, os alimentos que não se produziam eram conseguidos mediante a troca ou compra, ali mesmo, com parentes e vizinhos, ou na feira de Polidoro Jordão. Além disso, o território demarcado em 1993 é frequentemente invadido pelo avanço da atividade madeireira. Em meio a este gradual confinamento, as fronteiras entre as roças eram frequentemente tema de conflitos entre indígenas, no mais das vezes vinculados por laços de parentesco.

Geralmente três gerações dividiam e trabalhavam no mesmo terreno, restringindo os cultivos a apenas alguns gêneros alimentícios. O que faltava tentavam comprar ou trocar em Manayunk ou em feiras próximas. Ter

uma roça era um critério bastante valorizado, aos olhos dos sogros, para aceitar um candidato a genro ou nora. Caso um filho não recebesse uma parte do terreno, poderia vir a ser professor, moto taxista ou trabalhar na área da *saúde*.

As crianças, meninas e meninos, eram estimulados a frequentar estes dois âmbitos distintos como forma de garantir futuramente seu sustento: acompanhar os pais à roça e na pesca e ir à escola. Se avançassem na formação escolar, poderiam se tornar professores ou trabalhar “na saúde”. Concluindo o ensino fundamental e médio, cursos técnicos ou universitários, poderiam tornar-se professores primários e secundários, ou trabalhar nos polos de saúde como técnicos em enfermagem e agentes de saúde. Estas posições laborais eram almejadas pois, considerando a sazonalidade incerta de recursos (alternância dos níveis do rio e quantidade de peixe) e os desdobramentos por vezes violentos das disputas com outros pescadores e extrativistas, ser professor ou agente de saúde lhes pareciam as estratégias mais seguras para sustentar a si e aos seus (crianças e velhos), embora restritos à quantidade de contratações feitas pelo poder público, responsável pela gestão destes serviços.

A maioria dos meus interlocutores indígenas se viam ou viram às voltas com o dilema de qual atividade de sustento privilegiar, embora a principal recomendação dos mais velhos fosse aprender e dominar todas elas.

Era o caso de Ngematücü e Tutchianã, um jovem casal que conheci por meio de We’ena, irmã de Ngematücü. Os três residiam em Manayunk, comunidade à beira do rio Solimões e muito próxima a Polidoro Jordão, que contava com uma estrutura urbana suficiente para receber a classificação de município: comércio, hospital, escolas, universidade, dentre outros órgãos públicos, mais assiduamente frequentados pelos indígenas que moravam próximos a este município. Quando os conheci, o casal tinha um filho de dois anos, e se deparavam com a eminência de separar-se. Ngematücü já pouco permanecia na comunidade de origem e trabalho de Tutchianã, para onde se mudou quando se casou. Os motivos da separação eram o tema privilegiado de algumas conversas em que estive presente.

“Traições” e *yu’u*

We’ena, seus pais, dentre outros parentes, por vezes conversavam sobre suas preocupações com Ngematücü, de vinte anos, casado desde os quinze.¹⁰ Por alguns meses em que frequentava assiduamente nossa casa, ele transitava entre Topeka, onde sua esposa morava e trabalhava como agente de saúde, Manayunk, onde morava toda a sua família, e Polidoro Jordão, onde recém iniciara um curso universitário. Se dependesse dos parentes

que viviam em Manayunk, sobretudo sua mãe e We'ena, ele pouco ou não mais voltaria a Topeka, com receio de que lá pudesse lhe acometer algo, onde não estariam perto para cuidá-lo. O risco decorria do comportamento sexual de sua esposa, Tutchianá, que se relacionava com outros homens, e “todos sabiam disso”.

Ao mesmo tempo em que negava acusações de que “traía” Ngematücü, Tutchianá não demonstrava nenhum ciúme quando presenciava flertes e elogios de seu marido dirigido a outras mulheres, tampouco insistia para que ele permanecesse em Topeka, o que contribuía para que seu comportamento fosse visto como uma demonstração de indiferença em relação ao seu marido, ao mesmo tempo em que reforçava a veracidade dos comentários: “A gente pergunta para Tutchianá e ela nega que trai Ngematücü. Mas todo mundo sabe. Ela trai com o próprio cunhado, com o marido daquela irmã que tava aqui em casa no sábado dando de mamar para o filho”, dizia We'ena, “ela tá muito feliz com Ngematücü longe [quando a perguntei sobre a permanência de seu irmão por tantos dias em Manayunk longe de sua esposa], é isso que ela quer, que ele se separe”.

Tutchianá tinha a capacidade de matar Ngematücü por meio da feitiçaria, segundo We'ena

“porque a pessoa é traída e não consegue se afastar, se separar, então é a outra pessoa que tá jogando feitiço. Por exemplo, A é casado com B. B trai A. Ao mesmo tempo, B vai jogar feitiço para A, pra A morrer logo e se livrar da pessoa”. (...) [Um tempo depois, retomando o assunto Ngematücü]: “Ele fala com ela, para ela parar, mas não adianta. Ela continua fazendo. Uma vez meus pais foram atrás dele em Topeka, para buscar ele, para ele não ficar lá com ela, e ele não quis vir. Eu acho que ela enfeitiçou ele, só pode. Porque ele não deixa ela...”.

Por “trair” meus interlocutores Ticuna se referiam ao ato de se relacionar com outras pessoas além da qual se coabita, independente da existência de filhos. Apropriando-se deste sentido, esta palavra em português era mencionada para se referir aos casos extraconjugais. Se esta importância atribuída às traições é um reflexo da atuação cristã, posto que todas as religiões ali existentes propagam a conjugalidade monogâmica, é algo aquém das possibilidades deste trabalho conjecturar. Embora a frequência desta palavra nos diálogos possa sugerir uma necessidade coletiva em coibir a prática da poligamia, ocorriam muitas “traições” em Manayunk, como constatava We'ena. Isto é, muitas mulheres se relacionavam com outros homens além

dos quais coabitavam. Não por acaso, em sua explicação a parte traída é do sexo masculino e a parte traidora do sexo feminino. Enquanto homens que traem não necessariamente eram enfeitiçados, porque a eles era dada certa prerrogativa de se relacionar com outras pessoas (mulheres e/ou homens) mesmo que porventura provocasse ciúmes, apenas ouvi histórias de mulheres que, traindo, enfeitiçavam.

Nisto baseava-se o receio demonstrado pelos pais de Ngematücü antes que ele se casasse com Tutchianã, a quem temiam por ser “mais velha”, mais experiente. A obviedade de que o homem, a parte traída, está sob domínio de um feitiço, é porque ele não consegue se afastar da mulher que o trai. De acordo com sua explicação, ele está enfeitiçado porque, primeiro, está sendo traído, a na infidelidade feminina está implícita um antagonismo tão intenso que denota o desejo em “livrar-se” da pessoa. Segundo, porque não consegue se afastar da pessoa apesar de seus atos que demonstram que ela o repele.

Se os atos femininos são classificados na ordem da traição por oposição aos atos masculinos, isto não significa, porém, que havia um controle verticalizado de homens sobre mulheres, conforme os significados atribuídos ao comportamento sexual de Tutchianã evidenciam. Em suma, o comportamento sexual das mulheres se tornava uma preocupação não, em absoluto, em virtude de uma contaminação ou transgressão moral de seu corpo, mas somente em virtude do risco que passava a ser para a integridade física do homem a quem “traía”. Segundo os comentários que ouvi, suas relações com outros homens eram possibilidades absolutamente normativas. We’e-na apontava os “outros namorados” de sua cunhada e outra conhecida em comum sem parecer atribuir à sua narrativa um julgamento de tais atos como transgressões morais.

Em contrapartida, quando a conversa se ampliava para todas as pessoas implicadas neste “ato”, o tom de voz se modificava para falar sobre os medos e proteções que deveriam cercar homens que eram traídos, proferidos com alarme e preocupação. O foco da preocupação recaía sobre o mal que poderiam causar já que traíam seus maridos, já que não os desejavam sexual e afetivamente. Quando as mulheres eram apontadas como pessoas que se relacionavam com mais de um homem, dirigia-se àquele reconhecidamente designado para controlá-la/satisfazê-la boa parte das preocupações, pois assim ele tornava-se exposto como insuficiente, inábil em controlar/satisfazer a mulher com quem coabita e o “trai”.

A vergonha suscitada pela traição recaía principalmente sobre a incapacidade masculina de satisfazer, de múltiplos modos, as necessidades e expectativas da mulher e da casa, de modo algum à poligamia feminina. Tampouco seu corpo estava disponível para servir de receptáculo dos ônus

provocados pela ruptura da dignidade masculina. Aí residia a diferença entre a ofensa masculina e a ofensa feminina por ser traído. Um homem orgulhoso de suas habilidades e feitos deveria ser capaz de suprir as demandas e exigências da mulher e dos filhos, em termos de comportamento afetivo-sexual e de domínio das atividades necessárias à reprodução doméstica.

Tutchiânã era agente de saúde em Topeka, ocupação socialmente valorizada, que lhe assegurava certa independência doméstica em relação ao marido, além de torná-la mais cobiçada e sexualmente atraente. Ngematücü, por sua vez, embora dominasse com destreza algumas atividades primordiais para o sustento doméstico, como construir e manejar canoas, construir e fazer manutenção da casa, roçar e pescar, recém havia iniciado um curso universitário. Não era assalariado como Tutchiânã. A inserção dos indígenas em um universo mercadológico de prestígio constitui, assim, uma variável fundamental no exame sobre algumas crises referentes ao ideal masculino nesses contextos.

As relações das mulheres com outras pessoas (homens e/ou mulheres) mostravam a um público que seus maridos falhavam em cumprir este ideal, tornando a vergonha contida na infidelidade imediatamente múltipla, ao partir de muitos lugares, olhares e vozes concomitantemente.

Isto não significa que mulheres não demonstrassem incômodos a respeito das outras relações de seus maridos. Neste caso, uma ofensa semelhante apenas ocorria se houvesse o rompimento definitivo de sua relação conjugal. Homens provocavam ciúme nas mulheres quando as preteriam, não lhes tratavam bem ou ameaçavam romper definitivamente o vínculo com elas, deixando-lhes para coabitar com outra mulher. Para se perceberem as voltas com a iminente ameaça de terem que se despedir de seus maridos, as mulheres precisavam ouvir e saber dele próprio a vontade em deixá-las. Ou então ouvir de suas rivais a disposição em disputá-los para si. Do contrário, as relações de seus maridos com outras mulheres pouco alterava a rotina de uma casa, por ser um ato relativamente aceito.

Homens se relacionando com outras mulheres não implicava necessariamente desprezar uma delas. Mulheres, conforme homens percebiam o alcance e dimensão dos desejos delas, sim. Tutchiânã, ao trair, queria “se livrar” de Ngematücü. Sua indiferença alimentava o conhecimento por parte de Ngematücü e de pessoas próximas a ele, de “tudo o que Tutchiânã fazia”, inclusive que enviava feitiços letais.

We’ena ainda afirmava com muita certeza que um dos homens com quem sua cunhada se relacionava era o marido da irmã de Tutchiânã. Perguntei se ela sabia, e, em caso positivo, se reagia de alguma maneira. “Ninguém fica com raiva”, respondia, “ela jogou feitiço para todos nós. A gente sabe de tudo o que ela faz, mas não consegue ficar com raiva dela”.

Certa vez pude ouvir de Ngematücü o que pensava sobre o assunto. Em uma conversa, ele perguntou-me se eu já tinha visto “alma” (correspondente a *naë*, no idioma Ticuna). Respondi que não, devolvendo-lhe a mesma pergunta. Então ele revelou que em Topeka, pouco tempo antes daquele dia, viu uma sombra andando atrás dele. Perguntei se a sombra lhe disse algo ou se ficara com medo. Apesar de não ter visto nada, de tanto medo, saiu correndo. Tinha motivos suficientes para relacionar essas visões aos comentários sobre a infidelidade de Tutchianá. Logo em seguida chegamos neste tema:

- Ela não ligaria se eu ficasse com outra pessoa – disse Ngematücü.
- Por que diz isso? – Perguntei.
- Porque sim, ela já falou. E eu acho que não ligaria mesmo. Você sabe o que ela faz, não é... Eu já sei, todo mundo sabe o que ela faz.

Sua mãe e We’ena se preocupavam, tentavam convencê-lo a voltar a morar em Manayunk, porque sabiam a proveniência dessas visões. Temiam que acontecesse com Ngematücü o mesmo que ocorreu com o rapaz que trabalhava no pólo de saúde, quem já havia tentado suicídio (*ma’a*) se asfixiando: “A gente tem muito medo, por isso a gente conversa com ele, mamãe tenta convencê-lo a ficar aqui, perto da gente, na casa dos meus pais. Mas ele tá enfeitiçado, não adianta. Ele acha isso e a gente também. A gente não quer fazer mal para Tutchianá, só quer que ela pare com isso. Porque se acontecer alguma coisa com ele, ela será a responsável”.

Mulheres feiticeiras

Quando “traía”, a mulher não estava transgredindo, em absoluto, uma expectativa coletiva quanto ao comportamento sexual feminino, mas seu ato dificultava as obrigações e expectativas esperadas de um homem, fragilizando a dignidade dele. Homens viam mulheres como “metade humano, metade animal, a quem podem dominar, ordenar, dizer o que têm que fazer”, engravidando mulheres vezes o suficiente para que elas não olhassem e não se relacionassem com mais ninguém. Essa expectativa, entretanto, não era transposta automaticamente à mulher, ou seja, não era sua obrigação colaborar impreterivelmente com este ideal. As pessoas, não apenas o homem enfeitiçado, mas principalmente seus parentes mais próximos, nutriam temor pela mulher que “traía”, e não menosprezo. Por conseguinte, as representações ou preferências masculinas sobre os comportamentos sexuais femininos, não implicavam a obrigação de sua adoção por parte das mulheres. Homens desejavam a exclusividade de atenção das mulheres com as quais coabitavam, no entanto, essa preferência masculina não se convertia em imperativo moral sobre as mulheres.

A especificidade dessas dinâmicas conjugais, tais como percebia na comunidade onde realizei minha etnografia, requer algumas informações extras sobre o poder atribuído às mulheres Ticuna de enfeitiçar, algo pouco explorado ou refutado por etnografias sobre outras etnias indígenas.¹¹

“Feiticeiros” reconhecidos por suas capacidades espirituais para curar e fazer o mal, fazendo desta habilidade quase um ofício, recebendo pessoas que solicitavam sua ajuda, eram majoritariamente homens. Durante meu trabalho de campo soube apenas da existência de uma “feiticeira”, publicamente reconhecida enquanto tal, moradora de uma comunidade contígua a Manayunk. Quando convenci We’ena a procurá-la comigo, não a encontramos, tinha viajado por alguns meses – fugido de inimigos, conforme minhas palavras sugeriram, “porque ela faz reza né...”. No entanto, por ocasião de uma infinidade de situações, majoritariamente relacionadas a comportamentos classificados como invejosos, sovinas e ciumentos, mulheres, além de homens, explanavam a própria iniciativa em enfeitiçar alguém. Seja a propósito de uma disputa lúdica por um campeonato de futebol, ou uma vingança mais séria envolvendo a prisão de um parente próximo, mulheres diziam ter forjado feitiços para se vingar ou para se defender dos ataques enviados por alguém.

Com exceção da única feiticeira que soube da existência e com a qual nunca me encontrei, se perguntasse a cada uma dessas outras mulheres se eram, elas próprias, *yu’u gare* (feiticeiras), elas provavelmente diriam que não, ou a pergunta seria interpretada como uma ofensa – por esse motivo não me atrevi a fazê-la. Talvez argumentassem que, diferente dos homens feiticeiros, não possuíam conexão com dimensões espirituais, prerrogativa para ser considerado um feiticeiro com capacidade não apenas para fazer o mal, mas para curar também. Não obstante, elas também poderiam manipular objetos e substâncias, encantá-las, com o objetivo de neutralizar algum desafeto.

Poderíamos perguntar então por que escondiam deliberadamente esta habilidade, ou a frequência com a qual se valiam deste expediente em conflitos, ao não se assumirem publicamente como “feiticeiras”. Invertendo a pergunta, qual seria o interesse em tornar públicas suas habilidades, como se pudessem e efetivamente praticassem malefícios regularmente, fazendo de si mesmas inimigas em potencial das pessoas com quem porventura entrassem em conflito? A eficácia da feitiçaria de vingança e/ou de proteção dispensava ameaças diretas. Os comentários e os comentários sobre os comentários eram suficientes para alimentar a suspeita de que se estava sob o ataque da feitiçaria. Ademais, auto intitular-se feiticeira(o) implicava atribuir para si uma rotina de ajudar pessoas e proteger-se de eventuais

ataques – a exemplo da mulher que precisou viajar “[porque] fazia reza” – mais do que o desenrolar dos conflitos cotidianos demandavam.

O importante a reter das múltiplas situações que desencadeavam ameaças e sintomas atribuídos ao *yu'u*, e a ampla e irrestrita participação de qualquer pessoa nesta trama – mulheres e homens nos papéis de perpetradores ou vítimas – é que, independente do tema (roças, recursos, trabalhos, empréstimo de objetos), grande parte dos feitiços que ouvi decorriam de brigas relacionadas às essencialidades e trivialidades do cotidiano, entre pessoas e famílias próximas espacialmente, sendo os próprios envolvidos nos conflitos os autores do malefício (Ver WHITEHEAD e WRIGHT, 2004). Em menor frequência e gravidade, pessoas de comunidades distintas ou que pouco se encontravam também poderiam se tornar inimigos a ponto de acessar feiticeiros ou forjar feitiços sem ajuda especializada. Mas era a proximidade (territorial e de parentesco) e a vizinhança que proliferavam atritos e os medos do que poderiam fazer possíveis ou declarados desafetos. *Yu'u*, portanto, restringe-se aqui às formas de decantar ou acentuar conflitos entre parentes, pessoas que se conheciam de longa data e compartilhavam espaços e intimidades. Mais do que uma forma ritualizada da disputa e concentração de poder, *yu'u* é percebido aqui como formas de denunciar desafetos, de trazer à tona conflitos, de verbalizar suas dores e sintomas. O que faziam homens e também mulheres a todo o tempo.

Ampliando o escopo de análise para outras dimensões do cotidiano, era possível tanto diferenciar quanto aproximar tarefas desempenhadas por mulheres e tarefas desempenhadas por homens. No que concerne ao problema da dualidade político e doméstico entre os Ticuna – ou, respectivamente, a apropriação da representação da *totalidade* e da *particularidade*, como propõe Fausto (2001), não percebia qualquer separação rigorosa, linear e hierárquica nas duas principais atividades de sustento – a roça e a pesca, ambas executadas por homens e mulheres. Tampouco as outras tarefas cotidianas geralmente executadas por homens pareciam mais valorizadas do que as designadas a mulheres, quer no âmbito doméstico, quer no âmbito ritual.

Homens eram conhecidos por construírem canoas e caçar. Mulheres, por sua vez, aprendem a preparar fio de tucum e outros trançados para a manufatura de cestos e redes, e se dedicam aos bebês mais regularmente. Havia tarefas privilegiadamente executadas por mulheres, tarefas privilegiadamente executadas por homens, e as que ambos executavam juntos. No geral, homens e mulheres colaboravam juntos para o sustento da casa, o zelo com as crianças, velhos e eventuais outros agregados. Mulheres também se dedicavam aos bebês de colo enquanto dependessem do leite ma-

terno. Após o desmame seguido do aprendizado de andar, o cuidado com as crianças era dividido entre mães, crianças maiores (geralmente do sexo feminino), e avós. Ainda muito pequenas, crianças acompanhavam seus pais até a roça. As mulheres também dividiam com homens, em número bastante similar e sem enfrentar grandes resistências masculinas, os cargos disponíveis nas áreas da “educação” e “saúde”.

Se considerarmos espaços de construção decisória que afetavam diretamente o andamento coletivo das atividades locais, identifiquei três tipos na comunidade onde permaneci: a) fóruns hegemonicamente masculinos, em organizações feitas por homens, por eles presididas. Nestes, a participação de mulheres era ativamente cerceada e, por conseguinte, irrisória; b) reuniões da comunidade, presididas por homens, mas abertas às intervenções femininas, frequentes e sem enfrentar grandes censuras; c) por último, mulheres recentemente construíram suas próprias organizações, nas quais era comum a interferência e participação de lideranças masculinas caso se tratasse de um projeto relevante para a coletividade mais ampla. Quando estava em jogo deliberar alguma questão durante estes encontros e reuniões com atores vinculados de alguma maneira ao Estado, os homens presidiam o diálogo e demonstravam impaciência quando mulheres tentavam emitir suas opiniões. Com exceção do Conselho Geral, cujo propósito era reunir e mobilizar regularmente os caciques de cada uma das 183 comunidades Ticuna do lado brasileiro, contudo, as mulheres faziam-se presentes em número proporcional aos homens, como nas “reuniões da comunidade”, dentre outros fóruns com atores da administração pública dos municípios mais próximos, geralmente dedicados à questão da “saúde” e da “educação”.

Baseando-me nestas observações, sugiro que a hierarquia entre os sexos – se tomamos por “hierarquia” um esforço exitoso de determinado grupo para excluir/alienar um outro grupo – preponderava, curiosamente, nos espaços criados e mantidos a partir do diálogo com atores e instituições “brancas”: era o caso tanto das “associações” e “organizações” de múltiplas ordens descritas acima, quanto da Funai, Sesai, e das Igrejas. Se as mulheres participavam dos fóruns deliberativos, e suas opiniões, respeitada a diferença etária, eram ouvidas e respeitadas; se a diferença de participação correspondia à diferença dos próprios espaços, cujas valorações por sua vez estavam subordinadas aos seus propósitos específicos da organização e à ausência ou presença de “brancos”, “civilizados”¹²; se as organizações masculinas mais cerradas, isto é, refratárias à participação das mulheres eram as fundadas *em conjunto* e diálogo com atores “brancos”; não seria o caso de se perguntar se as análises que afirmam, direta ou sutilmente, uma hegemonia masculina nas posições de “chefia” indígena na Amazônia não

dizem mais sobre o tipo de relação tecida com os colonizadores, sobre o *modus operandi* e as orientações míticas do Estado-nação (DAS, 2008), do que à restrição “natural” (sexualmente orientada) das mulheres ao dito “espaço doméstico” nestes grupos, ou sua alienação proposital das chamadas “funções políticas”?

Afora estes espaços construídos em diálogo com instituições e atores ‘brancos’, as resoluções das atividades primordiais do cotidiano pareciam compartilhadas entre homens e mulheres. Isto não significa que homens e mulheres eram vistos como “iguais”.

Como procurei enfatizar há pouco, as demarcações e tensões de força entre os gêneros mais frequentemente assinaladas pelos meus interlocutores Ticuna não residiam em um inventário classificatório de funções, atividades e espaços, mas nos significados atribuídos aos comportamentos sexuais de homens e mulheres: na licença masculina em forçar o ato sexual – aspecto também notado por Franchetto (1996), sobre os Kuikuro, e McCallum (1999), sobre os Kaxinawá – e no frequente medo coletivo de mulheres promíscuas, classificadas como potenciais feiticeiras e assassinas de seus cônjuges – já que o significado para desejarem outros homens *só* poderia ser o desejo de “se livrarem” dos homens com os quais coabitavam e cujos comportamentos não as satisfaziam.

Este jogo ininterrupto entre forças, desejos e práticas irreduzíveis uns aos outros, converge com as dinâmicas do *yu'u* (cuja tradução para a palavra “feiticeira” merece ser objeto de problematizações posteriores), forma por meio da qual os conflitos em geral são levados a cabo, caracterizada, não pela fixação identitária entre vítimas e algozes – que alimenta, por sua vez, a linguagem do sofrimento e a diluição do conflito – mas pelo exercício difuso e ininterrupto da acusação. Localizo aí o problema da disponibilidade para a guerra indígena – ou um tipo particular de conquista e consumo da subjetividade de outrem – e da dissonância Ticuna se comparada às estratégias adotadas por outras etnias (CLASTRES, 2004; FAUSTO, 2001), mencionadas no início deste texto. Se as representações sobre os Ticuna estão corretas, de que a violência é direcionada, não para o plano coletivo da guerra contra outros coletivos, mas, sobretudo, contra afetos e desafetos consanguínea e residencialmente próximos (vizinhos e parentes), portanto mais perigosos, isto é, de que se morre muito mais de ofensas enfeitizadas que circulam do que de violência física direta, isso abre possibilidades de reflexão sobre o estatuto dado aos regimes da violência dentre populações indígenas, como propõe Vanzolini (2010, 2013).

Retornando ao argumento de Ferreira (2014), não se trata de promover uma disjunção entre dois sistemas (estatal-centralizador e indígena-descen-

tralizador) mas compreender como estes sistemas operam e se articulam a partir de movimentos e lutas históricas concretas. O autor atribui à luta pela terra a emergência de um sistema político horizontal, permeado por contradições, mas assentado em condições específicas, sobretudo na ‘retomada’ enquanto forma de enfrentamento ao avanço da violência e expropriação territorial. A luta por terra e por direitos sociais desempenhou e desempenha igualmente um papel central na articulação política dos ticuna e destes com outras etnias.

A instabilidade sexual permanente e a simultânea neutralização de forças típicas às relações entre homens e mulheres Ticuna também estão atrelados à materialidade do sustento cotidiano. Isto implica que além de uma dinâmica de força específica entre homens e mulheres, um regime de violência que privilegia o conflito interno, é necessário também se considerar o conjunto de atividades de sustento cotidianas das quais os Ticuna se valem e estão inseridos (KERGOAT, 2010; LEA, 1999). Sugiro, portanto, que é nas tensões e contradições entre uma hierarquia nas suas organizações indígenas – nas quais ecoam dinâmicas e performances centralizadoras – e uma equalização de forças nos âmbitos sexual e reprodutivo doméstico entre gêneros que a potencialidade para a horizontalidade e autonomia organizativa encontra uma firme âncora.

Algumas questões levantadas ao longo deste texto mereceriam ser aprofundadas. Em que plano moral operam, ou quais definições específicas são atribuídas a desejos e limites (ou as ideias de desejo e limite) nas dinâmicas afetivo-sexuais? Quais são as modalidades de violência normatizadas (a licença masculina em obrigar a mulher no ato sexual) e quais rompem até desencadear retaliações (a insatisfação e desprezo femininos diante dos comportamentos e insuficiências dos homens e o enfeitamento neles implícitos)? De que maneira estas modalidades afetivo-sexuais, representações sobre o dever ser de comportamentos sexuais, e a trama do *yu’u* se tocam na conformação de um regime de violência específico?¹³

O estudo sobre as relações entre homens e mulheres Ticuna pode permitir tanto a compreensão de um regime da violência marcado pela incompletude – aspecto que pode ser relacionado ao fato de que os Ticuna constituem a etnia indígena mais populosa do país – quanto a reflexão sobre alguns corolários das imbricações entre gênero e violência, na medida em que o conjunto de práticas e mesmo de possibilidades de ação imputadas a homens e mulheres por vezes escapava – escapar não necessariamente enquanto “desvio” ou “transgressão”, mas como negação esperada – às expectativas em relação ao gênero oposto, como procurei argumentar ao longo deste texto.

Notas

1. As ideias centrais deste texto foram apresentadas no Seminário “Foucault na Amazônia? Sexualidades indígenas”, organizados por Luisa Elvira Be-launde, Marina Vanzolini e Els Lagrou, a quem agradeço pela oportunidade do diálogo. Sou grata também a Laura Lowenkron e Caio Gonçalves Dias pelos comentários com os quais pude dar forma a uma versão preliminar deste texto; e à Caroline Bordalo, Joana Moroni e Rômulo Castro, pelas indicações de leitura e pelo sempre valioso aprendizado.
2. Fabio Vaz de Almeida menciona dois termos para designar o “embate entre lideranças de diferentes grupos vicinais dentro da aldeia, o grupo vencido, ou seja, aquele que não conseguiu o que esperava, seja a indicação de um parente para exercer cargos remunerados pelas prefeituras, estado ou mesmo pela União, seja ainda a construção de uma escola em um ponto determinado na aldeia, pode vir a manter uma situação de confronto com a liderança local até a um ponto onde a convivência se torna impossível. Acionando suas alianças neste embate, a situação freqüentemente chega a um ponto onde um dos dois grupos resolve se mudar, formando uma outra aldeia menor. Na língua ticuna é possível explicar todo esse processo com uma só palavra: **ni’u**. Quer dizer: “ele saiu brigado, foi morar em outro lugar”. É de se reparar que o fato é tão comum dentro daquela tradição cultural, que há uma palavra exclusiva para designá-lo. Há ainda uma outra palavra, derivada da primeira, que indica quando o Ticuna saiu da aldeia e foi morar em outro lugar por vontade própria. A palavra **niu’gati** parece indicar que o conflito é a regra, e que quando a decisão é pessoal, não estando relacionada a conflitos, o ticuna precisa explicar com a inclusão sufixo ‘gati’ ” (ALMEIDA, texto não publicado).
3. Nas narrativas, feitiços eram associados à inveja e ao ciúme, ao desejo em ganhar pessoas e coisas presentes nas órbitas de outras pessoas.
4. As relações entre homens e mulheres entre os ticuna não são feitas e influenciadas apenas por relações heteronormativas, mas também pela relativa permissividade quanto às relações entre pessoas do mesmo sexo, que às vezes se tornam coabitação, quando entre mulheres, ou permanecem como “amantes”, quando entre homens.
5. Existem diferenças consideráveis entre as perspectivas destes autores, a despeito de trechos similares entre a teoria engeliana e bakuninista, como o uso de expressões tais como “a família patriarcal – o embrião-protótipo do Estado teológico e sagrado (...), o forte sagrado de toda opressão (BAKUNIN, 2014 [1864], p. 92-93). Pois, como argumenta Ferreira (2014), a determinação conceituada pelos precursores da sociologia ou por uma teoria

sociológica periférica, era relativa e não absoluta, como no caso da escola social-democrata alemã ou no caso da escola idealista francesa. A comparação entre essas perspectivas, seus desdobramentos para a teoria de gênero, e sobretudo dos efeitos dos apagamentos de interpretações histórico-filosóficas no âmbito sociológico para a consolidação de um olhar hegemônico e relativamente monolítico, é um trabalho ainda a ser explorado, considerando, ademais, que um vasto material da reflexão sobre experiências históricas revolucionárias, que formaram o pensamento sociológico, foi apenas recentemente compilado e traduzido para alguns idiomas a partir do ano 2000 – documentação reunida em um museu na Holanda, no *International Institute of Social History*.

6. Um movimento teórico recente tem sido incluir no estudo sobre as interseções *também* os afastamentos, isto é, depurar de que modo relações sexuais e de força entre os gêneros transbordam os limites colocados pelo regime de agressões e acusações, e vice-versa, de que modo o regime da violência por vezes escapa às definições prévias e às expectativas sobre o comportamento do gênero oposto (GREGORI, 1989, 2008, 2014).
7. Antes da chegada dos missionários, “os Ticuna eram índios de floresta tropical, moradores de terra firme e altos igarapés. Dominavam a técnica do curare, serviam-se da zarabatana e não possuíam canoas. Durante esse período anterior à chegada dos missionários, os Omágua dominavam a faixa ribeirinha e impunham sua supremacia militar aos Ticuna e demais povos da região. O início da catequese dos Ticuna teria sido realizada entre 1683 e 1727, e gradualmente aglutinados em povoações. Na última década do século XIX, comerciantes vindos do interior do Ceará estabeleceram-se na região, apropriando-se dos terrenos ribeirinhos e promovendo nas matas, ao longo dos igarapés, a abertura de grandes seringais nativos. A mão de obra fundamental para isso foi indígena, desde o início. A expropriação fundiária e o controle do trabalho indígena foram processos realizados de maneira simultânea por meio de um ato básico de força – a destruição das malocas – e pela administração posterior de seus desdobramentos. No decorrer do primeiro quartel do século XX, as malocas das diferentes ‘nações’ foram derrubadas e os índios, distribuídos em famílias nucleares nas ‘colocações’ dos seringais. A imposição das mercadorias (e em especial da cachaça), o endividamento ao barracão e o surgimento dos ‘tuxauas’ como prepostos dos patrões foram os instrumentos usados para estabelecer a sujeição dos índios. Atravessaram, neste sentido, um longo caminho de interlocução, guerras e disputas territoriais com diferentes grupos, sobretudo contra os Omágua (ou Cambeba) e contra os “brancos” – aí incluídos não apenas os patrões seringalistas, mas toda sorte de instituições, atores sociais e atividades que enredaram os indígenas após a ocupação colonial” (OLIVEIRA, 2000, p. 280-282).

8. Esta pesquisa foi realizada ao longo dos anos de 2011 e 2012.
9. A Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) é vinculada ao Ministério da Saúde (Governo Federal) responsável por coordenar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Fonte: <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/conheca-a-secretaria-sesai>>. Acesso em 20/02/2016.
10. Atribuí nomes fictícios aos meus interlocutores e aos lugares.
11. Com Nimuendajú, etnólogo a se ater especificamente sobre este aspecto, inaugura-se uma lacuna semelhante sobre os Ticuna Embora se reporte a todos os feiticeiros utilizando artigos e pronomes masculinos, é interessante notar que a origem do xamanismo foi narrada a Niumendajú por meio das habilidades aprendidas e repassadas por Auë'mana, uma mulher (NIMUENDAJÚ, 1952:100): "Quando Auë'mana tinha dois anos de idade, ela costumava chorar muito durante a noite. Sua mãe ficava nervosa e a colocava para dormir fora de casa, fechando a porta. Auë'mana chorava sozinha no quintal durante a noite inteira até que um sapo viesse e ele a levasse consigo. Ela permaneceu em sua companhia até crescer, aprendendo com ele todas as artes mágicas, desde matar até curar por sucção. Mais tarde ela retornou para viver entre humanos para praticar magia. Muitos aprenderam a arte, desde então a magia se tornou conhecida. Auë'mana, já envelhecida e desprovida de força física, pediu algumas meninas para preparar-lhe comida. Elas recusaram o pedido porque não gostavam dela. Então durante a noite, enquanto dormiam, Auë'mana extraiu os ossos de suas pernas. Na manhã seguinte elas a viram sentada atrás do fogo comendo seus ossos, única fonte de alimento que tinha. As meninas não podiam levantar-se. Quando isso foi amplamente divulgado, as pessoas mataram Auë'mana, cortando seu pescoço com uma faca de pedra. Ela pegou o sangue que escorria, em sua mão em forma de concha, soprou em direção ao sol, e disse: "A alma entra em ti, eu também". Desde então, a alma de uma vítima entra no corpo do assassino". [Tradução minha]
12. As categorias "branco" e "civilizado" referem-se a pessoas não-indígenas, descoladas daquele universo em termos de linguagem, ocupação e comportamento, independente se possuíssem características fenotípicas de descendência indígena, o que era frequente.
13. Poucos avanços foram feitos, como aponta McCallum (2013), no sentido de investigar o domínio da sexualidade entre povos indígenas, não obstante a centralidade do gênero como categoria de diferenciação social entre estas populações. A autora sugere ainda que uma "discussão bibliográfica comparativa do que essa literatura etnológica diz sobre gênero e sexualidade

seria o primeiro passo para aprofundar nosso entendimento nessa área (o mesmo poderia ser dito sobre o amor hetero e homossexual entre os povos indígenas) ”.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Fabio Vaz de. *Tatchiüâne*: “Nossa terra de muito tempo” (Texto não publicado).
- BAKUNIN, Mikhail. Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, o mundo real e o homem. In: FERREIRA, A. C.; TONIATTI, T. (Orgs.) *De baixo para cima e da periferia para o centro*: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin. Editora Alternativa, Niterói, 2014.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1977].
- DAS, Veena. Suffering, Legitimacy and Healing: the Bhopal Case. In: DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford Univ. Press, Delhi, 1995.
- _____. Violence, Gender and Subjectivity. In: *Annual Anthropological Review*, 2008; 37:283-299.
- ENGELS, Friederich. *A origem da família, propriedade e Estado*. Ed. Civilização Brasileira, 1975.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. Edusp, São Paulo, 2001.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja*: mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Ed. Traficantes de Sueños, Madrid, 2010.
- FERREIRA, Andrey C. e TONIATTI, Tadeu Bernardes de Souza. Apresentação – o estado dos estudos e das publicações sobre anarquismo no Brasil hoje. In: *De baixo para cima e da periferia para o centro*: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin”. Editora Alternativa, Niterói, 2014.
- FERREIRA, Andrey C. “Anarquismo, pensamento e práticas insurgentes: fenômeno da “Primeira Internacional”? In: FERREIRA, A. C.; TONIATTI, T. (Orgs.) *De baixo para cima e da periferia para o centro*: textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin”. Editora Alternativa, Niterói, 2014.
- _____. Mudança social, coletivismo e povos indígenas: a luta pela terra como fator de transformação do sistema político. *Paper* apresentado ao Congresso da ALASRU, 2014.
- FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikúro. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 4, n.1, pp. 35-54, 1996.

- GREGORI, Maria Filomena. Cenas e queixas: mulheres e relações violentas. In: *CEBRAP*, 1989. No 23 (pp. 163-175).
- _____. As desventuras do vitimismo. In: *Estudos feministas* v. 143, no 1, 1993.
- _____. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. In: *Revista de Antropologia* (USP), v. 51 no 2. São Paulo, 2008.
- _____. Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes. In: *Cadernos Pagu*, (42), janeiro-junho de 2014:47-74, 2014.
- GREGORI, Maria Filomena; DEBERT, Guita Grin. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 23 nº. 66, Fevereiro/2008.
- KERGOAT, Danièle. Dinâmica e consubstancialidade nas relações sociais. In: *Novos Estudos CEBRAP*. 86, pp. 93-103, 2010.
- LEA, Vanessa. Desnaturalizando Gênero na Sociedade Mebengôkre. In: *Revista Estudos Feministas*, v.7, n. 1 e 2, pp. 176-194, 1999.
- MAGALHÃES, Aline Moreira. *Esquecer-se de si: morte, emoções e autoridades em uma comunidade Ticuna*. Tese de doutorado – PPGAS-UFRJ, 2014.
- McCALLUM, Cecília. Aquisição de Gênero e Habilidades Produtivas: o caso Kaxinawá. In: *Estudos Feministas*, v.7, n. 1 e 2, p.157-175, 1999.
- _____. Notas sobre gênero e sexualidade entre povos indígenas. In: *Cadernos pagu* (41), julho-dezembro de 2013:53-61.
- MORGAN, Lewis Henry. *A sociedade primitiva*. Lisboa: Presença, 1973 [1877].
- _____. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Oosterhout: Anthropological Publications, 1970 [1871].
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “O Nosso Governo”: Os Ticuna e o regime tutelar. Ed. Marco Zero, São Paulo, 1988.
- _____. Sobre macacos, índios e peixes: narrativas e memórias da intolerância na Amazônia contemporânea. In: *Etnográfica*, Vol. IV (2), pp. 285-310, 2000.
- SOARES, Marília Facó. Ordem de palavra: primeiros passos para uma relação entre som, forma e estrutura em Ticuna. In: *Amerindia: A.E.A: Paris*, 1992.
- STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia*. Ed. Unicamp, 2008.
- VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de doutorado (PPGAS-UFRJ), 2010.
- _____. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. In: *MANA* 19(2): 341-370, 2013.
- WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin. Introduction. In: *In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and dark shamanism in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.

WRIGHT, Robin. 2004. The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon. In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. (eds.). *In darkness and secrecy*. The anthropology of assault sorcery and dark shamanism in Amazonia. Durham & London: Duke University Press. pp. 82-108.

