e-ISSN 2316-9133

cadernos de campo

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

ano 25 • janeiro - dezembro 2016 • PPGAS/USP

25

cadernos de campo

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

25

e-ISSN 2316-9133 (desde 2012)

cadernos de campo	SÃO PAULO	v. 25	n. 25	p. 1 - 481	JAN.-DEZ./2016

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Marco Antonio Zago
Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretora: Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-diretora: Prof. Dr. Paulo Martins

Departamento de Antropologia
Chefe: Profa. Dra. Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer
Vice-chefe: Profa. Dra. Silvana de Souza Nascimento

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Coordenadora: Profa. Dra. Heloisa Buarque de Almeida
Vice-coordenadora: Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso

Comissão Editorial:
Aline Aranha, Aline Lopes Murillo, Ana Carolina Estrela da Costa, Ana Caroline Bonfim, Calliandra Ramos, Carlos E. R. Gimenes, Diogo Maciel, Gabriela Freire, Gustavo Berbel, Igor Costa, Natalia Ribas Guerrero, Paula Alegria, Priscila Alves de Almeida, Rafael Hupsel, Rafael Quintanilha e Rodrigo Brusco.

Conselho Editorial:
Achile Mbembe (University of Witwaterswand, África do Sul), Cristina Redko (Wright State University, EUA), Diego Villar (Universidade de Buenos Aires, Argentina), Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional/UFRJ, Brasil), Heloísa Buarque de Almeida (USP, Brasil), Isabelle Combès (Instituto Frances de Estudios Andinos, Bolívia), José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS, Brasil), Lilia Schwarcz (USP, Brasil), Luís Donisete Grupioni (Iepé, Brasil), Luiz Eduardo Lacerda de Abreu (UnB, Brasil), Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago, EUA - USP, Brasil), Marcela Coelho de Souza (UnB, Brasil), Marcio Goldman (Museu Nacional/UFRJ, Brasil), Marshall Sahlins (Universidade de Chicago, EUA), Marilyn Sthathern (Universidade de Cambridge, Inglaterra), Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP, Brasil), Philipe Descola (College de France, França), Verena Stolcke (Universitat Autónoma de Barcelona, Espanha) e Zulmara Salvador (Mais Ambiental, Brasil).

Colaboradores desta edição:
Adriana Vianna, Alex Nakaóka, Ana Claudia Marques, Ana Elisa Bersani, Ana Letícia de Fiori, André Luís Lopes Neves, Andrea Szulc, Beatriz Accioly Lins, Bruna Angotti, Bruno Ferraz Bartel, Bruno Martins Morais, Cibele Barbalho Assênsio, , Diego Rosa Pedroso, Eduardo Santos Gonçalves Monteiro, Fabiana de Andrade, Fernanda Nunes, Guilherme Lavinas Jardim Falleiros, Hélio Menezes Neto, Helena de Morais Manfrinato, Henry Moncrieff, Jacqueline Moraes Teixeira, Jasper Chalcraft, Julianna Azevedo, Larissa Longano de Barcellos, Letizia Patriarca, Lilia Schwarcz, Lorena Avellar de Muniagurria, Lucas Lima dos Santos, Luciana Chianca, Luiza Ferreira Lima, Maira Bueno de Carvalho, Maria Elvira Benítez, María Macarena Ossola, María Paula Milana, María Victoria Sabio Collado, Mariana Medina Martinez, Noelia Enriz, Olavo de Souza Pinto Filho, Rodrigo Martins Ramassote, Rose Satiko G. Hikiji, Silvia Zelaya, Talita Lazarin Dal' Bó e Tânia Stolze Lima.

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.