Recebido em 10/12/2015

Aceito para publicação em 10/12/2015

O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará)



ORLANDO CALHEIROS

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p487-504

resumo Para os Aikewara, povo Tupi-Guarani do sudeste do Pará, todo corpo tem o seu caminho (*apé*), algo que lhe é próprio, que o define de uma maneira profunda. Homem (*akuma'ê*), ou mulher (*kusô*) é aquele que caminha enquanto tal, que percorre o caminho que é próprio desse tipo de corpo. Contudo, o caminho é menos um destino do que uma trilha que pouco a pouco se inscreve no seio da floresta, como diziam os próprios Aikewara: o caminho de um corpo não está dado e por isso mesmo pode ser desviado. O que se passa, portanto, quando um homem se desvia do caminho que lhe era próprio e “avança” como mulher? Isto é, o que acontece quando este se comporta como uma mulher? Com efeito, a finalidade deste texto é apresentar ao leitor o esboço de uma ontologia na qual, para todos os fins, um corpo pode vir a se tornar outro, em que um homem pode vir a se tornar efetivamente uma mulher e vice-versa. Para tanto, tomamos como exemplo a leitura que a filosofia aikewara faz do desejo.

palavras-chave Etnologia; Antropologia filosófica; Tupi-Guarani; Corpo; Gênero.

About desire: the emergence of extensive differences among living ones (Aikewara, Pará)

abstract Every kind of body has its own path, something that defines it in a profound way, says the Aikewara, Tupi-Guarani people from southwest Pará. For example, man or woman is the one who walks as man or woman, who walks through the path that belongs to this “kind” of body. However, the path of a being in particular is not given and, therefore, can be diverted – is more like a trail that is gradually drawn in the forest. That said, the question posed by this article is: What happens when a man strays from his own path and “walks” as a woman? In other words, the intent here is to present an outline of an ontology which, for all purposes, one body can turn out to be another, where a man can come to effectively become a woman, and vice versa.

keywords Ethnology; Ontology; Tupi-Guarani; Body; Gender

Preâmbulo

It's no use going back to yesterday, because I was a different person then.

Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*

Dizem os Aikewara¹ que todo “vivente” (*akówa'e*) possui um “caminho/trilha” (*apê*) que o define; melhor dito, todo vivente se define pela trilha que percorre. Com efeito, é homem, ou mulher, ou animal, todo aquele que caminha enquanto tal, todo aquele que percorre o caminho que é próprio dessa espécie, classe, sexo... etc. Ser gente, humano, por exemplo, corresponde a “agir/fazer” (*apô*) como gente, a “falar” (*se'eng*) como gente, a dormir como gente (dormir em redes, dormir sempre à noite), a dançar como gente. Pressupõe, ainda – e isto segundo os próprios Aikewara –, um certo risco; ser gente, propriamente, pressupõe viver na eminência de deixar de sê-lo, pressupõe, por exemplo, buscar o contato ativo com os contrários – e todo contato implica sempre algum tipo de conflito, seja ele implícito ou explícito –,² seja por meio da guerra, seja por meio da aliança – que, como se sabe, se trata de uma guerra por outras vias (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002a; 2007). Voltaremos a esse ponto mais adiante, pois o que nos importa, ao menos por ora, é que aquilo que meus amigos chamam de “caminho” é menos um destino imutável do que uma trilha que pouco a pouco se inscreve no seio da floresta; que o caminho de um ser não está dado e, por isso mesmo, pode ser desviado. Em outras palavras, nada garante que aqueles que nasceram em determinado caminho, aqueles que nasceram no caminho próprio dos humanos, por exemplo, permaneçam neste até o fim; que permaneçam humanos, em suma. E isso se aplica a todas as modulações possíveis da vida. Até o momento, falamos de – na falta de uma palavra melhor – espécies naturais, mas poderíamos estar falando do sexo de um vivente qualquer.

Mas qual seria a relação entre esses diferentes aspectos da vida? Qual seria a relação entre o gênero e a taxonomia? Como resposta, os Aikewara se remeteriam àquilo que denominam em sua própria língua como *putar* – em português, “querer”, “desejar” ou “gostar”. Explico: segundo meus amigos, o caminho³ de um vivente, qualquer que seja, é o desdobramento de seus desejos. A filosofia nativa é um tanto explícita quanto a isso: somos – nossos corpos são –, em todos os aspectos, em todas as modulações possíveis, uma consequência direta daquilo – ou daqueles – que desejamos e, ainda, da maneira como desejamos tais coisas ou seres (cf. CALHEIROS, 2014). Pressuposto que, me parece, o pensamento mítico leva até as últimas consequências, colocando o *putar*, o desejo, na origem de tudo o que hoje existe, a terra em que vivemos, inclusive.

Assertiva que, até o momento, carece de algum fundamento etnográfico. Faz-se necessário, portanto, recorrer propriamente ao – coloquemos assim – núcleo do pensamento que lhe serve de sustento: em outras palavras, é necessário recorrer ao mito.⁴ Façamos, então, um breve sobrevoo sobre o pensamento mítico aikewara, mais especificamente, sobre alguns momentos cruciais de sua cosmogonia.

O desejo destoante dos viventes

Dizia-me Awasa'i, então o mais velho dos cantores aikewara, que antes dessa terra – isto é, antes desse mundo em que todos vivemos – existira outro, existira um mundo onde o céu era mais baixo, da altura de uma castanheira, onde não havia noite, onde não havia nem dor nem morte, pois os homens, como as cobras de hoje, apenas trocavam de pele e renasciam. Um mundo onde não existiam animais, pois, conforme sua esposa, Muretama, costumava repetir – traduzindo suas palavras para o português –, “ali não havia nada, só ‘gente’ (*awa*) e jabuti (*Chelonoidis carbonaria*)”. Ao contrário do mundo em que vivemos, o mundo-de-outrota não era “duro” (*otó*), como me explicava a mesma Muretama, apontando para as linhas do segundo versículo do “Gênesis” – “[e] a terra era sem forma e vazia” – em um surrado exemplar da Bíblia, que carregava consigo para cima e para baixo. Contudo, “sem forma e vazia”, alertava-me a própria, não significa que não houvesse nada nesse outro mundo – desde sempre, havia pessoas e jabutis, lembro –, talvez, apenas que ali não existiam diferenças (externas e mensuráveis) entre os seres, que ali não existiam “formas” estáveis; que ali existia apenas o “não marcado” da existência; em outras palavras, que ali só existia forma humana em sua condição mais básica.⁵

E isso não era bom, dizia-me, Awasa'i. Foi preciso que algo acontecesse, que algo rompesse o tênue equilíbrio do caosmos pré-cosmológico, para que as coisas do mundo, para que o próprio mundo tal qual o conhecemos hoje, pudessem vir a existir. O evento disruptivo, se assim podemos concebê-lo, foi o amadurecimento, o crescimento de Seneruw, o demiurgo que, por definição, sempre existiu, alheio ao mundo dos “viventes” (*akówa'e*). A divindade cresceu e sua influência avançou sobre a superfície da primeira terra, expandiu-se sobre ela, contagiando-a, transformando-a de maneira profunda.⁶ Os corpos dos humanos de outrota se transformaram. Tocados pela influência do demiurgo, afetados, tornaram-se capazes, eles mesmos, de madurar, de crescer; antes “leves”, tornaram-se cada vez mais “pesados”, rígidos e estáveis; agora era possível envelhecer – ainda que não fosse possível morrer de velhice, detalhe importante.⁷

Contudo, por ora, o que nos importa é a maturação específica de um corpo, mais precisamente o corpo de uma mulher chamada Cutia. Conta-se que quando Cutia teve a sua menarca – talvez ela tenha sido a primeira, especulavam Awasa'i e Muretama –, as primeiras gotas de suas regras tocaram o solo e despertaram, assim, o desejo “destoante” (*ohotehê*) de um homem chamado Cobra. Desejo destoante, dizia-me o cantor, pois o cheiro das regras, sob condições normais de percepção, é dá ordem do “podre” (*punura*), ao passo que para Cobra era doce. Mais do que isso, o sangue, afirmam os Aikewara, é um potente depressor sexual: um homem cujo pênis entre em contato com o sangue menstrual se tornará irremediavelmente impotente, correndo o risco, inclusive, de apodrecer e ter que ser amputado. Contudo, como descrevi, o desejo de Cobra era destoante dos demais, o sangue, sobretudo seu cheiro, não apenas lhe era doce (*e'ê*), como o deixava extremamente excitado, em todos os sentidos; “era como cachaça para ele”, dizia-me Muretama.

Com efeito, excitado, Cobra pôs-se a cantar – coisa que os humanos-de-outrora não faziam –, dando início a uma estranha “dança-ritual” (*pu-rahai*) cujo resultado foi a emergência das primeiras diferenças entre os seres: desses movimentos emergiram as cobras, as cotias, os pássaros e as mucuras. Esse foi o primeiro momento em que uma diferença extensível e mensurável entre os viventes se fez presente, ainda que ela não tenha sido suficiente para instaurá-la de maneira definitiva no seio da humanidade-de-outrora – pois, ainda que se comportassem e parecessem com animais, estes que primeiro se diferenciaram dos demais humanos ainda podiam se comportar/parecer como/com “gente”.⁸ Esse foi apenas – e este apenas é já um muito, sabemos – o primeiro de outros que, sucessivamente, operaram cortes cada vez mais profundos e definitivos no fluxo de consubstancialidade original entre os viventes.

Corte ainda mais profundo foi aquele que se originou – mais uma vez – da vontade, do gosto “destoante/anormal” de um homem conhecido apenas pelo epíteto *Tukasa'sara* (lit. Dono-da-tocaia), cujo resultado foi a cisão da primeira humanidade em duas metades. Tratava-se de um homem que trazia consigo um estranho “desejo”, uma “fome” (*ma'eway*) pela carne de seus semelhantes.⁹ Conta-se que seu desejo era tanto, que o inspirou a construir uma tocaia e flechas especiais, o inspirou a, em suma, construir artefatos que lhe permitiriam consumir a carne destes que até então tomava por “parentes”:¹⁰ diz-se que aqueles que eram tocados pelas flechas emitidas do interior da tocaia transformavam-se em mutuns (*Cracidae sp.*) – ao menos aos olhos daqueles que disparavam as flechas –, e eram consumidos como tal. Mas isso não é tudo, pois o próprio “dono da tocaia”, conforme se servia da carne desses mutuns, também se transformava: conforme con-

sumia seus antigos semelhantes, diferenciava-se de si mesmo, daquilo que fora outrora, tornando-se agora um *awaeté*, tornando-se agora “gente de verdade” – maneira como os próprios Aikewara se denominam. De fato, *Tukasa’sara* foi o precursor de uma nova espécie, o “dono” de um novo povo. Com o tempo, sua diferença, seu desejo destoante – e os Aikewara são um tanto explícitos quanto a isto –, contagiou outros, propagou-se no seio da humanidade de outrora, modificando-a, divindindo-a. A humanidade imatura e indivisa de outrora deu, então, passagem a uma humanidade dividida entre “gente de verdade”, os contagiados pelo desejo do dono-da-tocaia, e aqueles que lhes serviam de alimento, os mutuns.

O mito nos coloca, assim, dois problemas que se mostram complementares: o primeiro deles diz respeito à origem das unidades discretas, dos diferentes tipos de seres que hoje habitam o mundo. Com efeito, pois, se olharmos com cuidado para a cosmogonia aikewara, notaremos que os seres que hoje existem no mundo não surgiram todos de uma única vez. Perceberemos que para cada tipo de bicho ou gente foi necessário um que chamam de “primeiro-desencadeador” (*hypia*), como o *Tukasa’sara*, um que primeiro se tornou tal coisa, que “amadureceu” dessa forma, isto é, o primeiro que trilhou determinado caminho, diferenciando-se dos demais.¹¹ Tudo se passa como se esse movimento de diferenciação não operasse apenas na promoção de movimentos intestinos – uma certa definição capaz de dotar um corpo de um contorno distintivo –, mas também na produção de uma certa capacidade de influenciar outros. De fato, todo corpo, alguns mais do que outros, dizem os Aikewara, é capaz de atrair outros para o seu entorno e, nesse processo, imbuí-los de seu próprio crescimento diferenciado. Em outras palavras, poderíamos dizer que a cosmogonia aikewara não descreve tão somente a origem dos diferentes tipos de seres que hoje habitam o cosmos, não descreve apenas a origem de seus corpos diferenciados, mas a forma como estes corpos se tornaram replicáveis em larga escala.

O segundo problema é o de que os mutuns existiam tão somente na perspectiva daqueles que desejavam devorá-los, isto é, na perspectiva daqueles que desejavam sua carne, pois aos seus próprios olhos ainda permaneciam humanos. Não pretendo, aqui, me deter sobre a celeberrima “qualidade perspectivista do pensamento ameríndio” (LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996), tocarei apenas naquilo que nos permitirá avançar: a noção de que a transformação observada no mito, apesar de esta se remeter a tão somente um dos polos da relação, não tem nada de ilusória. Como já se observou em outras ocasiões, a qualidade perspectiva do pensamento ameríndio não reafirma a formulação culturalista/naturalista segundo a qual uma Coisa-em-si é parcialmente apreendida por diferentes sujeitos (humanos, animais, espíritos... etc.). O pensamento ameríndio,

como um breve sobrevoo pela literatura pode demonstrar, propõe a existência de uma multinatureza povoada por multiplicidades imediatamente relacionais (cf. GOLDMAN, 1975; VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Destarte, o mito nos fala não de pessoas que são percebidas por outras como mutuns, mas da emergência de multiplicidades humanos-mutuns.

Isso posto, podemos avançar para o terceiro episódio, justamente aquele que encerra o plano mítico; aquele que poderíamos chamar de o mito da origem da sociedade aikewara. Aqui somos apresentados a um homem incapaz de suprir seus desejos alimentares, um caçador inepto, que, após um dilúvio, se transforma no último sobrevivente de seu povo. O mito avança, e o homem, em meio a uma busca incessante por outros humanos, se depara com duas aves, garça e mutum; duas aves que para si mesmas eram mulheres. Motivado pela solidão, este homem se recusa a disparar suas flechas sobre elas: ele as deseja como mulheres, como esposas, e é isso que elas se tornam para ele. Da união desse homem com a garça, diz-se, nasceu o primeiro chefe aikewara.

O que se passou?

Os mitos nos remetem a um mundo primevo onde “não existia nada”, onde os viventes, ainda que atravessados por linhas de afinidade, ainda não se encontravam divididos em blocos molares de identidade interna, em espécies, classes... etc. Trata-se, como bem demonstrou Lévi-Strauss, de uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes. E isso, como bem me dizia Awasa’i, não era bom. Com efeito, o pensamento mítico, sabemos, opera por meio de *substituições* (*sensu* WAGNER, 1978), tudo se passa como se cada elemento, cada componente do mito, fosse posto apenas para ser substituído no momento seguinte. Os mitos em tela registram, justamente, a substituição gradual desse regime original, a emergência das diferenças extensivas entre os viventes: temos assim o primeiro “corte” no fluxo de consubstancialidade original e, consequência direta, a emergência dos primeiros animais; temos o registro de uma cisão profunda e a emergência daqueles que são “gente de verdade” (*awaeté*); por fim, temos o nascimento da própria sociedade aikewara. Cada um desses mitos gira no entorno do desejo destoante de um actante mítico: temos Cobra e sua estranha afeição ao sangue menstrual de uma moça; temos Tukasa’sára e sua fome; temos o caçador inepto que desejava as aves como esposas.

Em um pequeno experimento, poderíamos separar os mitos em dois grupos: de um lado estariam aqueles em que o desejo dos actantes promove uma disjunção (a origem dos primeiros animais), do outro, aqueles em

que o desejo promove – se assim pudéssemos concebê-lo – uma síntese entre os viventes (a transformação das aves em mulheres). Nesse esquema inicial, o mito do Tukasa'sara estaria em ambos os polos, pois o desejo do actante promove não apenas a disjunção (a distinção entre ele, seu bando e suas presas), mas também uma conjunção, pois o seu desejo se espalha entre outros humanos, instituindo assim a emergência de um bloco molar de identidade, uma classe de seres, os *awaeté*. Essa distinção prematura nos permite, enfim, esboçar uma compreensão do desejo, a começar pelo seu sentido. Sentido, pois, como nos ensinam os mitos, o desejo dos viventes seria como a flecha lançada pelo caçador; ele, por definição, aponta na direção de algo: e esse algo é por definição o outro. A narrativa de Tukasa'sara nos oferece um desenho cristalino dessa proposição quando, por meio das flechas – que, por sua vez, são o desdobramento da fome do actante mítico –, traça uma linha demarcatória separando os caçadores de suas presas. Melhor seria dizer, traçando uma fronteira visível, extensiva, entre aqueles que desejavam como o Tukasa'sara, que desejavam a carne dos mutuns, e aqueles que, justamente, eram desejados e, por essa razão, vistos como mutuns.

Estamos aqui, como o leitor pode perceber, no campo clássico da comensabilidade e do canibalismo. Contudo, essa topologia inicial do desejo não me parece suficiente para compreender a aliança interespecífica presente no terceiro mito. A chave para o seu entendimento, creio, está na associação entre o desejo e as flechas contidas no segundo e no terceiro mito. Começamos pelo fato de que essa associação ultrapassa os limites do pensamento mítico e alcança a esfera da vida cotidiana. Com efeito, as flechas têm fome, dizem os Aikewara.¹² Elas não são meras ferramentas do desejo de seus possuidores, da sua fome; elas o incorporam, elas próprias desejam. E, ao contrário dos viventes, elas desejam de maneira indiscriminada: pela mira da flecha tudo, melhor, todos são comida – e por essa razão o seu manuseio e feitura são tão perigosos, interditos para crianças e mulheres.

No entanto, engana-se quem pensa que as flechas são capazes de promover uma disjunção absoluta entre aqueles que as lançam e seus alvos. Pelo contrário, diriam meus amigos, as flechas estabelecem uma relação profunda entre elas. E diriam isso baseados em um aspecto fundamental da existência, o de que toda ação implica uma reação na direção contrária, uma “vingança” (*wepy*). Destarte, para cada flecha disparada pelo caçador há uma flecha disparada pela presa, para cada flecha disparada há uma flecha recebida. No fim, o caçador, o predador, é também uma presa de suas presas. Estabelece-se assim uma relação entre os termos, caçador e presa, que se desdobra em uma zona de indiscernibilidade que deve ser dissipada por meio de uma série de interdições e atividades subsequentes.¹³

Contudo, não me deterei sob os aspectos particulares dessas interdições, não apenas por já tê-lo feito em trabalho de maior fôlego (CALHEIROS, 2014), mas pelo fato de que isso nos desviaria em demasia do objetivo deste texto. O que nos importa, ao menos por ora, é compreender que a flecha – e o desejo, lembro – estabelece uma relação entre os termos, uma comunicação, e que esses termos, a exemplo dos actantes míticos, correspondem a multiplicidades (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2008). A flecha conecta a parte humana de uma certa multiplicidade à parte presa de outrem e vice-versa, a reversibilidade das posições é fundamental.

Animais não são gente, repetiam os caçadores aikewara – em especial durante os preparativos para uma caçada –, e, por maior que seja o risco, são as flechas que garantem a manutenção dessa proposição. A alternativa, aprendi com os mesmos, seria pior, não flechá-los acarretaria uma identificação imediata com as presas, significaria aceder a sua perspectiva e tratá-las como gente, implicaria em deixar de desejá-las como comida; implicaria em desejá-las como amantes, em desejar como elas, em suma. As flechas, ao menos, oferecem a alternativa, uma possibilidade de sobrepujar a perspectiva desses outros, não pela negação absoluta, mas pela via do comércio intempestivo. Não se trata de simplesmente negar que esses outros vivos, os animais, são gente – isso seria uma grande tolice, segundo meus amigos –, trata-se de reafirmá-los enquanto animais, conectando-se a essa outra parte, a parte animal.

Tudo se passa, então, como no regime mítico, a começar pelo comércio estabelecido por meio da flecha entre Tukasa'sára e suas presas; sua fome (as flechas a incorporam, lembro) desdobra suas vítimas em mutuns, faz emergir nelas aquilo que existia apenas em potência, a parte presa desses vivos. O mito do caçador inepto nos mostra, justamente, o reverso dessa operação, aquilo que acontece quando um humano se recusa a disparar suas flechas na direção dos animais, quando se recusa a consumi-los – ou, para não sermos injustos com o personagem do mito, quando ele se mostra incapaz de fazê-lo: a conexão se efetua por outros meios, por via de suas partes humanas. E esse comércio que se estabelece entre semelhantes, ao menos entre membros de uma mesma espécie, nos coloca um problema complementar, o sexo.

O homem que (quase) se transformou em mulher

O que temos até então, a noção de que o desejo desenha uma topologia, uma linha demarcatória, distintiva, entre aquele que deseja e aquilo que ele deseja. Contudo, menos do que uma separação radical, essa linha promove

um comércio entre os termos – em geral, no momento da efetuação desse desejo. Até o momento, analisamos essa proposição sob a perspectiva das diferenças extensivas, da emergência das mesmas, que se inscrevem entre os diferentes tipos de viventes. Contudo, um dos mitos analisados nos propôs outro problema – e, contudo, aquele que talvez nos seja mais próximo –, o do papel do desejo durante o comércio entre membros da mesma espécie. Afinal, para que meu argumento a respeito do desejo seja válido, para que a investigação que empreendemos em busca de seu sentido tenha rendimento, é necessário que ele possa ser observado nesta esfera, digamos, íntima dos humanos. Para tanto, é mister que a esses três mitos acrescentemos um quarto, a história de homem-mulher conhecido apenas pelo epíteto *gá'ipy-monómonó-tara* (“aquele-que-dá-demasiadamente-o-ânus”).

Gá'ipy-monómonó-tara era “um” que se fez “uma”, um que, apesar de ter nascido homem, crescera como uma mulher (isto é, maturou como tal). Um que recusava sistematicamente as mulheres e mantinha relações sexuais apenas com outros homens, homens que chamava de irmãos (-*ru*) – primos paralelos, provavelmente – e que a procuravam por ser uma exímia pintora corporal, coisa que, segundo meus amigos, “fazia melhor que as mulheres” – há, aqui, como o leitor pode imaginar, uma possível alusão aos seus dotes sexuais. *Gá'ipy-monómonó-tara* era uma *kusó'angaw* (lit. “mulher-simulacro” ou, na glosa nativa, “mulher-por-engano”), era “como os travestis de Marabá”, diziam-me em bom português.¹⁴ Sucedeu-se que essa mulher-por-engano, de tanto fazer sexo com outros – “seu ânus era verdadeiramente insaciável”, “sua fome não acabava”, diz o mito –, terminou engravidando de um de seus amantes. Uma gestação anormal, contam, pois a despeito de se parecer tanto com uma mulher – semelhança que aumentava conforme tomava outros como amantes –, *gá'ipy-monómonó-tara* era imperfeita, seu útero não era como o das outras – sim, ele/ela tinha um e era “imprestável” (*eká-ikatué'yme*) – era verdadeiramente incapaz de “entregar uma pele verdadeira” aos influxos de seus amantes. O ponto, parece-me, é fundamental. Não que fosse incapaz de engravidar ou entregar ao feto um corpo propriamente humano, como ocorre nos casos de amores abomináveis (entre irmãos, entre humanos e animais), o seu impedimento era outro, era incapaz de imbuí-lo na diferença necessária, de aquecê-lo ao ponto de dobrá-lo: ele era incapaz de torná-lo diferente de seu pai. *Gá'ipy-monómonó-tara* era capaz, apenas, de produzir clones de seus amantes. E isso – da perspectiva de uma cosmologia obcecada pela produção de diferenças (cf. CALHEIROS, 2014) – é uma abominação.

O fim de *gá'ipy-monómonó-tara* não poderia ser outro: fora morto por um de seus amantes.¹⁵ O assassino temia que a criança fosse sua (todos os amantes de *gá'ipy-monómonó-tara* temiam, e não eram poucos), mas não

por vergonha ou coisa do tipo, seu medo não era que os outros descobrissem que ele mantinha relações com a *kusó'angaw*. Até mesmo porque, ao que tudo indica, todos da aldeia sabiam quem eram os amantes da *kusó'angaw* e não havia qualquer conflito em relação a isso. Seu medo era outro. Diz-se que ele tinha raiva do não nascido – e os Aikewara eram explícitos a esse respeito –, deste que, até onde se pode supor, seria “idêntico” (*iru-tehetehe*) a ele – todos sentiam medo, mas só ele teve coragem de dar cabo da criança e de sua genitora. Tudo se passa como se a história de *ga'ipymonómonó-tara* nos oferecesse um episódio análogo – ainda que enfraquecido – ao da origem da cisão entre humanos e animais. Aqui, temos um actante que, como Cobra e *tukasa'sara*, carrega consigo um desejo “destoante”, um desejo que volta sua atenção para aqueles que lhes são próximos e não para aqueles que lhe são imediatamente diferentes, um desejo sexual voltado para os homens – de maneira sintomática, homens que são seus primos paralelos – e que ignora as mulheres. Mais uma vez, o desejo destoante se desdobra em movimento, em sexo, e conforme é posto em prática, opera uma transformação. *Ga'ipymonómonó-tara* gradualmente se transforma em mulher, ganha seios e até mesmo um útero – ainda que se tratasse de um útero “imprestável”. Diz-se que, inclusive, se tivesse sobrevivido, poderia vir a desenvolver uma vagina: o mito é explícito quanto à emergência do órgão feminino, ao ponto de se deter minuciosamente sobre o gradativo desaparecimento do pênis de *Ga'ipymonómonó-tara*.

Se, nos dois primeiros mitos que analisamos, o desejo operou uma cisão radical entre os humanos, desdobrando-os à maneira de uma especiação, aqui ele distingue primos paralelos por meio do sexo. Aquele que “desejava pelo ânus”, isto é – presumo com boa segurança –, o passivo sexual, se transforma em mulher, enquanto os demais, ativos sexuais, assumiam a posição de afins, amadurecendo no processo. E digo tal coisa baseado em um detalhe não revelado sobre o mito, o fato de que muitos dos amantes de *ga'ipymonómonó-tara* eram jovens que o procuravam, justamente, para aprender a fazer sexo e, assim, madurar propriamente como “homens de verdade”, como “homens maduros” capazes de, posteriormente, constituírem famílias. “Homem de verdade”, “homem maduro”, glosas nativas de um mesmo termo, *awaeté*. Deparamo-nos, assim, com a lógica estabelecida no mito de *Tukasa'sara*, mas agora sob a perspectiva daquele que é desejado pelos *awaeté*.

A origem das mulheres-por-engano e dos homens de verdade

O mito, já dissemos, determina as condições intensivas do sistema. Nesse caso, determina as condições pelas quais os corpos podem ser trans-

formados, nos diz como foi possível que os animais emergissem, justamente, do seio da humanidade de outrora; e como essa mesma humanidade se transformou em outra coisa, os homens se transformaram em *awaeté*. Mais do que isso, determina que tais condições, de certa forma, ainda permanecem disponíveis; a metamorfose corporal, típica do regime mítico, permanece enquanto uma possibilidade real para os viventes, para seus corpos – ainda que sua intensidade seja pálida se comparada à do mundo-de-outrora.

Com efeito, afirmam os Aikewara que todo “vivente” (*akó’ewa’e*) tem um “caminho”, uma “trilha” (*apê*). Dizem, por exemplo, que “gente/humano” (*awa*) é aquele que caminha como tal, e isso pressupõe que sinta “desejo” pelas coisas certas: pressupõe que, entre outras coisas, quando tenha “fome”, sinta desejo pela carne de animais – e não pela carne de outros humanos. E que o leitor não pense que se trata de um dado da existência; *au contraire*, trata-se de um desejo que começa ainda na gestação, quando os pais o “acostumam” a comer da carne dos animais, de preferência queixada (a presa humana por excelência). O influxo que se desdobrará em feto é, na origem, um ser canibal, tanto que ele se aloja no útero atraído pelo cheiro do sangue materno. É, portanto, fundamental que ele seja alimentado de maneira adequada, o que ocorre por meio da ingestão do esperma masculino – que, por sua vez, é produzido pela ingestão de carnes, sobretudo, carnes de caça.

O processo visa garantir que, ao menos no momento do parto, o feto seja um humano. “Ao menos no momento do parto”, digo, pois a “humanização” desse novo ser não cessa no nascimento. É preciso que continuem a acostumá-lo, primeiro pela ingestão do leite materno, que, como o esperma, é produzido pela ingestão de carne de caça, e posteriormente pela ingestão de carnes previamente mastigadas pelos pais. Isso, dizem os Aikewara, é a base do seu desenvolvimento, tanto físico quanto moral: se a criança não estiver acostumada a consumir carnes, ela pode vir a não desenvolver – ou não desenvolver de maneira apropriada – características distintivas dos seres humanos, como andar sobre duas pernas e/ou cantar. E que o leitor tenha em mente que, nos termos propostos pela filosofia nativa, não se trata de um enunciado do tipo “nutricional”, mas de uma modulação da vontade do feto; se trata menos da quantidade de carne consumida do que propriamente do “desejo” pela carne dos animais.

Poder-se-ia dizer algo semelhante a respeito dos sexos. Homens (*akuma’e*) e mulheres (*kusô*) são aqueles que caminham enquanto tais, que percorrem o caminho próprio desse tipo de corpo. E isso, entre outras coisas, pressupõe uma modulação adequada do seu desejo. Destarte, o próprio do corpo masculino seria o desejo pela carne das mulheres, o próprio do femi-

nino, o desejo pela carne dos homens – lá, como aqui, muitas vezes o desejo sexual é expresso explicitamente por um vocabulário alimentar. Desejo que se manifesta publicamente – e em muito estimulado pelos adultos – ainda durante as brincadeiras infantis: não é raro encontrar crianças fazendo aquilo que os adultos denominam *su'u-angaw* (“sexo-por-engano”), isto é, imitando relações sexuais, brincadeiras, estímulos. Essa, de fato, é uma das poucas ocasiões em que meninos e meninas assumem papéis diferentes durante uma “brincadeira” – os meninos assumem a posição de ativos, as meninas de passivas –, pois o usual é que brinquem indistintamente juntos. Essas brincadeiras “acostumam”, dizem os Aikewara, preparam os corpos de meninos e meninas para a prática sexual: eles amadurecem da maneira como se espera, o pênis dos meninos torna-se maior, duro, a vagina das meninas se alarga, torna-se penetrável, elas ganham seios, menstruam.

É mister notar que a despeito dos corpos serem “acostumados” a desejar e, portanto, a se movimentar conforme um certo padrão ainda nos primeiros momentos de sua existência, nada além de sua própria vontade os impede de se desviar desse caminho. Trata-se de um ponto fundamental, pois o *apé* de um vivente qualquer seria assim menos um destino imutável que uma trilha, como aquelas que lentamente, passo a passo, um caçador inscreve no interior da mata fechada, em busca de uma presa – e essa é a forma como o próprio Awassa'i me explicava o processo. Destarte, da mesma maneira que um caçador pode desistir de sua presa, da mesma maneira que este pode se desviar caso perceba a presença de outro animal nos arredores, um vivente pode se desviar do seu caminho por conta de uma mudança de interesses, uma mudança no seu desejo. E isso, esse desvio, ainda que momentâneo, tem para os Aikewara consequências profundas.

Afinal, se gente (*awa*) é aquele que caminha como tal – e isso, vimos, implica em desejar como tal –, o que acontece com aquele que deseja e caminha de maneira distinta? O que acontece, por exemplo, quando um homem passa a desejar como um, digamos, animal? O que acontece com um homem quando este passa a desejar como uma mulher?

Como vimos nos mitos, a resposta dos Aikewara a esse tipo de questionamento é, ao mesmo tempo, simples e complexa: simples pois determina de maneira pragmática que esse homem, sua existência, se aproximaria – por vezes perigosamente, como no caso dos animais – do “caminho” de outrem. Com efeito, pois a exemplo daquilo que se passou no mito, um homem que deseje e, portanto, se mova como um animal pode vir a se transformar em um; da mesma maneira que um homem que deseje e se mova como uma mulher pode vir a se transformar em uma.¹⁷ Contudo, a assertiva nativa assume ares mais complexos quando a levamos realmente a sério – e esse é, justamente, um dos pontos deste texto –, categorias como humano ou ani-

mal, homem ou mulher, seriam, aos olhos do pensamento aikewara, menos coisas em si do que “estados”, melhor, estágios de um movimento, “repouso temporários” da soma. Estágios que, segundo meus amigos, têm na origem um desejo. Isso posto, não é de se estranhar que, entre os Aikewara, existam homens-mulheres, ou, nos termos nativos, *kusó-angaw*.

De fato, se bem compreendo aquilo que me diziam meus amigos, da mesma maneira que todo humano é, ao menos em potência um animal (e vice-versa), todos os homens são também em parte mulheres. As *kusó-angaw* são justamente aquelas que, embora tenham nascido homens, que tenham sido feitas como tal, são portadoras de uma pulsão, de um desejo tipicamente feminino, e isso, por meio do comércio sexual, traz à tona a parte mulher de seus corpos. Em outras palavras, as *kusó-angaw* são estas que nasceram homens, mas que por uma razão ou outra optaram pelo caminho próprio das mulheres e, por meio desse passeio – a exemplo daquilo que se passou com o *ga'ipyimonómonó-tara* –, tornam-se quase mulheres.¹⁸

Quando lhes inquiria sobre o que levava alguns homens a portar dentro de si esse “desejo destoante”, meus amigos recorriam a teorias quase fenomenológicas. Na maioria dos casos, começa durante os *su'u-angaw* da infância, quando um menino se coloca, justamente, na posição de menina. Ele termina por se acostumar ao ato, à posição passiva da brincadeira e ao desejo por aqueles que até então eram seus semelhantes – da mesma maneira que os meninos se acostumam à posição ativa e ao desejo pelas meninas. Mais do que isso, diz-se que tais brincadeiras dificilmente incluem a penetração, “apenas sarram”, mas ainda assim são suficientes para que ele vá, pouco a pouco, madurando como se fosse uma menina. Com efeito, conforme “brinca”, dizem, seu ânus vai se alargando – da mesma maneira que a vagina das meninas –, tornando-se gradativamente “penetrável”. Mas isso não é tudo, durante a adolescência, esses/essas *kusó-angaw* não ganham corpo masculinos, não ganham músculos, permanecem magros, sua voz permanece fina e seu pênis nunca atinge as proporções daquilo que se espera do membro de um adulto. Sua identificação com as mulheres é tanta, sua proximidade com o caminho trilhado por estas é tamanha que, além das próprias, apenas as *kusó-angaw* são permitidas durante suas cantorias.¹⁸

O sentido do desejo

Creio que a esta altura já não nos resta dúvida sobre o papel que os Aikewara atribuem ao desejo na produção dos corpos dos viventes. É mister salientar que este processo de produção se dá por meio de uma diferenciação. Vejamos o caso daqueles que tomam as *kusó-angaw* como amantes, em

geral outros jovens em vias de se tornarem adultos. Diz-se que ali, no sexo, a *kusó'angaw* é verdadeiramente uma mulher para eles, e isso os tornam – coloquemos assim, na falta de uma palavra mais adequada – mais masculinos. Em outras palavras, esses rapazes maduram propriamente como homens na medida em que tomam os *kusó'angaw* como mulheres. De fato, alguns dizem que tais relações são ainda mais adequadas para o “caminho dos homens”, pois o sexo anal – prática repudiada pela ampla maioria das mulheres aikewara – é visto como uma espécie de desafio para o pênis, um desafio maior do que a vagina, contribuindo, assim, para sua melhor formação, tornando-o maior, mais grosso, tornando a ereção masculina mais duradoura e rígida. Tornando-os, em suma, mais homens, tornando-os mais *awaeté* – e aqui, friso, estou reproduzindo o entendimento nativo.

Tudo se passa, então, como se estivéssemos, mais uma vez, diante dos esquemas relacionais do mito, como se estivéssemos observando os caminhos traçados pela seta do *tukasá'sára*. Com efeito, aqui, como lá, a diferença emerge gradualmente entre estes que até então eram próximos: trata-se de homens separados pelo desejo, enquanto um deles caminha na direção do polo masculino, caminha propriamente como um homem, o outro caminha na direção do polo feminino, caminha propriamente como uma mulher. E são, justamente, essas partes que entram em contato durante o comércio sexual. Como nos mitos, o desejo opera um corte, um corte que antecede, inclusive, o movimento, o sexo. Explico: um dos axiomas fundamentais da filosofia aikewara – e, desconfio, de outros povos indígenas – é que o desejo é algo que se sente por outro, por algo que lhe é diferente: se desejo algo, esse algo não pode ser “eu”, ou algo próximo de mim. A diferenciação, a disjunção inclusiva que se observa no sexo, no fundo, é apenas uma manifestação observável de um processo anterior ainda mais profundo, o sentido do desejo.

Notas

1. Aikewara é a maneira como uma população, cerca de 360 indivíduos falantes de uma língua tupi-guarani, se autointitula. Sem cognatos conhecidos em línguas próximas (Parakanã, Assurini do Trocará), o termo costuma ser glosado pelos próprios como “gente daqui”, em oposição àquilo que denominam *aipewara*, “gente de lá”, estrangeiros.
2. Segundo Rodgers (2002), podemos encontrar noção semelhante no pensamento Ikpeng.
3. Por motivos de higiene textual, a partir deste momento deixarei de utilizar aspas para designar a noção de caminho. Que o leitor tenha em vista que ela, sempre que surgir, se remete a supracitada noção indígena de *apé*.

4. Como bem diziam Deleuze e Guatarri: “[O] recurso ao mito é indispensável, não porque ele seja uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão, mas porque apenas o mito determina conformemente ao pensamento e à prática indígenas as condições intensivas do sistema (o sistema de produção inclusive)”. (2010, p. 187)
5. “O não marcado da existência”, a cosmogonia aikewara, parece-me, leva essa noção ao extremo quando postula que – ao menos em seu momento inicial – nesse outro mundo sequer existiam “parentes” (*-hysa*). Os Aikewara são categóricos quanto a isto: apoiam-se na ideia de que nesse “outro tempo” – para nos utilizarmos de uma das designações nativas do caosmos mítico – as pessoas já nasciam prontas, isto é, adultas. Explico: após uma relação sexual, as mulheres davam a luz de imediato; a criança, em poucos segundos, se transformava em adolescente e simplesmente “ia embora”. Destarte, não havia tempo para consumir as relações das quais o parentesco, segundo meus amigos, necessita para existir, isto é, não havia tempo para fazer dos outros “não outros”, para transformar o “não marcado” em “marcado” (cf. LEPRI, 2003; 2005; ver também VIVEIROS DE CASTRO, 2002^a; 2002b; 2007).
6. O “Espírito de Deus movia-se sobre a face das águas” (Gênesis, 1:2), assim meus amigos reconheciam o evento na bíblia.
7. Não é por coincidência que meus amigos descrevem o processo como parte de um “enrijecimento” contínuo do mundo, como parte de sua “maduração” corporal (*semotówi*, em sua própria língua). De fato, aos olhos da filosofia nativa, tudo se passa como se a própria existência fosse um corpo e, como tal, nasce “mole” (*tawá*) e leve e, pouco a pouco, se torna cada vez mais pesada.
8. Em nossas conversas, era comum que Awasa’i dispusesse espontaneamente seu acervo mitológico sobre uma única linha cronológica – embora ele nunca a contasse toda de uma única vez –, formando uma epopeia cujo início remete precisamente à narrativa acima. “Essa é a primeira”, ele dizia. “Sem ela não haveria nada”, acrescentava, “não haveria índio, não haveria *kamará* [branco], não haveria *bicho*, não haveria nada”.
9. Noto que, nesse tempo, a humanidade se servia apenas da carne de jabutis – que não eram lentos como os de hoje, corriam como se fossem cotias.
10. Como afirmei anteriormente, a cosmogonia aikewara encontra-se disposta ao longo de uma linha cronológica. A menarca da Cutia marca a emergência de uma temporalidade corporal entre os humanos, que agora já não maduravam de imediato, que tinham que esperar para crescer. A esse episódio soma-se uma outra narrativa na qual a Mucura, motivada pela inveja que sentia da vida sexual das outras jovens, as engana para que elas passem a “guardar” seus filhos em seus ventres, acabando, assim, o nascimento imediato.