25ª. CDD 301.01

sumário

Entrevista especial: 25 anos de Cadernos de Campo: "A antropologia que estava lá não cabia para a gente" 18

Conjuntura

Cerrar fileiras, aprender com os que lutam: reflexões sobre direitos em xeque no Brasil hoje 30

Quando o passado atropela o presente: notas de um Brasil que insiste no racismo
Lilia Schwarcz e Hélio Menezes Neto 31

Gênero e sexualidade: estamos no canto do ringue?
Adriana Vianna e Maria Elvira Benítez 36

O golpe nosso de cada dia: as mui familiares ameaças aos direitos dos povos indígenas no contexto do impeachment
Bruno Martins Morais 42

A proposta de cotas e ações afirmativas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo: do tédio à melodia
Ana Claudia Marques, Ana Letícia De Fiori, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana De Andrade, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca e Talita Lazarin Dal' Bó 46

Artigos e ensaios

Apontamentos para uma antropologia política do tempo
Fábio Zuker 57

Vende-se pequi: o vídeo como mediador de relações intergeracionais
André Luís Lopes Neves 80

Dialética perspectivista anarcoindígena
Guilherme Lavinas Jardim Falleiros 107

"Je suis Charlie" de um ponto de vista marroquino: questões de alteridade após os atentados de Paris de 2015.
Bruno Ferraz Bartel 131

Uma reflexão sobre a pesca distante da dialética newtoniana: o cerco e a tainha
Lucas Lima dos Santos 151

Conservação da agrobiodiversidade e desmatamento na Amazônia: os desafios da produção de farinha de mandioca na região de Cruzeiro do Sul, Acre
Maria Bueno de Carvalho 176

La política, las calles y na niñez indígena en Argentina
Andrea Szulcz e Noelia Enriz 200

Por amor e por direitos: as gramáticas do afeto e da política nas mobilizações públicas de familiares de autistas
Fernanda Nunes 222

"Ih, vazou!": pensando gênero, sexualidade, violência e internet nos debates sobre pornografia da vingança
Beatriz Accioly Lins 246

Em busca da pessoa transexual "verdadeira": sobre a produção de dignidade e cidadania diferenciais
Luiza Ferreira Lima 267

Casas de apoio: assistência médica e redes de agenciamentos urbanorurais
Julianna Azevedo e Luciana Chianca 293

Tensiones y negociaciones en el campo: tres experiencias etnográficas con comunidades indígenas de Salta (Argentina)
María Paula Milana, María Macarena Ossola e María Victoria Sabio Collado 312

Quimeras

Cambalache: ¡No somos buitres!
Henry Moncrief 333

Entrevistas

Melville J. Herskovits (1895-1963) e a antropologia do Caribe – entrevista com Kevin A. Yelvington
Rodrigo Ramassote 343

Traduções

De que falam os índios 366

Especial

Refúgio ocupado 381

Chache lavi Deyò: uma reflexão sobre a categoria refúgio a partir da diáspora haitiana no Brasil
Ana Elisa Bersani 383

A mobilização de refugiados e suas linguagens. Notas etnográficas sobre um campo de interlocução em transformação
Silvia Zelaya 400

Dos quadros de guerra à participação: notas sobre a jornada do refúgio palestino em São Paulo
Helena de Morais Manfrinato 421

O visto e o invisível
Jasper Chalcraft e Rose Satiko G. Hikiji 437

Resenhas

DI GIOVANNI, Julia Ruiz. Cadernos de outro mundo: o Fórum Social Mundial em Porto Alegre. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2015, 236p.
Lorena Avellar de Muniagurria 449

GOLDMAN, Marcio. Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico. São Paulo: Ponteio, 2016, 192p.
Mariana Medina Martinez 455

NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). Entre arte e ciência: a fotografia na antropologia. São Paulo: Edusp, 2015, 224p.
Alex Nakaóka 462

RINALDI, Alessandra de Andrade. A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas (1890-1940). Rio de Janeiro: Mauad X/Faperj, 2015, 222p.
Bruna Angotti 469

VANZOLINI, Marina. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome/FAPESP, 2015, 373p.
Eduardo Santos Gonçalves Monteiro 475

VIEIRA, Suzane de Alencar. Césio-137. O drama azul: irradiação em narrativas. Goiânia: Cânone Editorial, 2014 194p.
Olavo de Souza Pinto Filho 482

Nominata de pareceristas 487

contents

Special Interview: 25th anniversary of Cadernos de Campo: "The anthropology that was there was not for us" 18

Conjucture

Closing ranks, learning from those who struggle: reflections on rights in contemporary Brazil 30