11. Com efeito, pois existem corpos e corpos, como me dizia o velho xamã, uns maiores e mais pesados do que outros, uns mais crescidos e madurados do que outros. Existem corpos mais ou menos capazes de operar cortes no fluxo da sociabilidade, mais ou menos capazes de produzir aquilo que a etnoantropologia nativa denomina como uma *ma'ekwera*, uma “parte”, em uma tradução literal. Uma espécie natural, por exemplo, seria assim uma “parte” em relação aos demais viventes, da mesma maneira que uma família extensa seria uma “parte” em relação aos demais Aikewara. “Partes” cuja existência encontra-se vinculada a um tipo de corpo muito específico, um corpo que, muito antes de ser replicado por cada um dos seus integrantes, teve que ser diferenciado dos demais, destacado do fluxo de sociabilidade. Um corpo que surgiu como resultado de um corte. Os queixadas, por exemplo, não surgiram todos de uma só vez, foi preciso que um primeiro, um *hypia*, se desviasse dos demais humanos, que este, que era um homem irascível, dizem, se mudasse para o meio do mato e passasse a morar em malocas de lama – no lugar das tradicionais malocas de palha. Foi preciso que esse homem cujo nome era Queixada se separasse dos demais humanos para que os queixadas de hoje, seus corpos, pudessem existir.
12. Proposição que nada tem de original, a tese de Garcia (2010) sobre os Guajá apresenta uma descrição minuciosa da “fome” e da dieta das flechas entre os Awa-Guajá.
13. Zona essa que se manifesta sobre a forma de sonhos: o caçador sonha com a caçada, mas agora preso à perspectiva de sua vítima; sonha com uma visita aos parentes da presa, durante a qual se oferece como cunhado.
14. Por questões práticas, venho adotando a palavra “simulacro” como uma tradução temporária para o termo *-angaw* (cf. CALHEIROS, 2014). Contudo, inspirado pelo pensamento nativo, creio na necessidade de nos afastarmos desse vocabulário platônico; termos como “efeito” ou “fantasma” – em sua acepção estoica – me parecem, hoje, mais adequados.
15. Interessante notar como a figura do mito aikewara, um homem que morre ao tomar para si funções femininas por conta da incompletude de seu corpo, aproxima-se das narrativas de outros povos, como aquela que Wagley afirma ter escutado de Karamaiho, o seu principal interlocutor Tapirapé: “He made manioc flour, he cooked, he carried water, and he painted his body with genipap like a woman [...]. Karamaiho never saw this transvestite, but said that he remembers that older men had said that the ‘man-woman’ had died because she was pregnant. ‘Her stomach was swollen but there is no womb to allow the child to be born’”. (WAGLEY, 1977, p. 160).

Lagrou, em seu estudo sobre os Kaxinawa, descreve algo muito semelhante, o passeio de um personagem mítico denominado *Napu ainbu*: um homem

que sabia desenhar, tecer e cantar (artes femininas), que se pintava como mulher, se vestia como uma e agia de maneira conforme. *Napu* tinha um amante e dele engravidou. Morreu durante o parto da criança, pois não tinha uma vagina (2007, p. 194).

16. Ainda que, na maioria dos casos, essa transformação não se dê na mesma intensidade e velocidade que no mito. E que o leitor se lembre de que não há nada de exatamente novo nesse tipo de assertiva, a “feitura continuada” do corpo ameríndio, antes performado do que dado, são objetos da antropologia desde idos dos anos 1970 (cf. SEEGER et al., 1979).
17. Utilizo-me do artigo feminino para designá-las pois é assim que os próprios o fazem em bom português.
18. Diz-se que as músicas femininas são capazes de fazer o pênis de um homem cair.

Referências bibliográficas

- CALHEIROS, Orlando. *Aikewara*: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O anti-Édipo*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2010.
- GARCIA, Uirá Felipe. *Karawara*: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. São Paulo, 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.
- GOLDMAN, Irving. *The Mouth of Heaven*: an introduction to Kwakiutl religious thought. Nova York: John Wiley, 1975.
- LAGROU, Els. *A fluidez da forma*: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.
- LEPRI, Isabella. “*We Are Not the True People*” – notions of identity and otherness among the Ese Ejja of northern Bolivia. Londres, 2003. Tese (Doutorado) – University of London.
- _____. Identidade e alteridade entre os Ese Ejja da Bolívia setentrional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, out. 2005.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e o seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2(2), p. 21-47. 1996.
- RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. *Mana* [online], v. 8, n. 2, p. 91-125. 2002.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, p. 2-19. 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2(2), p. 115-144. 1996.

- _____. O problema da afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002^a.
- _____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002^a.
- _____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos* – CEBRAP, São Paulo, n. 77, mar. 2007.
- _____. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.
- WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas vindas: os índios tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp (Reconquista do Brasil, 2. série, v. 137), 1988.
- WAGNER, Roy. *Lethal Speech: Daribi myth as symbolic obviation*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1978.

autor

Orlando Calheiros

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional-UFRJ, especializado em etnologia indígena e filosofia moderna, atualmente é pós-doutorando do departamento de Filosofia da PUC-Rio, onde também atua como professor visitante.

Recebido em 10/12/2015

Aceito para publicação em 10/12/2015

Desejo e prazer: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana



ANDRÉA OLIVEIRA CASTRO

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p505-523

resumo A proposta do presente artigo é analisar um dos muitos aspectos da sexualidade Karitiana, grupo Tupi Arikém de Rondônia, através de suas conexões a outras instâncias da vida social do grupo. A partir de sua relação com diferentes campos – a saber, a mitologia, a dinâmica dos corpos, as emoções e as sensações –, é possível perceber que desejo e prazer sexual, ao serem conectados a essas outras esferas, ganham destaque no processo de produção de pessoas, na arquitetura da sociabilidade e na própria possibilidade de existência da sociedade.

palavras-chave Karitiana; Sexualidade; Pessoa; Parentesco; Emoções.

Desire and pleasure: one aspect of sexuality among the Karitiana

abstract This article intends to analyze one out of many aspects of the sexual life among the Karitiana, a Tupi Arikem indigenous group, looking at its connections with other instances of the group social life. From its relation to different fields – namely, mythology, bodies' dynamics, emotions and sensations –, it is possible to perceive that, when connected to these other spheres, sexual desire and pleasure assume a privileged position in the process of the fabrication of people, in the architecture of sociability, and even in making possible the very existence of society itself.

keywords Karitiana; Sexuality; Personhood; Kinship; Emotions.

Antropologia e sexualidade: um breve panorama

Como alguns autores já mostraram (VANCE, 1995; ALMEIDA, 2003; entre outros), a sexualidade não ocidental tem sido, de uma forma ou de outra, objeto de interesse da antropologia desde o começo da disciplina. Contudo, as luzes lançadas sobre o tema sofreram as difrações peculiares às perspectivas teóricas assumidas por quem o olhava, resultando no fato de que a atenção não fora destinada à sua compreensão e de seus significados específicos, mas, antes, ao lugar ocupado pela sexualidade como fundamento de tipos de instituição ou ao seu lugar na articulação das relações de outras esferas da vida social, confinando a vida sexual de outros povos a uma posição subsidiária de outros ordenamentos.

Assim, durante o evolucionismo, a sexualidade, entendida como manifestação do instinto básico universal (cf. ALMEIDA, 2003) da sobrevivência e perpetuação da espécie é radicalmente oposta à razão e assumida como sinal diacrítico da capacidade mental dos povos, além de ser associada diretamente à fertilidade. Sociedades que, em função de seu ainda prematuro estágio intelectual, desconhecem as “verdades” (ocidentais) que vinculavam relações sexuais aos princípios de paternidade e que, por isso, conformariam “sociedades promíscuas”, engendraram conformações sociais nas quais outras instituições, como o totemismo, o sistema de parentesco e a propriedade, eram a prova cabal do tipo de razão, prática sexual e moralidade nelas existentes. Necessariamente, a evolução de uma implicaria na evolução das outras, de modo que a sexualidade e suas práticas viriam, um dia, a se moralizar como decorrência do descortinamento da razão. Tomada como instinto, a sexualidade era o oposto da razão, e tais povos primitivos eram por ele comandados. Apenas a escalada da razão e o processo civilizatório poderiam controlar tais instintos

A primeira metade do século XX traria não mais uma oposição entre instinto (no caso, a sexualidade) e razão, mas aquela que capitaneará as abordagens do período: entre indivíduo e cultura. Nesse momento, procede-se uma desvinculação da sexualidade das práticas sexuais e a introdução das categorias analíticas de gênero, emoções e indivíduo. Nesse modelo de influência cultural (cf. VANCE, 1995), no qual teremos Malinowski (1973 [1927]; 1983 [1929]) e Mead (1971 [1928]; 1972 [1935]) como principais expoentes, a cultura é responsável pela modelagem da expressão e dos costumes sexuais, mas o fundamento da sexualidade – agora tratada como “pulsão” ou “impulso” – continuaria ainda entendido como universal e naturalmente dado, e a sexualidade ainda determinada pelo princípio reprodutivo.

Enquanto dado natural básico da humanidade, fosse como pulsão ou atributo biológico, caberia à cultura moldá-lo e normatizar e regular suas práticas, ficando as sensações circunscritas ao íntimo dos indivíduos ou ao gênero adscrito pela sociedade. Malinowski e Mead partem do entendimento dos indivíduos como entidades autônomas, dotadas de instintos, portadores de um corpo tomado como substrato natural e diferentemente sexuado sobre o qual a cultura sobrepõe a divisão de gênero, de trabalho e das emoções e, conseqüentemente, da sexualidade, com o intuito de viabilizar a sociedade humana. Assim, indivíduos, “naturais” em todos os aspectos, precedem logicamente a sociedade que, por sua vez, se valeria deles para sua própria formação.

Lévi-Strauss, entendendo a sexualidade como o “único instinto humano que depende do estímulo de outro” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 50), argumentará que será sobre ela que recairá a primeira regra que instauraria a passagem de um suposto estado de natureza a um estado de cultura, motivada, acima de tudo, por um imperativo da vida social, a troca. A oposição, agora, entre natureza e cultura, tem como operador lógico o regramento da sexualidade, esta tomada como dado, indubitavelmente biológico (ou natural), sobre o qual, não apenas a cultura se inscreve, mas dele se vale para desenhar sua geometria social, como atestado no modelo estruturalista do parentesco.

No estruturalismo, a sexualidade é desdobrada em dois níveis: o vivido, no qual a sexualidade é instrumento de diferentes categorias envolvidas na troca, e o pensado, expresso pela percepção lévi-straussiana da sexualidade no nível mitológico (LÉVI-STRAUSS, 2004-2011): a forma como as categorias, atitudes e desejos, metaforicamente tomados, são conectados a inúmeras outras variáveis sociais. Aqui, a sexualidade, apesar de ainda ser tomada como natural, é submetida ao entendimento de seu lugar lógico nas relações sociais, mas sempre, em ambos os casos, subsumida à oposição entre natureza e cultura.

A sexualidade no contexto ameríndio

A etnologia ameríndia, no que concerne à sexualidade, seguiu à risca a agenda da antropologia e pouco se dedicou à compreensão da vivência sexual dos povos amazônicos. Compassadamente à antropologia, vinculou o entendimento da sexualidade entre os grupos indígenas às investigações de fertilidade, construção de gênero, divisão do trabalho etc., replicando as oposições que a antropologia já havia pautado – tendo escapado da oposição entre razão e instinto, correu de encontro às entre indivíduo e cultura e natureza e cultura.

A vinculação a tais entendimentos anteriores (a saber, a relação indivíduo-cultura e natureza-cultura) fez com que a sexualidade ameríndia fosse analisada em três ordens: psicológica, por aqueles que tivessem adotado a dicotomia entre indivíduo e cultura, e econômica e simbólica, por aqueles que tivessem seguido a bipartição estruturalista, sendo esta a abordagem de maior impacto na etnologia brasileira. Porém fracas luzes foram lançadas sobre o conteúdo erótico das relações e as maneiras pelas quais o desejo e o prazer eram vividos e entendidos por tais grupos.

Orientada pelas abordagens estruturalistas, de ênfase econômica e simbólica, uma das primeiras empreitadas para se debater a sexualidade ameríndia tem lugar no simpósio ocorrido em 1982, que resulta na publicação de *Sexual Ideologies in Lowland South America* (Kensinger (ed.), Working Papers on South American Indians, 1984). O objetivo de tal simpósio era discutir as relações entre sexo e comida, particularmente a troca de carne por sexo, em resposta ao trabalho de Holmberg (*Nomads of the Long Bow*, 1950) e Sisikind (*To Hunt in the Morning*, 1975), com o objetivo de examinar “sexo e sexualidade em várias sociedades tribais” (KENSINGER, 1984, p. iv).

O propósito do seminário já revela o sentido econômico dado à sexualidade, mas, apesar da proposta, o volume publicado é um exemplo de compilação dos três tipos de abordagem citadas acima. A maior parte dos artigos irá tomar a sexualidade como relações entre os gêneros (cf. MENGET, para os Txicão; LANGDON, para os Siona) e relações dos papéis de gênero nas esferas mitológica e ritual (cf. MENGET, para os Txicão; ARCAD, para os Cuiva; GREGOR, para os Mehinaku). Destaco que, da referida publicação, apenas os trabalhos de Chernela e Kensinger versam, embora de modo não muito aprofundado, sobre prazer e erotismo Unano e Cashinauhua, respectivamente.

Gow, em seu artigo “The Perverse Child”, em diálogo com o Simpósio acima referido, faz também a equivalência entre os desejos sexual e por comida, salientando o fato de que tais desejos e os modos de satisfazê-los são os principais temas das conversas cotidianas piro (GOW, 1989, p. 567). Gow, contudo, também centra sua análise na divisão sexual do trabalho para a produção, circulação e consumo de comida sob o regime do parentesco e traça um interessante paralelo entre respeito e exigência (ou demanda – “demand” no original) e as possibilidades de intercurso sexual, no qual as pessoas que mantêm uma relação de respeito nada podem demandar uma da outra e o sexo, entre tais pessoas, é proibido. Inversamente, com quem se mantém uma relação de demanda, pode-se, também, ter uma relação na qual o sexo é permitido.

Portanto, uma relação de demanda – entre adultos – é, inevitavelmente, uma relação sexual (GOW, 1989, p. 573) e um relacionamento conjugal consiste na satisfação da demanda por comida e sexo, marcando a diferença entre esposas e amantes e seus respectivos lugares na cadeia de produção. Gow observa que, entre os grupos amazônicos, o corpo e “seus desejos são de imediata significação social e a satisfação do desejo corporal é simultaneamente a criação de relações sociais” (GOW, 1989, p. 581). Talvez, a melhor descrição sobre a sexualidade de um grupo ameríndio seja sobre os Canela (CROCKER, 1974; 1990). Ele nos informa sobre o investimento no prazer pelos Canela e sobre as práticas sexuais que, antes de um contato mais intenso com a sociedade nacional, atuavam como poderosos meios de construção de relações sociais. Entretanto, as relações sexuais permanecem entendidas pelo autor como articuladoras do sistema de metades e de um esquema econômico em que as mulheres prestam favores sexuais em troca de carne.

Na linha das abordagens psicanalíticas, o trabalho de Isacsson (1993) sobre os Emberá nos deixa com pouca margem para um entendimento mais profundo da sexualidade do grupo dada a dificuldade em distinguir o que é próprio ao pensamento Emberá e o que é interpretação do autor. De qualquer modo, o que importa notar é que este considera a sexualidade Emberá a partir dos níveis psicocosmológicos, sendo um o reflexo do outro, tentativa também feita por Gregor (1985) para os Mehinaku. Se desconsiderarmos sua análise psicológica, o trabalho de Gregor é denso no que diz respeito aos dados sobre aspectos eróticos e performáticos da sexualidade Mehinaku, que variam desde as posições sexuais adotadas até os sonhos eróticos.

Uma abordagem de cunho mais simbólico, mas contendo também tintas psicológicas, já havia sido executada por Reichel-Dolmatoff (1971) para os Desana ao descrever as relações entre Desana e Maku, nas quais os últimos não seriam apenas servos dos Desana, mas, também, seus objetos sexuais. Reichel-Dolmatoff versa sobre a repressão sexual e a ansiedade relacionada a tudo o que diz respeito a sexo no grupo. Dividindo o cosmos em elementos masculinos e femininos, Reichel-Dolmatoff percebe uma relação de complementaridade fertilizante, isto é, energia procreativa na qual a Via Láctea ocupa um lugar central, sendo equacionada a um “imenso fluxo seminal que fertiliza tudo que há abaixo dela”; a estrutura cosmológica e seu circuito de fertilização derivariam do modelo da sexualidade fisiológica. A potência feminina para o sexo é considerada maior que a dos homens, o que faz as crianças se parecerem mais com as mães. O modo Desana de estar no mundo é então interpretado através de uma cosmologia sexualizada e marcada pelo gênero.

Condensando o que foi exposto, podemos afirmar que a sexualidade ameríndia tem sido analisada sob três diferentes ordens: a primeira, psicanalítica, enfatiza as possíveis correlações entre o praticado no real e os estados psíquicos experimentados pelos indivíduos; a segunda, econômica, toma a troca de comida por sexo como ponto de partida e posiciona a sexualidade ameríndia como parte do sistema produtivo do grupo; e a terceira, simbólica, privilegia as ordens mitológicas e rituais, limitando-se a examinar a sexualidade em seu conteúdo metafórico. Erotismo, desejo e prazer assumem um lugar secundário, vinculados ou significados por outros processos sociais.

Como disse acima, Gow e Crocker afirmam que as “relações sexuais criam relações sociais”; mas, se li corretamente suas argumentações e os dados apresentados, as relações sexuais são entendidas antes como consequentes de, ou subordinadas a, processos outros, e não elas mesmas como princípios ordenadores: em Gow, as relações sexuais e o desejo são equacionados à economia das trocas e subsidiárias da sociabilidade, em Crocker, um sistema de oposições de metades e gêneros comanda a atividade sexual canela.

Tudo permanece como se os aspectos eróticos da sexualidade não possuíssem, em si mesmos, o poder de criar significados e tivessem os que a ela são atribuídos derivados de outros campos mais nobres, excluindo assim o prazer e o desejo das possibilidades de produção de significações para outros campos da vida social. O objetivo do presente trabalho é apresentar os dados sobre um dos aspectos da vida sexual dos Karitiana, tema, tal como já observara Gow para os Piro (Gow, 1989), também constante em seu cotidiano. Todavia, a etnologia ameríndia se encontra em um momento teórico diferente daqueles apontados no começo desse texto.

Valendo-se da (já agora longa) trajetória de discussão da noção de pessoa e da centralidade do corpo para esses grupos, iniciada na década de 1979 (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979) e, de lá para cá, se beneficiando de um aumento significativo de descrições etnográficas, culminando, mais recentemente, no(s) perspectivismo(s) ameríndio(s) que revela(m) metafísicas diferentes para os grupos do continente (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; STOLZE, 1996); usufruindo do atual quadro teórico da antropologia, no qual as dicotomias mente/corpo, natureza/cultura, indivíduo/sociedade, sujeito/objeto, razão/emoção (ou instinto) perdem sua saliência, uma vez que os campos não são mais entendidos como instâncias absolutas e dá-se lugar às múltiplas possibilidades de conexão e aos variados contextos (cf. STRATHERN, 1992; 2004) e aos conceitos particulares a cada grupo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), a disciplina ampliou largamente as possibilidades de leitura dessas outras realidades.

Tal panorama favorece o reordenamento das posições anteriormente conferidas às diversas esferas da vida social desses grupos e, desse modo, trato aqui de tentar entender parte da sexualidade karitiana não mais como subsidiária de outros ordenamentos opositivos considerados maiores. Contrariamente, parto das percepções e do esquema conceitual do próprio grupo para examinar a conexão de aspectos de sua vida sexual com outras instâncias da vida social – como a mitologia, a dinâmica dos corpos, as emoções e sensações –, na esperança de poder demonstrar que desejo e prazer sexual, ao serem conectados a essas outras esferas, ganham destaque no processo de produção de pessoas, na arquitetura da sociabilidade e na própria possibilidade da existência da sociedade. De modo que, nessa outra escala, a posição de subordinação antes ocupada pela sexualidade – e, em especial, o desejo e o gozo – parece se inverter, e a sexualidade surge qualificada como potência ordenativa privilegiada na tessitura do *socius*.

Desejo e gozo entre os Karitiana

Como dito acima, Gow e Crocker propõem que “relações sexuais criam relações sociais”; o que o material karitiana parece apontar é que, além de criar relações sociais, o desejo sexual e sua satisfação são significantes da noção de sociedade e deles derivam significados sociais relevantes, pois arquitetam as condições e os modos de os Karitiana estarem no mundo. Se em outras etnografias sobre os grupos ameríndios a sexualidade parece ser entendida como posterior à sociedade ou infletida por outras ordens da vida social, entre os Karitiana ela aparece reposicionada, como anterior e como condição de formação da mesma. Se, como diria Vance (1985), o “interessante em uma pesquisa sobre sexualidade é mapear o que é culturalmente possível”, entre os Karitiana, ao que parece, só existe o “culturalmente possível” se sexualmente desejável. E não falo aqui de uma suposta faculdade reprodutiva universal da espécie humana como já quis a concepção ocidental, mas, antes, de um entendimento nativo que assume o desejo sexual, o prazer e os modos de sentir como condições de possibilidade de existência da sociedade e da sociabilidade. Vejamos.

Primeiramente é preciso definir o que está sendo tomado como “sexualidade karitiana” no presente trabalho. Certamente, seria inapropriado trasladar o conceito de sexualidade das sociedades ocidentais – e tudo o que ele implica – para outras sociedades que não partilhem, sequer, de um único termo que abranja tudo aquilo que entendemos por sexualidade e suas práticas, como é o caso karitiana. De modo que a pergunta *o que é considerado sexual para os Karitiana?* precisa, antes de mais nada, ser respondida. E, definitivamente, para um Karitiana, o desejo sexual não é igual

ao desejo por comida, como entre os Piro. Certa vez, perguntado o que era o desejo sexual, um Karitiana me respondeu:

[Antropóloga:] Mas, o que é o desejo? Como a gente sabe que está com tesão?

[Karitiana:] Quando você come uma comida boa, você treme?

[Antropóloga:] Não!

[Karitiana:] Quando você bebe chicha boa, você treme?

[Antropóloga:] Não!

[Karitiana:] Então! Só mulher faz a gente tremer! Você não treme não quando tá querendo seu namorado? Sabe quando a gente não aguenta mais? Quando já tá de um jeito que tem que pegar? Tá quase ficando doido? Fica querendo o tempo todo. A gente não aguenta dentro da gente não! Tem que fazer logo! [fazendo gesto do ato de penetrar, de efetivamente transar.]

Para os Karitiana, o desejo sexual não se compara a nenhum outro, assim como a sensação experimentada pelo gozo é incomparável a qualquer outra. Para o que interessa aqui neste trabalho, resumidamente, está se tomando como sexual o que o grupo entende que seja uma relação de cunho sexual: contato íntimo e diferenciado – pois não é o mesmo que se tem com todo mundo – com outra pessoa (o sexo individual – masturbação – não será tratado aqui) a qual se deseja “sentir” a pele, o toque, o cheiro; motivado pelo desejo que toma o sujeito em todo o seu ser e altera seu estado corporal e mental de tal modo que se tem vontade “de quase engolir a pessoa”, “até a baba [de água na boca; babar] da gente quer a pessoa”; que faz com que a pessoa não pense em mais nada a não ser em “brincar” com a outra e gozar, “morrer um pouco no outro”. O gozo muitas vezes foi descrito como “quase a gente morre”,¹ “tira tudo que tem dentro da gente” [no sentido de retirar os males do corpo], “não tem coisa melhor na vida”.

Únicos falantes do Tupi Arikém, os Karitiana, povo indígena da região de Rondônia, somam hoje cerca de quatrocentos indivíduos. Apesar de existirem várias outras expressões e detalhes da vida sexual Karitiana (como o significado dos casos extraconjugais, do incesto e da masturbação, da homossexualidade, das novas perspectivas sexuais advindas das relações com a sociedade envolvente, a relação entre sexualidade e divindade, posições sexuais e remédios como agentes na produção do dimorfismo sexual; certamente, também a dimensão econômica traduzida pela troca de comida por sexo etc.), que também se conectam a outros aspectos da vida social do grupo (como a dispersão pelo território, processos toponímicos, alterações

na grade de parentesco, acusações de feitiçaria, cisões e rupturas do grupo e uma série de outros acontecimentos da vida karitiana), a presente exposição se restringirá à face da sexualidade do grupo na qual o desejo e o prazer surgem como potências dos seres e condições imprescindíveis no processo de produção de pessoas.

Em geral, os homens falam sem muitas restrições sobre aspectos de sua vida sexual e, muitas vezes, com tons de vanglória. Um homem Karitiana não passa, diz-se, um dia sem sexo. De acordo com os mesmos, homem sempre quer sexo, e tanto melhor se forem várias vezes ao dia. Um homem que só consegue manter uma relação por dia é motivo de pena e logo se corre para providenciar remédios que lhe aumentem a potência. Os rituais e situações que demandam abstinência sexual são considerados penosíssimos e difíceis de serem mantidos por eles. Quase todos os homens têm seus órgãos apelidados, geralmente por outros homens, em função de suas aventuras (ou desventuras) sexuais. Os solteiros, os envolvidos em casos extraconjugais ou namorados secretos estão, quase sempre, maquinando suas próximas investidas e as estratégias para conseguir uma relação sexual. Se um homem casado se retira de uma roda de conversa, uma das primeiras justificativas para sua saída que vêm à mente dos remanescentes, seja em tom de brincadeira ou não, é “ah, ele tá com desejo” (*i pysso akyn i*).

Por outro lado, as mulheres não são tão loquazes quanto eles no que se refere a sua vivência sexual. Embora brinquem muito umas com as outras a respeito de suas vaginas e confidenciem desejos e casos amorosos, isso é feito em grupos mais restritos de irmãs ou parentas próximas. De acordo com elas (e com eles também) “só os homens pensam e querem sexo, e mulher nunca quer” e não cabe a elas procurarem seus maridos para o sexo ou manifestarem seu desejo. Diante disso, poderíamos supor que eles estariam sempre atrás de sexo, ao passo que elas estariam sempre a fugir do sexo.

À primeira vista, poderíamos rapidamente concluir que não há prazer feminino no ato sexual, e que as mulheres Karitiana seriam apenas objeto de seus maridos e controladas por eles no plano sexual. Contudo, uma aproximação mais demorada revela que não se passa um dia sem que elas também não falem, entre elas, em sexo, reclamem do desempenho de seus maridos, brinquem sobre sexo ou se penalizem de uma mulher sozinha: “mas, você não tem ninguém nem para te molhar um pouquinho?”. E, descobre-se que elas também não querem ficar sem sexo.

É tão impossível se manter sem sexo, na visão karitiana, sejam homens ou mulheres, que a descrença em relação aos votos de abstinência dos missionários católicos, por exemplo, circula profusamente na aldeia e é motivo de várias piadas. Uma pessoa sem fazer sexo é motivo de lamentação (ou, no caso dos missionários, é certamente mentira, pois é lógico que o “padre

come a freira”), algo tem de ser feito porque, sem sexo, ninguém pode ficar, seja homem ou mulher. A falta de sexo causa envelhecimento, faz enrugar rapidamente, fica-se feio e se adocece. E, a partir daí, descortina-se um outro universo no qual o prazer feminino assume um lugar central.

Tempos atrás, as mulheres não tinham filhos. Ninguém gerava filhos. Só *Botyj*, divindade karitiana criadora da primeira humanidade, era quem produzia as famílias, manufaturava as crianças e as entregava aos pais. As mulheres também não menstruavam. Isso, antes de Lua. Assim como em outros grupos Tupi e outros grupos da região amazônica (cf. LÉVI-STRAUSS, 2004-2011; BELAUNDE, 2005, entre outros), Lua mantém, solertemente, relações sexuais com sua irmã, tem sua face manchada de jenipapo e, depois de forçar uma relação sexual com sua mãe, sobe aos céus. Ao subir, informa a sua mãe que, a partir daquele momento, as mulheres iriam sangrar. E iriam sangrar porque ele, assenhorando-se de todas elas e desejando-as fortemente, manteria periodicamente relações com elas.

De acordo com os Karitiana, mulher que não menstrua não pode engravidar. Todavia, a própria menstruação e, portanto, a capacidade reprodutiva feminina, advém de um desejo: em virtude de sua incontável lascívia, Lua vem, invisivelmente, todos os meses, manter relações sexuais com as mulheres. A menstruação é evidência de que ocorreu a relação sexual com Lua, pois que é percebida como “esperma de Lua”.² Assim, em tempos primórdios, o desejo excessivo de Lua – o incesto com a irmã e a mãe – garantem a primeira possibilidade de os humanos se apropriarem do processo de produção de pessoas, através da menstruação, retirando da divindade sua prerrogativa. Além disso, na vida atual, são o desejo e o gozo periódicos de Lua, isto é, seu coito mensal com as mulheres, com a consequente vertida de seu sanguíneo esperma – menstruação –, que possibilitam às mulheres adquirirem e manterem a capacidade de gerar filhos.

Lua gosta de mulheres novas e mantém por elas um desejo ardente e constante. À medida que os anos passam e que seus corpos envelhecem, deixam de ser sexualmente atraentes para Lua, e ele não mais as deseja, suspendendo as relações sexuais com elas. Consequentemente, elas perdem sua capacidade reprodutiva: não mais menstruam e seus úteros ficam “secos”, ou seja, a menopausa é percebida como decorrente da inapetência sexual de Lua pelas mulheres. Dizem os Karitiana que Lua mantém relações com as mulheres para lhes dar força e saúde. Se Lua não mantém relações com elas e, caso não lhes ocorra a menstruação, a mulher terá dores de cabeça, mal-estares e ficará com o corpo sujo, sendo, portanto, o desejo de Lua que as mantém saudáveis, úmidas e férteis. Todavia, as mulheres não sentem prazer na relação com Lua, pois nem mesmo “sentem que estão tendo relação com Lua”, dada a invisibilidade dele.

Através de casamentos arranjados (prometidos) pelos pais, as meninas se casavam por volta dos 9, 11 anos – atualmente, um pouco mais tarde – e, sem a necessidade de esperar a primeira menstruação, já podiam iniciar a vida sexual com o marido, não havendo, dessa forma, a associação direta e contínua entre a relação sexual de um casal e a relação sexual com Lua. No passado, dizem, *todas* as mulheres casavam virgens e, ainda hoje, a virgindade é um valor para os Karitiana. Atualmente, os casamentos prometidos pelos pais vigoram entre os Karitiana; contudo, caminham *pari passu* com iniciativas dos jovens em querer escolher seus parceiros em razão de sentimentos experimentados, como *amor* e *desejo*, o que gera alguns problemas, pois, muitas vezes, jovens “apaixonados” por alguém e prometidos a outros devem manter e honrar o acordo formalizado pelos pais e casar mesmo, como dizem, “forçado”.

De acordo com eles, uma mulher não esquece o homem que “a formou” (*nakam at*, literalmente, “fazer”) e irá, para sempre, pensar nele. Do mesmo modo, os homens não esquecem as mulheres com as quais mantiveram relações sexuais. A lembrança de relações passadas, do corpo do(a) outro(a), do prazer sentido com o(a) outro(a), fazem com que a memória não se caracterize apenas como uma atividade do pensamento com respeito a acontecimentos passados, mas também como um dispositivo de experimentação corporal capaz de manter as sensações corporais passadas vivas no presente, de tal modo que lembranças e sensações corporais, nesse caso, se tornam uma só experimentação. Quanto mais intensa for a relação e mais intenso o prazer, mais forte também serão as lembranças, sensações corporais e, conseqüentemente, o vínculo com o outro(a).

Motivo de muitos ciúmes, a memória de relações sexuais prévias não se apaga facilmente, podendo demorar muitos anos a se dirimir e, dependendo da força do vínculo, pode até mesmo ser indelével. Além da compreensão karitiana de que os homens adquirem certo direito sobre as mulheres que formaram e que os autoriza a provocá-las, mesmo que não estejam mais com eles e fora das vistas dos atuais cônjuges, há outro fator. Uma vez que um casal manteve relações, poderão estar fadados, por conta de uma eterna lembrança e vividez corporal, a sempre querer novamente e, a qualquer momento, um poderá ceder ao outro.

Relações sexuais e sua lembrança possuem o poder de escrever biografias afetivas e criar vínculos emocionais, pois uma relação sexual entre os membros do grupo quase nunca é vista como passageira, diferindo das relações sexuais que mantêm com os brancos na cidade,³ essas últimas de caráter mais esporádico, sem uma necessária continuidade e constância de parceiro, podendo ser em troca de pagamento ou presentes. Tais relações também são referidas como “relação para apagar a memória”, “apenas para

aliviar a vontade”, significando que elas não se inscrevem – ou não deveriam se inscrever – no sujeito, e poucas ficam na lembrança afetiva, sendo registradas mais como exemplos de brincadeira, experiência e acúmulo de conhecimento sobre a alteridade. Assim, a virgindade é também, entre outras coisas, um seguro contra traições futuras, pois ela garante que a mulher vai aprender a só gostar do marido, a só “sentir com ele”.

Segundo os Karitiana, uma mulher que se casa ainda virgem demora cerca de um ano para engravidar; contrariamente, uma mulher que já teve muitas relações antes de casar engravidará rápido. Tal temporalidade diferenciada é explicada pelo processo pelo qual passa a mulher para “aprender a sentir”. Enquanto a que nunca teve relações precisará de tempo para aprender a sentir prazer, a que já manteve várias relações sexuais já “sabe como sentir”.

No início da vida sexual, pelo fato de a mulher ainda não ter aprendido a sentir prazer, o homem deve proceder com calma, estudando o jeito da mulher, estudando seu corpo, os locais em que ela é mais sensível, de modo que ele possa fazê-la “se soltar”. Os homens são mesmo capazes de descrever como sentem o interior da vagina feminina, as peculiaridades de cada uma e em que lugar uma determinada mulher sente mais, e tanto homens quanto mulheres dizem que “cada um sente de um jeito”, não sendo as pessoas iguais; a cada relação, um reaprendizado do outro. Até lá, não há problema se o homem “soltar seu esperma” e a mulher não; de qualquer modo, ainda assim ele deve se controlar para poder aguentar “fazer o máximo de carinho possível nela”.

Dizem que a menina, no princípio da vida sexual, “tem medo”, ainda não aprendeu “o jeito do homem” e “como são as coisas”. A vagina, ainda dura, deve ser amolecida pelo homem para que a mulher comece a sentir prazer. Um Karitiana jamais pode “furar de qualquer jeito a menina”, um homem assim é tido como irresponsável e que “não cuida da sua mulher”, no sentido de que “não liga para o que ela sente”. Não se pode machucar a mulher. Ele deve ir, portanto, com calma, para não provocar dores e, aos poucos, fazê-la relaxar, começar a gostar, podendo começar a acariciá-la com os dedos, explorando a vulva e as redondezas do clitóris, e iniciar assim o amolecimento da vagina, começando a introduzir um dedo, depois dois, preparando-a para a penetração.

Durante a interação sexual, a troca de suores, a absorção do cheiro de um no corpo do outro, os aproxima. Os cheiros do parceiro e do sexo mantido ficam impregnados no corpo, alterando o que era a pessoa antes da vida sexual, e ela passa a comportar, em si, a relação com o outro, formando o casal. Não que a impregnação do cheiro promova um processo de assemelhamento entre o par, mas, antes, atua como elemento conjuntivo, vincula um ao

outro. Nada impregna mais o cheiro do outro do que a relação sexual; além de ser o primeiro sinal inspecionado e percebido por um cônjuge ciumento, seja homem ou mulher, é motivo de grande perigo para lactentes se o pai se envolve em um caso extraconjugal no período em que sua mulher amamenta seu filho. A poliginia karitiana é sororal e, uma vez que as irmãs são vistas como “iguais”, no caso de uma dar à luz, o marido pode, sem maiores riscos, manter relações com a outra, pois os cheiros “são iguais”.

A partir do momento em que as mulheres aprenderam a sentir prazer, os homens não devem mais “gozar primeiro” ou “gozar logo, rápido”, pois, como dizem os Karitiana, a mulher tem mais resistência que o homem e demora um pouco mais a sentir prazer. Para que a mulher Karitiana “libere seu líquido”, deve haver um investimento masculino na conquista do prazer feminino. A calma e a lentidão dos movimentos masculinos, fazendo a mulher ir “sentindo devagar”, “ela sentir aquilo crescendo dentro dela”, “até ela não aguentar e soltar todo seu líquido” e o controle masculino para gozar ao mesmo tempo que a mulher, são cruciais no momento da relação sexual. Caso o homem se satisfaça logo e não se empenhe em fazer a “mulher sentir”, ela não irá mais gostar (e diminuirá o desejo) de manter relações com ele, pois que ele “se solta logo” enquanto “ela nem começou a fazer o gosto dela”. Ela precisa “se gastar”, isto é, transvazar, sentir seu corpo todo “mexendo” durante a relação sexual para ficar bonita, para mudar o corpo e renovar a pele.

O desgaste masculino promovido pelo gozo é percebido como mais intenso, e do qual é mais difícil se recuperar (estar pronto novamente para outra relação), que o feminino, portanto, o homem deve reservar para o final o seu desgaste extravasado no gozo. Os prazeres feminino e masculino são entendidos como fatores de renovação e fonte de juventude e, de uma pessoa ainda nova que cessou de manter relações sexuais, se diz que “vai envelhecer logo”, “vai ficar doente”, “já tá cabeça doida”. Ninguém deve ficar sem um parceiro por muito tempo, e aqueles que enviúvam, por exemplo, mesmo as mulheres, após um período de luto não muito extenso, já devem se casar novamente. Do mesmo modo que a relação de Lua com a mulher é crucial para a saúde feminina, a relação sexual do casal é necessária para a saúde de ambos.

Mas, mais do que isso, caso o casal não mantenha relações sexuais prazerosas diárias, eles não engravidarão. Não raro, tanto homens quanto mulheres podem dizer que é o “esperma do homem que produz o filho na mulher”, que “o filho é do homem”. Na articulação de determinadas esferas, como a do parentesco e da onomástica – na qual uma lógica de transmissão de substâncias de pais para filhos os faz compor um grupo de pessoas que guarda semelhanças entre si, e um sistema de transmissão de nomes de avós

paternos para filhos dos filhos homens (SC) faz equivaler gerações alternadas, ambos exibindo o entendimento de uma filiação patrilinear –, tais afirmações são plenas de sentido. Todavia, não excluem outras percepções que se revelam quando conectamos esses campos, parentesco e produção de pessoas a outro: o do erotismo.

De acordo com o grupo, a fecundação só é possível se, durante um mesmo ato sexual, o homem e a mulher liberarem seus respectivos líquidos decorrentes do prazer de ambos; não ocorrendo quando liberam seus líquidos em eventos sexuais diferentes. Tanto o líquido feminino quanto o masculino possuem o mesmo termo, *it* (esperma), acrescentado o gênero: *jongsó it* (líquido feminino) e *tasso it* (líquido masculino), líquidos que só são liberados durante a atividade sexual. Referências semelhantes ao protagonismo do “líquido feminino” são descritas por Azevedo (2009) para as mulheres de Iauaraetê e Junqueira & Pagliaro (2009) para os Kamayurá:

As mulheres de Iauaraetê relataram que o feto é formado pela junção do *wahsó* feminino, traduzido como o óvulo ou um fluído expelido pelas mulheres durante a relação sexual com o *wahsó* ou esperma masculino [...]. O feto é formado aos poucos, pela união do *wahsó* (sêmen) masculino com o *wahsó* feminino [...], uma substância gelatinosa produzida durante o orgasmo feminino. (AZEVEDO, 2009, p. 468-471)

Informantes mais velhos [Kamayurá] explicam que a fecundação ocorre quando o sêmen se mistura ao líquido que lubrifica a vagina. (JUNQUEIRA; PAGLIARO, 2009, p. 457-458).