When the past runs over the present: notes from a Brazil that insists on racism
Lilia Schwarcz e Hélio Menezes Neto 31

Gender and sexuality: are we in the corner of the ring?
Adriana Vianna e Maria Elvira Benítez 36

Everyday coup: very familiar threats to the indigenous peoples' rights in the context of the impeachment
Bruno Martins Morais 42

The proposal of 'quotas' and affirmative actions in the Postgraduate Program in Social Anthropology of the University of São Paulo: from boredom to melody
Ana Claudia Marques, Ana Letícia De Fiori, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana De Andrade, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca e Talita Lazarin Dal' Bó 46

Articles and essays

Notes to a Political Anthropology of Time
Fábio Zuker 57

"Pequi for sale": the video as a mediator of intergenerational relationships
André Luís Lopes Neves 80

Anarcho-indigenous perspectivist dialectics
Guilherme Lavinas Jardim Falleiros 107

"Je suis Charlie" through a Moroccan point of view: questions of alterity after 2015 attacks in Paris
Bruno Ferraz Bartel 131

A reflection on fishery far from the newtonian dialetics: the fishing trap and the mullet
Lucas Lima dos Santos 151

Agrobiodiversity conservation and deflorestation in Amazon: the challenges of the manioc powder production in Cruzeiro do Sul, Acre
Maria Bueno de Carvalho 176

Politics, the streets and the indigenous childhood in Argentina
Andrea Szulcz e Noelia Enriz 200

In search of the "true" transexual person: about the production of differential dignity and citizenship
Luiza Ferreira Lima 222

For love and for rights: the grammars of affection and politics in the public mobilizations of autistic relatives
Fernanda Nunes 246

"Ouch, it leaked: thinking over gender, sexuality, violence and internet in "revenge porn" debates.
Beatriz Accioly Lins 267

Casas de Apoio: health care and rural-urban agency networks
Julianna Azevedo e Luciana Chianca 293

Tensions and Negotiations on the Field: three ethnographic experiences with indigenous communities in Salta (Argentina)
María Paula Milana, María Macarena Ossola e María Victoria Sabio Collado 312

Chimeras

Cambalache: ¡No somos buitres!
Henry Moncrief 333

Interviews

Melville J. Herskovits (1895-1963) and Caribbean Anthropology - interview with Kevin A. Yelvington
Rodrigo Ramassote 343

Translations

“De quoi parlent les indiens” (Portuguese Translation) 366

Special section

Occupied refugee 381

Chache lavi Deyò: a reflection on the refuge category from the Haitian diaspora in Brazil
Ana Elisa Bersani 383

The refugees' mobilization and its languages. Ethnographic notes on a field of interlocution in transformation
Silvia Zelaya 400

From the frames of war to participation: notes on the journey of the Palestinian refuge in São Paulo
Helena de Morais Manfrinato 421

The seen and the invisible
Jasper Chalcraft e Rose Satiko G. Hikiji 437

Book Reviews

DI GIOVANNI, Julia Ruiz. Cadernos de outro mundo: o Fórum Social Mundial em Porto Alegre. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2015, 236p.
Lorena Avellar de Muniagurria 449

GOLDMAN, Marcio. Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico. São Paulo: Ponteio, 2016, 192p.
Mariana Medina Martinez 455

NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). Entre arte e ciência: a fotografia na antropologia. São Paulo: Edusp, 2015, 224p.
Alex Nakaóka 462

RINALDI, Alessandra de Andrade. A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas (1890-1940). Rio de Janeiro: Mauad X/Faperj, 2015, 222p.
Bruna Angotti 469

VANZOLINI, Marina. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome/FAPESP, 2015, 373p.
Eduardo Santos Gonçalves Monteiro 475

VIEIRA, Suzane de Alencar. Césio-137. O drama azul: irradiação em narrativas. Goiânia: Cânone Editorial, 2014 194p.
Olavo de Souza Pinto Filho 482

List of appraisers 487

editorial

Este número da *Cadernos de Campo* é especial por uma série motivos. Para começar, comemoramos o 25º ano da revista em meio a um cenário político turbulento, marcado por incertezas, ataques à antropologia e a direitos tidos ainda há pouco como consolidados. Durante o período em que essa edição foi gestada, refletimos sobre a necessidade de renovar o espírito da revista, criada em 1991 com a finalidade de ser um espaço de discussão acadêmica plural e de qualidade.

Foi com esse intuito que decidimos celebrar os 25 anos da *Cadernos de campo* com duas iniciativas. A primeira é uma entrevista com os ex-alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo que idealizaram a revista e integraram sua primeira comissão editorial: Omar Ribeiro Thomaz, professor da Unicamp; Heloísa Buarque de Almeida, professora da USP; Luiz Eduardo Lacerda de Abreu, professor da UnB; Zulmara Salvador, diretora da empresa de consultoria ambiental Mais Ambiente; e Cristina Redko, professora na Wright State University. Na entrevista, eles contam os desafios da iniciativa, pioneira entre os programas de pós-graduação em antropologia no Brasil, e sugerem caminhos para a comissão atual e para as novas gerações de antropólogos do país.

A segunda iniciativa é a abertura de uma seção excepcional, chamada "Conjuntura", a fim de propor discussões sobre o momento político atual. Reunimos quatro contribuições breves, desenvolvidas por pesquisadores convidados, relacionadas aos retrocessos de direitos experimentados no momento presente, bem como seus rebatimentos na antropologia. Nesse cenário, Lilia Schwarcz e Hélio Menezes Neto voltam às raízes históricas do racismo no Brasil para discutir sua persistência, seja em práticas cotidianas, seja de forma "inequivocamente institucional"; Adriana Vianna e Maria Elvira Benítez, tratam de políticas e direitos relacionados a questões de gênero e sexualidade; Bruno Morais aborda a situação dos povos indígenas após a destituição da presidenta eleita, Dilma Rousseff, bem como a constante instabilidade dos direitos indígenas em diferentes momentos políticos do Brasil; e, por fim, Ana Claudia Marques, Ana Letícia De Fiori, Cibele Assênsio, Fabiana de Andrade, Jacqueline Teixeira, Letizia Patriarca e Talita Dal' Bó escrevem a respeito do processo de mobilização da Comissão de Cotas para a implementação de ações afirmativas no ingresso à pós-graduação em Antropologia Social da USP, processo iniciado em 2013. Às vésperas do lançamento desta edição, quatro anos após sua idealização, a proposta de cotas formulada pela comissão foi aprovada, incluindo a reformulação imediata do

edital para o próximo processo seletivo, de 2018, quando o PPGAS se abrirá, então, aos estudantes optantes. A conquista reforça o papel da Universidade e dos programas de pós-graduação em antropologia como espaços potentes de transformação da sociedade na direção de uma realidade mais justa e inclusiva.

O "Especial" deste número trata também de uma questão atual, sobre a qual a Antropologia ainda lança seus primeiros olhares: o refúgio. Categoria de múltiplos significados, o refúgio tem sido recorrentemente interpelado e modificado pelos imigrantes por ele identificados. A reflexão acerca desses diversos sentidos do conceito permeia os três artigos e o ensaio fotográfico que constituem a seção. Ana Bersani questiona a acepção legal do refúgio por meio da etnografia com imigrantes haitianos e sua recepção pelo Estado brasileiro; Silvia Zelaya discute o papel de eventos que promovem a visibilização e sensibilização da questão migratória, que podem ser vistos como locais privilegiados de reformulação do que é ser um(a) refugiado(a); Helena Manfrinato focaliza os diversos agenciamentos do refúgio – por meio de ocupações de moradia, criação de novos espaços políticos e da própria alimentação – realizados por imigrantes palestinos; e o ensaio de Rose Satiko e Jasper Chalchaft, por fim, reflete sobre o lugar das quimeras do artista congolês Shambuyi Wetu na construção de narrativas descolonizadoras sobre o refúgio.