Por sua vez, os homens devem sentir um intenso desejo por suas mulheres, e todos os dias “transar” com elas “com muita vontade”, “não é querer pouquinho não! Tem que querer muito”, caso contrário, não conseguirá engravidar sua mulher. Mas isso não significa que o casal deva sentir prazer na mesma intensidade ou do mesmo modo. Não apenas não se sente prazer em todas as relações sexuais, como também nem sempre se sente com a mesma intensidade. Há casais em que os homens sentem mais do que as mulheres, mas o que não pode acontecer é que nada seja sentido por elas durante o ato. Duas mulheres, uma que só tinha um filho, e outra, dois, diziam que “não sentiam nada com os maridos, só sentiram poucas vezes”, justificando assim suas reduzidas proles. O que não é possível é a mulher nunca sentir.

Um homem casado com duas mulheres não pode jamais manifestar maior desejo, isto é, gostar de transar mais com uma delas do que com a

outra, ou “gozar mais vezes com uma do que com outra” e, caso o faça, a briga é séria e, nesse caso, elas podem demandar sexo. Ele deve atender as duas igualmente e garantir o mesmo número de orgasmos tanto com uma quanto com a outra. Caso contrário, pode ser acusado de não querer filhos com ela. De um casal que só possuía um filho, dizia-se: “ele só quer a piriquita dela, não tá querendo mesmo, não”. Não existe aborto espontâneo entre os Karitiana, se uma mulher perde o filho, ela “tirou criança”, “deixou cair criança”. E isso acontece ou quando a mulher não está satisfeita com o marido, “não o sente mais”, quando não gosta mais dele ou ele não a trata bem. Caso a mulher sinta raiva do marido, a criança pode nascer com problemas (uma das formas como explicam o fato de algumas crianças nascerem com qualquer tipo de deficiência). Assim, o não prazer sexual e o não desfrutar de uma convivência de afeto inviabiliza a sociedade, não apenas no plano da sociabilidade, mas, também, no plano da existência física e concreta viável. Quando me refiro ao afeto não me remeto a um princípio moral da sociabilidade, mas antes a um estado afetivo, interno, experimentado pelos sujeitos.

Se, na relação com Lua as mulheres são objeto de desejo, não sentindo qualquer desejo ou prazer na relação com ele, nem mesmo sentindo que estão sendo “comidas”, ocupando uma posição passiva na qual não há a menor relevância em sua participação através do desejo ou prazer, essa relação, entretanto, as capacita a produzir filhos. Na relação com os homens, contrariamente, espera-se que ambos, homem e mulher, sintam desejo (embora não manifesto pelas mulheres) e prazer. Assim, uma tríade de desejos e prazeres – Lua, homens e mulheres – torna-se fundamental para que a geração de uma nova pessoa seja possível.

O processo do casal karitiana – que envolve a mulher aprender a sentir prazer, o casal conhecer um ao outro, se embeber um do outro através do cheiro, manter o desejo intensificado, adequar o seu ritmo para que ambos gozem durante o mesmo ato sexual – os capacita a produzir um filho. Tudo se passa como se, entre os Karitiana, os desejos, masculino e feminino, qualificassem seus respectivos espermatozoides para produzir os filhos. O oposto, uma relação sexual sem desejo e prazer intensos, com temporalidades de sensações descompassadas, isto é, um sentir e o outro não, podem até liberar líquidos, estéreis, todavia. De modo que há duas considerações a serem feitas sobre o processo karitiana de produção de pessoas que talvez possam servir para se pensar outras realidades ameríndias.

A primeira é que o prazer feminino é elevado a uma condição, no próprio processo de fabricação de pessoas, que parece contrariar o que, até então, supunha-se para grande parte dos grupos ameríndios, que a mulher seria apenas algo como um receptáculo para o sêmen masculino, sem qualquer

papel de destaque anterior ao processo de desenvolvimento do feto no útero (do tipo sangue = partes moles/sêmem = partes duras). Entre os Karitiana, embora não nominado, pois não há termo específico para ele, o prazer feminino é reconhecido, suposto e esperado. Tanto assim que, se uma mulher mantiver relações com mais de um homem e engravidar, ela saberá quem é o pai, pois será aquele com quem ela mais sentiu prazer. Quando uma criança se parece muito com a mãe, diz-se em tom de brincadeira: “só a mãe gozou”; brincadeira porque seria o impossível, uma vez que a própria existência daquela criança é a evidência do gozo simultâneo do casal.

A segunda é que tampouco o esperma masculino (e o feminino) é substância inerte. Mesmo que muitas etnografias descrevam os diversos mecanismos e estratégias concebidos pelos grupos ameríndios no sentido de adquirir e envigorar o sêmen, tais processos são, em sua maioria, pensados como relações e transformações entre substâncias – e de substâncias em substâncias – e, uma vez constituído o esperma, nada além de lhe conferir espessura e potência é necessário para que ele se configure como substância ativa. O que o material karitiana nos mostra é que “nem só de substância vive o sêmen”; certamente, há também esse aspecto, e os Karitiana possuem vários modos de adquiri-la e incrementá-la. Contudo, mais do que disso, é necessário que as sensações experimentadas pela pessoa, no caso o desejo, ative sua capacidade específica, alterando sua mera condição de substância e qualificando-a como eficiente no processo de produzir um filho.

O que vimos das poucas referências etnográficas ao desejo sexual ameríndio é que são, na quase totalidade, entendidas sob uma ótica econômica, psicanalítica ou simbólica. Ou seja, a sexualidade tratada como estruturada pela sociedade, posterior a ela e cumprindo um papel quase automático, no vínculo a outras instituições, de reprodução social, ordenada por outros princípios. O objetivo aqui foi o de tentar entender a sexualidade karitiana não segundo qualquer desses planos, mas a partir de uma perspectiva analítica de relacionar campos da vida social do grupo que têm sido, costumemente, deixados à margem pela etnologia. Dessa forma, o desejo e o prazer surgem viabilizando e ordenando a existência do grupo no mundo, e a sexualidade, principalmente, a necessidade do gozo como agente na produção do *socius*, como estruturante da sociedade e que, ao fim e ao cabo, retira a sexualidade do plano de fundo e a reposiciona no lugar de figura, assumindo o papel de engrenagem e ordenação do *socius*. Se podemos dizer que não há sociedades sem pessoas, entre os Karitiana, ao que parece, só há pessoas e, portanto, sociedade, se houver o desejo e sua satisfação.

Notas

1. O “quase morrer” enquanto característica do gozo difere do “morrer um pouco” experimentado pelo excesso de bebida ou situações de doença. Apesar de ambos remeterem à baixa atividade corporal e/ou perda de consciência, nos dois últimos casos, o “morrer um pouco” é quase sempre marcado negativamente, reportado com preocupação e como um sofrimento experimentado, pois refere-se a um estado de vulnerabilidade da pessoa que a pode fazer correr riscos e/ou que pode ser decorrente de perigos, os quais colocam em jogo a integridade da pessoa. É, de fato, uma possível morte. Já o “quase morrer” do gozo, ao contrário, é mencionado com ar galhofeiro e com alegria, pois indica o estado de lassidão do corpo que se gastou e se limpou através do ato sexual, cuja consequência é a saúde e o aumento do vigor. É, nesse sentido, um renascimento, uma cura.
2. A partir dessa equação, menstruação/esperma de Lua, é possível entender por que o cheiro da menstruação é tão desaprovado pelos Karitiana. Ele pode ser entendido como o cheiro mesmo de uma relação sexual que, por sua vez, é tão repugnado pela divindade. É possível pensar que tal ojeriza divina decorra do roubo de que foi vítima.
3. Embora não seja objeto do presente artigo, vale notar que nos últimos anos tem havido uma mudança e aumento significativos nas relações sexuais mantidas com os “brancos”. Se antes tais relações eram prerrogativa quase exclusivamente masculina, atualmente as mulheres Karitiana também têm se engajado nesse tipo de relação, mas de maneiras e com sentidos bem diferentes dos masculinos.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel do Vale. Antropologia e sexualidade. Consensos e conflitos teóricos em perspectiva histórica. In: Fonseca, L.; Soares, C.; Vaz, J. M. (Org.). *A sexologia, perspectiva multidisciplinar*. v. 2, Coimbra: Quarteto, 2003. p. 53-72.
- AZEVEDO, M. Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do alto rio Negro. *Caderno CRH*, v. 22, n. 57, p. 463-477, set./dez. 2009.
- BELAUNDE, L. E. *El recuerdo de Luna*. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM, 2005.
- CROCKER, W. Extramarital Sexual Practices of the Rankokamekra-Canela Indians: an analysis of socio-cultural factors. In: Lyon, P. (Org.). *Native South Americans: ethnology of the least known continent*. Boston: Little, Brown and Co., 1974. p. 184-194.

- _____. *The Canela (Eastern Timbira), I: an ethnographic introduction*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.
- GOW, Peter. The Perverse Child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man N.S.*, 24. 1989.
- GREGOR, T. *Anxious Pleasures*. The sexual lives of an Amazonian people. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1985.
- ISACSSON, Sven-Erik. *Transformations of Eternity: on man and cosmos in Emberá thought*. Göteborg, 1993. Dissertação (Doutorado) – Department of Social Anthropology, University of Göteborg.
- JUNQUEIRA, C.; PAGLIARO, H. O saber kamaiurá sobre a saúde e o corpo. *Caderno CRH*, v. 22, n. 57, p. 451-461, set./dez. 2009.
- KENSINGER, K. *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Working papers on South American indians. July, Bennington College, Bennington, Vermont 1984.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. Coleção Mitológicas. São Paulo: Cosac Naify, 2004-2011.
- MALINOWSKI, B. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973 [1927].
- _____. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983 [1929].
- MEAD, M. *Coming of Age in Samoa*. A sociological study of primitive society of western civilization. Nova York: William Morrow, 1971 [1928].
- _____. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972 [1935].
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian Cosmos*. The sexual and religious symbolism of the Tukano indians. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1971.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32. 1979.
- STOLZE, Tania. Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana Estudos de Antropologia Social/PPGAS/MN*, v. 2, n. 2, out. 1996.
- STRATHERN, M. *After Nature*. English kinship in the late twentieth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. *Partial Connections*. Updated Edition. Altamira Press, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford, 2005.
- VANCE, C. A antropologia redescobre a sexualidade. *Physis, Revista de Saúde Coletiva*, v. 5, n. 1. 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana Estudos de Antropologia Social/PPGAS/MN*, v. 2, n. 2, out. 1996.
- _____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

autora

Andréa Oliveira Castro

É Mestre em Antropologia Social PPGAS/Museu Nacional/UFRJ e Doutoranda na Universidade Federal de Juiz de Fora. Participa do grupo de pesquisa CNPQ Antropologia das Fronteiras Conceituais – UFJF. Professora Adjunta da Universidade Federal do Paraná na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena.

Recebido em 10/12/2015

Aceito para publicação em 09/02/2016

Explorando alguns temas relacionados à sexualidade junto aos Wajãpi do Amapari (AP)



JULIANA ROSALEN

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p524-537

resumo Este artigo pretende explorar teorias e práticas wajãpi relacionadas à sexualidade. Serão desenvolvidas aqui duas dimensões específicas: a iniciação sexual de jovens mulheres e as relações extraconjugais. Ambos os temas são fundamentais para a compreensão das sexualidades wajãpi e contribuem para desconstrução de preconceitos proferidos pelos *karai kô* (não índios). As relações sexuais, além de suprirem os desejos, permitem colocar em movimento um princípio maior, que diz respeito à própria dimensão sociopolítica: a disseminação de substâncias via afinização e predação.

palavras-chave Etnologia; Sexualidade; Substâncias; Afinização; Predação.

Exploring some themes related to sexuality among the Wajãpi from Amapari (AP)

abstract This article aims to explore Wajãpi theories and practices related to sexuality. Two specific dimensions will be developed here: the sexual initiation of young women and extramarital relations. Both issues are key to understanding the Wajãpi sexualities and contribute to the deconstruction of prejudices cast by the *karai kô* (non-indians). Sexual relations, beyond fulfilling desires, allow to put in motion a major principle related to the socio-political dimension of the group: the spread of substances through affinization and predation.

keywords Ethnology; Sexuality; Substance; Affinization; Predation.

Explorando alguns temas relacionados à sexualidade junto aos Wajãpi do Amapari (AP)

Neste texto, pretendo discutir algumas dimensões relacionadas à questão da sexualidade junto aos Wajãpi, a partir de dados etnográficos obtidos em minha pesquisa de mestrado.¹

De tema subsidiário, a sexualidade passou a ocupar um lugar fundamental na pesquisa, me permitindo redimensionar a discussão sobre as DST (Doenças Sexualmente Transmissíveis) junto aos Wajãpi. Era necessário compreender teorias e práticas relacionadas às sexualidades wajãpi de forma a refutar, com densos subsídios, os preconceitos e estereótipos disseminados pelos não índios acerca de uma suposta e genérica sexualidade indígena, que infestavam as ações de prevenção das DST e AIDS.

Ao me preparar para a pesquisa de campo, percebi que a temática da sexualidade estava presente em muitas etnografias, porém de forma pulverizada. Eram, de fato, poucos os trabalhos que se dedicavam sistematicamente a essa discussão.² Presumi inicialmente que a dificuldade em desenvolver pesquisas sobre essa temática fosse uma especificidade de nossa sociedade, devido aos tabus e às moralidades existentes. Mas percebi, no decorrer da pesquisa, que também para os Wajãpi se tratava de um tema bastante delicado e que, portanto, exigia extremo cuidado e discrição tanto no decorrer da pesquisa quanto em sua divulgação.

Em minha dissertação, desenvolvi um capítulo dedicado apenas a essa temática, realizando um recorte específico no complexo e denso universo de elaborações e práticas wajãpi a esse respeito. Neste artigo, me proponho a discutir duas dimensões lá apresentadas: a iniciação sexual de jovens mulheres e a questão das relações extraconjugais.

A escolha dessas dimensões não foi ocasional. Além da relevância acadêmica, ou seja, da importância desses temas para a compreensão das teorias e práticas de outros povos acerca da sexualidade, havia uma preocupação em focar assuntos que são alvos frequentes de preconceito por parte dos profissionais, especialmente de saúde, que atuam junto aos Wajãpi.

Não é raro escutar profissionais falando em “abuso sexual” de crianças ou de moças que foram iniciadas sexualmente. Ou então, durante campanhas, relacionadas à prevenção das DST e AIDS, ouvir que “os Wajãpi são promíscuos”, “namoram com todo mundo”, como se vivessem em uma sociedade amoral (sem regras, já que considerados “primitivos”, como explicitam alguns profissionais) ou mesmo imoral (quando o movimento é justamente inseri-los na identidade nacional e na moralidade católica hegemônica). Antes de adentrar nas reflexões acerca dessas duas dimensões propriamente ditas, vale apontar algumas reflexões mais gerais sobre

a questão da sexualidade, depreendidas a partir das análises dos dados de campo.

Aproximações à temática

Ao longo da pesquisa, fui percebendo que há dois pilares constitutivos das sexualidades nos mundos wajápi: as relações conjugais e as relações extraconjugais. E esses pilares, longe de produzir engessamentos, possibilitam justamente uma abertura para novas experiências, delimitando somente um limiar relativo às intensidades de perigos e às possibilidades ou não de suas neutralizações. Das relações sexuais enquanto mantenedoras de grupos de substância, e de sua potencialidade criadora junto aos *amō kō* (membros de outros grupos locais wajápi), às relações com categorias de alteridade mais distantes, porém extremamente sedutoras, existe uma constante: as trocas são desejadas e irresistíveis para os Wajápi.³ Como eles mesmos gostam de enfatizar: *nós não vamos deixar de namorar*.⁴ Apesar dessa fala fazer referência especialmente a um lugar onde ocorrem intensas trocas sexuais, que é a Casa de Saúde Indígena (CASAI), em Macapá, pode ser estendida também à Terra Indígena e outras cidades onde circulam os Wajápi.

As percepções a respeito da sexualidade variam especialmente de acordo com a formação e as experiências vivenciadas por cada interlocutor. Há diferenças sensíveis entre as falas de jovens ou pessoas mais velhas, mulheres e homens,⁵ assalariados – professor, agente de saúde, agente de saneamento, aposentado, funcionário da FUNAI – e não assalariados, e também diferença nas falas de variadas famílias e de acordo com o grupo político de pertença. Atualmente, poderíamos incrementar a discussão incorporando os jovens que migram para as cidades para estudar. Vivendo e frequentando escolas nas periferias de Macapá, esses jovens têm um acesso intenso a outras referências relacionadas à sexualidade⁶ que não são as mesmas, acessadas por assalariados quando estes vêm à cidade para fazer compras ou resolver problemas pessoais.

Nos depoimentos que pretendo apresentar, muitas vezes estas diferenciações são patentes. As pessoas mais velhas, em geral, possuem discursos mais conservadores em relação às mudanças de comportamento dos jovens, incluindo uma forte crítica à precocidade das relações sexuais.⁷ Os mais jovens, por sua vez, com a experimentação de tecnologias dos não índios (*karai kō*), tendem a positivar essas mudanças. A diferença de gênero é mais perceptível nas conversas sobre iniciação sexual e menos perceptível nas falas acerca das relações extraconjugais. Quanto a esse aspecto, faço um rápido parêntese: ao reler o material de minha dissertação, me dei conta de que eu havia me preocupado em compreender como ocorria o processo

de iniciação sexual das jovens, tanto pelo viés feminino, quanto pelo viés masculino, mas não tive a mesma preocupação em entender como ocorria a iniciação sexual masculina.

Hoje, retroativamente, consigo perceber o quanto de opção e o quanto de acaso houve nessa escolha. A opção deu-se pela facilidade de interlocuções com as mulheres, a partir da relação de confiança e intimidade construída no decorrer de anos de trabalho junto aos Wajápi. E o acaso, por ter vivenciado uma situação bastante tensa, na qual a equipe de saúde queria denunciar como abuso sexual de menor a iniciação sexual de uma jovem, encontrada pela equipe na estrada, quando retornava para a sua casa. O resultado dessa escolha é apresentado a seguir, tendo clareza de que essa discussão necessitaria de um contraponto a ser fornecido pela descrição da iniciação sexual masculina.

Por fim, vale um último comentário acerca da diferença entre os discursos produzidos pelos membros de diferentes grupos políticos wajápi. Essas diferenças, na prática, são muito sutis, porém os grupos fazem do *locus* da sexualidade mais um espaço para a continuidade da guerra de acusações, seja em relação à forma de iniciar sexualmente uma menina, seja em relação aos namoros extraconjugais.

Iniciação sexual

As incursões na sexualidade, entre os Wajápi, são vistas com naturalidade e em geral acontecem desde a infância, com as primeiras manipulações dos órgãos sexuais enquanto fonte de divertimento e prazer. Nesse sentido há muito pouca diferença com o que ocorre entre os não índios, com exceção de que, na nossa sociedade, as famílias reagem de forma mais ou menos repressora, procurando ocultar ou coibir essas experimentações.

Como muitos Wajápi gostam de frisar, essas brincadeiras não são consideradas “namoros”, termo utilizado como sinônimo para as relações sexuais (*-poreno*). Elas apenas vão preparando os corpos para a entrada no mundo adulto. A imitação das relações sexuais contribui para “amolecer”, “abrir” e “furar” a vagina, que é o lugar por onde escorrerá o primeiro sangue e cairão futuramente as crianças.

A iniciação sexual, que é a consumação da relação sexual propriamente dita, ocorre somente após determinadas mudanças corporais características, tais como o aparecimento de seios, pelos e menstruação nas meninas, e mudança de voz e início da produção de esperma com relação aos meninos. O pênis (*emô*) de um homem fica duro (*âtã*) tão somente porque este possui sêmen (*ta'y*). A iniciação sexual das meninas diz respeito exclusivamente ao universo feminino, pelo menos para as famílias com as

quais fiz pesquisa. Quando esse assunto, por descuido, é compartilhado com os homens, provoca um grande sentimento de vergonha (-*si*). E, se em determinados contextos a vergonha é profilática, em outros, quando exacerbada, pode trazer um enfraquecimento da pessoa através da saída do princípio vital (- *'ā*) de seu corpo (GALLOIS, 1988, p. 215).

A primeira relação sexual de uma menina, de acordo com os meus interlocutores, pode se suceder de duas maneiras: fora ou dentro de um arranjo de casamento. Quando fora de um arranjo de casamento, ocorre geralmente durante os caxiris.⁸ A relação é feita até aparecer o sangue, sinal de que a vagina da menina foi furada. Esse primeiro sangue, segundo meus interlocutores, recebe uma denominação específica *okaoka*, diferindo-se de -*wy* (que é utilizado para falar do sangue de forma mais genérica) e de -*ute* (utilizado para designar o sangue menstrual). A quantidade de sangue varia, mas a lógica que subjaz à iniciação é a mesma da menstruação: o sangue, assim como o suor e calor da relação, promove perda do princípio vital, sendo necessária a entrada da menina em um processo de reclusão (-*koako*).

Gallois aponta que o resguardo deve ser visto para além de um comportamento de evitação de malefícios, “sobretudo como uma atitude positiva, mantenedora das substâncias vitais. [...] Assim, -*koako* remete ao conhecimento, à atenção, à consciência, isto é, à existência propriamente dita” (1988, p. 196). Durante esse resguardo, será apenas a mãe quem vai cuidar da menina-moça, preparando “remédios”, aplicando-os cuidadosamente e aconselhando suas filhas. O tempo da reclusão pode variar e depende da recuperação, esta entendida em um amplo sentido, da menina-moça.

Quando a iniciação sexual ocorre dentro de um arranjo de casamento, as sogras intercedem junto aos genros, aconselhando-os sobre como iniciar suas futuras esposas. Porém, dentro ou fora de arranjos de casamento, as meninas-moças possuem certo receio quanto à iniciação,⁹ receio esse que tende a se dissipar a partir da aplicação de remédios do mato¹⁰ e também com a prática. A noção de acostumar-se (-*jipokua*) é intimamente relacionada à elaboração de sentimentos. A vida sexual se forja cotidianamente e junto aos parceiros.

Na perspectiva dos homens, há duas maneiras possíveis de se consumir a iniciação feminina: com ou sem o consentimento da menina-moça. Ambas as formas são aceitas e consideradas legítimas pelos Wajápi. Os homens reforçam que são marcadores corporais, especialmente a beleza, que tornam as meninas-moças atraentes, irresistíveis para eles. Os seios, juntamente com a menarca, simbolizam o estado de plenitude – física (que inclui os atributos estéticos) e moral (relativa a qualidades e comportamentos) – da menina-moça, considerada pronta para constituir seu próprio

grupo de substância.¹¹ A elas é atribuído o termo *kujāmukukury*, que remete justamente à formosura das adolescentes, onde *-kury* denomina algo brotando, desabrochando.

Os discursos masculinos sobre sexualidade aparecem como um *locus* privilegiado de expressão de rivalidades e tensões entre famílias, grupos políticos ou mesmo na relação com outras categorias de alteridade. O depoimento abaixo procura enfatizar o discurso de um rapaz de determinado grupo político que procura se diferenciar dos demais *wanã* (grupos políticos) por sua prática, ou seja, pela forma de abordagem e de consumação da iniciação sexual de uma menina-moça.

... hoje em dia nós somos diferentes dos outros wanã... eles principalmente pegam a menina, nem conversa, nem bate-papo... se ela não aceita nós não vamos pegar... se não aceita está certo, nem liga pra ela... só quando a mulher quer mesmo... tem que ir devagar, aí a menina entrega assim, normal... faz sanguinho... outro dia bateu papo de novo, volta de novo... não precisa abrir na marra, eu não tenho vergonha de falar... tem que amolecer...¹²

Apesar da ênfase dada às diferenças no comportamento adotado por diferentes *wanã*, na prática muitos fatores parecem contribuir para definir a performance dos rapazes na iniciação de uma menina-moça. E a referência aos grupos políticos parece funcionar mais como uma estratégia de acusação do que um marcador diferencial de diferentes formas de agir. Na prática, jovens de um mesmo grupo político podem ter atitudes bastante distintas quanto à iniciação de uma menina-moça.

Por fim, a iniciação feminina é percebida tanto por mulheres quanto por homens de uma mesma maneira: “é *wajāpi reko*”,¹³ “assim que é nossa cultura”, “é saúde para a mulher”.¹⁴ O termo “saúde”, nesse contexto, além de estar direcionado às profissionais de saúde que atuam na Terra Indígena, parece tentar traduzir a presença de todas as potencialidades e qualidades capazes de operar a passagem dessas meninas-moças para a vida adulta.

Relações conjugais e extraconjugais

Antes de abordar as relações extraconjugais, apresento, ainda que concisamente, como são concebidas as relações conjugais. O casamento resulta de um processo intenso de negociações entre famílias. Em tempos passados, era bastante comum que esses arranjos fossem realizados pelos pais, enquanto os filhos eram ainda bastante pequenos. Atualmente muitos

jovens escolhem seus próprios cônjuges, mas as negociações de troca entre as famílias persistem.

Por “casar” (*-wereko*), subentende-se a constituição de um novo grupo de substância, forjado especialmente pela manutenção de relações sexuais constantes com o parceiro.¹⁵ Também implica no processo de acostumar-se (*-jipokua*), construído através do desempenhar de atividades cotidianas conjuntas, possibilitando uma intensa troca de fluidos corporais. A convivência, as relações sexuais constantes e a fidelidade nos primeiros tempos do casamento são essenciais para consolidar o novo grupo de substância. O casamento diz respeito não somente à potencialidade de produzir, mas também de reproduzir um grupo de substância, a partir da elaboração dos filhos.

A regra preferencial é o casamento entre primos cruzados reais ou classificatórios, que se tratam mutuamente por *emena* (meu marido) e *ererekwara* (minha esposa). Esses termos, além de prescreverem a qualidade das relações, implicam também na legitimidade de acesso sexual privilegiado, ainda que necessariamente discreto, entre as pessoas que os utilizam.

De acordo com Cabalzar (1997, p. 89), há categorias de parentesco com as quais os casamentos são expressamente proibidos:

Nossa “irmã”, nossa “mãe”, nossa “filha”, nossa “sogra”, nossa “nora”, nossa “neta”. A gente não mexe com elas. Se chamar algumas delas de “esposa” [*ererekwara*], os outros vão dizer: “Por que você transa com ela? [*Mano ojipiu tesipo peiko.*] Se parente “outro” [outra “irmã”, “mãe”, “filha”, “sogra”, “nora”, “neta”], então não tem problema.

Depois de efetivado um casamento, ocorre uma reclassificação da parentela a partir da aliança. Uma mulher vai tratar os irmãos de seu marido como *emena* e o marido irá designar as irmãs de sua esposa como *ererekwara*. Esses termos possibilitam uma extensão tanto simbólica quanto concreta do casamento, materializada através dos acessos sexuais. Se em tempos passados a mistura entre grupos locais não era muito apreciada, atualmente a maioria dos casamentos ocorre fora do grupo local ou entre grupos locais que possuem interesse em se aliar politicamente.

Se por um lado as relações sexuais estão intrinsecamente relacionadas à concepção do que seja casamento, por outro não se resumem a essa instituição. As relações sexuais são concebidas também fora do casamento, mas de uma forma bastante distinta da que ocorre em nossa sociedade. As relações extraconjugais são institucionalizadas porque reconhecidas e legitimadas socialmente, ainda que exijam discrição para sua realização e provoquem muito ciúme.

É assim Wajápi... difícil, não tem homem que namora só com mulher dele e mulher só com o marido dela...

Juntamente com a realização dos desejos, as relações extraconjugais desempenham um papel extremamente importante no processo de concepção, no qual é necessário que uma mulher tenha muitas relações sexuais, afim de que o acúmulo de esperma possa formar, pouco a pouco, uma criança dentro de seu corpo.¹⁶ Desse processo cumulativo, não participa somente o cônjuge, mas também os “maridos classificatórios” e outros homens com os quais a mulher tenha tido relações sexuais no período da gravidez.

... para os Wajápi é assim... se uma menina está grávida, outro rapaz pode transar, outro ainda se transar já é pai também... pai do menino... outro rapaz namora, é pai do menino também... pode ser quatro, dez rapaz... quem namorou já é pai também... depois faz resguardo escondido...

Todos aqueles que depositaram esperma no corpo da mulher e, portanto, ajudaram a fazer a criança são considerados pais, ainda que veladamente, mas o marido – que é seguramente um dos pais – assumirá a criança tratando de alimentá-la e partilhando suas substâncias. Portanto, as relações extraconjugais estão abarcadas em um princípio mais amplo que diz respeito à própria dimensão sociopolítica do grupo: a disseminação de substâncias, designada pelos Wajápi pelo termo *janejeapyrerã* (“nosso *jeapyrerã*”). Gallois (1993, p. 25) já apontara que *jeapyrerã* está relacionado a uma concepção genealógica “que permite percorrer as trilhas da dispersão ou da recuperação histórica dos subgrupos” wajápi. Por esse motivo, muitos Wajápi fazem alusão à descendência, ainda que não expressa publicamente, a partir da disseminação das próprias substâncias:

Meu *jeapyrerã* tem em todo lugar por onde eu namorei e ajudei a fazer filho.

O princípio de disseminação de substâncias sugere tanto um movimento no sentido de abrandamento das diferenças, por meio da afinização e descendência, quanto um movimento de predação, reativando espirais de vingança. As diferenças e perigos são representados fundamentalmente por outros grupos locais (*amô kô*), por aqueles categorizados como parceiros de troca (*panare kô*) ou pelos não índios (*karai kô*).

Os namoros nas aldeias ocorrem especialmente com os *amô kô*, pessoas de outros grupos locais que não o de pertença. Vale ressaltar que uma aldeia não corresponde a um grupo local, que geralmente está fragmentado em várias aldeias.

Na época de abertura das roças, os Wajápi costumam peregrinar de caxiri em caxiri, para conversar, beber e namorar. Portanto, nem sempre é preciso sair da aldeia para namorar extraconjugalmente.

Quando minha mulher está aqui e vou pra outra aldeia, ela sabe que eu vou namorar lá e eu sei que ela, se tem *kasiri*, vai namorar aqui. Mas não fala um pro outro não. Mas se um fica sabendo, é obrigado, é uma troca; quando o homem fica sabendo que a mulher transou com outro, ele namora também. Mas não namora só quando um está longe, às vezes ou marido ou mulher dorme no *kasiri*, aí o outro namora, perto mesmo, no mesmo *kasiri*, na mesma aldeia.

As relações extraconjugais não devem ser explicitadas, mantendo-se discretas dentro de uma “ética de moderação wajápi”.¹⁷ Se os cônjuges supõem os namoros extraconjugais, a confirmação destes, através das redes de insinuações, obriga-os necessariamente à retaliação (“se um fica sabendo é obrigado, é uma troca”).

Quanto aos *panare kô*, parceiros de troca, são considerados belos, sedutores, atraentes e extremamente perigosos. A cidade ou mais especificamente a CASAI (Casa de Saúde Indígena) são os lugares onde ocorrem as relações com os *panare kô*:

Mulher nova vem aqui na CASAI, aí acha bonito parente, aí quer namorar com ele, aí ele dorme perto dela... aí ela fala “vem namorar comigo”... até mulher mais velha quer namorar com Karipuna, Tiriyo, Apalai e Wayana.

Já os *karai kô* (não índios) não são tão atraentes como os *panare kô*, e seus comportamentos variam de extremamente agressivos, ou seja, de inimigos¹⁸ a parceiros de trocas. Com a intensificação do processo de assalariamento, muitos Wajápi que vão para a cidade acabam namorando mulheres *karai kô*, em geral prostitutas. Segundo os jovens wajápi, as mulheres *karai kô* despertam curiosidade e interesse.

Mulher branca é diferente de Wajápi, porque tem vagina grande [qualidade valorizada pelos Wajápi], corpo lindo, bumbum grande... acha que é bonita *karai kô*, acha diferente.

Mas, além disso, há diferenças também no jeito de namorar, que têm promovido mudanças, especialmente no comportamento dos jovens.

... mulher *karai kô* namora diferente de Wajápi... índia namora calma, *karai kô* namora de outro jeito, agitado... aí gosta de namorar com *karai kô*... índia não faz nada.

As mulheres wajápi dizem que o homem *karai kô* dá mais prazer para elas, por isso hoje em dia está mudando o jeito de namorar... alguns beijam a mulher ou então fazem a transa mais demorada.

As relações sexuais com os *karai kô* continuam ocupando uma posição estruturalmente ambígua nas teorias e práticas wajápi: ora são incorporadas no registro da vingança, ora no sentido de afinização (“ela [prostituta] não sabe, mas ele [rapaz wajápi] está fazendo o filho dela”).

Em síntese, as relações conjugais e extraconjugais são fundamentais porque são capazes de produzir afinidade e descendência, bem como de colocar em movimento, em novos termos, espirais de vingança e predação, possibilitando, pela via das substâncias, a construção de identidades wajápi.

Considerações finais

Procurei, neste artigo, a partir de dados etnográficos, evidenciar como a iniciação sexual feminina e também as relações extraconjugais compõem um vasto universo de experimentações, sustentadas em teorias wajápi acerca da sexualidade. Trata-se de elaborações complexas, que não podem ser dissociadas umas das outras e envolvem concepções de corpo, fluidos corporais, substâncias, relações de afinidade, predação, elaboração de sentimentos e experimentações.

Se a iniciação sexual, em nossa sociedade, continua sendo um grande tabu que ocorre geralmente de forma velada e, em geral, produz pouco ou quase nenhum impacto em relação ao estatuto social da jovem, para os Wajápi a iniciação sexual vem permeada de carga significativa de efeitos. A iniciação é um marco fundamental da entrada das meninas no mundo dos adultos. Essa nova condição social anuncia que elas são capazes, por suas qualidades e conhecimentos, de produzir e reproduzir seus próprios grupos de substância. Esse movimento de produção e reprodução só é possível se mantida uma constância nas relações sexuais, sejam elas conjugais ou extraconjugais.

Nos dias atuais, as iniciações têm ocorrido na maior parte das vezes fora dos arranjos de casamentos, impossibilitando as mães das jovens de dis-

pendarem os cuidados necessários à sensibilização e aconselhamento dos futuros genros quanto às primeiras incursões sexuais de suas filhas. Porém há de se ressaltar que a diminuição do controle social sobre esse processo aumenta a possibilidade das jovens terem a oportunidade de escolher os parceiros com os quais desejam ter sua primeira experiência sexual.

Quanto às relações extraconjugais, vale apontar pelo menos dois aspectos que as distinguem da forma como estas são concebidas no(s) mundo(s) dos *karai kô*. O primeiro aspecto seria a questão da institucionalização destas relações, essencial para pôr em movimento – juntamente com as relações conjugais –, o princípio de disseminação de substâncias que os Wajápi denominam por *jeapyrerã*. Um segundo aspecto está relacionado à realização dos desejos. Se para os não índios são os homens, em geral, que possuem legitimidade social para vivenciar as relações extraconjugais, para os Wajápi homens e mulheres não só podem como devem satisfazer seus desejos, desde que dentro dos parâmetros de discrição estabelecidos pelo grupo.

Por fim, o campo da sexualidade se mostrou um *locus* extremamente fértil para apreender de que forma as experimentações e questionamentos wajápi têm produzido incrementos e transformações em suas próprias práticas, significados e teorias. O movimento para os Wajápi é essencial: como gostam de enfatizar, *quem fica parado é jaboti!*

Notas

1. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajápi do Amapari. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade*, defendida no Departamento de Antropologia Social da USP (2005).
2. Na época em que desenvolvi minha pesquisa de mestrado, eram relativamente escassos os trabalhos em etnologia no Brasil dedicados à temática da sexualidade, com destaque para Gregor (1985), McCalum (1997), Camargo (1999) e Erickson (2000). Mais recentemente, tem-se Panet (2010) e Lea (2013).
3. São diversas as explicações apresentadas pelos Wajápi acerca dessa irresistibilidade: a beleza dos inimigos, a importância da disseminação de substâncias, a continuidade das guerras em outros termos, enquanto mecanismo para evitar agressões etc.
4. Como dito anteriormente, os Wajápi costumam utilizar a palavra “namorar” para designar “ter relações sexuais”. Atualmente os jovens, especialmente os que estão morando nas cidades, têm incrementado o namoro com outras práticas, como “ficar curtindo”, “beijar” etc.
5. Vale apontar que a categoria gênero, como Heilborn (1999, p. 12) diz, é “fundante no modo como a experiência sexual é vivenciada pelos sujeitos,

na medida em que as trajetórias masculinas e femininas são radicalmente distintas, não exatamente pelas diferenças estampadas em seus respectivos corpos, mas sobretudo em função da maneira como as expectativas e aspirações em relação à experimentação sexual são marcadas”.

6. Essas novas referências podem ser acessadas tanto em perfis dos jovens nas redes sociais ou mesmo em vídeos que são postados no YouTube. Os endereços a seguir são de vídeos de funks produzidos por um Wajápi, MC KW, e que fazem apologia ao sexo: <<https://www.youtube.com/watch?v=17HmH1BZzbc>>, acessado em 10/12/2015; <<https://www.youtube.com/watch?v=hyJMqHNduMI&feature=youtu.be>>, acessado em 19/08/2015; <<https://www.youtube.com/watch?v=nNKrtjkGaN8>>, acessado em 19/08/2015.
7. Há uma série de reprimendas que os mais velhos fazem aos jovens. Destaco aqui algumas, como por exemplo: o uso de *kamisa pirã* (tanga vermelha) antes da “mudança do corpo” (ou seja, antes do aparecimento de pelos, seios, menstruação), a ingestão de caxiri prematuramente (que provocaria um endurecimento dos ossos a partir das articulações, causando uma má constituição dos corpos), a falta do sentimento de vergonha (extremamente valorizado para a constituição das pessoas e corpos) e a precocidade dos “namoros” (que influenciaria diretamente na falta de qualidades pessoais, em especial relacionados à caça e às atividades da roça).
8. Os caxiris são reuniões em que se consomem grandes quantidades de bebidas fermentadas, em geral feitas de mandioca.
9. Esse receio aparece também no trabalho de Camargo sobre os Caxinauá: “Embora o sexo não seja um tabu no cotidiano dos Caxinauá, mocinhas ainda têm receios quanto à iniciação”(1999, p. 136).
10. Mais uma vez os Caxinauá protagonizam algo semelhante: “As ervas provocam, segundo os índios, o sentimento de ‘desejo do esposo’. Terminados os banhos, o marido pode então encontrar sua esposa amansada e fazer sexo com ela. Não há mais medo, a menina não ficará mais assustada para ter relações sexuais” (CAMARGO; 1999, p. 136).
11. Os seios crescidos (*susupa*) ou bem formados (*susu mã'e*) simbolizam a potencialidade de produzir leite, amamentar, alimentar através das próprias substâncias aqueles que consolidam o grupo de substância enquanto tal, ou seja, os descendentes. (Termos para os seios retirados de Cabalzar (1997, p. 76-77).)
12. É preciso salientar que a fala desse rapaz foi direcionada exclusivamente a mim, sem a presença de outros rapazes ou mulheres durante nossa conversa na aldeia.
13. A expressão *wajápi rekô* é utilizada para designar o “modo de ser wajápi” delineado pela aprendizagem de modos de conhecer (modos de falar, can-

tar, dançar, abrir roça, caçar, preparar os alimentos, buscar lenha, cuidar dos filhos, construir casas, fazer objetos úteis e enfeites etc.) e pela adoção de um vasto sistema de atitudes e regras de etiquetas que valoriza fundamentalmente o comportamento moderado.

14. Essa expressão é amplamente utilizada para fazer legitimar, especialmente perante os não índios, os valores contidos nas formas de iniciação sexual das meninas e dos rapazes.
15. Cabalzar (1997, p. 102) transcreve a fala de um rapaz que não se considera efetivamente casado, pois não mantém relações sexuais constantes com a menina-moça: “Faz muito tempo que transei com ela... por isso não estou casado”.
16. A concepção de que é preciso muitas relações sexuais para produzir uma criança encontra-se presente em muitos povos, como apontaram Gallois (1988), Viveiros de Castro (1986), Lagrou (1998), Lima (1998) etc. Porém, a originalidade aqui se deve a institucionalização das relações extra-conjugais nesse processo.
17. Ver Gallois (1988, p. 213-223).
18. Gallois, em 1988, apontara que a “violência sexual dos brasileiros, [é] temida [...] pelas mulheres do Amapari, que comparam o órgão sexual dos brancos a uma arma; aliás, as relações sexuais com estrangeiros são concebidas como um retalhamento interno, uma vez que os *karai kô* são tidos como *porosu'u* (= aqueles que nos mordem)” (1988, p. 345). Essa representação da violência é atualizada através de depoimentos de namoros dos Wajápi com os *karai kô*. Se no passado a agressividade sexual era associada especialmente aos garimpeiros, atualmente os agiotas, que emprestam dinheiro a juros altíssimos para os Wajápi, têm assumido esse lugar.