"Quimeras", aliás, passa a nomear outra seção da revista: a antiga "Artes da Vida". Os diversos sentidos subsumidos na palavra nos inspiraram a pensar as relações que a antropologia estabelece com as artes: "quimeras" pode remeter a seres híbridos, compostos por partes de diferentes outros seres e que, juntos, adquirem novas identidades; é também definido como um conjunto heterogêneo, composto por diversos elementos que, sobrepostos, resultam em novas definições e interpretações; ainda, pode se remeter ao que é resultante da imaginação, um sonho, algo realizável apenas nos devaneios. Esse novo nome explicita a sensação de incompletude da ciência em relação à arte e da arte em relação à ciência no paradigma antropológico. Seres, imagens ou objetos ao mesmo tempo compostos e separados; amálgamas de formas expressivas que presentificam a constante tensão entre o objetivo e o subjetivo, entre o que se define e aquilo que será sempre indefinido e que, por isso mesmo, torna-se a força motriz da presença da arte na antropologia. Na presente edição, a "Quimeras" apresenta o ensaio fotográfico "Cambalache: ¡No somos buitres!", de Henry Moncrief, sobre uma comunidade indígena que recolhe lixo reciclável.

A seção "Artigos e ensaios" é constituída por doze contribuições sobre os mais variados temas, que por vezes se distanciam e se entrecruzam. O tempo, por exemplo, é objeto de reflexão de Fabio Zuker no artigo "Apontamentos para uma antropologia política do tempo", em que o autor parte de um referencial crítico da antropologia simétrica para discutir como essa categoria é central na ideia de modernidade, trazendo consigo diversas consequências políticas e so-

ciais. O artigo de André Lopes, "Vende-se pequi: o vídeo como mediador de relações intergeracionais", se debruça também sobre as diferentes temporalidades – a do pesquisador e a de seus interlocutores manoki – conjugadas nas oficinas de vídeo realizadas pelo autor, que identifica a antropologia como um campo privilegiado para a reflexão acerca desse encontro.

A antropologia está no seio da comparação entre as formas políticas ameríndias e anarquistas, postas em diálogo por Guilherme Falleiros a partir de escritos de Claude Lévi-Strauss e Pierre-Joseph Proudhon. Em "Dialética perspectivista anarcoindígena", o autor elenca, por meio da confluência desses pensamentos de saída tão díspares, aspectos do pensamento ameríndio que podem ter inspirado a construção de teorias anarquistas. O artigo "*Je suis Charlie* de um ponto de vista marroquino: questões de alteridade após os atentados de Paris de 2015" reflete sobre outro encontro de perspectivas – mais especificamente, sacralidades – diferentes. Nele, Bruno Bartel trata da produção de alteridades e da liberdade de imprensa dos meios de comunicação a partir dos ataques à sede do jornal francês Charlie Hebdo, em janeiro de 2015. Segundo o autor, as sacralidades explicitadas no episódio – tanto da liberdade de imprensa, que se impõe como um importante valor moral no processo de secularização francês, quanto da figura do profeta Mohammed – criam as condições para se discutir as formas de poder que estabelecem os limites da liberdade de imprensa.

E o confronto de perspectivas diversas não se encerra aí: em "Uma reflexão sobre a pesca distante da dialética newtoniana: o cerco e a tainha", Lucas Lima dos Santos faz alguns entrelaçamentos entre a biologia e a antropologia, discutindo o agenciamento de humanos e não humanos na captura de peixes por armadilha e as conexões que esse tipo de abordagem permite fazer entre a ilha estudada e outras regiões do Brasil. A produção ligada a questões ambientais é também tema do texto de Maíra Carvalho, "Conservação da agrobiodiversidade e desmatamento na Amazônia: os desafios da produção de farinha de mandioca na região de Cruzeiro do Sul, Acre". No artigo, a autora discorre sobre os desafios ligados à valorização da farinha de mandioca na região de Cruzeiro, como o aumento no desmatamento e as relações imbricadas entre as famílias produtoras da farinha e os centros de comercialização regidos por aspectos políticos e econômicos mais amplos.