Referências bibliográficas

- CABALZAR, Flora Dias. *Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiápi do Amapá*. São Paulo, 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- CAMARGO, Eliane. Alimentando o corpo. O que dizem os Caxinauá sobre a função nutriz do sexo. *Sexta-Feira*. Antropologia, artes e humanidades, v. 4, p. 130-137. 1999.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi revisitada: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiápi*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993.
- _____. *O movimento na cosmologia waiápi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo, 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- HEILBORN, Maria Luiza. *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- LAGROU, Elsje. *Caminhos, duplos e corpos*. Uma abordagem perspectiva da identidade e alteridade entre os Kaxinawa. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- ROSALEN, Juliana. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajápi do Amapari*. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade. São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

autora

Juliana Rosalen

É doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

Recebido em 10/12/2015

Aceito para publicação em 11/02/2016

Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação



LUISA ELVIRA BELAUNDE

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p538-564

Resumo O artigo investiga o cruzamento de olhares indígenas e não indígenas sobre a sexualidade do outro na Amazônia Peruana. Começa por descrever o regime de consumo sexual dos corpos indígenas imposto pela economia extrativista e o surgimento das cidades a partir do auge da economia da borracha. Em seguida, foca nas concepções indígenas sobre as relações entre sexualidade e resguardo que articulam os processos cotidianos e rituais de produção de corpos genderizados e seus agenciamentos sociocosmológicos. A partir daí, examina as percepções indígenas da sexualidade dos não indígenas habitantes das cidades, associados à figura do boto do mundo subaquático. Argumenta, então, que o abandono das práticas de resguardo é um ponto de inflexão da atual urbanização e transformação da população amazônica em mestiça.

palavras-chave Sexualidade indígena; Amazônia Peruana; Cidades amazônicas; Práticas indígenas de resguardo; Botos.

Indigenous bodily ritual restriction and sexuality(s): a symmetrical anthropology of Amazonian sexualities in transformation

Abstract The paper looks at the crossing of indigenous and non-indigenous perceptions of the sexuality of the other in Peruvian Amazonia. It begins with the description of the regime of sexual consumption of indigenous bodies brought about by the extractive economy and the growth of cities since the rubber boom. Then, it focuses upon indigenous notions of sexuality and bodily restrictions that articulate genderizing processes of bodily production and their sociocosmological aspects. Finally, it examines the indigenous perceptions of the sexuality of non-indigenous city dwellers cosmologically associated to river dolphins. It sustains that the leaving aside of ritual restrictions is a turning point of current indigenous urbanization and transformation into *mestizos*

keywords Indigenous sexuality; Peruvian Amazonia; Amazonian cities; Indigenous bodily ritual restrictions; River dolphins.

Este artigo tem o intuito de mostrar o cruzamento de olhares indígenas e não indígenas sobre a sexualidade na Amazônia Peruana. Apresenta uma reflexão sintética sobre a corporalidade e as relações de gênero decorrente de pesquisas realizadas nos últimos anos, com base em trabalho de campo entre diversos povos amazônicos do Peru (BELAUNDE, 1997, 2000, 2006, 2008, 2011 e 2012). O estudo se desenvolve em três momentos. Começa por uma aproximação às percepções não indígenas sobre os corpos amazônicos como objetos de consumo sexual. Em seguida, passa a discutir brevemente a associação entre resguardo e manejo dos fluidos do corpo, argumentando que esta é uma chave de compreensão da sexualidade entre os povos indígenas. A partir daí, aborda as percepções indígenas sobre a sexualidade das pessoas das cidades associadas ao mundo subaquático dos botos vermelhos. O texto está acompanhado por pinturas recentes de artistas amazônicos peruanos, indígenas e não indígenas (BENDAYÁN; VILLAR, 2013), que expressam com força os diversos olhares sobre a sexualidade, seus agenciamentos históricos e efeitos sociocosmológicos.

Como assinalam as teorias pós-coloniais e *queer*, a sexualização do subalterno é um mecanismo de opressão recorrente nas histórias de formação dos Estados contemporâneos (BUTLER, 2003; MISKOLCI, 2009). Em certa medida, esse argumento se aplica também ao caso da colonização da Amazônia e dos imaginários sobre suas práticas corporais. Não existe um olhar neutro sobre a sexualidade (ou as sexualidades) dos povos indígenas. As informações contidas nos documentos coloniais, crônicas de viajantes e missionários, relatos literários, pesquisas antropológicas ou registros institucionais, demográficos e de saúde, estão permeadas pelos desejos e preconceitos dos brancos e mestiços. Ou seja, de pessoas associadas a práticas e instituições que visam inserir a Amazônia nos Estados nacionais, cujos centros de articulação se encontram nas cidades da região. Ora, a maioria das cidades amazônicas que surgiram durante ou depois do auge da borracha, nos séculos XIX e XX, se caracteriza por ter um pujante comércio sexual para satisfazer a demanda da população migrante, proveniente de outras áreas do país ou estrangeira, e em grande parte masculina, à procura de recursos econômicos e novos prazeres. A subalternização sexualizante dos povos amazônicos no Peru seria, portanto, um fenômeno indissociável dos regimes de consumo sexual impostos na região pela economia extrativista ainda imperante e o concomitante crescimento das urbes (CHIRIF, 2004; BARLETTI, 2004).

Mas assim como as pessoas não indígenas das cidades projetam sobre os corpos indígenas da floresta seus fantasmas de apropriação e de produção de verdades, suas abjeções e expectativas de dominação ou de humilhação – invisibilizando ou deformando os saberes e fazeres locais –, os indígenas também percebem a sexualidade dos não indígenas através de um prisma próprio. Os fazeres sexuais dos habitantes das cidades, seus vídeos, seus fetiches, suas agressões, suas discotecas, suas danças e músicas eróticas, suas traições e suas *puzangas* (elixires de amor) aprimoradas são, sem dúvida, temas de grande curiosidade nas aldeias e, também, fatores de ativa transformação social. É, então, necessário desenvolver uma antropologia simétrica dos olhares indígenas sobre os não indígenas através de suas percepções da sexualidade dos outros.

As sexualidades amazônicas e suas transformações atuais nos compõem a refletir sobre a relação mais ampla entre sexualidade e história. Longe de constituir práticas do cuidado de si, definidoras de identidades sexuais que expressam a verdade do sujeito, como sugere Foucault (2005) em seu estudo sobre a dupla emergência da sexualidade e da sexologia na Europa, entre os povos amazônicos, a meu ver, a sexualidade é um vetor de relação com a alteridade. O sexo não se resolve no prazer para si próprio. Neste artigo eu argumento que o desejo sexual é um eixo das relações de alteridade que atravessam os múltiplos âmbitos das cosmologias indígenas. Suas possibilidades e restrições agenciadas pelas práticas de resguardo produzem relacionalmente os corpos, feitos por outros e com outros: mulheres e homens das aldeias, seres dos mundos da roça, da floresta e das águas, e seres das cidades.

A associação feita neste texto entre “não indígenas” e habitantes das cidades (ou próximos das cidades), incluindo brancos, mestiços e ribeirinhos – com suas formas de comércio, suas instituições e estilos de comer e viver –, responde à necessidade de evitar determinar quem é indígena e quem não é a partir de categorias fixas de ordem racial, ancestralidade ou pertença cultural. Sem negar a importância crucial desses fatores, quero salientar que, atualmente, na Amazônia Peruana, “ser indígena”, “não ser indígena” e “ser mestiço” (expressões habituais em espanhol) são posições relativamente abertas ao trânsito e mudanças contextuais. Seus significados se transformam à medida que avançam os processos de *peruanização* dos povos da Amazônia, principalmente através da educação escolar e superior, da sedentarização das “Comunidades Nativas” (tituladas partir da década de 1970), da participação dos jovens no serviço militar e do envolvimento das famílias na economia extrativista, no comércio e na construção de infraestrutura. A ação das igrejas católica e protestante e das organizações de desenvolvimento social, assim como o fazer político das federações indíge-

nas nacionais, locais e regionais, também contribui para a peruanização e a alta mobilidade da população, dentro e fora do país, especialmente nos países amazônicos vizinhos.

Se o auge da economia da borracha teve por consequência a transformação dos sobreviventes de vários povos indígenas em ribeirinhos, hoje existe uma tendência geral de transformação dos indígenas e dos ribeirinhos em mestiços. Quanto mais envolvente é a relação com o comércio, a educação, a comida e as coisas das cidades, maior é a tendência de posicionar-se como mestiço, no plano pessoal ou coletivo. Como mostra Gow (2003) no caso das mudanças históricas das famílias Cocama (*Kukama*), no tempo da borracha eles adotaram uma posição ribeirinha, negando ser indígenas ou, mais precisamente, afirmando que não eram mais indígenas. Eles eram ex-indígenas ou, mais precisamente, “ex-Cocamas”. O modo de existência ribeirinho lhes permitiu dar continuidade a suas redes de parentesco e, ao mesmo tempo, transformar suas relações com os centros de poder das cidades. Processos semelhantes de ex-indigenização continuam hoje em dia, mas a tendência geral é de adotar uma posição mestiça. As pessoas que se colocam definitivamente como mestiças fazem questão de negar e se distanciar dos indígenas, ainda que reconhecendo uma ancestralidade comum, já que o termo “indígena” está carregado de sentidos de inferioridade e exclusão de uma peruanidade completa.

Também existe, no entanto, a possibilidade de reverter o processo de ex-indigenização, a depender das forças políticas e interesses, internos e externos. Por exemplo, atualmente o trabalho de revitalização da língua pelas federações indígenas está incentivando uma retomada da afirmação Cocama (*Kukama*) entre os jovens. No caso dos povos amazônicos que não adotaram uma posição ribeirinha no passado, a negação da autoidentificação indígena é menos marcada e há mais possibilidades de transitarem entre ser indígena e ser mestiço, em ambas as direções. Às vezes, como mostram Santos Granero (2010) e Nieto (2007), respectivamente nos casos dos Yanesha e dos Uitoto, os homens e mulheres aparentemente mais tradicionais, que afirmam uma identidade indígena nas comunidades, têm surpreendentes histórias familiares de migração e experiências de trabalho urbano, dentro e fora do país.

Além disso, a rejeição do termo “indígena” também pode ser um ato de reafirmação, ao invés de negação da identidade. Por exemplo, alguns pensadores e líderes das federações indígenas nacionais, regionais e locais do país, recusam autodenominar-se “indígenas” por se tratar de um termo pejorativo imposto pelo sistema político da sociedade nacional. Muitos preferem ser chamados pelo nome de seus povos de origem, “Cocama”, “Yanesha”, “HuniKuín” ou “Uitoto” e, mais especificamente, pelos nomes

de seus grupos familiares ancestrais e lugares de procedência. Neste artigo, utilizo a palavra “indígena” para referir-me às pessoas das Comunidades Nativas em contraposição às pessoas das cidades (ou fortemente associadas às cidades), que se posicionam como não indígenas. Espero que a análise dos olhares sobre a sexualidade, desenvolvida a seguir, contribua com o debate sobre suas transformações.

O imaginário sobre a hipersexualidade amazônica e seus reveses

No imaginário dos destinos turísticos peruanos, a Amazônia é apresentada como um lugar de natureza exuberante e sexualidade ardente. Os estudos históricos (CHIRIF, 2004; BARLETTI, 2004; MOTTA, 2011) mostram que essa figuração da hipersexualidade das mulheres amazônicas aparece desde as primeiras crônicas da conquista espanhola. A ornamentação do corpo nu, a idade de início das relações sexuais, a transitoriedade dos parceiros foram aspectos referidos pelos cronistas para qualificar a sexualidade indígena como exacerbada e pecaminosa. Segundo esses estudos, o imaginário associado à região que ocupa 61% do território nacional peruano se concretizou durante o auge da economia da borracha, quando a necessidade de controlar as populações da floresta, para assegurar mão de obra escrava, se juntou ao desejo do colonizador masculino de dispor de seus corpos para sua satisfação sexual e fazer filhos mestiços. Há relativamente poucos registros históricos sobre o tema, mas as evidências indicam que o uso sexual das mulheres indígenas pelos caucheiros foi considerado um direito inquestionável. Por exemplo, os informes de Casement (2011), escritos há um século, sobre as crueldades cometidas impunemente pelos trabalhadores da *Peruvian Amazon Rubber Company*, durante mais de trinta anos, contra a população Uitoto, Bora, Ocaina e Andoque, na região do rio Putumayo, contêm descrições de casos de matrimônio com mulheres indígenas, mas também de rapto, estupro, abandono, maltrato e tortura generalizados. Desse encontro corporal violento com a alteridade nasceram as gerações que passaram a formar o substrato da população ribeirinha e mestiça, base da atual sociedade nacional peruana amazônica. Motta (2011) assinala, entretanto, que o imaginário sobre a sexualidade naquela região não obedeceu somente à imposição do colonizador masculino, pois subsequentemente também foi apropriado e recriado pelas mulheres das cidades amazônicas, especialmente pelas mestiças, consideradas até hoje como as mais “ardentes” do país.



Figura 01. *El banquete* [O banquete], de Christian Bendayán – óleo sobre tela, 200 cm x 260 cm, 2013.

Enquanto os missionários católicos reprimiram e castigaram a exuberância sexual, os caucheiros e seus descendentes a exaltaram e fizeram das novas cidades do auge da economia da borracha lugares de homenagem à satisfação sexual do colonizador. Iquitos, a principal cidade à beira do rio Amazonas (Alto Solimões), tornou-se famosa pela oferta de serviços sexuais refinados. Christian Bendayán, pintor amazônico nascido em Iquitos e descendente de imigrantes, retrata com particular colorido o apetite devastador por trás do surgimento da cidade. A obra, *El banquete* (O banquete), pintada em 2013, mostra os barões da borracha, bêbados de prazer, dispostos a devorar a Amazônia inteira, figurada no corpo de uma jovem indígena ou mestiça seminua, vestida apenas com um short jeans. A cena transcorre num local coberto de azulejos, característico da arquitetura iquitenha da época, mas a roupa da menina indica que ela poderia também referir-se à situação atual, sugerindo a continuidade da espoliação das populações indígenas pela economia extrativista até o presente. A jovem traz no braço um desenho de pintura corporal Uitoto e Bora, dois povos indígenas da região do Putumayo que foram escravizados e quase dizimados no começo do século XX pela *Peruvian Amazon Rubber Company* (CHIRIF; CORNEJO, 2009).

As marcas indeléveis na pele são reminiscências da procedência indígena atualmente coberta com roupa moderna, que erotiza a jovem e a faz

desejável de acordo com os padrões de consumo masculino não indígenas. O olhar da menina, distante da algaravia de seus depredadores, se engaja inquietantemente com o do espectador, oferecendo-lhe nas mãos uma banana e uma penca de ingá. Em outras obras, Bendayán também usa a pintura corporal e o olhar (ou não olhar) como índices que questionam o espectador e o levam a encarar as semelhanças entre a situação atual e o passado. Em *De espaldas* (“De costas”), pintada em 2014 a partir de uma fotografia tirada em 1930 pelo Marques de Wavrin (CHAUMEIL, 2009 p. 69), é assinalado que a objetivação sexual não se confinou às mulheres indígenas. Aqui também a pintura corporal indica a ancestralidade Uitoto ou Bora, enquanto a roupa moderna introduz a ambiguidade ou polivalência temporal. A tanga indígena da foto original se converte numa tanga de dançarino gay, uma figura presente nas discotecas que hoje em dia proliferam em Iquitos, assim como em quase todas as cidades amazônicas do país, grandes e pequenas.

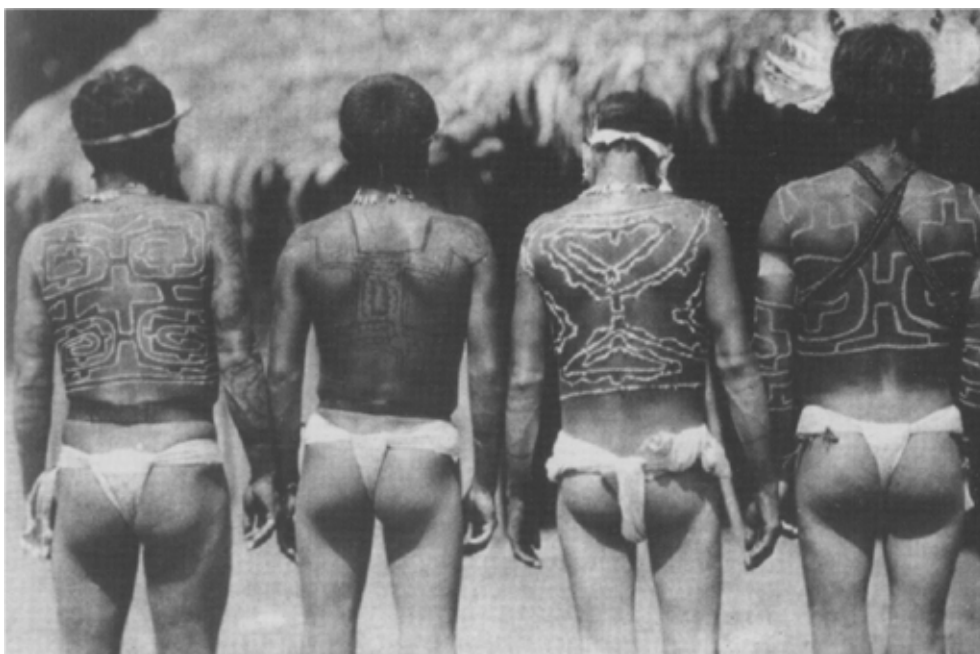


Figura 02. Boras ou Uitotos da região do Putumayo, foto do Marquês de Wavrin – circa 1930.



Figura 03. *De Espaldas* [De costas], de Christian Bendayán – óleo sobre tela, 200 cm x 260 cm, 2014.

O auge dos bares-discotecas é, a meu ver, um dos traços distintivos das cidades surgidas com a onda atual da economia extrativista, dando continuidade à sexualização iniciada na região durante o tempo da exploração da borracha. Povoados que há dez ou quinze anos eram pequenos conglomerados tranquilos de casas de madeira, construídas perto de um posto missionário católico, uma escola secundária ou um hospital – como, por exemplo, Santa Clotilde no rio Napo, ou Sepahua no rio Urubamba (e muitos mais) –, são hoje centros barulhentos e em plena expansão desordenada; onde o número de locais que vendem cerveja e tocam música comercial, peruana e estrangeira, é representativo do fluxo de dinheiro que atravessa a economia local. Não é fácil saber quantas discotecas há no povoado porque parte das casas, ou seções das casas, podem ocasionalmente ser usadas com esse propósito, adornadas temporariamente com luzes de neon e outras decorações. Esses bares-discotecas são pontos de encontro entre homens e mulheres indígenas e mestiços, cujas trocas sexuais, hétero e homo, operam uma profunda reconfiguração das relações, especialmente, entre os jovens.

Não há espaço aqui para tratar da questão das igrejas evangélicas, também em expansão na região, mas é interessante observar que a proliferação das discotecas parece ter uma força semelhante àquela da multiplicação dessas igrejas, de diversas orientações. Os lugares de culto, assim como os

bares-discootecas, são estabelecidos em casas e espaços muitas vezes provisórios e, em ambos os casos, sua presença se faz tanto ouvir quanto ver. No final do dia, os cantos religiosos competem com a música comercial, aplacando os sons da floresta. Os fiéis a ambos os tipos de estabelecimentos, assim como o espaço sonoro, estão divididos. Às vezes frequentam as igrejas – onde o pastor local prega veementemente contra as bebidas intoxicantes – e, outras vezes, optam pelos bares-discootecas, onde a bebida e o sexo estão amplamente disponíveis.

Por mais remotas que sejam, poucas Comunidades Nativas permanecem imunes à sexualização que emana das cidades. As viagens e os relacionamentos amorosos com pessoas de fora fomentam a mestiçagem, e a influência do comércio sexual se faz sentir até nos lugares mais distantes. Não me refiro apenas ao fato de que os homens indígenas usam regularmente os serviços de prostituição nas cidades e nos acampamentos de trabalho madeireiros, mineiros, de construção de infraestrutura e outros; nem apenas à questão de que há uma tendência crescente entre os jovens indígenas, homens e mulheres, a prover serviços sexuais nas cidades com a finalidade de gerar renda, em alguns casos para financiar seus estudos escolares e superiores (BELAUNDE, 2010). Refiro-me especialmente ao fato de que a sexualidade das cidades extravasa para as aldeias por meio dos produtos do mercado sexual.

Menciono aqui uma anedota de campo que me parece iluminadora. Em 2010, me encontrava numa comunidade Shipibo-Konibo, nas nascentes do Rio Pisqui. De noite, quando colocava meu mosquiteiro para dormir, escutei gargalhadas do outro lado da comunidade. Perguntei para Dona Lúcia, em cuja casa estava morando, se havia alguma festa. Sua resposta me pegou por surpresa: “Estão vendo pornô”, ela me disse em espanhol com a maior naturalidade. Nunca tinha imaginado escutar essas palavras da boca de uma anciã aparentemente tão distante das cidades e que falava espanhol com grande dificuldade. Fomos ver o que acontecia e encontramos várias famílias reunidas na casa do chefe da comunidade, que acabara de comprar na cidade de Pucallpa um gerador de eletricidade, uma televisão e um aparelho de vídeo. O filme mostrava um casal nu, de traços europeus, namorando. Sem nenhum sinal de constrangimento, todo mundo, homens e mulheres, achavam hilariantes as repetidas cenas de penetração vaginal e as consideravam, claramente, aptas para crianças. De volta à casa, Lúcia me contou que, ao verem esses filmes, homens e mulheres da comunidade estavam “aprendendo coisas” e que ela achava muito desvairada essa maneira de “fazer a coisa” (*hacer la cosa*) dos brancos. “Eles fazem muito, uma e outra vez!”, e ela riu. Do ponto de vista de Dona Lúcia, são os brancos que têm uma hipersexualidade.

Resguardo e sexualidade(s)

O poder do riso não deve ser subestimado. Como sugere Clastres (2003, p. 163), os indígenas têm a “paixão secreta de rir daquilo que temem”. Seguindo seus passos, Overing (2000) argumenta que, entre os Piaroa do Orinoco, o riso tem um poder cosmológico e que a força performática das ações desmesuradas dos seres primordiais reside em grande parte no riso que elas causam nos ouvintes. A abertura da boca do riso está correlacionada à exagerada abertura ou fechamento dos orifícios corporais narrados nas mitologias. As ações míticas são exageradas e risíveis, pois é através do grotesco que os corpos e os mundos são progressivamente engendrados. Longe de ser um exemplo a seguir no cotidiano, o comportamento das personagens míticas requer distanciamento e elaboração ritual. Como sugere Lagrou (2006, p. 84), no caso das brincadeiras rituais de “guerras dos sexos” entre os Huni Kuin (Kaxinawa) da fronteira Peruano-Brasileira, o riso é uma técnica da sociabilidade que visa alegrar e seduzir possíveis inimigos, expressando “um conhecimento de como agir sobre o mundo que os protagonistas dos mitos careciam”.

As etnografias que veem nos relatos indígenas confirmação de práticas supostamente universais de dominação de gênero ou de ansiedades de castração – como argumenta Gregor (1985) no caso dos Mehinaku do Xingu – esquecem que se trata de gêneros narrativos que manifestam o poder cosmológico do excesso. Voltando para os Huni Kuin, por exemplo, Kensinger (1997) e McCallum (2001, p. 170) rejeitam as interpretações moldadas na dominação e apontam na mesma direção que Lagrou, sublinhando que as brincadeiras sexuais reafirmam a interdependência e o desejo mútuo dos parceiros sexuais. É notável que esses rituais da sexualidade formem parte dos ciclos festivos do crescimento das plantas, dos animais e das pessoas, permitindo domesticar os excessos, ventilar as querelas pendentes e fortalecer os ânimos. Acredito que, se hoje em dia a pornografia exibida nos televisores das aldeias faz as famílias reunidas rirem, talvez seja porque ela compartilha algumas das características grotescas das histórias dos tempos primordiais.

Nos últimos anos, tenho me debruçado sobre a vida reprodutiva e o manejo ritual dos fluidos dos orifícios corporais e conduzido estudos comparativos da etnografia amazônica sobre o tema (BELAUNDE, 2006 e 2008). Os resultados mostram que existem algumas práticas pan-amazônicas de resguardo que visam à produção dos corpos e que estão intrinsicamente associadas à sexualidade. Essas práticas de resguardo incluem restrições alimentares e de comportamento, reclusão e abstinência sexuais. Em particular, os estudos mostram que, geralmente, a primeira menstrua-

ação é concebida como um fluxo decorrente da fabricação do orifício da vagina. Este precisa ser aberto com um ato de penetração sexual perpetrado por um ser humano vivo (um homem ou outra pessoa ritualmente encarregada) e/ou por uma entidade da cosmologia, particularmente por Lua, a entidade que rege os ciclos femininos, as enchentes dos rios e as estações de maturação das frutas. Existem variações, mas a ideia de que o sangue menstrual é uma purga necessária, perigosa e fedorenta, que efetua poderosas transformações na moça e ao seu redor, mobilizando forças cosmológicas, é geral. Merece atenção especial o fato de a menina dever evitar tomar banho no rio e caminhar na floresta, porque o cheiro do sangue menstrual atrai seres perigosos para quem o fedor do sangue é um perfume atrativo. O fluxo de sangue da vagina precisa ser manejado através do resguardo da moça e, às vezes, do seu parceiro e outras pessoas próximas. Portanto, o ato sexual que dá início à fertilidade, produzindo e genderizando os corpos femininos e masculinos, é inseparável do resguardo e da abstinência sexual que ele impõe.

Sexualidade e resguardo são indissociáveis, então, durante a menarca e o resto dos ciclos da vida reprodutiva de ambos os gêneros. Como mostrei no caso dos Airo Pai da Amazônia Peruana (BELAUNDE, 1997 e 2000), a cada menstruação, a mulher e seu esposo cumprem resguardo com abstinência sexual. Durante o final da gestação, o pós-parto e o primeiro ano de vida da criança, a abstinência sexual também faz parte dos resguardos da couvade. As práticas contraceptivas rituais, com vistas a distanciar as gravidezes para garantir a amamentação e a criação adequada dos filhos, também requerem abstinência sexual. Além disso, existe um leque de outras ocasiões em que homens e mulheres devem manter abstinência sexual, como o luto e as expedições de caça ou pescaria, as sessões de xamanismo com uso de plantas como o *yagé* (*Banisteriopsiscaapi*), os períodos de produção de cerâmica etc. São tantos os momentos em que se deve manter abstinência, que o tempo da vida sexual ativa dos casais acaba por ser ditado pelo ritmo de seus resguardos.

Os efeitos do resguardo também movimentam os desejos e afetos, quebrando a rotina dos relacionamentos. As mulheres Airo Pai, por exemplo, se referem aos cuidados prodigados pelos seus parceiros durante a reclusão menstrual ou de pós-parto, lembrando que se sentiam solitárias e vulneráveis, mas seus esposos “pensavam nelas” e procuravam os alimentos adequados, cozinhavam e cuidavam de tudo em casa e na comunidade. A distância imposta pelo resguardo acrescenta a nostalgia pelo parceiro e o apreço por sua generosidade. Como foi observado no caso dos povos xinguanos (SEEGER et al., 1979), o resguardo é um mecanismo central

de construção da pessoa relacional, incluindo os parentes e afins, pois “a abstinência e a generosidade são faces da mesma moeda” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 63). Fazer resguardo, “pelos parentes de substância ou em causa própria, desdobra-se na generosidade e na presteza em distribuir alimento para os afins e a comunidade mais ampla” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 63).

No caso Airo Pai, além de fomentar a generosidade, a distância e a pausa na vida sexual imposta pelo resguardo, ainda alimentam o desejo pelo outro e a vontade de caprichar, enfeitando-se. Quando termina a reclusão, as mulheres Airo Pai sentam na beira do rio e se limpam com água morna e folhas da árvore ingá para eliminar todo rastro do cheiro do sangue menstrual. Depois, tomam banho no rio, vestem roupas limpas, se penteiam, usam pintura facial e mascam folhas de *yanamuco* (provavelmente *Pipper sp.*), que tingem os dentes e os lábios de negro, sublinhando a poderosa expressão do sorriso feminino. A cor desvanece-se da boca em três ou quatro dias, indicando o momento adequado para os parceiros poderem se reencontrar na intimidade (ZUMBROICH; STROSS, 2013, p. 68).

Tudo isso não quer dizer que o resguardo seja necessariamente uma técnica da fidelidade. Também possibilita o acesso a outros parceiros sexuais. Na maioria dos casos, quando uma pessoa faz resguardo, é necessário que seu parceiro ou sua parceira também guarde abstinência sexual, por exemplo, durante o pós-parto. Em situações menos severas, o parceiro pode procurar encontros extramaritais. Mas, entre os Airo Pai, que não praticam explicitamente formas de paternidade múltipla (BECKERMAN; VALENTINE, 2002), as parcerias extramaritais não são frequentes, pelo menos com parceiros humanos da aldeia. É mais usual que o resguardo da mulher sirva para que o esposo tenha relações sexuais com parceiras oníricas e xamânicas. Essas parceiras se manifestam em sonhos sob a forma humana, como belas mulheres, enfeitadas, luminosas e cheirosas, mas são seres de outros âmbitos do cosmos, onças e espíritos celestiais protetores. Elas se caracterizam pelo fato de ter horror ao cheiro do sangue menstrual, do sêmen e de todos os fluidos sexuais e serem ciumentas. Quando sentem o cheiro de sêmen, por exemplo, elas fogem, se sentindo traídas pelo amante humano. Portanto, o respeito da abstinência sexual com a esposa e outras mulheres na aldeia é um requisito necessário para relacionar-se sexualmente com elas (PAYAGUAJE, 1990; CIPOLLETTI, 2008).

Um ponto importante é que essas sexualidades oníricas e xamânicas são concebidas como formas de aprendizado e aquisição de poderes, alianças cosmológicas benéficas para o homem e sua família. O ato de penetração vaginal com uma parceira espiritual é uma das formas mais poderosas de

aprendizado xamânico. Pessoalmente nunca ouvi falar em casos de homens que tinham parceiros oníricos e xamânicos com quem praticavam atos de penetração anal, mas isso não significa que sejam inexistentes. As mulheres também podem ter parceiros sexuais oníricos e xamânicos, mas, durante a juventude, as sexualidades oníricas e xamânicas são desaconselhadas, porque o cheiro do sangue menstrual e de pós-parto das mulheres em idade reprodutiva atrai seres sedentos de sangue, que causam doenças e morte para a mulher, seu parceiro e filhos.

Outras etnografias da região do sopé dos Andes mostram casos semelhantes de sexualidades oníricas e xamânicas, masculinas e femininas. Por exemplo, entre os Shipibo-Konibo e os Runa (COLPRON, 2005; GERBHART-SAYER, 1986; GALI, 2006) as mulheres também têm parcerias sexuais oníricas e xamânicas que as colocam em relação com a alteridade, seus poderes e perigos. No Brasil, o clássico estudo de Crocker (1990) sobre os Canela enfoca as dimensões cotidianas, rituais e cosmológicas das sexualidades femininas e masculinas, incluindo as parcerias extramaritais e o sexo sequencial que fecha o ritual da puberdade dos meninos e suas transformações em espíritos. Etnografias mais recentes abordam o tema da sexualidade nos seus múltiplos níveis (ROSALEN, 2005; PANET, 2010; SCOPEL, 2014; CAUX, 2015), mas ainda resta por fazer um estudo comparativo para se ter uma ideia mais compreensiva dos diversos planos de relações agenciados pelo entrelaçamento do resguardo e da(s) sexualidade(s) entre os povos amazônicos. Em particular, falta compreender as modalidades homossexuais, masculinas e femininas, das sexualidades indígenas e suas relações com a prática do resguardo.

Em resumo, meu objetivo nesta sessão é explorar a ideia de que o resguardo tem efeitos sobre as múltiplas sexualidades que possibilitam a produção dos corpos nos âmbitos cotidianos e rituais e, também, oníricos e xamânicos. Segundo as teorias do perspectivismo amazônico, são as perspectivas, e não as substâncias físicas, que contam, sendo os corpos “cronicamente instáveis” (VILAÇA, 2005). Como argumentei em outro artigo (BELAUNDE, 2006), tendo em vista o lugar de destaque do resguardo na transformação dos corpos e o manejo dos fluxos, é preciso repensar o lugar das práticas reprodutivas, as sexualidades e seus desdobramentos nas teorias perspectivistas e animistas. A inseparabilidade do resguardo e da(s) sexualidade(s), apontada aqui, requer que os fluxos manejados pelo resguardo na fabricação dos corpos sejam diferenciados das materialidades substanciais das ontologias biofísicas. As noções amazônicas do sangue não pertencem a uma ontologia biofísica. Eu sugiro que, na Amazônia, o sangue é concebido como uma relação, um movimento por dentro e por fora do corpo que gera novas relações, fazendo e desfazendo corpos e pers-

pectivas. A sexualidade assim como o resguardo também são fluxos, pois em ambos os casos trata-se de manejar as entradas e saídas pelos orifícios corporais e as mudanças sociocosmológicas que elas geram.



Figura 04. *El guardián del bosque vela y vigila la gran casa* [O guardião da floresta vela e vigila a grande casa], de Rember Yahuarcani – acrílico sobre tela, 25 cm x 55 cm, 2014.

A vida nas comunidades indígenas amazônicas é intensamente atravessada pela sexualidade e seus desdobramentos, mas trata-se de sexualidades bem diferentes das práticas não indígenas que tentei descrever na sessão anterior deste artigo. Enquanto a sexualização emergente das cidades fomenta o consumo sexual, assim como outras formas de consumo promovidas pela economia extrativista da região, a sexualidade (ou sexualidades) indígena associada às práticas do resguardo agencia relações com a alteridade e cria saberes feitos corpos. Fazer sexo é uma forma de aprender e se transformar, fazer-se e fazer o outro num cosmos sexualizado. Não obstante, hoje, nas comunidades, as sexualidades indígenas e não indígenas coexistem superpostas, conduzindo a profundas mudanças, em particular ao abandono da prática do resguardo.

A obra *El guardián del bosque vela y vigila la gran casa* (O guardião da floresta vela e vigila a grande casa), pintada em 2014 por Rember Yahuarcani, artista Uitoto da Amazônia Peruana, mostra, a meu ver, uma visão do cosmos sexualizado a partir da perspectiva indígena. Sob um fundo de variações de cor verde azulado, as formas translúcidas fazem visíveis os espíritos dos corpos dos seres e as ondas do fluxo das águas e do vento. Os mundos aquáticos e celestiais se juntam no espaço liminar da superfície da terra, que é dupla, mulher sensual grávida e homem guardião da floresta.

O encontro com os botos

Em 1954, no Dicionário do Folclore Brasileiro, Câmara Cascudo (1993) registrou que, na beira dos grandes rios navegáveis da Amazônia Brasileira, existia a lenda popular de que os botos habitam grandes cidades debaixo da napa dos rios. Nesse mundo subaquático, eles possuem tecnologias modernas e seus corpos são belos e sedutores. Quando sobem à superfície, causam intensa paixão na pessoa que os vê e o desejo de segui-los no fundo das águas pode levar as vítimas de seu amor ao afogamento. Sua aparência fora da água é a mesma de homens e mulheres brancos, de cabelos loiros, elegantemente vestidos e sedutores. Gostam de dançar nos bares, beber e namorar. A única coisa que os delata é o cheiro de peixe que exalam da cabeça e tentam cobrir com o chapéu. Mas, quando o encantamento se desfaz, seus chapéus são raias, seu dinheiro, algas e seus rostos, focinhos de boto.

Mais recentemente, Slatter (1994) e Lima (2014) desenvolveram estudos das narrativas pessoais de experiências vividas com os “botos virando gente” na beira do rio. A grande maioria dos casos são encontros entre uma mulher e um homem-boto, mas há também relatos de mulheres-boto namorando homens. Segundo Lima, estes relatos contemporâneos têm como pano de fundo a história da colonização da Amazônia, em especial as transformações demográficas de extinção e mistura dos povos indígenas e a chegada de migrantes que deram origem aos povos ribeirinhos na época da borracha. A autora se vale da teoria do perspectivismo amazônico para argumentar que os relatos da transformabilidade dos botos em humanos e a poderosa alteridade do mundo subaquático são prova da persistência do pensamento indígena entre as populações ribeirinhas, e constituem um registro do choque da colonização no plano cosmológico. Ela lança as seguintes perguntas: “Por que a alteridade dos brancos, pensada em termos de diferença de corpos, é relacionada especificamente ao boto? Que modelo de predação estaria sendo apontado?” (LIMA, 2014, p. 181).

A abordagem das narrativas e das transformações históricas pela autora é, a meu ver, fascinante, mas sua resposta à questão da associação dos brancos aos botos deixa importantes questões de lado. Lendo o artigo a partir da perspectiva indígena da Amazônia Peruana, onde ideias semelhantes existem entre os ribeirinhos, os mestiços e os indígenas, me surpreende a ausência de referência ao sangue menstrual na análise da autora. Entre os povos indígenas do Peru e também do Brasil, o fator principal que desencadeia a aparição do boto sob a forma humana é o cheiro do sangue menstrual (LASMAR, 2002, p. 140; GONÇALVES, 2001, p. 371; VALENZUELA; VALERA, 2005, p. 243; GERBHART-SAYER, 1986, p.

102; LUNA, 1986, p. 84; REAGAN, 1983, p. 18; KARSTEN, 1964, p. 198; DOBKIN DE RIOS, 1972, p. 81).

Existem dois tipos de boto na bacia amazônica, o boto cinza (*Sotalia fluviatilis*) e o boto vermelho ou cor-de-rosa (*Inia geoffroyensis*). Ambos são chamados *bufeo* (ou *delfin*) em espanhol. Enquanto o *Sotalia fluviatilis* ocupa um lugar menos saliente nas cosmologias indígenas, o *Inia geoffroyensis* é percebido como um poderoso xamã do mundo subaquático. Dizem que, quando uma mulher quebra as restrições do resguardo e vai tomar banho no rio, os botos vermelhos sentem o cheiro de seu sangue de longe e vêm excitados à superfície para namorar com ela. O cheiro do sangue menstrual e o desejo sexual que ele inspira nos botos cor-de-rosa operariam a transformação do boto em humano.

Como nos casos ribeirinhos brasileiros, os relatos testemunhais das mulheres indígenas usualmente dão conta de que elas estavam tomando banho no rio quando um homem de fora, bem vestido e charmoso, apareceu querendo namorar. A diferença está na menção ao fato de que elas estavam sangrando e não obedeceram à restrição de comportamento imposta pelo resguardo. Não posso afirmar se a pouca importância dada ao sangue menstrual se deve à seleção das narrativas ou se efetivamente este não é um fator relevante entre os povos ribeirinhos entrevistados por Lima, mas as noções indígenas poderiam ajudar a esclarecer alguns pontos.

Acredito que a chave da associação dos botos, especialmente dos botos cor-de-rosa com os homens brancos ou, mais precisamente, com as pessoas das cidades, está no fato de que, a partir da perspectiva dos botos, o cheiro do sangue menstrual é um afrodisíaco poderoso. O efeito desse cheiro, que entra pela narina no alto da cabeça do boto, é fazer o “boto virar gente”. Se os botos cor-de-rosa são, efetivamente, considerados grandes xamãs nas cosmologias ameríndias é porque, entre outros atributos, eles são os xamãs dos elixires perfumados e dos cantos de amor. Assim como o sangue que sai dos genitais das mulheres excita os botos, os órgãos genitais cortados dos botos agem como afrodisíacos para os humanos. Essa é uma ideia presente nos grandes rios navegáveis da Amazônia Peruana, em geral, e especialmente elaborada no xamanismo Cocama (*Kukama*) e Shipibo-Konibo e no vegetalismo mestiço e ribeirinho das bacias do Marañón e Ucayali.

Entre os Shipibo-Konibo, por exemplo, os lábios dos genitais dos botos fêmeas são cortados e usados para fazer *puzangas* para unir os casais (CALÁVIA SAÉZ et al., 2003). Luna (1986, p. 86) também menciona que o pênis cortado de um boto macho é usado durante as sessões xamânicas para chamar o espírito do boto. “O espírito do boto amarra-se à mulher. A vítima é presa de um desejo sexual insaciável, que ela tentará apagar fazendo amor com todos os homens que ela encontrar.” Karsten (1964, p. 197)

e Dobkin de Ríos (1972, p. 81) reportam casos semelhantes de frenesi sexual. Isso não quer dizer que os botos cor-de-rosa, ainda sob sua forma de boto, sejam desejáveis, ou que seu comportamento sexual seja considerado um exemplo a se seguir. Pelo contrário, Gerbhart-Sayer (1986) observa que, entre os Shipibo-Konibo, os botos (como botos) são considerados repulsivos porque não têm uma época de cio e podem ser vistos no rio copulando com frequência. Eles atribuem o mau cheiro que sai da cabeça desse animal ao seu comportamento sexual repulsivo. Porém, o boto enquanto xamã do mundo subaquático, que aparece sob uma forma humana às vítimas de seu amor, é o mestre do encantamento e do desejo.

É preciso sublinhar que as noções ameríndias sobre o mundo subaquático e seus desdobramentos cosmológicos são muito variadas e complexas; o tema dos botos é só um aspecto do mundo subaquático das cosmologias da região. Noções sobre seres primordiais “donos das águas”, como a anaconda *yacumama*, “mãe das águas” e outros seres, são muito mais abrangentes e ainda mais complexas. Mas são os botos cor-de-rosa, e não as anacondas, que estão diretamente associados aos brancos e aos habitantes das cidades (TOURNON, 2015; LUNA, 1986; AMARINGO; LUNA, 1999; KARSTEN, 1964; VALENZUELA; VALERA, 2005; COLPRON, 2005).

Os xamãs experimentados e ritualmente preparados se relacionam com os botos cor-de-rosa, em sonhos e durante as sessões xamânicas, e entram no seu universo subaquático. Lá, adquirem conhecimentos e poderes de cura, além de cantos e encantamentos de amor. Depois, voltam para a sua comunidade trazendo os preciosos cantos e poderes para fazer *puzangas*, elixires tidos como infalíveis, mas de duração passageira. É tão grande a força de seus sortilégios que só os xamãs mais preparados podem entrar no mundo dos botos sem se deixar capturar pelos seus encantos. A prática do xamanismo dos botos é perigosa, por ser difícil lidar com os poderes da sedução sem ser seduzido e desejar permanecer no mundo dos botos, esquecendo os parentes em casa. Portanto, os botos cor-de-rosa têm um aspecto predatório; eles capturam suas presas através do desejo que eles inspiram. Mas a maneira como os xamãs experimentados se relacionam com os botos é totalmente diferente do que acontece com as mulheres menstruadas que quebram o resguardo e vão se banhar no rio. Os xamãs estão preparados para ir e voltar do fundo das águas. Eles são aliados dos botos, não suas presas.

A mulher se coloca na posição de presa quando quebra o resguardo. O universo dos botos que se apresentam a ela sob a forma humana é o mundo das cidades, onde não há resguardo e não há restrições ao desejo sexual e à paixão amorosa. Ela transa com o homem-boto menstruada. Mas essa

paixão tem um custo. O boto sedutor faz a mulher se apaixonar e a convida a viver uma sexualidade sem restrições na sua cidade subaquática. Se ela aceitar, ela nunca mais voltará a ver seus pais, esposo e filhos. Ao se afogar, ela os abandonará.

Nesse sentido, os botos cor-de-rosa são o oposto dos espíritos protetores que aparecem em sonhos para relacionar-se sexualmente com os homens e as mulheres quando eles não têm rastros do cheiro de sangue. Como mencionei, esses parceiros oníricos e xamânicos têm horror ao odor do sangue menstrual e de pós-parto, do sêmen e dos fluidos sexuais em geral. O respeito do resguardo é instrumental para poder relacionar-se com eles. A influência destes aliados cosmológicos sobre a vida dos humanos na comunidade é considerada benéfica para a pessoa com quem eles se relacionam sexualmente, em sonhos e sessões xamânicas, e para toda sua família. Longe de incitar o abandono aos parentes, esses parceiros sexuais trazem prosperidade e saúde à casa e acrescentam às redes cosmológicas do parentesco novos filhos e filhas, nos planos oníricos e xamânicos. Os botos, ao contrário, trazem desolação, suicídio e abandono para os familiares de suas vítimas. O eixo da questão não está na agressividade predatória dos botos, mas na sua sexualidade sem restrições e no desejo desenfreado que podem inspirar. O eixo da questão é a quebra do resguardo que coloca a mulher (e, menos frequentemente, o homem) na posição de presa dos botos. Quando os botos são tratados com o devido resguardo, agem como aliados e, então, seus afrodisíacos podem ser usados para apimentar a vida sexual dos casais na aldeia.

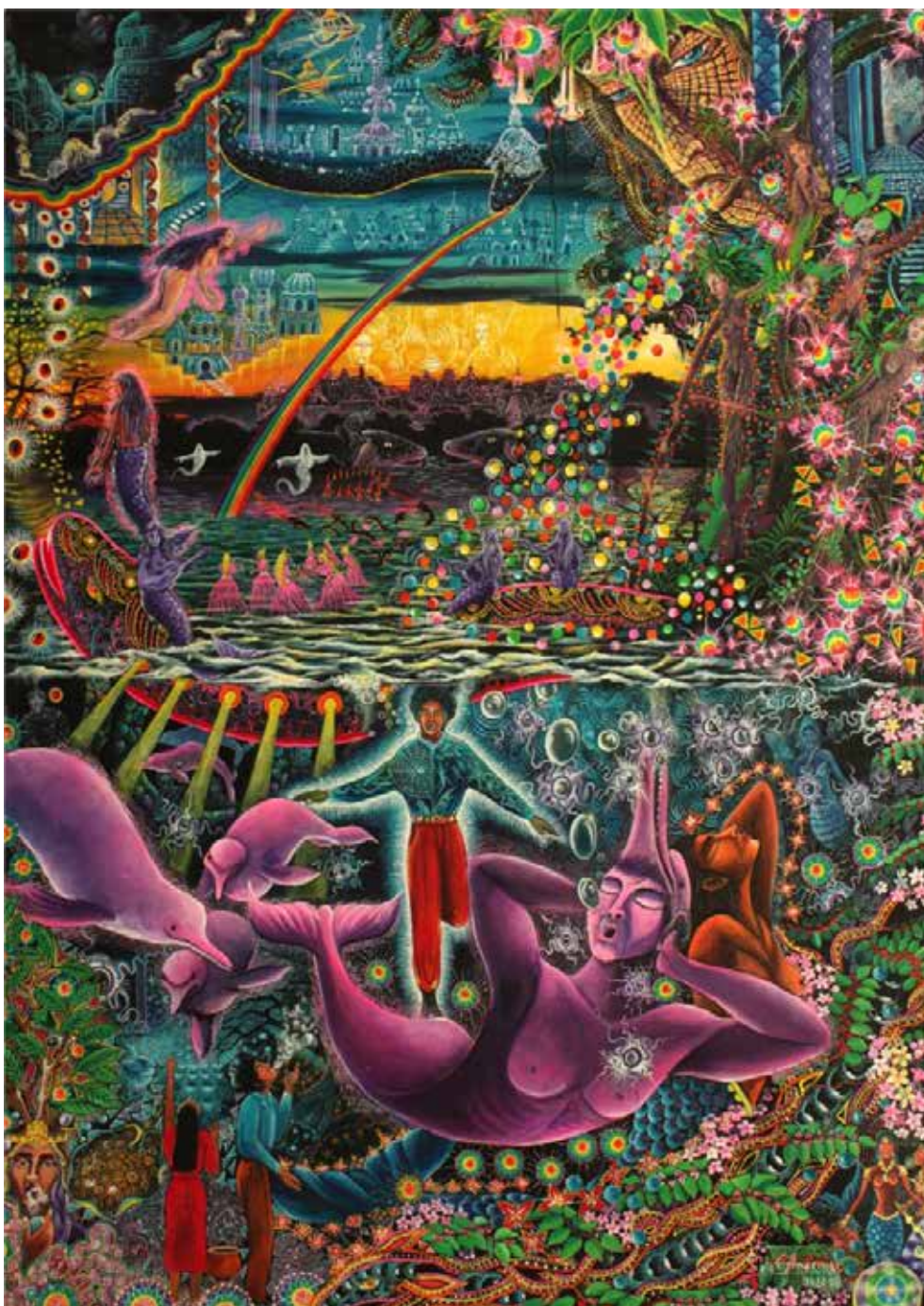


Figura 05. *El amor de los delfines* [O amor dos botos], de Pablo Amaringo - óleo sobre tela, 70 cm x 100 cm, 2002.

Na obra, *El amor de los delfines* (O amor dos botos), pintada em 2008, Pablo Amaringo, mestre vegetalista mestiço, de origem Kechua Lamista, nascido no Ucayali, nos mostra sua visão das cidades subaquáticas dos bo-

tos.¹ O estilo gráfico e as cores são característicos da corrente de pintura visionária que ele iniciou e propagou através da escola *Usko Ayar*, fundada em Pucallpa em 1988 (VILLAR, 2013; AMARINGO; LUNA, 1999). Como as narrativas de encontros com os botos, esta é uma pintura testemunhal que conta por meio de imagens a experiência vívida do xamã. A obra revela que no mundo debaixo da napa dos rios, como no nosso mundo, há também rios, e estes têm profundidade, superfície e céu. No fundo do rio do mundo subaquático, o xamã, acompanhado de sua esposa, vai procurar os filtros de amor que deseja obter dos poderosos botos. Juntos, eles sopram ao redor do ambiente subaquático e, através desta técnica xamânica de transmissão de poderes, acionam forças por meio do fluxo das águas. A pintura nos faz ver as dobras do cosmos dos rios, contidos por debaixo dos rios de onde flui a paixão.

Mundos sem resguardo

Porque a alteridade das pessoas das cidades está associada aos botos cor-de-rosa? Em que consiste sua predação? É provável que a resposta tenha tantas dobras quanto os mundos subaquáticos, mas, a meu ver, o tema da quebra do resguardo e seus efeitos sobre as pessoas e as redes de parentesco, conduzindo ao abandono dos parentes e das práticas de fabricação do corpo, é fundamental.

O boto cor-de-rosa não é só sedutor. Quando sua presa não o segue até o mundo subaquático, ele vai embora e a abandona. A mulher permanece só na beira do rio, enlouquecida de paixão e desiludida. Um tema clássico do amor dos botos é que a eles é atribuída a paternidade dos filhos de pais desconhecidos, principalmente pessoas das cidades que passaram pela comunidade, engravidaram uma mulher, partiram e se irresponsabilizaram pelo cuidado da mãe e dos filhos. No Peru, tipicamente, os *hijos del bufeo/delfin* (filhos do boto), são filhos de pais forasteiros que não conhecem ou não aceitam as práticas de resguardo da população indígena local e, para quem o fato de ter relações sexuais com uma mulher indígena não é recíproco ao desejo de se engajar nos processos de produção dos corpos requeridos pelo resguardo. As variações de pigmentação dos botos cor-de-rosa (que podem perder sua coloração rosada e virar cinzentos quando expostos aos raios do sol nas águas transparentes) permitem pensar as variações de pigmentação desses forasteiros provenientes das cidades: brancos, ribeirinhos e mestiços. Quando os filhos de pai desconhecido nascem com traços claros e cabelo alourado ou, melhor dito, “*colorado*” (avermelhado), eles são ainda mais explicitamente chamados *hijos del bufeo/delfin colorado* (filhos do boto vermelho).

A figura do boto, portanto, está associada a situações de abandono dos parentes de diversas maneiras. Se a mulher presa do boto vai procurar seu amante no mundo subaquático, afogando-se, ela abandona seus parentes, esposo e filhos na comunidade. Se ela permanece na comunidade, ela é abandonada, mãe solteira de um filho abandonado pelo seu pai. A quebra do resguardo, portanto, tem consequências dramáticas e múltiplos efeitos de abandono. Como argumenta Gerbhart-Sayer (1986, p. 103), “com frequência, o propósito do espírito maligno é viver permanentemente como um homem ou uma mulher com a alma da pessoa afligida mais do que devorá-la ou destruí-la”. Luna (1986, p. 87) sublinha, na mesma direção, que “o grande perigo consiste em esquecer este mundo e nunca mais ser capaz de voltar”.

Acredito que a elaboração pelas cosmologias indígenas do choque histórico da época da borracha na figura do boto cor-de-rosa assinala os múltiplos efeitos de abandono gerados pela colonização. Estes não são percebidos como produto unidirecional da opressão do homem colonizador, pois derivam também das ações indígenas na medida em que a quebra do resguardo vulnerabiliza os indígenas e os coloca na posição de presa do colonizador. Portanto, o boto e seus efeitos de abandono estão associados a ambos os fenômenos: ao consumo sexual das mulheres indígenas pelos homens de fora vindos para trabalhar na economia extrativista, por um lado e, por outro, às mudanças das práticas reprodutivas que os levam a deixar de lado a prática do resguardo.

Ser chamado “filho do boto” pode ser um insulto, mas não necessariamente. Às vezes, a expressão parece ser usada como uma simples constatação, quase pragmática. “Esse aí é filho do boto” é uma maneira comum de se referir a alguém sem pai. Não pretendo aqui abordar os usos sociais da expressão, pois é tema complexo que requer uma análise detalhada, mas gostaria de ressaltar que a expressão também pode ser usada não para dizer especificamente que a pessoa foi abandonada pelo pai, mas para dizer que a pessoa é mestiça. Nesse caso, ela é usada como uma autodescrição, com jocosidade. Os usos jocosos da expressão, claro, também aludem às habilidades sexuais e amorosas dos filhos desses renomeados namoradores das cidades.

O fato para o qual quero apontar é que hoje o boto cor-de-rosa não é só o outro, o branco ou o mestiço de fora. Ser filho de boto atualmente está associado à adoção das maneiras de viver dos mestiços nas cidades, em especial a seus modos de se relacionar sexualmente, ir aos bares, beber, dançar, namorar, usar serviços de prostituição e consumir os outros produtos do mercado sexual amazônico contemporâneo. Nas comunidades, o número de mães solteiras, praticamente inexistentes há algumas décadas, hoje

é crescente. Apesar das dimensões das mudanças demográficas no Peru, há poucos estudos quantitativos e antropológicos sobre o tema. As mulheres “enganadas” e “fracassadas” – expressões comuns em espanhol para descrever a situação da mulher jovem ou adolescente que engravida de um homem que não assume sua paternidade –, se refugiam no apoio de seus pais para criar os filhos. Caso não possam contar com esse apoio, migram para a cidade, onde a dureza do mercado de trabalho as condena a realizar serviços de empregadas domésticas e outras atividades mal remuneradas, incluindo o trabalho nos bares e a prostituição, que as expõem a abusos, doenças e marginalização (MUJICA; CAVAGNOUD, 2011; BELAUNDE, 2011, 2012; FULLER; DELGADO, 2013; ALVA LÓPEZ, 2013; CHS ALTERNATIVO, 2014).

As cidades, à imagem do mundo dos botos cor-de-rosa, são lugares sem resguardo, onde uma mulher menstruada ou no pós-parto não precisa restringir suas atividades e os homens não precisam cuidar ritualmente das suas parceiras e filhos, nem garantir a fabricação dos seus corpos por meio de demonstrações de generosidade para com seus afins. A quebra histórica das práticas indígenas do resguardo é um ponto de inflexão da atual mestiçagem. Não é necessário ser filho de branco ou de mestiço para se tornar mestiço, apenas se precisa adotar suas atitudes diante a sexualidade e a reprodução. Isso não quer dizer que a migração urbana inevitavelmente leva ao abandono de todas as práticas indígenas de produção corporal e a colocar-se definitivamente como não indígena. Assim como é possível transitar entre ser indígena e ser mestiço, entre a comunidade e a cidade, também é possível transitar entre práticas corporais. Desse trânsito surgem novos desdobramentos oníricos e xamânicos que, por sua vez, contribuem para formar novos corpos.

Há, contudo, dúvidas se haverá um ponto de fixação das posições e se será irreversível sua predominância mestiça e urbana. Esses trânsitos, em particular, são geradores de novas práticas corporais investidas de poderes cada vez maiores para despertar o desejo e a paixão desenfreados, assim como atestam a efervescência dos produtos afrodisíacos nas feiras e nos bares das cidades amazônicas. A obra de Christian Bendayán, *Huarmi Boa III* (Mulher Boa III), pintada em 2007, também atesta a criatividade cosmo-urbana da nova sexualidade em ação nas discotecas, onde mulheres-boto plenamente penetráveis pelos orifícios abertos, sem restrições, se oferecem dançando ameaçadoramente sobre os grafismos *kene* Shipibo-Konibo das pistas cintilantes de neon.



Figura 06. *Huarimi Boa III* [Mulher jibóia], de Christian Bendayán – óleo sobre tela, 150 cm x 150 cm, 2007.

Observação: versões preliminares deste artigo foram apresentadas nos seminários *Gêneros e sexualidades: Diálogos contemporâneos* (2014), organizado por Maria Elvira Días Benítez e Luiz Fernando Duarte, e *Foucault na Amazônia: sexualidades indígenas* (2015), organizado por Luisa Elvira Belaunde, Els Lagrou e Marina Vanzolini. Agradeço aos organizadores e participantes de ambos os seminários pelo seu estímulo e diálogo.

Nota

1. Disponível em <<http://www.serperuano.com/2012/12/exposicion-colectiva-el-milagro-verde/el-amor-de-los-delfines-pablo-amaringo/>>, publicado em 15/12/12 e acessado em 24/04/16.

Referências bibliográficas

- ALVA LÓPEZ, Isaac. *Sex on Amazonian Riverboats: a neglected public health problem that merits innovative HIV/STIs prevention interventions*. Washington, 2013. Tese (Mestrado) – School of Public Health – Department of Global Health, University of Washington.
- AMARINGO, Pablo; LUNA, Luis. *Ayahwasca Visions: the religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books, 1999.
- BARLETTI, José. Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social. In: ELIAS, E. & NEIRA, E. (Ed.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú, 2004.
- BECKERMAN, Stephen; VALENTINE, Paul (Eds.). *Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of partible paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute, 2002.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Looking After Your Woman: contraception amongst the Airo-Pai of Western Amazonia. *Anthropology and Medicine*, v. 4, n. 2, p. 131-144. 1997.
- _____. Menstruation, Birth Observances and the Couple's Love. In: TREMAYNE, S. (Org.). *Managing Reproductive Life: cross-cultural themes in fertility and sexuality (fertility and reproduction)*. Oxford: Bergham Books, 2000. p. 127-139.
- _____. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 49, p. 205-243. 2006.
- _____. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2.ed., Lima: CAAAP, 2008.
- _____. Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía peruana. *Revista da FAEBA*, v. 19 (33), p. 119-133. 2010.
- _____. La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. In: CEPES (Ed.). *Mujer rural: cambios y persistencias*. Lima: CEPES, 2011. p. 181-206.
- _____. Masculinidades amazónicas reflejadas en las narraciones de tránsitos de las mujeres Quichua Canelos. In: GALI, E. (Org.). *Migrar a la ciudad, migrar entre los espíritus: género y experiencias oníricas entre los Runas Amazónicos de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 2012. p. 15-31.
- BENDAYÁN, Christian; VILLAR, Alfredo. *Pintura amazónica: el milagro verde*. Lima: Forma e Imagen, 2013.
- CALAVIA SAÉZ, Oscar; CARID NAVIERA, Miguel; PÉREZ GIL, Laura. O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminahua. *Campos*, v. 4, p. 9-28. 2003.

- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia Limitada, 1993.
- CAUX, Camila. *O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté*. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- CASEMENT, Roger. *El libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Trad. Belaunde, Luisa Elvira. Copenhagen/Lima: IGWIA/CAAAP, 2011.
- CHS ALTERNATIVO (CAPITAL HUMANO Y SOCIAL ALTERNATIVO). *Explotación sexual e niñas e niños adolescentes en la ciudad de Iquitos*. Iquitos: CHS Alternativo, 2014.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. *Guerra de imágenes en el Putumayo*. In: CHIRIF, A.; CORNEJO, M. (Ed.). *Imaginario e imágenes del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP, 2009. p. 37-75.
- CHIRIF, Alberto. El imaginario sobre la mujer loreana. In: ELIAS, E.; NEIRA, E. (Ed.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú, 2004.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CHIRIF, Alberto; CORNEJO, Manuel. *Imaginos e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP, 2009.
- CIPOLLETTI, María Susana. *La fascinación del mal: la historia de vida de un chamán secoya de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: AbyaYala, 2008.
- COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-Conibo. *Mana* 11(1), p. 95-128. 2005.
- CROCKERS, William. *Os Canela: parentesco ritual e sexo numa tribo da chapa-da maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2009.
- DOBKIN DE RÍOS, Marlene. *Visionary Vine: hallucinogenic curing in the Peruvian Amazon*. San Francisco: Chandler, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. São Paulo: Graal, 2005.
- FULLER, Norma; DELGADO, Verónica. *Sexualidad y género en las culturas awajún y wampis*. Informe final, Lima: Unesco, 2013.
- GALI, Elisa. *Migrar a la ciudad, migrar entre los espíritus: género y experiencias oníricas entre los Runas Amazónicos de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 2013. p. 15-31.
- GONÇALVES, Marco Antônio. *O tempo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- GOW, Peter. “Ex-Cocama”: identidades em transformação na Amazônia Peruana. *Mana*, v. 9 (1), p. 57-79. 2003.

- GEBHART-SAYER, Angelika. Una terapia estética: los diseños visionarios de ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América indígena*, v. 46(1), p. 189-218. 1986.
- GREGOR, Thomas. *Anxious Pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- KARSTEN, Rafael. *Studies in the Religion of South American Indians East of the Andes*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1964.
- KENSINGER, Kenneth. *How Real People Ought to Live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49 (1), p. 56-90. 2006.
- LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: Unesp-ISA-NUTI, 2002.
- LIMA, Deborah de Magalhães. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio Solimões, Amazonas). *Teoria e sociedade*, número especial: *Antropologias e arqueologias hoje*, p. 173-201. 2014.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: shamanism amongst the Mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.
- MCCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociality in Amazônia: how real people are made*. Oxford/Nova York: Berg, 2001.
- MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, v. 11 (21), p. 150-182. 2009.
- MOTTA, Angélica. La “charapa ardiente” y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, salud y sociedad* – revista latinoamericana, n. 9, p. 29-60. 2011.
- MUJICA, Jaris; CAVAGNOUD, Robin. Mecanismos de explotación sexual de niñas y adolescentes en los alrededores del puerto fluvial de Pucallpa. *Antropológica*, XXIX (29), p. 91-110. 2011.
- NIETO, Valentina. Mujeres de la abundancia. In: NIETO, V; PALACIO, G. (Ed.). *Amazonia desde adentro: aportes a la investigación de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. p. 25-50.
- OVERING, Joanna. The Efficacy of Laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality. In: OVERING, J.; PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London/ Nova York: Routledge, 2000. p. 64-81.
- PANET, Rose-France de F. *Prazer e sexualidade entre os Canela*. 2010. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Pará e École Pratique des Hautes Études.
- PAYAGUAJE, Fernando. *El bebedor de yajé*. Shushufindi: CICAME, 1990.

- ROSALEN, Juliana. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari*: um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade. São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - FFLCH/USP.
- REAGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*: estudios sobre la religiosidad del pueblo de la Amazonía. Lima: CAAAP, 1983.
- SANTOS GRANERO Fernando. Hybrid Body Scapes. A visual history of Yanesha patterns of cultural change. *Current Anthropology*, v. 50 (4), p. 494-496. 2010.
- SCOPEL, RAQUEL. A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku. Florianópolis, 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* (Nova Série Antropologia), 32, p. 2-19. 1979.
- SLATER, Candace. *Dance of the Dolphin*: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994.
- TOURNON, Jacques. *De boas, incas e otros seres*. Iquitos: Ediciones Ceta, 2015.
- VILAÇA, Aparecida. Chronically Unstable Bodies. Reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, p. 445-464. 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VALENZUELA, Pilar; VALERA, Agustina. *Koshi Shinanya Ainbo*: el testimonio de una mujer shipiba. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- VILLAR, Alfredo. *Usko Ayar*: la escuela de visiones. Lima: Petroperú, 2013.
- ZUMBROICH, Thomas J.; STROSS, Brian. Cutting Old Life into New: teeth blackening in western Amazonia. *Anthropos*, v. 108, p. 53-75. 2013.

autora **Luisa Elvira Belaunde**

Doutora em Antropologia pela Universidade de Londres, Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN-UFRJ).

Recebido em 10/12/2016

Aceito para publicação em 21/01/2016

resenhas

CASTILHO, Lisa Earl; ALBUQUERQUE, Wlamyra; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (Org). *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade (séculos XVIII e XIX)*. Salvador: EDUFBA, 2014, 358p.

└ DELTON APARECIDO FELIPE
Universidade Estadual do Paraná, Campo Mourão, Paraná, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p566-571

Com o intuito de evidenciar tradições, tendências e caminhos da historiografia contemporânea sobre a escravidão e a liberdade, Lisa Earl Castilho, Wlamyra Albuquerque e Gabriela dos Reis Sampaio organizam o livro *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade (séculos XVIII e XIX)*. As organizadoras informam que esse livro é fruto de investigações empíricas realizadas no âmbito do grupo de pesquisa “Escravidão e Invenção da Liberdade”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (UFBA). O livro contém nove textos que são divididos em três eixos temáticos.

Os textos abrangem investigações que retratam o período histórico que vai do início do século XVIII às últimas décadas do século XIX e utilizam como fontes cartas de alforria, inventários, testamentos, jornais do período, correspondências e outros documentos encontrados em arquivos nacionais e internacionais. As abordagens teóricas são variadas, no entanto todas elas têm como objetivo, como afirmam Castilho, Albuquerque, Sampaio, valorizar “personagens e tramas próprias à sociedade escravista” (p. 9). Outro fator para o qual as organizadoras chamam a atenção é o recorte geográfico que compreende desde a cidade de Salvador até o interior da Bahia, além de outras cidades do Brasil e até mesmo outras regiões da América Latina, como, Santiago de Cuba, cidade de uma província cubana.

O primeiro eixo temático do livro retrata o tráfico de escravos e suas implicações sociais, e inicia com o texto “Tráfico, tempo e lucro: capitães negreiros e redes comerciais da Bahia”, do historiador Candido Domingues,

o qual, utilizando-se de inventários e testamentos de capitães negreiros da Bahia, explicita as redes de sociabilidades que os capitães negreiros precisavam para realizar o seu ofício. O autor se utiliza do exemplo de Manoel da Fonseca para demonstrar como os capitães negreiros conseguiam os investimentos necessários para a prática do tráfico. Domingues afirma que “as relações sociais construídas nos espaços da Cidade da Bahia ou navio negreiro eram importantes para garantir-lhes o acesso ao crédito” (p. 32).

Outra questão explicada pelo autor é a importância do tempo para obtenção de lucro ou prejuízo no tráfico negreiro. A demora na venda, após o desembarque na Bahia, significava mais despesas, pois era necessário um lugar para armazenar os escravos, alimentá-los e tratar as doenças adquiridas durante e depois da viagem. “Não há registros de quantos deles adoeceram, mas pelos gastos presume-se que não foram poucos. Somente com saúde foram despendidos 47\$520 réis” (p. 49).

O segundo texto do primeiro eixo é “Bella Miquellina: tráfico de africanos, tensões, medos e luta por liberdade nas águas da Baía de Todos-os-Santos em 1848”, de Dale T. Graden e Paulo Cezar Oliveira de Jesus, escrito a partir de fontes primárias, como os jornais *Correio Mercantil* e *O Brasil*, e correspondências oficiais, como as trocadas pelo presidente da Província da Bahia e o chefe da polícia, entre outros. Os autores refletem sobre os impactos sociais causados pelo desembarque de inúmeros escravos trazidos pela embarcação Bella Miquelina em 1848.

Graden e Jesus abordam em seu texto a atuação dos capitães negreiros na praça da Baía-de-Todos-os-Santos, tão seguros da impunidade da qual desfrutavam que chegaram a orquestrar planos para recuperar embarcações com cativos em pleno porto, “mas provavelmente, ao perceberem o risco daquela ação por terra e seu pequeno resultado prático em curto prazo, evoluíram para um plano mais ambicioso: tomar posse do navio apreendido e sua carga” (p. 69). Outro fator retratado pelos autores é o temor que havia, por parte das autoridades e dos residentes na cidade, diante da possibilidade do desembarque de mais de quinhentos africanos, tanto pelo risco do aumento das tensões sociais quanto pela possibilidade de introdução de doenças trazidas pelos escravos para a província. Os autores ainda evidenciam a descrença que diversos grupos sociais nutriam acerca da postura antitráfico adotada pelos britânicos no período. Essa postura era vista pelos habitantes locais mais como uma afronta direta à soberania do Império do Brasil do que como a busca pelo fim do tráfico de escravos.

O segundo eixo temático do livro discute o sentido da alforria para os senhores, escravos e alforriados no Brasil dos séculos XVIII e XIX. Esse eixo inicia-se com o texto “Nos caminhos do cativo, na esquina com a liberdade: alforrias, resistências e trajetórias individuais na Bahia setecen-

tista”, de Daniele Santos de Souza, embasado em cartas de alforrias registradas entre os anos de 1684 e 1750, que estão sob custódia do Arquivo Público da Bahia, e de inventários de libertos em Salvador na primeira metade do século XVIII. Ele discute as estratégias elaboradas por negros escravizados para conseguir as alforrias e qual o seu significado social, além das dificuldades que os alforriados passavam após a sua “liberdade”.

Daniele Santos de Souza argumenta que a busca pela alforria não era uma reivindicação do cativo, mas uma ação coletiva estabelecida por laços de apadrinhamento. A possibilidade de alforria era muitas vezes uma forma do senhor manter a ordem, o escravo a sua mercê e possuir uma mão de obra ordenada. Para cogitar uma negociação de liberdade com o senhor, que visava somente lucro, um pré-requisito era o bom serviço. Conseguida a alforria, muitas vezes de forma condicional, ainda eram tratados como escravos e, se desobedecessem ou requeressem direitos que não estavam sendo cumpridos, o senhor poderia lhes escravizar novamente. O texto demonstra que a alforria, para os escravos, não era uma garantia de liberdade permanente.

O segundo texto desse eixo é “Alforrias nas minas do Rio de Contas setecentista”, escrito por Katia Lorena Novais Almeida, que afirma que “o ato de alforriar estava inserido nas práticas costumeiras nas diversas localidades urbanas e rurais da América Portuguesa” (p. 140). Partindo dessa premissa, a autora busca mapear o perfil dos escravos alforriados em Rio das Contas, uma vila colonial na região mineradora na Bahia, de 1724 a 1810.

Ao analisar as cartas de alforria, a autora percebe que, entre 1727 e 1810, os escravos nascidos no Brasil tiveram mais chances de conseguir a liberdade do que os nascidos na África que vieram para o país. Ao considerar a idade, Almeida afirma que era mais comum alforriar crianças de zero a doze anos, o que destaca o fator afetivo e de apadrinhamento nas alforrias. Outro fator que chama a atenção da autora é que as mulheres eram as mais beneficiadas entre os alforriados, tanto as que nasceram no Brasil quanto as de origem africana. Ao se tratar dos senhores de escravos, de forma geral, os mais ricos alforriavam menos do que os que tinham poucas condições. Entre os senhores que alforriavam muitos escravos, alguns reconheceram estes como filhos e os fizeram herdeiros.

“O horizonte da liberdade e a força da escravidão: últimas décadas do século XIX”, de Flaviane Ribeiro Nascimento, é o terceiro texto desse eixo. Por meio da análise de cartas de alforria concedidas a escravos nas últimas décadas do século XIX, em Feira de Santana, na Bahia, a autora afirma que raramente tais cartas eram dadas por generosidade. Para entender as manumissões – cartas de alforrias –, é necessário perceber que elas estão “mergulhadas num complexo e delicado jogo de sujeição e justaposição das

prerrogativas senhoriais e das reformas do Estado para o fim gradual do escravismo, além das demandas dos cativos que, certamente, não ficaram parados, alheios aos encaminhamentos dados ao ‘elemento servil’” (p. 200).

Nascimento ressalta que a maioria das cartas de alforria foi outorgada por mulheres que, em sua maioria, dependiam dos maridos para alforriar, o que demonstra o caráter paternalista da sociedade escravista. Outro fator que foi evidenciado a partir da análise das fontes utilizadas pela autora é a tipologia das alforrias: não pagas; não pagas/condicionais; pagas/incondicionais; pagas/condicionais.

O último texto desse eixo foi escrito por José Pereira Santana Neto e é intitulado “Falsas verdades, boas desculpas: as juntas de classificação e o Fundo de Emancipação”. Ele tem como referências documentos pesquisados no Arquivo Público do Estado da Bahia, correspondências entre autoridades do período e órgãos públicos da Bahia, ofícios de promotores, entre outros. Santana Neto analisa a gestão do Fundo de Emancipação da Bahia, criado a partir de uma Lei de 1871 “para libertar tantos escravos quantos correspondessem à quota que seriam anualmente destinadas à emancipação nas províncias e nos municípios do Império” (p. 217).

O autor informa que os recursos arrecadados eram administrados por uma junta de classificação composta por promotores públicos, coletores das rendas e o presidente da Câmara de Vereadores, que geralmente tinha relações próximas ou provinha das famílias ou grupos dominantes, com altos níveis de renda, instrução e com ligações com o governo central, o que, para Santana, comprometeu de forma contundente o rumo da eliminação da escravidão no Brasil: “as autoridades públicas brasileiras possuíam vasta experiência em burlar a lei e fechar os olhos a irregularidades, fazendo de tudo para que o Fundo de Emancipação não saísse do papel e não se tornasse um instrumento eficiente de libertação” (p. 249).

O terceiro e último eixo explicativo do livro versa sobre a liberdade e impactos sociais de trabalhadores livres em sociedades com tradição escravocrata como o Brasil. “‘Centenas de pessoas de diversas nações’: os trabalhadores livres, libertos e escravos da Bahia and San Francisco Railway Company”, de Robério S. Souza, baseado em fontes primárias, como registros policiais, relatórios de engenheiros e administradores, relatório do Ministério do Império e o Livro de Entrada de Passageiros das embarcações que traziam imigrantes. O autor analisa a composição étnica e as motivações dos trabalhadores que participaram da construção da ferrovia da Bahia and San Francisco Railway Company.

Robério S. Souza argumenta que a construção da estrada de ferro baiana, na segunda metade do século XIX, reúne uma grande quantidade de pessoas de diferentes etnias – como negros e imigrantes de diferentes países

– e condições jurídicas, como, por exemplo, os escravos fugidos em busca de liberdade e que se propunham a trabalhar nas obras da ferrovia,

[...] por volta de 1880, o escravo Manoel, preto, 38 anos de idade “ausentou-se” de sua senhora, d. Auta Elisa de Figueiredo, para trabalhar na construção da estrada de ferro de São Felix, no Recôncavo. O chefe de polícia daquele distrito recebeu ordens para capturá-lo e enviá-lo de volta para Salvador. (p. 277)

Aldrin Armstrong Silva Castellucci é o autor de “Os trabalhadores e a política no Brasil Império: o problema da cidadania em sociedade escravista (Salvador, 1850-1881)”, o segundo texto desse eixo. O estudo está baseado em fontes eleitorais, nos dados censitários e na imprensa da época, encontradas no Arquivo Histórico de Salvador e no Arquivo Público da Bahia. A partir da Constituição de 1824, o autor demonstra os limites para se exercer os direitos políticos, como o direito de ser votante, eleitor ou candidato.

Castellucci evidencia como era a formação do sistema político brasileiro no Império e os excluídos desse sistema, como os ex-escravos, que eram excluídos da condição elegível e de eleitores de segundo grau. As mulheres também eram excluídas do processo político, apesar de serem cidadãs com respaldo nos direitos civis. Os escravos, por não serem cidadãos, estavam definitivamente excluídos do sistema político. O voto do operário exercia um papel diferente e tinha peso discrepante nos pleitos do Brasil Império. Nas eleições primárias, a participação dos trabalhadores era numerosa, porém, quanto a se candidatar a eleitor ou representante da nação, era limitada a sua participação nesse processo. O poder político do Brasil nesse período estava concentrado nas mãos de uma minoria de cidadãos que detinha o controle efetivo do sistema político.

O texto “Escravidão, liberdade e tensões raciais: a insurreição de 1867 em Santiago de Cuba”, de Iacy Maia Mata, finaliza o último eixo do livro. A partir da análise de extensa bibliografia, a autora relata uma insurreição antiescravista que ocorre em Santiago de Cuba, capital de uma província cubana com o mesmo nome. Mata argumenta que, em 1864, um pequeno grupo de escravos negros, livres e mulatos se reuniu e, como forma de contestação, decidiu fazer uma bandeira com as cores da do Haiti e com o lema liberdade. O plano foi descoberto e contido.

Em 1867, outra conspiração antiescravista foi descoberta. A ideia era atacar os distritos de Eramada e Palma Soriano, onde a quantidade de negros livres era maior. A rebelião não teve sucesso, pois as autoridades ficaram sabendo e os líderes do movimento foram presos. No decorrer do tex-

to, a autora chama atenção para um dos objetivos da insurreição, que era derrotar os brancos. No entanto, em determinado momento, perceberam a participação de três brancos no movimento, o que pode ser explicado, como afirma Mata, “É que em Cuba, a cor, no século XIX, operou junto a noção mais ampla de origem de raça. Para aqueles mestiços com o fenótipo branco, em algumas circunstâncias, não era possível passar por branco, era preciso provar que era branco” (p. 351).

Castilho, Albuquerque e Sampaio, como organizadoras desse livro, oferecem uma obra rica em reflexões sobre os mecanismos de dominação, políticas de controle, comércio e exploração da força de trabalho escrava nos séculos XVIII e XIX. Por outro lado, nos permite entender os caminhos e descaminhos, em busca de liberdade, trilhados por escravos para sobreviver a esse sistema de dominação. Os textos reunidos por elas nos permitem perceber os negros, mesmo em situação de escravidão, enquanto sujeitos históricos, suas redes de sociabilidade, dinâmica cultural, visão de mundo, estratégias de sobrevivência e negociação, o que estabelece uma consonância com os caminhos da historiografia brasileira atual ao tratar a história social do negro e da escravidão.

Autor **Delton Aparecido Felipe**

Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Maringá-Paraná com estágio de doutoramento junto ao Centro de Investigação Didática e Tecnologia na Formação de Formadores (CIDTFF) da Universidade de Aveiro, em Portugal. Mestre em Educação, Graduado em História e Pós-doutor em História, na linha de “Fronteiras, Populações e Bens culturais”. Pesquisador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Diversidade e Cultura (GEPEDIC), da Universidade Estadual do Paraná, e do Núcleo de Estudo Interdisciplinar Afro-Brasileiro, da Universidade Estadual de Maringá-PR, com pesquisas relacionadas ao uso das mídias no ensino da história e cultura afro-brasileiras e africanas na educação básica. Com atuação docente em História e Cultura Afro-brasileira; História do Brasil; Metodologia do Ensino de História e História da África.