A discussão sobre os interesses contrapostos de famílias, organismos estatais e empresas privadas, por sua vez, também estão presentes em "La política, las calles y la niñez indígena en Argentina", de Andrea Szulc e Noelia Enriz. No artigo, as autoras analisam a reação do Estado argentino diante da participação de crianças mapuche e mbyá guarani em movimentos políticos, além dos constantes ataques aos direitos humanos e da reatualização da lógica de poder tutelar sobre os povos indígenas na Argentina.

O embate com o Estado é objeto de reflexão também no artigo "Por amor e por direitos: as gramáticas do afeto e da política nas mobilizações públicas

de familiares de autistas", de Fernanda Nunes, que aborda as principais estratégias de visibilidade adotadas por familiares de autistas no Rio de Janeiro, tendo em vista que o reconhecimento jurídico da pessoa com autismo como pessoa com deficiência, em 2012, é fruto da mobilização de familiares, em um contexto de positivação do termo deficiência como instrumento político-identitário da "luta por direitos".

A demanda por ações jurídicas é pensada no artigo "'Ih, vazou!': pensando gênero, sexualidade, violência e internet nos debates sobre 'pornografia de vingança'", de Beatriz Lins. A categoria "pornografia de vingança", mobilizada por militantes feministas para casos em que há divulgação ou exposição não consentida de conteúdos de nudez ou sexo, está ligada à tentativa de dar status de crime a esse tipo de ocorrência, inserindo os casos no contexto da violência contra a mulher e exigindo, portanto, ações jurídicas mais rigorosas. Já o artigo "Em busca da pessoa transexual 'verdadeira': sobre a produção de dignidade e cidadania diferenciais", de Luiza Lima, analisa a argumentação de magistrados que julgam ações de retificação de nome e "sexo" na documentação de pessoas transexuais, investigando sistemas de classificação e padrões de subjetividades na argumentação dos magistrados julgadores.

Ainda no âmbito da reflexão sobre o Estado e os agentes estatais, contamos também com a contribuição de Juliana Azevedo e Luciana Chianca. No artigo "Casas de apoio: assistência médica e redes de agenciamentos urbano-rurais", as autoras focalizam a mobilização das noções de "rural" e "urbano" por redes médicas e políticas no Nordeste brasileiro. Por meio da etnografia de uma "casa de apoio" – casas que oferecem estadia para doentes que se encontram longe de suas cidades –, as autoras descortinam relações sustentadas pelo trânsito entre o rural e o urbano, empatia e gratidão, ou seja, elementos culturais e políticos prévios à estadia.

No que se refere ao fazer etnográfico, o artigo "Tensiones y negociaciones en el campo: tres experiencias etnográficas con comunidades indígenas de Salta (Argentina)", de María Milana, María Ossola e María Collado, traz um olhar sobre a dimensão intersubjetiva da pesquisa de campo. Por meio de três experiências etnográficas, as autoras analisam questões como acesso e permanência no campo, relações de alteridade entre os pesquisadores e seus interlocutores e o modo como esses processos criam repercussões na construção do conhecimento antropológico.Esse número traz também a "Entrevista" com Kevin A. Yelvington, professor do Departamento de Antropologia da Universidade do Sul da Florida (USF), Tampa (EUA), especialista na região etnográfica do Caribe. A entrevista, realizada e traduzida por Rodrigo Ramassote, tratou da pesquisa de Yelvington acerca da trajetória e produção intelectual de Melville J. Herskovits, principal estudioso da África e da Afro-América na antropologia norte-americana na primeira metade do século XX.A seção "Traduções" traz o texto "De que falam os índios", originalmente "De quoi parlent les

Indiens", de Hélène Clastres, traduzido por Larissa Barcellos e Diego Rosa Pedroso. De extrema importância para os estudos das populações das terras baixas sul-americanas, o texto de H. Clastres pretende refletir sobre uma questão primordial: "o que é falar para os índios"? A partir desse questionamento, a autora tece relações entre a palavra e as diversas formas políticas ameríndias, além do estatuto mesmo da fala entre os índios, considerada "irreversível": segundo a antropóloga, as palavras agem sobre o real como os nomes, as coisas e os indivíduos.