Recebido em 30/08/2015

Aceito para publicação em 22/01/2016

HITA, Maria Gabriela. *A Casa das mulheres n'outro terreiro*. Famílias matriarcais em Salvador-Bahia. Salvador: EDUFBA, 2014.

— CAMILA RODRIGUES DA SILVA
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília,
São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p572-574

Maria Gabriela Hita é socióloga de formação pela Universidade Federal da Bahia (1985), fez mestrado em Ciências Sociais pela Flacso (Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales) – México (1988), doutorado em Ciências Sociais pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) (2004), e estudos pós-doutorais na Universidade de Manchester – Grã-Bretanha (2008). Suas áreas de atuação giram entorno dos estudos de gênero, sociologia da saúde, nupcialidade e família, política pública e população.

Seu livro reflete justamente sua extensa experiência acadêmica resultante de várias pesquisas, principalmente de sua tese de doutorado sobre famílias matriarcais. Seu estudo etnográfico longitudinal foi realizado entre os anos de 1992 e 2003, no nordeste de Amaralina, e analisa o modo de reprodução matriarcal na cidade de Salvador.

Para tanto, narra a vida de duas mulheres afrodescendentes, Mãe Dialunda e Dona Cida, e descreve duas extensas redes de parentesco matriarcal chefiadas por duas avós que vivem na pobreza urbana. Como metodologia, utiliza a interpretação hermenêutica das múltiplas narrativas dos mais diversos membros das duas redes matriarcais, entrevistas coletadas, observações das relações intergrupais e as transformações impressas no próprio espaço das casas.

Hita utiliza o termo *Casa* como sinônimo de família, e por isso seu título *A Casa das mulheres n'outro terreiro* faz uma referência à noção de terreiros de candomblé e também ao parentesco consanguíneo. E, ao mencionar que essas Casas ocorrem n'outro terreiro, remete o(a) leitor(a) ao domínio do parentesco, o doméstico, e o domínio da consanguinidade, que não se referem exclusivamente ao parentesco religioso ou espiritual na noção de terreiro de candomblé. A autora conecta, assim, os modos de vida e organização domésticos de grupos matriarcais ao campo simbólico e a

valores mais amplos de uma matriz cultural afro-americana compartilhada nesse contexto.

A Casa, segundo ela, precisa ser pensada a partir de inter-relações que as pessoas estabelecem entre si e com as outras casas que participam da sua rede de parentesco. E, como elementos centrais e constitutivos do que ela denomina matriarcalidade, estão os elementos que expressam a mobilidade das pessoas nas casas, associados ao exercício de práticas de consideração. Esse conceito se refere a um conjunto de relações domésticas e de parentesco que tem como centralidade a figura de uma mãe-avó, sendo esta centro das interações da rede consanguínea e *locus* de descendência e herança da família.

Desse modo, seu foco central é o papel de mães e avós e suas relações com seus filhos, netos e bisnetos, compreendendo e descrevendo as suas respectivas variações de gênero e geração, observando como essas relações se traduziram na circulação constante de pessoas pelas casas das redes de parentesco. Figura ainda como seu objetivo observar como os movimentos estruturais e físicos das próprias casas imprimiram e marcaram a presença do princípio que atua sobre a vida de seus membros.

Ela denomina esse princípio relacional de matrifocalidade, algo fundamental para a constituição da identidade e o curso de vida de cada uma das duas redes de parentesco, remetendo à ideia de um sistema em que as mulheres e mães são os pontos focais dos sistemas de parentesco e da força que elas exercem sobre seus filhos e netos, que depende também do poder simbólico da Casa e da autoridade que exercem sobre os outros. Essa força é denominada pela autora como Força Simbólica Circulante (FSC), como metáfora analítica da ideia de mãe-de-todos, baseada em ideias afro-brasileiras.

Ao realizar a descrição densa e detalhada das duas etnografias familiares e das Casas, Hita pretende lançar uma nova compreensão sobre famílias matrifocais e pobres que ainda tendem a ser vistas como desorganizadas, interferindo principalmente nas concepções dos legisladores das políticas públicas nas áreas de combate à pobreza, à violência doméstica e as habitacionais.

Ao utilizar o formato de peça teatral nos dois capítulos etnográficos, a autora intercala as cenas, descrevendo com mais detalhe alguns personagens principais em cada grupo familiar. Dessa forma, a leitura torna-se cada vez mais instigante a(o) leitor(a), uma vez que são apresentadas diferentes vozes sobre um mesmo fato na descrição das trajetórias desses dois grupos de parentesco.

No capítulo I, a autora apresenta os pressupostos metodológicos da pesquisa e os debates atuais que giram em torno das teorias do parentesco e da família, mais especificamente da classe trabalhadora do Brasil. Dialogando com autores nacionais e internacionais, Hita situa a complexidade de debates atuais, nos quais destaca algumas confusões e visões do senso

comum no uso variado de termos e categorias polissêmicas, como casa, lar, família, e que estão sendo utilizados na sociedade contemporânea.

Nos capítulos II e III, a autora apresenta, a partir de dados quantitativos, o contexto urbano de Amaralina, bairro de Salvador, estado da Bahia, onde o estudo se desenvolveu. Ela articula os dados sobre a cidade, o bairro, a vida cotidiana das famílias residentes neste, bem como as visões sobre a violência em um contexto de pobreza. O destaque ao tema violência foi evidenciado a partir da apresentação do contexto e de sua recorrência nas preocupações dos moradores e das famílias analisadas no estudo, chamando a atenção, ainda, para a chefia feminina na sociedade brasileira.

Nos capítulos IV e V, Hita constrói uma densa etnografia familiar a partir de dois tipos de família extensa matriarcal (negra) em um contexto de pobreza urbana, evidenciando multifacetados trechos narrativos de personagens e suas interações com a chefe do lar. Em suas análises sobre as narrativas, a autora utiliza o discurso dos informantes para acessar uma compreensão mais profunda sobre o estilo de vida da comunidade estudada e o arranjo familiar matriarcal em particular.

O capítulo VI se propõe a sintetizar inúmeras questões da pesquisa. Parte do pressuposto de que pessoas e grupos familiares não são passíveis de serem compreendidos por um único aspecto de sua vida, ou por intermédio de uma única matriz, e apresenta apenas uma versão de tantas outras possíveis. A casa pode ser vista como um dos mais importantes bens em circulação e é disputada pelos integrantes dessa configuração doméstica. Desse modo, a posição de destaque e o poder de decisão dessas duas matriarcas negras residem, entre outras coisas, no *mana* sobre a circulação desse dom precioso, sancionada pelo imaginário coletivo do direito de ter um lugar no mundo, uma casa.

Nas conclusões finais, Hita retoma aspectos centrais que foram abordados ao longo dos capítulos, destacando especificidades do tipo de modelo matriarcal descrito, e lança indagações relevantes a respeito do lugar que nele ocupariam homens e mulheres, em especial os filhos(as) das matriarcas.

autora

Camila Rodrigues da Silva

Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), pesquisadora do Laboratório Interdisciplinar de Estudos de Gênero (LIEG/Unesp/Marília) e do Grupo de Pesquisa em Cultura e Gênero (Unesp).

Recebido em 07/09/2015

Aceito para publicação em 26/01/2016

SIMÕES, Soraya Silveira; SILVA, Hélio R. S.; MORAES, Aparecida Fonseca. (Orgs). *Prostituição e outras formas de amor*. Niterói: Editora da UFF, 2014, 552p.

└─ MARTINHO TOTA
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p575-580

Na prática da “mais antiga profissão do mundo” não há espaço para o amor, nem para qualquer tipo de afeto. Tal sentença, tão sedimentada no senso comum, não se sustenta, contudo, depois que lemos *Prostituição e outras formas de amor*, preciosa coletânea organizada por Soraya Silveira Simões, Hélio R. S. Silva e Aparecida Fonseca Moraes. Na verdade, já no início do volume os autores chamam nossa atenção para que apreendamos a prostituição em toda sua complexidade, pois esta envolve práticas, relações, desejos e valores.

O livro é subdividido em quatro partes, intituladas “Políticas: a construção dos discursos” (Parte I); “Prazeres: a construção dos sujeitos” (Parte II); “Fronteiras: prostituição e outras formas de amor” (Parte III) e “Lugares: contextos, ações e práticas situadas” (Parte IV).

No artigo que abre o livro, “O estado da saúde e a ‘doença’ das prostitutas: uma análise das representações da prostituição nos discursos do SUS e do terceiro setor” (CESAR, 2014, p. 29-56), Flavio Cesar contrapõe os discursos (re)produzidos pelos agentes do Sistema Único de Saúde (SUS) com as autorrepresentações das próprias prostitutas engajadas no movimento social, autorrepresentações essas que se chocam com discursos e representações, respaldados pelo saber biomédico, que terminam por engendrar um panorama no qual a prostituição não sobrevive a uma leitura estigmatizante, que a confinam numa moldura cujos contornos são traçados a partir de noções patologizantes.

O segundo capítulo da obra, assinado por Veronica Munk, recebeu o provocativo título de “Em breve uma Europa livre de prostituição?” (MUNK, 2014, p. 57-71). Aqui, a autora problematiza uma antiga que-rela entre “moralistas” e “abolicionistas”, isto é, entre aqueles favoráveis ao reconhecimento da prostituição como profissão regulamentada e aqueles

que se contrapõem radicalmente a tal projeto no continente europeu. Escapando a essa armadilha dicotomizante, Munk atesta uma significativa deterioração da vida de mulheres, homens e transgêneros que se prostituem no Velho Mundo. Essa deterioração pode ser facilmente notada tanto nas precárias condições de trabalho como no recrudescimento da vulnerabilidade e, conseqüentemente, no não reconhecimento dos direitos desses atores na condição de seres humanos.

Ana Paula da Silva, em “Embratur e a reprodução do ‘paraíso tropical’: corpos, natureza e turismo sexual” (SILVA, 2014, p. 73-99), investiga a produção e difusão da imagem da mulher negra ou mulata como ser particularmente sexualizado, sendo este um dos principais “produtos vendidos” para turistas estrangeiros no Brasil. Ainda que esse fenômeno tenha recebido especial incremento pela Empresa Brasileira de Turismo (Embratur) a partir dos anos 1970, Silva chama a atenção para o fato de que os estereótipos eróticos/sexuais da mulher brasileira foram construídos bem antes desse período, de modo que tal problemática só pode ser compreendida acuradamente quando colocada sob uma perspectiva histórica, que contemple sua elaboração social ao longo do tempo e sua dimensão política.

Já Diana Helene, no quarto capítulo do livro, “A invenção do Jardim Itatinga: a segregação urbana da prostituição” (HELENE, 2014, p. 101-118), traz à baila a tentativa de afastar do espaço urbano as prostitutas, com a criação, em 1967, do Jardim Ipatinga, na cidade de Campinas, interior do estado de São Paulo. Nas palavras da autora, “pode-se dizer que a existência e a continuidade dessa área confinada de prostituição se devem tanto ao seu papel na manutenção das representações morais como aos laços, hábitos e costumes que foram se desenvolvendo e se fortalecendo na ‘zona’”, com suas “redes de apoio e acolhimento” e seus laços “de proximidade e contigüidade” (HELENE, 2014, p. 116).

Logo em seguida, Aparecida Fonseca Moraes, com “Corpos normalizados, corpos degradados: os direitos humanos e as classificações sobre a prostituição de adultas e jovens” (MORAES, 2014, p. 119-144), analisa a ambigüidade histórica contida nas modalidades práticas e discursivas com que a prostituição foi tratada no Brasil. Ainda em seu texto, Moraes nos brinda com a apresentação da trajetória de Gabriela Leite, expõe o engajamento de prostitutas no combate à AIDS, além de perscrutar o fator etário ao tratar das vivências de prostitutas no país.

O capítulo que encerra a Parte I do livro recebeu o título “Idealismo alemão e o corpo alienável: repensando a ‘objetificação’ no contexto do trabalho sexual” (BLANCHETTE; SILVA; CAMARGO, 2014, p. 145-181), no qual os autores evocam o discurso de feministas que, a partir da segunda metade do século XX, contrapondo-se à “pornografia”, condena-

vam a prática da prostituição, concebendo essa como modalidade “objetificadora” das mulheres engajadas no sexo comercial. Lançando mão de um trabalho de campo multissituado e de uma densa análise teórica, os autores questionam leituras simplistas a partir das quais se engendrou e foi instrumentalizada a noção de “objetificação”.

Quatro capítulos compõem a Parte II do livro. Em “Sociabilidades eróticas em contraposição: um swing à brasileira *versus* uma libertinagem à francesa” (BLANC, 2014, p. 185-210), Manuela Blanc explora espaços de sociabilidade e lazer erótico, como um clube de swing na cidade do Rio de Janeiro e uma “sauna libertina” em Paris, analisando, entre outras coisas, a equação envolvendo práticas erótico-sexuais (em suas diferenciadas e conflitivas dinâmicas) e a constituição dos sujeitos. Em seguida, Ana Paula Sales, em “Espaços de prostituição, espaços de dominação” (SALES, 2014, p. 211-235), num interessante exercício etnográfico (auto)reflexivo, ao experimentar/observar o Restaurante Granada e suas “meninas”, em Fortaleza, questiona os limites de seu conhecimento a respeito de gênero, sexualidade e prostituição. Mas a contribuição de Sales ultrapassa essa dimensão, uma vez que a autora põe em xeque a ideia, tão arraigada no senso comum e nos discursos moralizantes, de “dominação”, pois esta é, segundo a autora, contextual, podendo ser assumida tanto por homens quanto por mulheres em distintas situações e nas mais variadas relações de poder.

A prostituição masculina é contemplada nessa coletânea por Victor Barreto, que em “As saunas masculinas – prostituição e constituição de territórios do desejo” (BARRETO, 2014, p. 237-263), a partir de pesquisa bibliográfica e trabalho de campo, analisa o espaço da “sauna para homens”, tomando como contexto etnográfico a sauna *Gemini*, na cidade do Rio de Janeiro. Aqui, o autor, lançando mão de uma descrição densa, reflete a respeito da prostituição, das interações sexuais homoeróticas, pautadas na impessoalidade, além de traçar um panorama histórico que nos permite conhecer melhor como se constituíram – dos banhos públicos às saunas – esses territórios do desejo.

Elaine Bortolanza encerra a Parte II da obra com o seu “Zonas de promiscuidade: *trottoir* do desejo sexual” (BORTOLANZA, 2014, p. 265-286). Acionando um arrojado aparato teórico e uma fina reflexão a respeito da prostituição, Bortolanza inicia seu texto questionando a tão sedimentada dicotomização entre prostituição e amor, pois, para a autora, o “*trottoir* das putas” com quem conviveu é também uma “reivindicação afetiva” (BORTOLANZA, 2014, p. 281) com a qual concorrem fantasias plurais, desejos, prazeres, batalhas e a liberdade que se manifesta, inclusive, na epiderme.

Cinco capítulos compõem a Parte III do livro. Em “As mulheres no garimpo: entre fronteiras, papéis e classificações” (TEDESCO, 2014, p. 289-318), Letícia Tedesco se dedica a uma investigação a respeito das “trajetórias de mulheres brasileiras que atravessam fronteiras espaciais para exercer atividades de trabalho em garimpos amazônicos do Brasil e de países limítrofes, como o Suriname e a Guiana Francesa” (TEDESCO, 2014, p. 289). Em seu texto, a autora analisa a relação de “amigamento” entre prostitutas e garimpeiros, além dos percursos e das histórias de vida de “mulheres transfronteiriças”.

Enquanto isso, Juliana Cavilha, em “As redes da rua: seus lugares, fluxos e itinerários” (CAVILHA, 2014, p. 319-365), investiga as redes estabelecidas entre prostitutas em Florianópolis. Para Cavilha, essas redes se configuram como uma importante organização, permitindo que a prostituição possa ter assegurados o seu lugar e a sua dinâmica como uma ocupação do setor de serviços, com seus “laços de trabalho estáveis e duráveis” (CAVILHA, 2014, p. 319) e tudo o que os envolve: hierarquias, estratificações, agrupamentos, disputas, saberes e fazeres.

Érika Pinho, Cristian Paiva e Francisca de Sousa escreveram o capítulo intitulado “Memórias de mulheres e ‘amigos’: interesse e intimidade no meretrício de Fortaleza (1960-1980)” (PINHO; PAIVA; SOUSA, 2014, p. 367-385). Empreendendo um mergulho no que um dia foi conhecido como a “Las Vegas do Ceará”, os autores trazem à tona memórias de mulheres e de seus amigos, as trocas entre eles de serviços, de afetos, presentes nos jogos envolvendo o dar, o receber e o retribuir, constitutivos de quaisquer dádivas.

A maternidade entre “mulheres prostitutas” constitui o cerne do texto de Natália Sganzella, “‘Feita só por mãe’: sentidos de maternidade e família entre mulheres prostitutas” (SGANZELLA, 2014, p. 387-417), que, a partir de pesquisa realizada na cidade de Marília, procura escutar os sentidos que a maternidade e a família adquirem para as interlocutoras da autora. Em suas contradições insofismáveis, encontramos as vidas de mulheres “guerreiras”, as experiências de aborto e consumo de drogas, narradas por algumas delas; os sentidos que atribuem a seus corpos, ao espaço doméstico, à maternidade, às relações com namorados, clientes e “comadres”.

Adriana de Araujo Pinho, única epidemiologista entre os autores desta coletânea, traz uma importante contribuição ao conjunto da obra com o seu “A relação entre amor, afeto, sexo, dinheiro... e AIDS nos estudos sociais e epidemiológicos” (PINHO, 2014, p. 419-463) ao dialogar com pesquisadores das áreas de sociologia e antropologia – que vêm pesquisando as mais variadas modalidades de trocas econômico-sexuais, incluindo a prostituição – e ao analisar criticamente o modo pelo qual os estudos

epidemiológicos e de saúde pública têm tratado essa questão. Em linhas gerais, Pinho recomenda um diálogo mais estreito entre epidemiólogos e cientistas sociais (com as metodologias e os arcabouços teóricos comumente presentes neste terreno disciplinar), inclusive para orientar os primeiros em suas análises e intervenções como as tentativas de controle do HIV/AIDS.

A Parte IV do livro tem início com “Rua Garibaldi, 2007... gênero, eficácia e predação na atualização da ‘zona’” (OLIVAR, 2014, p. 467-497), no qual José Miguel Olivar reconstrói, a partir das narrativas de quatro mulheres prostitutas – militantes históricas do movimento das profissionais do sexo na cidade de Porto Alegre –, suas trajetórias numa arena complexa, tecida e tensionada pela violência, pela perseguição, pelo difícil diálogo com órgãos e instituições públicas, pela luta empreendida por essas mulheres em busca do seu reconhecimento como agentes humanos detentores de direitos.

Já Andreia Skackauskas, em “‘Sou filha da Pastoral, sou filha da p...’ – desigualdades, rebeldia e afetos nas relações entre prostitutas e a Pastoral da Mulher Marginalizada” (SKACKAUSKAS, 2014, p. 499-527), problematizando o debate sobre o tráfico de mulheres e de crianças – que ganhou renovado impulso na primeira década do século XXI –, investiga a relação entre prostitutas e a Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM), organização da Igreja Católica dedicada ao “resgate de mulheres pobres, mães solteiras e/ou prostitutas” (SKACKAUSKAS, 2014, p. 501), elegendo como contexto etnográfico o Parque da Luz, na cidade de São Paulo. Em seu texto, Skackauskas, fiel a suas interlocutoras, questiona noções/práticas/retóricas vitimizantes, uma vez que os sujeitos que ocupam o trabalho da autora resistem a submeterem seus corpos, suas vidas “a qualquer tipo de instituição” cuja lógica assistencialista não leva em conta “formas diferentes de entender a justiça, as escolhas, os futuros, desejos e necessidades” (SKACKAUSKAS, 2014, p. 524) das mulheres prostitutas.

O filme etnográfico é objeto de reflexão de Laura Murray em seu “A prostituição no horário eleitoral: reflexões sobre o processo de filmar e exibir o documentário ‘Um beijo para Gabriela’” (MURRAY, 2014, p. 529-537), em que a autora discute as repercussões (polêmicas, negativas) que a produção e a exibição de um documentário (dirigido pela própria Murray) sobre Gabriela Leite, “a ativista para os direitos das prostitutas mais conhecida do Brasil” (MURRAY, 2014, p. 530), tiveram em um público estarecido com a candidatura de uma prostituta a um cargo no legislativo. Tais repercussões (“reações”), conforme observações da autora, são demonstrativas da “desconexão entre a imagem de Gabriela [em sua multiplicidade] e a expectativa que as pessoas têm de que um filme sobre uma prostituta

candidata a deputada deveria dizer e fazer” (MURRAY, 2014, p. 534). Para Murray, sua experiência ratifica o fato de que “a prostituta continua a ocupar um espaço marginal” na sociedade, e que “imagens humanizadas” de mulheres prostitutas “podem fornecer um contraponto relevante para a maioria das imagens e histórias que circulam na mídia e no cinema” (MURRAY, 2014, p. 535).

Hélio R. S. Silva, à guisa de conclusão, com “O próximo passo” (SILVA, 2014, 539-544), encerra a coletânea, convidando a nós (leitores(as), pesquisadores(as), cidadãos(ãs) de um modo geral) a percebermos a “largueza do mundo” (SILVA, 2014, p. 539), de um mundo amplo, tão amplo, onde cabemos nós, *inclusive* as prostitutas. Silva recomenda prudência às estudiosas e aos estudiosos dedicados(as) ao tema da prostituição, para que estes(as) atentem aos contextos, às falas, aos agentes, de modo a evitar generalizações ou o estreitamento de horizontes; ao mesmo tempo em que vê com otimismo os recentes avanços metodológicos, teóricos e etnográficos, os quais vêm contribuindo para “a ampliação do quadro até aqui construído” (SILVA, 2014, p. 542) e que pode ser percebida em *Prostituição e outras formas de amor*.

Sim, caro(a) leitor(a), essa coletânea trata de prostituição... e de amor... de “outras formas de amor”; trata de homens e (sobretudo) mulheres e de suas vidas, em distintas latitudes do Brasil e alhures; de suas relações, de suas lutas, de seus afetos; de trabalho, de sexo, de gênero e dinheiro. Os 19 capítulos que compõem esta obra, portanto, constituem leitura indispensável (e urgente!) para aqueles(as) dedicados(as) ao tema da prostituição, mas também para pesquisadores(as)/estudiosos(as) e cidadãos(ãs), que, não satisfeitos(as) com a estreiteza de “nossos horizontes”, se lançam na busca de apreender um mundo mais “largo”.

autor

Martinho Tota

Doutor em Antropologia Social e Pós-Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

Recebido em 27/10/2015

Aceito para publicação em 11/12/2015

MORAES, E.V. *Fazendo gênero e jogando bola: futebol feminino na Bahia nos anos 80-90*. Salvador: EDUFBA, 2014, 167p.



MARIANE DA SILVA PISANI

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p581-584

Art. 54. Às mulheres não se permitirá a prática de desportos incompatíveis com as condições de sua natureza, devendo, para este efeito, o Conselho Nacional de Desportos baixar as necessárias instruções às entidades desportivas do país.

DECRETO-LEI Nº 3.199, DE 14 DE ABRIL DE 1941

Antes do ano de 1941, pouco se sabe sobre a prática esportiva – sobretudo a prática futebolística – das mulheres. As praticantes, quando as partidas eram noticiadas nos cadernos esportivos dos jornais da época, eram descritas como senhoritas intrépidas, ousadas e desafiadoras. As partidas eram narradas com um misto de chiste e ironia, e o futebol feminino era percebido como um espaço de humor e ridicularização do corpo das jogadoras, sendo, portanto, essencialmente praticado por mulheres consideradas transgressoras (FRANZINI, 2006; 2005).

O Decreto-Lei nº 3.199, que ficou vigente entre os anos de 1941 e 1979, foi um dos grandes responsáveis pelo afastamento e silenciamento de mulheres brasileiras em diversas modalidades esportivas.¹ Durante o período, sob imposição do Conselho Nacional de Desportos (CND), instituiu-se quais eram as “práticas incompatíveis com as condições da natureza feminina”, dentre elas: as lutas, os saltos, o atletismo, o ciclismo, o rugby e, obviamente, o futebol. Diversos argumentos higienistas, religiosos e misóginos cerceavam essa prática e davam fôlego para a manutenção do Decreto-Lei. Era esperado que as mulheres brasileiras se comportassem como boas mães e boas esposas, logo, no imaginário social, as jovens que praticassem o futebol eram percebidas como mulheres desfrutáveis, perigosas, sujas, masculinizadas – e esse pensamento, mesmo que em menor escala ainda se reproduz nos dias de hoje (SOARES, 2013; PISANI, 2012).

Depois do ano de 1979, quando o Decreto-Lei foi revogado, o Grupo de Ação Lésbico-Feminista (GALF) produziu e publicou um fanzine chamado *Chana-com-Chana*, cujo primeiro número – “Mulher de chuteira” – foi inteiramente dedicado à prática futebolística das mulheres paulistanas. Dessa forma, sabe-se que em São Paulo – no início da década de 1980 – o futebol feminino era uma modalidade majoritariamente disputada por prostitutas e vedetes e que, sob um enfoque fetichista, tinha como intuito atrair olhares masculinos para o corpo das mulheres. No fanzine, que traz entrevistas com mulheres jogadoras da época, sabe-se que foi no dia 12 de setembro de 1982 que elas entraram no estádio do Morumbi, pela primeira vez, para disputar uma partida de futebol.

Acompanhando, desde 2010, a trajetória de algumas mulheres jogadoras de futebol brasileiras, pude notar como o estado de São Paulo possui centralidade nos processos de formação e profissionalização das mesmas. Jovens atletas do sul do país buscam nos times paulistas espaço para o aprimoramento de suas habilidades atléticas e técnicas, e é quase um consenso entre elas que os times do estado são “vitrines” para que elas possam alcançar o sonho de jogar pela Seleção Brasileira de Futebol Feminino. Contudo, esse é um contexto específico e recente dessa história de mulheres jogadoras de futebol no país. Pouco se sabe como foi a história de outras mulheres, em outras localidades do Brasil, logo depois da queda do veto. E é nesse espaço que se localiza o trabalho da historiadora Enny Viera de Moraes.

O livro *Fazendo gênero e jogando bola: futebol feminino na Bahia nos anos 80-90*, publicado pela EDUFBA em 2014, realiza um trabalho magistral de resgate histórico da vida e da trajetória de mulheres jogadoras de futebol em Feira de Santana, no interior da Bahia, entre os anos de 1980 e 1990. Dividido em três capítulos – “História de mulheres: o futebol feminino em Feira de Santana”, “‘Sonhos possíveis’: história de feirenses na seleção brasileira” e “De sonho em sonho, sonhamos com os anos 1990 mais dourados...” – o livro reconstrói as dificuldades, os preconceitos, os momentos de superação e as vitórias pelos quais essas mulheres se depararam no começo dessa prática esportiva no Brasil.

No primeiro capítulo, “História de mulheres: o futebol feminino em Feira de Santana”, Enny reconstrói a história de três mulheres jogadoras de Feira de Santana: Ivonete Ferreira de Oliveira (Birrita), Neumanci Ferreira Gonçalves (Neuma) e Solange Santos Bastos (Soró). Com histórias e trajetórias que se aproximam, Enny evidencia ao leitor todas as dificuldades e preconceitos pelos quais essas mulheres passaram durante o período em que atuaram como jogadoras de futebol na cidade de Feira de Santana. Das dificuldades enfrentadas, pode-se listar: pouco incentivo familiar; preconceitos de gênero, raça e sexualidade; pouco ou nenhum retorno financeiro;

dificuldades de encontrar espaço para treinar; dificuldades de serem aceitas e inseridas no cenário esportivo futebolístico.

Se inicialmente essas mulheres eram afastadas dos campos de futebol – sob argumentos machistas e que punham em questionamento a sua sexualidade –, elas persistiram incansavelmente, chegando inclusive a disputar campeonatos fora do estado da Bahia – sobretudo na cidade de São Paulo e Rio de Janeiro. Intercalam-se, nesse capítulo, as entrevistas que Enny realizou com as três ex-atletas e algumas matérias esportivas de jornal, das décadas de 1980 e 1990, que ela utiliza a fim de contextualizar a fala de suas interlocutoras.

No segundo capítulo, “‘Sonhos possíveis’: história de feirenses na seleção brasileira”, Enny Vieira de Moraes reconstrói a trajetória de Soró, dos campinhos de futebol em Feira de Santana até a Seleção Brasileira de Futebol Feminino. Enny também utiliza algumas matérias da revista *Placar* para descrever como foi a formação da primeira Seleção Brasileira de Futebol Feminino, no ano de 1988. Entre as convocadas estava Soró, que relata que mesmo atuando como zagueira pela Seleção precisou driblar alguns obstáculos para permanecer na equipe. Segundo ela, sentia muitas saudades de casa, sofria diariamente todo tipo de preconceitos, sentia-se insegura quanto a sua qualidade técnica e atlética, mas apesar de tudo mantinha a convicção de que seria a partir de sua atuação na Seleção Brasileira que conseguiria ajudar sua família – financeira e socialmente –, que havia ficado em Feira de Santana.

Enny encerra o livro, no capítulo “De sonho em sonho, sonhamos com os anos 1990 mais dourados...”, narrando como, apesar de todas as dificuldades enfrentadas e superadas pelas pioneiras da modalidade, o futebol hoje pode ser compreendido como um espaço de transformações e possibilidades possíveis para mulheres em todo o Brasil. E que a luta para uma real e concreta profissionalização das atletas continua sendo a pauta que mais movimenta questionamentos entre elas.

O livro de Enny Vieira de Moraes é uma obra que merece atenção daqueles e daquelas que buscam compreender o fenômeno do futebol brasileiro feminino. A autora descreve e reconstrói, com sensibilidade, uma página da história da modalidade que até recentemente se encontrava apagada e escondida. Acredito, veementemente, que para entender a modalidade hoje é preciso debruçar-se sobre as mulheres pioneiras, que, contra tudo e contra todos, fizeram do futebol – mesmo que por breve tempo – um modo de vida possível em suas trajetórias pessoais. Esse livro, portanto, resgata as vivências e as dificuldades enfrentadas por mulheres boleiras negras, pobres e lésbicas de Feira de Santana, lhes conferindo visibilidade e protagonismo, bem como mostrando a resistência das mesmas diante dos machismos, racismos e lesbofobia enfrentados cotidianamente.

Nota

1. Para maiores informações consultar o trabalho SILVA, Giovana C. Narrativas sobre futebol feminino na imprensa paulista: entre a proibição e a regulamentação (1965-1983). 2015. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo.

Referências bibliográficas

CHANA-COM-CHANA, 1982.

FRANZINI, Fabio. “Em posição de impedimento: as mulheres no país do futebol”. *ComCiência*, v. 79, p. 8. 2006.

_____. Futebol é “coisa para macho”? Pequeno esboço para uma história das mulheres no país do futebol. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 25, n. 50, p. 315-328. 2005.

PISANI, Mariane da Silva. *Poderosas do Foz*: trajetórias, migrações e profissionalização de mulheres que praticam futebol. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

SOARES DE ALMEIDA, Caroline. *Boas de bola*: um estudo sobre o ser jogadora de futebol no Esporte Clube Radar durante a década de 1980. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

autora **Mariane da Silva Pisani**

É Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina. Relizou mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é aluna de doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo.

Recebido em 31/08/2015

Aceito para publicação em 29/10/2015

RUI, Taniele. *Nas tramas do crack*. Etnografia da abjeção. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

└ TATIANE VIEIRA BARROS
Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa
Catarina, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p585-590

Usando as teorias antropológicas para dar liberdade a sua discussão, essa é uma etnografia sofisticada e de fôlego, que nos faz andar pelas cidades, atentos aos detalhes que vão além de uma impressão abjeta. Com prefácio de Heloisa Pontes e posfácio escrito por Simone Frangella, o livro é resultado da tese de doutorado em Antropologia Social de Taniele Rui, Prêmio Capes de Tese em 2013. A antropóloga usa muito bem sua inserção no campo do trabalho de redução de danos nas cidades de Campinas e São Paulo para realizar uma aproximação com os interlocutores e produzir uma etnografia conceituada, que mostra uma realidade até então vista por olhares distanciados. Resultado de um trabalho de campo de quinze meses, o texto apresenta um olhar aproximado sobre a “cracolândia”,¹ em São Paulo, e a boca do Paranapanema e o prédio da Vila Industrial, ambos na cidade de Campinas, evidenciando a dinâmica das pessoas que ali vivem e se relacionam. As sensações e limites da antropóloga em campo têm lugar cativo no texto, dando um grande poder à etnografia: mostrar que há vida, sociabilidade e pessoas nesse contexto.

Em contato com as histórias dos usuários de crack, suas formas de conseguir a substância, técnicas de uso e de gerir o estado corporal, Taniele Rui percebe que a figura do *noia* toma uma dimensão central na sua investigação. Sobretudo, por contrariar as mídias que defendem uma homogeneização desses usuários, apontando para uma relação extrema e radical com a substância, produtora de uma corporalidade abjeta. O livro é orientado pela noção de que “é o corpo imaginado do *noia* que radicaliza a alteridade” (p. 22). O corpo é abordado como um lugar discursivo e político, imerso em relações de poder. O termo *noia*, difícil de ser discutido analiticamente, perpassa pela compreensão e acusação daqueles que usam o crack e dos outros atores sociais relacionados ao universo da venda, circulação e consumo da substância. Recuperada a partir das discussões de Julia Kris-

teva, a ideia de abjeto é posta para além da falta de limpeza do corpo, mas objetivamente por perturbar “ficções de identidade”, sistema e ordem, não respeitando fronteiras, posições ou regras. Ou seja, a corporalidade de um *noia* provoca desconfortos.

Nessa etnografia, somos levados a andar pelas cidades olhando para os usuários de crack como pessoas (não *zumbis*) que estão em relação com o ambiente, os objetos e a territorialidade, compreendendo a partir desse eixo a degradação social, decorrente do consumo continuado do crack, e os limites do corpo social e político. Para organizar essa caminhada, o livro é dividido em três partes. A primeira fala da entrada em campo das políticas de redução de danos (RD) acompanhadas pela autora. A segunda descreve os espaços de uso e as fronteiras envolvidas. Enquanto a terceira parte, por sua vez, faz uma discussão mais aprofundada nas observações etnográficas e nos empregos do termo *noia*. O trabalho conta ainda com notas cheias de informações e detalhes, que complementam e aludem a novos debates. Caminhemos e estejamos atentos à observação.

Na primeira parte do trabalho, dividida em dois momentos, a autora nos aproxima dos contornos etnográficos do qual faz uso. O desafio que Taniele Rui se propôs foi o de falar do consumo abusivo de crack sem cair em diagnósticos depreciativos ou generalizantes, mas tomando ciência das reais condições dos privilégios sociais. A partir de uma inserção em campo, por meio de Programas de Redução de Danos (PRD) em Campinas e em São Paulo, com a ONG É de Lei, ela observou locais de uso e comércio, acionando analiticamente as desigualdades e heterogeneidades nas experiências de consumo. Ela evidencia que houve riscos políticos e analíticos, já que se olhou para as experiências mais extremas; porém, a vantagem desse tipo de abordagem é a contribuição para o debate antropológico sobre a temática, que se distancia dos efeitos da substância por si só – apesar de não negá-lo – e abre a análise para o contexto social e a rede terapêutica.

Ao descrever as negociações para a entrada em campo com o PRD, em Campinas, são problematizadas as tensões dos usos metodológicos com aqueles que facilitam um acesso a determinados contextos. É próprio do campo da antropologia analisar criticamente como os sujeitos de pesquisa, nesse caso os consumidores de crack, estão inseridos e são acessados por programas de saúde, segurança e outros resultados de políticas públicas. Quando a autora fala das negociações para entrar e realizar o trabalho de campo, ela nos passa um panorama sobre ações, serviços, instituições e relações de poder envolvidas. Aciona, também, o lugar da antropóloga que, ao fazer pesquisa nesse contexto, assume, nas relações com a equipe, para o programa e mesmo para os usuários, um papel de redutora de danos. São esses lugares reconhecidos pela experiência etnográfica que deixam o traba-

lho mais rico. Principalmente por direcionamentos territoriais do campo terem se dado nessa relação, ao passo que os olhares e as ideias são exclusivos da antropóloga, a qual considera que a “boa etnografia é aquela que explicita tanto os seus contornos quanto as suas virtudes e que vê nesses contornos o espaço delimitado para uma exploração máxima”. (p. 56)

Em outro momento, visando apresentar uma perspectiva empírica sobre os serviços, seu histórico e implementação, a autora faz uma revisão das políticas de Redução de Danos. Ela aponta para as controvérsias desse conceito e para o fato de hoje haver entendimentos além dos danos à saúde, mas que “podem ser agravos de ordem social” (p. 77), como aponta a psicóloga do PRD/Campinas em entrevista descrita no livro. A autora discorre sobre mudança ocorrida na distribuição de recursos e como esses programas foram adaptados dentro das políticas públicas sobre crack no Brasil. Em seguida, embasada pela experiência em pesquisa anterior (trabalho realizado no mestrado), apresenta o universo de uma das primeiras e mais bem organizadas Comunidades Terapêuticas (CT) em Campinas. É feita uma análise sobre as ações desenvolvidas, as formas de tratamento e cuidado oferecidos por cada serviço, privilegiando o fato de a RD ter práticas que consideram a autonomia dos sujeitos e/em seus contextos, enquanto os “12 Passos” trabalhados nas CT reconhecem uma falta de controle sobre o uso e a condição de *adictos*.

Faz-se importante discutir o papel do redutor de danos e a situação de “igual” vulnerabilidade encontrada ao realizar o trabalho com usuários de crack em seu território de relações – que são locais de trabalho, lazer, moradia e trânsito constata. É a partir dessa relação posta na escrita etnográfica que tomamos alguma familiaridade com os termos *vínculo*, *noia*, *mocó*, *corre*, *movimento*, *burla*, *hibernação*, *Bóris*, *Perninha* e outros aprendidos na interlocução com os usuários de crack e que traduzem questões do cotidiano e das experiências.

Na segunda parte do livro, Taniele Rui sai da esfera institucional e nos leva a caminhar pelas cidades. Por meio de sua cuidadosa etnografia, ela nos apresenta como a experiência na atividade de redução de danos reorientou sua forma de caminhar pelas cidades, observando resíduos, objetos e outros elementos que dão significado àqueles espaços e marcam uma territorialidade. A atenção se volta para o entendimento das dinâmicas de interação entre os espaços urbanos, os usuários de crack e outros atores sociais envolvidos. Assim são apresentados os três cenários investigados, mostrando como cada um dos territórios torna os usuários abjetos de um tipo de relação.

É importante notar como as relações sociais estabelecidas no universo do consumo de crack perpassam a proteção e a perpetração, são contratos

de ajuda mútua “ainda que fugazes e sempre abertos a reavaliações, são fundamentais para a sobrevivência física dos usuários” (p. 159). O texto mostra o cotidiano do consumo da droga, mas nos aproxima da humanidade dessas pessoas, mascaradas pelo estigma de serem usuárias de crack. Poder seguir o percurso de alguns interlocutores – mesmo que para marcar a territorialidade e a sociabilidade do consumo – faz do trabalho um lugar de conhecer, com olhar analítico e desembaçado, a rede de relações de proteção, cuidado, desconfianças e conflitos constituídos nesses contextos. É importante salientar que, na construção de um corpo abjeto e da sua relação com a territorialidade, surge a rotulação de *noia*.

Taniele se preocupa em mostrar, no âmbito das ideias e da análise etnográfica, a correlação entre a delimitação espacial e valoração moral na relação entre usuários de crack, traficantes de drogas e as *ideias* do PCC. Relação esta que não é tão estreita quanto parece. Outra questão interessante é como a ideia de ser um *noia* se constrói a partir do olhar dos próprios usuários, que cambiam entre ser/estar *noia* ou não, e o olhar estigmatizante daqueles que são externos ao uso, revelando a concepção de que *noias* são pessoas que “*não sabem usar*”. A forma como ser um *noia* é descrita no texto lembra – numa alusão – o texto do Howard Becker “Tornando-se um usuário de maconha”, pois evidencia a necessidade de posturas e estigmas para transitar nessa identidade e coloca as relações de trocas em questão. Trocas estas que apontam para uma rede simbólica e de contatos que resultam nos *corres* necessários para se obter a substância, gerando uma “economia das trocas” de produtos por drogas, pois redes sociais interligam mercados lícitos e ilícitos num mesmo lugar.

Conhecer a região denominada “cracolândia” pela ótica etnográfica, e não do Estado, traz reflexões sobre a apropriação dos espaços urbanos, as relações estabelecidas, a condição social das pessoas envolvidas e o universo de negociações existentes. É interessante saber como essa ideia de “cracolândia” engendra significados no imaginário social e na realidade urbana, entendendo que a forma com que os consumidores perambulam pela região resulta em aparatos públicos e privados, intervenções, incriminação e repressão sobre a territorialidade urbana. Trata-se de um lugar social e também de um lugar discursivo onde é possível observar além do “pânico moral” instituído e atentar para as positivities desse fenômeno.

São percebidas relações de poder impostas e construídas, vistas em ações policiais que resultam no extermínio desenfreado pela relação desigual. Reflexo, também, do modo como a sociedade execra os usuários de crack e como os comerciantes inventam ações para tirá-los de suas calçadas – como os “chuveiros”, a pingar água gelada e expulsar aqueles que procuram abrigo. A abjeção é realmente indesejada. Taniele situa o encontro

de ações e serviços para essa população, alertando que repressão, atenção à saúde e ações de redução de danos estão no mesmo lugar sem, contudo, se identificarem ou reconhecerem o trabalho do outro. Dando as vezes de uma relação conturbada entre conflito e autonomia, a exemplo do caso em que policiais dizem aos redutores de danos que a distribuição de piteiras incentivaria o uso e de nada adiantaria, e tem-se a resposta: “*o meu trabalho não incentiva, assim como o de vocês não resolve*” (p. 233). Esses embates que apontam para a complexidade da ação do Estado nesses contextos.

A “cracolândia” é um lugar de relações atravessado por jogos de interesse, disputas e conflitos que estão muito além do crack. A autora opta por mostrar os nexos que ligam e unem o local ao centro de São Paulo, já que as diferenças são apontadas diariamente pela mídia. Assim, ela afirma que a “cracolândia” é “mais bem pensada se vista como um grande mercado onde se buscam sensações providas de fontes legais e ilegais e que favorece múltiplos empreendimentos”, ao passo que “é também um balcão de informações, local de exercício da alteridade e, não sem contradição, local de grande exploração” (p. 263).

Na parte três do livro, contando a história de Gabriela, Adriana, Genivaldo, Ricardo e Michel, o estar “nessa situação” e ser *noia* situam humanidade, trajetórias de vida e passados que existiram antes do crack. Histórias estas que eram deixadas pra trás, pois ali (na “cracolândia”) todo mundo era “mais ou menos igual”. Estar limpo ou sujo compõe uma prática que marca distinções nos modos de estar na rua e apresentam uma heterogeneidade desse universo e do consumo. Quatro marcas corporais são importantes ser observadas para identificar o uso constante do crack: dentes com manchas amareladas ou marrons; lábios ressecados, rachado e fissurados; dedos amarelos, grossos e queimados; e a voz rouca, perdida com o tempo de uso. Isso ajuda a entender que há níveis distintos de engajamento com o crack e como ser *noia* é compreendido pelos usuários e por terceiros.

Atenta a lugares, pessoas e objetos, a pesquisa reorientou a forma como Taniele Rui passou a andar pela cidade. Portanto, seguir os cachimbos como um recurso metodológico, baseando-se nos ensinamentos de Arjun Appadurai, faz entender que são as coisas em movimento que elucidam o contexto humano e social. A relação com os usuários de crack, a forma compreensiva para algumas situações de adversidade e abjeção, a familiaridade com utensílios e objetos, a amizade construída e os nomes dados reluzem sobre a forma como é criado o *vínculo*, tão importante para lidar com pessoas nesse contexto. Os cachimbos têm um lugar apropriado no texto, pois dão formas a algumas experiências, ao modo como o espaço é apropriado, as relações com outros usuários, com pessoas do entorno e com a substância. O cachimbo é um elemento mediador entre a pedra

e aquele que a traga, sendo questionado pela autora como uma forma de reconhecer a agência desses usuários e suas escolhas.

Sem dúvidas, esse livro perpassa por interessantes campos da antropologia. Sendo uma etnografia rica e honesta, remete a questões metodológicas de pesquisas com pessoas em situação de vulnerabilidade, suas demandas, limites e saídas. Permite um olhar mais sensível e menos estigmatizado sobre consumidores de crack – e outras drogas – e aproxima de um cotidiano de relações, objetos e territorialidades. Além disso, faz refletir sobre como a abjeção pode ser negociada para própria sobrevivência, já que está ligada a um desvio. Por fim, essa etnografia tem muita relevância, sobretudo por abordar a perspectiva do sujeito perante os contextos sociais do uso do crack, as condições de abjeção e a ideia de ser/estar *noia*, conceito central no texto que integra a discussão antropológica e a visão dos usuários enquanto sujeitos que pensam sobre sua condição e as questões que os colocam frente à sociedade.

Notas

1. O uso de palavras em itálico e com aspas remete a forma como os termos são escritos pela autora no livro, apontando para uma discussão antropológica sobre esses usos.

Referências bibliográficas

- BECKER, Howard. *Outsider: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- RUI, Taniele. *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

autora

Tatiane Vieira Barros

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e integrante do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo- TRANSES/UFSC.

Recebido em 30/08/2015

Aceito para publicação em 19/01/2016

PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: N-1 Edições, 2014, 224 p.

└ PAULA NOGUEIRA PIRES BATISTA
Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p591-597

Deus está morto, e levou consigo a natureza. O pênis, como origem da diferença sexual, também encontra em *Manifesto contrassexual*, de Paul Beatriz Preciado, a sua morte: no princípio era o dildo. Seria possível mesmo dizer que, entre as contribuições dessa fundamental obra para o debate *queer*, está o mandar do pênis e do sistema tradicional de representação sexo/gênero à *merda*, por meio de golpes teóricos de dildos e de uma abertura epistemológica do cu, para a qual o pensamento de Judith Butler, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Jacques Derrida – esse último, professor de Preciado ao final dos anos 1990 e quem o convidou à *L'École des Hautes Études en Sciences Sociales* –, fazem-se influentes, principalmente no questionamento de aspectos biopolíticos da cultura.

Não por acaso, a edição de *Manifesto contrassexual*, lançada no Brasil doze anos após a publicação original em espanhol – sendo o *Manifesto* também o primeiro livro de Preciado traduzido para o português –, apresenta em sua capa, ilustrada pela cartunista brasileira Laerte Coutinho, um orifício físico que remete ao ânus, seguindo a proposta de desterritorialização do sexo, influenciada por Deleuze e Guattari. Nessa proposta, tudo é dildo e tudo se torna orifício. Da capa, os orifícios-cus resistem até a última página, perfurando toda a obra, o que sugere a importância de, ao lê-la, abriremos esses caminhos e adentrarmos-los. Como leitura, creio mesmo na necessidade de *fistá-lo*, com o realizar de um verdadeiro *body-fucking* no texto, no qual todo o corpo de quem lê atue como o punho do *fist-fucking*, penetrando-o – processo em que a noção do corpo como definido pela modernidade seja desconstruída, como proposto pela contrassexualidade de Preciado. Assim, acessamos o texto por meio de seu cu – que é oferecido logo de cara a quem por ele se interesse.

Para a compreensão da obra, alguns aspectos biográficos e teóricos sobre Preciado – que herda um posicionamento radical do pensamento

pós-estruturalista francês e leciona Teoria de Gênero em diferentes universidades, como a Université Paris VIII, a École de Beaux Arts de Bourges e o Programa de Estudos Independentes do Museu d'Art Contemporani de Barcelona –, mostram-se relevantes. Considerado atualmente um dos nomes mais expoentes da teoria *queer* e dos estudos de gênero, com influência do anarquismo espanhol, Preciado afirma destinar total descrença à nação ou a um suposto deus – deus que estaria para a natureza assim como o pênis para a sexualidade.

É nesse sentido que emerge sua proposta de contrassexualidade: o decretar do fim da natureza como ordem que legitima a sujeição de determinados corpos a outros, incluindo, no realizar dessa morte, propostas de práticas de tecnologias de resistência – ou melhor, de contradisciplina (p. 22) –, as quais revelam aspectos políticos do desejo, aqui desterritorializado do que se entende como centros erógenos do corpo. A partir de uma leitura de fundo derridiana, Preciado apresenta as reflexões acerca do dildo: um objeto de plástico revelador da plasticidade do sexo, as quais se fazem fundamentais para pensar a tecnologia contrassexual e o sexo como tecnologia.

Preciado toma o dildo por análise para denunciar o caráter prostético do gênero, o qual, ao contrário do que afirma Butler, será entendido aqui como dado apenas na materialidade dos corpos. O gênero, assim como o dildo, fugirá das falsas dicotomias colocadas pela metafísica, uma vez que ele “se parece com o dildo” porque “ambos vão além da imitação” (p. 29). O dildo denuncia esta falsa dicotomia entre o verdadeiro e o falso, o masculino e o feminino, assim como Derrida, a partir da leitura de Saussure, radicalizou a ligação arbitrária entre significante e significado e Butler a levou para o questionamento da separação, na teoria feminista, de sexo e gênero – sendo, ambos, no final, a mesma coisa. Preciado afirmará que o pênis é dildo, o que revelará afinal a sua plasticidade. Ao dildo é reservada inclusive parte anexa do livro, dedicada a explicar sua escolha e suas etimologias possíveis, que jogam com significados que vão desde “estúpido ou idiota” até “amor reflexivo” (p. 199) – em paralelo ao ocorrido com a reapropriação do termo *queer* – de ofensa a resistência.

Importante ainda é pensar nas formas pelas quais Preciado se insere nos debates sobre os modos de subjetivação e identidades, com críticas ao que considera uma necessidade ocidental de redução da verdade do sexo ao binômio homem/mulher. Por meio da recusa em acatar as premissas de tal necessidade, resiste a ela, dedicando sua vida a dinamitá-la e assim celebrando a multiplicidade do sexo – o que se faz presente desde sua expressão de gênero até sua produção ativista e filosófica. Nos explosivos que participam da produção dessas dinamites, incluem-se os expe-

rimentos de tecnologias de autogestão de seu corpo, como a experiência de autoaplicação do hormônio testosterona durante 236 dias – uma metáfora política, alusiva à contestação do controle da vida, dos corpos e das sexualidades que permanece nas mãos do Estado e dos saberes e normas *psi* –, relatada com detalhes em *Testo Yonqui: sexo, drogas e biopolítica* (Madrid, Espasa-Calpe, 2008).

No prefácio de *Manifesto contrassexual*, escrito por Marie-Hélène/Sam Bourcier, é ressaltado o humor corrosivo e o rigor teórico de Preciado, cuja produção se insere na tradição encontrada na New School for Social Research, nos circuitos *queer* dos Clags (Centro de Estudos Gays e Lésbicos) de Nova York e na Universidade de Princeton, e que leva o *Manifesto* a um verdadeiro marco *queer*. Chama atenção sua ponderação quanto à necessária resistência a simplesmente inserir o trabalho de Preciado no campo pós-moderno ou pós-feminista, uma vez que a própria obra se dedica a questionar os binarismos problemáticos contidos na dualidade evolutiva pré/pós – bem como em outros binôminos rompidos no *Manifesto*, a exemplo de homossexualidade/heterossexualidade, natureza/tecnologia. Evidente também é a relevância apontada por Bourcier quanto ao processo de desconstrução das ficções filosóficas francesas empregado por Preciado, assim como os ensinamentos presentes de que não existiriam textos originais: todo o empreendimento dirigido às leituras seriam, afinal, processos de tradução (p.13). Nesta visão, esta seria inclusive uma das grandes contribuições do *Manifesto*.

O primeiro capítulo da obra será dedicado, à explanação do que é a contrassexualidade – nome que advém da noção foucaultiana de resistência enquanto contraprodutividade, em vez de proibição – bem como à apresentação dos princípios da sociedade contrassexual e do modelo do contrato contrassexual. Assim como Marx partiu da mais-valia para a análise econômica, e não da então esperada noção de população, ao tratar a sexualidade, Preciado terá como ponto de partida o dildo – um objeto de plástico, marginal, que supostamente substituiria o pênis em sua falta –, e não noções como gênero ou diferença sexual. Os trabalhadores do ânus seriam então os “novos proletários de uma possível revolução contrassexual” (p. 32). É subvertendo tais atribuições ao dildo que Preciado, munindo-se da desconstrução derridiana e da respectiva noção de “perigoso suplemento” e de prótese, fará a tal reviravolta linguística conhecida no pensamento de Derrida, trazendo o dildo para o lugar central e produtor do pênis, o qual, antes, supostamente suplementaria.

Na contrassexualidade, os corpos passam a ser entendidos como textos, alheios ao binômio homem/mulher, e o sistema sexo/gênero é compreendido como um sistema de escritura. Contudo, Preciado não afirma o resu-

mo das intervenções políticas necessárias a variações de linguagem, mas à incitação de sua subversão, cuja força pode ser percebida na resignificação de termos antes ofensivos e no que esse processo diz sobre o protagonismo social e político de grupos marginalizados. Importante também aqui a compreensão da sexualidade enquanto tecnologia biopolítica, como já colocado por Teresa de Lauretis, o que remete à leitura dos elementos do sistema formulado inicialmente por Gayle Rubin, na contrassexualidade, agora como máquinas de inscrição: próteses, como será entendido o próprio gênero.

Com influências também do *Manifesto ciborgue*, de Donna Haraway, Preciado parece acatar a proposta dessa autora de imaginar um mundo sem gênero, ao passo que no *Manifesto contrassexual* está presente a ideia de natureza enquanto negociação das fronteiras entre organismo e máquina, órgão e plástico. Na superação dos binômios proposta por Preciado, não se trataria simplesmente de apagar as marcas de gênero nos textos, mas de questionar as suas tecnologias de inscrição, o que pode ser compreendido quando lembramos que, para Derrida, a textualidade não está limitada ao discurso, mas compreende as realidades, viajando pelas diferentes dimensões do vivido.

No segundo capítulo do livro, são apresentadas práticas de inversão contrassexual, como a *dildotectônica* e a *dildotopia*, além da narração do ânus solar de Ron Athey, a masturbação de um braço e técnicas para fazer com que um dildo-cabeça goze. Como propostas parodísticas, tais práticas podem ser lidas como exemplificações daquilo que os princípios da sociedade contrassexual propõem: novas tecnologias de sexualidade de resistência, contradisciplinas, alheias a quaisquer fins reprodutivos e contra-producentes, alternativas de prazer-saber e saber-p(h)oder. Nas práticas, não há a vinculação a qualquer binarismo homem/mulher, mas a corpos que gozam. Se para Foucault um gesto contrassexual compreenderia tais reajustes relacionados à tecnologia do sexo, essas práticas caminham no entendimento do corpo como centro de resistência e construção biopolítica.

Preciado, no terceiro capítulo, “Teorias”, intitula a primeira parte como alusiva à *lógica do dildo ou as tesouras de Derrida*. Nela, está o argumento do dildo como verdade da heterossexualidade enquanto paródia (p. 84), negando a falsa relação entre falo e dildo estabelecida por determinadas lésbicas feministas antidildo, apontando-o como similar ao discurso homofóbico: a de que todo sexo fálico seria hétero e de que todo sexo hétero seria fálico. Aqui, apoiada em De Lauretis e Butler, a autora afirma o lugar do dildo enquanto estratégico, de denúncia do pênis de se passar pelo falo, negando, afinal, a existência do próprio falo, sendo este na realidade a hipótese do pênis. É nessa parte também que Preciado adensará a sua análise

derridiana do dildo como suplemento que produz, elaborando um intenso tráfico de significados, no qual o dildo surge como um instrumento entre outras máquinas que fazem parte do sistema complexo de estruturas reguladoras que é o próprio sexo como tecnologia biopolítica. Se o pênis só poderia ser suprimido pelo dildo porque este é mais real que aquele (p. 82), o órgão anatômico será traído. Com esse deslocamento, o dildo adquire o símbolo de potência, de significante do sexo, e a morte do pênis é, portanto, anunciada. Mesmo o pênis torna-se dildo e o corpo torna-se, então, contrassexualizado.

Na segunda parte do capítulo, “Breve genealogia do orgasmo ou o vibrador de Butler”, é feito um jogo, que vai de Judith Butler e de sua noção de gênero enquanto performance até John Butler, nome atribuído à invenção do primeiro eletrovibrador doméstico dos Estados Unidos. Nessa seção, a crítica de Preciado ao processo argumentativo de Butler é adensada, principalmente no que tange a materialidade das práticas e dos efeitos de inscrição do gênero no corpo, incluindo os processos e transformações corporais pelos quais passam especialmente as pessoas transgêneras e transexuais, os quais Butler é acusada de ignorar. Com reflexões sobre os limites do construtivismo, também são atacadas as tecnologias de repressão e reprodução do orgasmo ao longo dos séculos, antecedentes aos *sex toys* e tidos como instrumentos de fetiche, as quais a análise apresenta como lados de uma mesma técnica: práticas repressivas que posteriormente foram recortadas e reapropriadas em outros usos-prazeres, relacionados principalmente ao universo S&M, a exemplo dos cintos de castidade e dos piercings genitais.

Dando continuidade à tentativa de fuga do que considera como um falso debate entre essencialismo e construtivismo, em “A industrialização dos sexos ou *money makes sex*”, Preciado analisa o estudo de órgãos sexuais cirurgicamente reconstruídos ou que sofreram alterações hormonais. Tal título realiza um trocadilho com o nome de John Money, professor de psicopediatria, em Nova York, que desenvolveu protocolos de gestão de crianças intersexuais, tornando-se também um nome prescritivo na psicologia transexual. Há nessa parte a crítica, por exemplo, à ideia de “invaginação do pênis”, ou do “devir-vagina” contido no pênis, alusiva à feminilidade contida na masculinidade, noção presente no discurso médico e reveladora das implicações políticas de tais práticas e domínios.

A análise dessas técnicas revelaria também, afinal, a “mesa de operações abstrata” que é a própria tecnologia sexual, que recorta e seleciona arbitrariamente determinados órgãos na existência humana e lhes confere significados que totalizarão o corpo e significarão a existência, destinando os demais à periferia. Apresenta-se aqui o argumento já colocado por Butler, de que os corpos só adquirem significado enquanto sexuais, caindo na

abjeção da monstrosidade aqueles cuja existência fuja da correspondência exigida pela matriz heterossexual de inteligibilidade cultural.

Na última parte do capítulo, “Tecnologias do sexo”, com influência de Donna Haraway, Teresa de Lauretis e de Foucault, a argumentação de Preciado gira em torno da tecnologia enquanto chave que estrutura espécies, gênero, “raça” e cultura. Nela, são pensados os dispositivos de fabricação do sexo e as abordagens da tecnologia nos discursos feministas e antropológicos. Na superação do falso dualismo essencialismo/construtivismo, suas críticas vão além do feminismo essencialista como alvo e englobam a abordagem construtivista, no sentido de que ela naturalizaria a masculinidade ao pressupor apenas a feminilidade como procedimento tecnológico de construção, tomando a tecnologia como aquilo que modifica a natureza, e não como o que a produz. Essencialismo/construtivismo apresentariam, portanto, armadilhas semelhantes, com um mesmo fundamento metafísico. Preciado apoia-se então na noção foucaultina de tecnologia, cuja força consistiria em escapar à ideia de controle e repressão.

No capítulo final, “Exercício de leitura contrassexual”, é colocado em foco a homossexualidade molecular de Deleuze, apresentando a “filosofia como modo superior de dar o cu”. Nele, são questionados os objetivos de Deleuze e Guatarri quanto à distinção e ao uso das homossexualidades como molecular ou global, e inclusive quanto ao seu não compartilhamento por Foucault. Ao se definir como “homossexual molecular”, Deleuze acionaria o conceito de transversalidade, que permitiria que se pense ou escreva sobre determinados fenômenos sem tê-los vivido, tratando-se de possibilidades de experiência de devir. Preciado coloca então como a história da filosofia surge como uma história do dar o cu – “uma cadeia de fecundações anais entre homens” (p. 192). A heterossexualidade molar surgirá ao final como verdade da homossexualidade molecular, com um questionamento que vai além sobre o porquê de não terem Deleuze e Guatarri saído do armário enquanto heterossexuais (p. 193).

Ao término dessa *fistada* filosófica, seu objetivo-gozo se anuncia: o explodir de cabeças, corpos, pênis e ânus diante de uma dinamite disparada contra a concepção naturalizada da sexualidade e heteronormatividade reguladora dos corpos/gêneros/desejos. Se o livro é uma paródia, com golpes de dildo à “realidade”, deslocamentos e recortes feitos pelas tesouras-sapas e defesa do direito de não ser nem homem nem mulher, desejável se faz uma leitura que nos estimule enquanto corpos falantes, numa ótica de multidões *queer* – unidas não pelas identidades, mas pelo coletivo como luta contra a normatização –, que nos permita acima de tudo gozar, inclusive politicamente, e que comece e termine pelo cu: o centro erógeno universal, sem fins produtivos ou reprodutores, e canal pelo qual o sistema

tradicional de sexo/gênero se encontrará, final e apocalipticamente, com a morte do deus-natureza, a merda.

autora

Paula Nogueira Pires Batista

É mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG).

Recebido em 9/07/2015

Aceito para publicação em 21/01/2016

**INGOLD, Tim. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*.
Londres/Nova York: Routledge, 2013, 176p.**

└ ION FERNANDEZ DE LAS HERAS
Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil.

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p598-602

Em seu último livro, Tim Ingold demonstra, mais uma vez, possuir a capacidade de produzir complexos enunciados capazes de reverberar com a força e a simplicidade de slogans, imagens que animam a se introduzir em constelações conceituais que trazem para um mesmo encontro diferentes sistemas filosóficos e práticas cotidianas, grandes monumentos arquitetônicos e efêmeras produções artesanais.

Trata-se de um novo ponto singular nesse fluxo teórico que Ingold começou com *Lines: a brief history* (INGOLD, 2007) e que continuou desenvolvendo em sua compilação de artigos, *Being Alive: essays on movement, knowledge and description* (INGOLD, 2011). Em processo de escrita desde 2007 e inspirado em um curso oferecido desde 2003, intitulado de “The 4 As”, o próprio Ingold admite ter “roubado” daí várias ideias que se expuseram antecipadamente em seu trabalho de 2011, a ponto de o capítulo “The textility of making” (INGOLD, 2011, p. 210-219) poder ser percebido como um resumo parcial desse livro.

Desde as primeiras páginas, o autor expõe uma ideia controvertida que acompanha o resto do texto e que concerne à prática antropológica: segundo Ingold, a base do *conhecimento* se encontra especificamente no *fazer*, do mesmo modo que “ensinar antropologia é praticar antropologia, e praticar antropologia é ensiná-la” (INGOLD, 2013, p. 13). Isto o leva a definir a diferença que distingue a antropologia (um estudo *com* as pessoas) da etnografia (um estudo *sobre* as pessoas), e a advogar pela primeira em detrimento da segunda: a prática antropológica deve ser *transformacional* e necessita olhar para o *futuro* (INGOLD, 2013, p. 3). Para Ingold, a antropologia pode se favorecer ao estabelecer uma relação de *correspondência* com o mundo e ir além da recopilação de informação sobre o mesmo, o que suporia se aproximar a uma *arte da investigação* ou do *questionamento* (“art of inquiry”) (INGOLD, 2013, p. 7).

Exemplificar esse ponto de vista, tomando as coisas a partir de sua produção em diferentes âmbitos disciplinares parece ser um dos objetivos do livro.

Desse modo, Ingold começa, no segundo capítulo, a reconhecer que as coisas *fluem* e que os objetos não *são*, mas que *vivem* como *materiais* para além de produções imagéticas da consciência. Desse modo, entra em sintonia com a crítica do hilemorfismo elaborada por Simondon (SIMONDON, 2005), e afirma que a produção de um tijolo de barro mediante um molde não passa por uma relação em que uma forma se impõe a uma matéria, mas por uma “contraposição de forças opostas e iguais imanentes em ambos, a argila e o molde” (INGOLD, 2013, p. 25). Essa perspectiva do *fazer* é identificada com um constante processo de *crescimento* e não com um *projeto* acabado (INGOLD, 2013, p. 21); um escultor é aquele que, em um momento concreto da história do mármore, do material, *participa* de sua *gênese*.

Como entender, então, o que é um machado de mão pré-histórico, o Biface *Acheulense*, sem cair em argumentações hilemórficas que remetam a uma *produção consciente* ou um *design inteligente*? Ingold dedica o terceiro capítulo à revisão de um tema clássico da arqueologia para enfrentar tal problemática. Em 1964, Leroi-Gourhan (LEROI-GOURHAN, 1993 [1964]) propunha entender a ferramenta Acheleuense simultaneamente como uma extensão ou “emanação direta do comportamento da espécie” e o resultado de uma “preexistência na mente do produtor”, e se perguntava: por que não se visualizaram formas alternativas ou se realizaram em diferentes materiais? (INGOLD, 2013, p. 37). Sem muita argumentação, Ingold conclui que não há razões para acreditar em qualquer *representação mental* que preceda o acontecimento produtivo (INGOLD, 2013, p. 43), e, acompanhando parcialmente a tese de Leroi-Gourhan, propõe observar as relações entre a morfologia da mão e a do instrumento, ou entre a dinâmica gestual do processo de *lascação* (“flaking”) e as propriedades de ruptura do material (INGOLD, 2013, p. 43).

Para ele, se existe alguma regularidade na forma do artefato, esta é a derivação de um fluxo rítmico de movimentos, o *ritmo* como “criador de formas” (INGOLD, 2013, p. 45), desenvolvido no momento da interação. No entanto, o que regula esse ritmo concreto, e não outro que leve ao desenvolvimento de uma nova forma, ou o que faz do machado Acheleuense uma *série* de relações formais, interligadas através de mais de um milhão de anos, fica sem explicação. O machado de mão parece surgir assim em cada encontro, concreto e fluido, mas historicamente recorrente, entre o acaso e a improvisação por um lado, e o determinismo dos corpos e dos materiais por outro.

Apesar de acreditar ter resolvido o conflito, o mesmo problema persiste e se expande ao se introduzir no contexto da arquitetura (Cap. 4). Por um lado, Ingold comenta, seguindo o raciocínio desenvolvido até o momen-

to, que a arquitetura é muito mais do que o projeto do arquiteto, e que ela começa no momento em que é habitada por humanos, infestada por insetos ou corroída pelo efeito dos elementos (INGOLD, 2013, p. 48); por outro lado, faz lembrar da origem humilde da disciplina arquitetônica, muito próxima ao trabalho do carpinteiro e perpetuada pelos canteiros de obras medievais, nos quais o aprendizado se dava através do trabalho. Desse modo, se apoiando nas especulações de Turnbull (2000), discute a possível falta de um projeto arquitetônico abstrato no processo de construção de uma catedral gótica como a de Chartres, para alegar que a produção de tais obras se dava através de decisões *in situ* determinadas pelos condicionantes da obra. O capítulo encerra o assunto exemplificando, mediante uma reprodução da fachada frontal do edifício (INGOLD, 2013, p. 58), a variabilidade e falta de regularidade entre os elementos que compõem a catedral de Chartres.

É preciso assinalar que, ao procurar uma compreensão imanentista sobre a produção da arquitetura, Ingold cai numa exaltação do canteiro de obra típica do romanticismo arquitetônico medievalista de autores como John Ruskin ou William Morris. O autor apresenta a fachada da catedral mais representativa do estilo gótico como o resíduo de um movimento complexo que a produziu em intensidade e omite as várias análises iconográficas (ECO, 1987; PANOFSKY, 1951) que insistiram que a estética gótica está envolvida em uma tradição teológica que inter-relaciona cada forma a estritos parâmetros transcendentais: belo, no gótico, não é o que é produzido pela harmonia de um canteiro de obras, mas aquilo que remete a padrões concretos de luz, proporção, peso e simbologia. Nesse sentido, resulta problemático o modo em que Ingold exclui parte das relações que compõem precisamente a coisa e os materiais para fazer uma afirmação do acontecimento generativo que não consegue superar sua enunciação: arquitetura é “making”. Por que negar o *projeto* em vez de problematizá-lo? Em lugar de introduzir e aproximar os fatores, elementos e relações formais, estilísticas, linguísticas ou técnicas para o encontro generativo procurando analisar a *coisa* também em extensão, Ingold parece expulsar tais relações, reduzindo-as indiretamente a um efeito de superfície.

No capítulo cinco, dedicado ao design, o autor retoma o assunto da pré-invenção sugerindo que um relojoeiro cego poderia desenvolver o projeto de um relógio, mas nunca poderia executá-lo: “a tarefa do produtor consiste em trazer as peças para um engajamento, de maneira que cheguem a uma correspondência mútua” (INGOLD, 2013, p. 69). Isto é, o relojoeiro produz o relógio *habitando* junto às peças, participando de suas relações de coerência interna, e não estabelecendo uma relação de domínio sobre elas. Desse modo, resulta possível explicar a estreita relação que as palavras *design* e *desenho* têm em diferentes línguas: o *design* só existe na medida em que é

feito através do caminho que o próprio desenhar desenvolve “num tempo de crescimento ou formação, de ontogênese” (INGOLD, 2013, p. 69).

Cabe dizer, neste ponto, que em nenhum momento Ingold oferece explicitamente o mesmo estatuto ontogenético ao projeto ou à imagem mental. Para ele, o processo mental parece transcorrer num espaço cuja produção não é equivalente a um *habitar* que constitui linhas próprias.

De qualquer modo, se um objeto é sua gênese, como é possível datá-lo? Como determinar a idade de uma paisagem ou de uma montanha? “[...] uma montanha nunca será completa” (INGOLD, 2013, p. 80); mas e um monumento? “Por que datar um monumento desde o momento em que é construído?” (INGOLD, 2013, p. 81). No capítulo seis, Ingold responde a essas questões com base em sua crítica da perspectiva hilemórfica e apoiando-se explicitamente nos fundamentos da fenomenologia Heideggeriana: o espaço não está dado, não é um objeto, mas ele é criado no movimento que desenvolve o *habitar*, isto é, é uma *coisa* (INGOLD, 2013, p. 85). “Os objetos estão contra nós, as coisas estão com nós” (INGOLD, 2013, p. 85).

E o problema do sujeito? Os corpos são coisas? Sim, “as pessoas são coisas, [...] se um artesão pensa desde os materiais, um dançarino pensa desde o corpo” (INGOLD, 2013, p. 94). No capítulo seis, Ingold assegura que a pessoa não é a origem de uma agência *incorporada* (“embodied”) no objeto, e que a coisa “é um acontecer, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2013, p. 99). Em cada encontro *acontecimental*, diferentes corpos e materiais estabelecem uma relação de *correspondência* naquilo que Ingold chama de “dance of animacy”: músico-violoncelo-som, aviador-pipa-ar etc. (INGOLD, 2013, p. 100). Cada um desses corpos ou materiais atua como *transdutor* dos outros, mobilizando alternativamente determinadas qualidades cinéticas de cada gesto, fluido ou movimento (INGOLD, 2013, p. 102).

Ao participar da ação, tanto quanto a fala, a mão demonstra assim seu potencial como conhecimento. Ingold reflexiona, no oitavo capítulo, sobre o modo como, através da prática e da experiência, somos capazes de falar do que sabemos, “precisamente porque o *dizer* [“telling”] é em si mesma uma modalidade de performance” (INGOLD, 2013, p. 109). O desenho interessado em expressar o gesto através do qual se constitui, mais do que aquele interessado em especificar (como o desenho do engenheiro), é um modo de “*dizer* pela mão” (INGOLD, 2013, p. 125). Assim, o autor dedica o último capítulo do livro à procura de uma definição do *desenhar*: “um processo de pensamento, mas não a projeção de um pensamento” (INGOLD, 2013, p. 128). O desenho consiste em “cooperar com seu próprio trabalho” (INGOLD, 2013, p. 128), isto é, participar de um processo de correspondência em que o lápis é transdutor de um movimento que vai do corpo ao fluxo material. Desse modo, e imediatamente depois de relem-

brar que o objetivo da etnografia é a descrição e que o da antropologia é a transformação, expõe um enunciado essencial: “o desenho que *diz* descreve a linha – é um ato gráfico – mas essa linha não é descritiva de nada mais do que ela mesma. É, porém, transformativa” (INGOLD, 2013, p. 129).

O mundo, precisamente, compõe-se através dessas linhas. Linhas que podem ser imaginadas não como *conectores* de *nodos* em uma *rede* (como pretenderia Bruno Latour), mas como *movimentos de crescimento* que, quando se encontram e enredam, geram *nós* em uma *malha* (INGOLD, 2013, p. 132). Somos mundo sendo caminho, o caminho de nosso próprio conhecimento; “todo aprendizado [...] é um autodescobrimento” (INGOLD, 2013, p. 141). Ingold começa e finaliza o livro com a mesma exclamação: “conheça por si mesmo!” (INGOLD, 2013, p. 141).

Referências bibliográficas

- ECO, Umberto. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Milão: Bompiani, 1987.
- INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. Londres: Routledge, 2007.
- _____. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge, 2011.
- _____. *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*. London: Routledge, 2013.
- LEROI-GOURHAN, André. *Gesture and Speech*. Cambridge: MIT Press, 1993 [1964].
- PANOFSKY, Erwin. *Gothic Architecture and Scholasticism*. Latrobe/Pennsylvania: The Archabbey Press, 1951.
- SIMONDON, Gilbert. *L'Individuation à la lumière des notions de Forme et d'Information*. Grenoble: Editions Jérôme Million, 2005.
- TURNBULL, David. *Masons, Tricksters and Cartographers*. Amsterdã: Harwood Academic, 2000.

Autor **Ion Fernandez de las Heras**

Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar). Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (ETSAB-UPC).

Recebido em 20/03/2015

Aceito para publicação em 15/08/2015

nominata de pareceristas

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Vivian Marina Redi Pontin	UNICAMP	Doutorado em Ciências Sociais
Giovani José da Silva	UNIFAP	Pós-doutorado em Antropologia - UNB
Éverton Luís Pereira	UFSC	Doutorado em Antropologia Social - UFSC
Ana Martha Tie Yano	USP	Doutorado em Antropologia Social - USP
Elisabeth Coelho	UFMA	Doutorado em Sociologia
Fábio Mura	UFPB	Doutorado em Antropologia Social - MN/UFRJ
Marilu Marcia Campelo	UFPA	Doutorado em Ciências Sociais - UFRJ
Max Maranhão Piorsy Aires	UECE	Pós-doutorado em Antropologia - INAH (México)
Giselle Guilhon Antunes Camargo	UFPA	Pós-doutorado em Antropologia - UFJF
Luísa Elvira Belaunde	MN - UFRJ	Doutorado - London School of Economics
Joana Miller	UFF	Doutorado Antropologia Social - UFRJ
Mariza Gomes e Souza Peirano	UnB	Doutorado em Antropologia - Universidade de Harvard
Tatiana Gomes Martins	UNICAMP	Pós-doutorado em Sociologia - UNICAMP
Uirá Felipe Garcia	UNIFESP	Pós-doutorado em Antropologia - UNICAMP
Maria Ribeiro do Valle	UNESP	Doutorado em Educação - UNICAMP
Carolina de Camargo Abreu	USP	Doutorado em Antropologia Social - USP
Carla Rodrigues	UFRJ	Pós-doutorado em Estudos da Linguagem - UNICAMP
Enidelce Bertin	USP	Doutorado em História Social - USP
Letícia Patriarca	USP	Mestrado em Antropologia Social - PPGAS/USP
Maria Rosário Gonçalves de Carvalho	UFBA	Doutorado em Antropologia social - PPGAS/USP
Leandro Mahalem de Lima	UFMG	Doutorado em Antropologia social - PPGAS/USP
José Glebson Vieira	UFRN	Doutorado em Antropologia social - PPGAS/USP
Vanda Aparecida da Silva	UFSCar	Pós-doutorado em Antropologia - UEL
Carmen Izabel Rodrigues	UFPA	Doutorado em Antropologia Social - UFPE
André Drago	USP	Mestre em Antropologia Social - USP
Danilo Paiva Ramos	USP	Doutorado em Antropologia Social - USP
Marcelo S. Mercante	UNISINOS	Doutorado em Human Sciences/Consciousness and Spirituality - Saybrook Graduate School and Research Center
Waleska de Araújo Aureliano	UERJ	Pós-Doutorado em Antropologia Social - MN/UFRJ
Marcus Cardoso	UNIFAP	Doutorado em Antropologia Social - UnB
Karina Biondi	UNICAMP	Doutorado em Antropologia Social - UFSCAR

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Natalia Corazza Padovani	UNICAMP	Doutorado em Antropologia Social - UNICAMP
Pedro de Niemeyer Cesarino	USP	Pós-doutorado em Letras - USP
Caleb Faria Alves	UFRGS	Doutorado em Sociologia - USP
Rubens Adorno	USP	Doutorado em Saúde Pública - USP
Carolina Grillo	UFRJ	Doutorado em Ciências Humanas - UFRJ
Maria Antonieta Antonacci	PUC-SP	Pós- doutorado em Antropologia Social EHSS
José Miguel Nieto Olivar	UNICAMP	Pós Doutorado em Antropologia social - UNICAMP
Eric Brasil Nepomuceno	UFF	Mestrado em História Social- UFF
Ana Paula da Silva	UFF	Pós-Doutorado em Antropologia Social- USP
Julia Santos Cossermelli de Andrade	UERJ	Prof. Dra. do Departamento de Geografia (UERJ)
Ewelter Rocha	UECE	Prof. Dr. do Departamento de Música (UECE)
Antonella Tassinari	UFSC	Prof. Dra. do Departamento de Antropologia (UFSC)
Valeria Mendonça Macedo	UNIFESP	Prof. Dra. do Departamento de Antropologia (UNIFESP)
Romain Bragard	UFC	Prof. Dr. de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais (UFC)
John Cowart Dawsey	USP	Prof. Dr. do Departamento de Antropologia (USP)
Ana Letícia de Fiori	USP	Mestre em Antropologia Social (USP)
Bárbara Oliveira Souza	UNB	Mestre em Antropologia Social (UNB)
Daniel Rodrigues Brasil	UNB	Mestre em Desenvolvimento Sustentável (UnB)
Alexandre Barbosa Fraga	UFRJ	Doutor em Sociologia (UFRJ)
Graciela Froehlich	UnB	Mestre em Ciências Sociais (UFMS)
Rafael Antunes Almeida	Instituto Federal Catarinense	Prof. Doutor em Antropologia Social (UnB)
Thays Almeida Monticelli	UFPR	Mestre em Sociologia (UFPR)
Gustavo Gomes da Costa Santos	UFPE	Prof. Doutor em Ciência Política (Unicamp)
José Marcelo Domingos de Oliveira	UFRN	Prof. Doutor em Ciências Sociais (UFRN)
Judit Gomes da Silva	UFPR	Mestre em Antropologia Social (UFPR)
Márcia Maria Nóbrega de Oliveira	Unicamp	Mestre em Antropologia (UFF)
André Dumans Gedes	UFRJ	Doutorado em Antropologia Social (MN/UFRJ)
Carlos Filadelfo	USP	Doutor em Antropologia Social
Julia Vilaça Goyatá	USP	Mestre em Antropologia Social
Renato Athias	UFPE	Doutor em Etnologia - Paris X
Simoni Lahud Guedes	UFF	Doutorado em Antropologia Social - Museu Nacional
Stelio Marras	USP	Doutor em Antropologia Social - USP
Taniele Rui	Unicamp	Doutora em Antropologia Social - Unicamp