Esta edição conta também com o Projeto Resenhas de publicações recentes da literatura antropológica. A primeira trata do livro *Cadernos de outro mundo: o Fórum social mundial em Porto Alegre*, de Julia Ruiz di Giovanni. Em seguida, temos a resenha de *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*, de Márcio Goldman, e *Entre arte e ciência: A fotografia na antropologia*, de Silvia Caiuby Novaes. Também foram resenhados *A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas (1890-1940)*, de Alessandra Rinaldi; *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso entre os Aweti do Alto Xingu*, de Marina Vanzolini, e *O drama azul: irradiação em narrativas*, de Suzane de Alencar Vieira.

Agradecemos a todos os autores e autoras que submeteram textos à revista, publicados ou não na edição atual. Agradecemos às editoras que colaboraram com o Projeto Resenhas e a todos os pareceristas e revisores técnicos que dispuseram de seu tempo para a avaliação de artigos, resenhas, entrevista e tradução. Agradecemos também a todos os funcionários e funcionárias do Departamento de Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo pelo financiamento e apoio. E não podemos deixar de agradecer, é claro, a todos os leitores e leitoras da revista. Por fim, um agradecimento especial à primeira comissão editorial da revista *Cadernos de Campo*, cujas ideias e coragem abriram os caminhos para as muitas histórias contadas e construídas em torno dessa publicação.

Boa leitura!

25 anos de Cadernos de Campo

“A antropologia que estava lá não cabia para a gente”

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p18-27

Os motivos que, em 1991, levaram sete alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP) a criar a primeira revista acadêmica discente do Brasil são muito parecidos com aqueles que, 25 anos depois, incitaram a atual comissão editorial a procurar seus idealizadores para uma entrevista. Os dois projetos tiveram como impulso inicial as diversas inquietações que permeiam a vida acadêmica e a pesquisa antropológica em particular. Em 2016, enquanto editores, nos perguntamos constantemente quais são os sentidos e propósitos de a *Cadernos de Campo* existir e quais novos caminhos ela ainda pode trilhar. Pensamos, então, que talvez algumas dessas respostas estivessem guardadas justamente nas inquietações que levaram à primeira edição da revista.

O momento parece oportuno não apenas pelo contexto de comemoração dos 25 anos, mas também pela atual conjuntura político-econômica que, em uma perspectiva mais abrangente, permite estabelecer um segundo paralelo entre 1991 e 2016. Se no começo da década de 1990 o avanço no processo de redemocratização política no Brasil, impulsionado pela Constituinte de 1988, era acompanhado por uma aguda crise financeira marcada pela alta da inflação, atualmente testemunhamos um retrocesso político que vem sistematicamente cerceando – quando não amputando violentamente – as conquistas sociais das últimas décadas. Parecemos estar de volta ao ponto de partida.

Em 1991, ainda não era possível vislumbrar o aumento de vagas nas universidades públicas e o consequente florescimento de departamentos de Ciências Sociais e Antropologia no Brasil a partir dos anos 2000. Hoje, depois de anos de ampliação dos incentivos à produção acadêmica, voltamos a um período nebuloso. Diante de um horizonte de incertezas, o futuro da ciência no país está cada vez mais sujeito ao pernicioso predomínio de uma lógica de meritocracia e produtivismo, acompanhada pela ameaça iminente da precarização das condições de pesquisa e ensino nas universidades públicas.

Ao contrário do que esse panorama pode sugerir, o clima desta entrevista – com ares de bate-papo – foi marcado por uma alegre nostalgia. Participaram Omar Ribeiro Thomaz, professor da Unicamp; Heloísa Buarque de Almeida, professora da USP; Luiz Eduardo Lacerda de Abreu, professor da UnB; Zulmara Salvador, diretora da empresa de consultoria ambiental Mais Ambiente; e Cristina Redko, professora na Wright State University. Luís Donisete Gru-

pioni, secretário-executivo do Iepé (Instituto de Pesquisa e Formação Indígena), por conta de compromissos profissionais, não pôde estar presente. Marina Albuquerque Mendes de Macedo Soares, falecida em 2016, foi carinhosamente lembrada pelos antigos colegas. Na mesma sala onde costumavam se reunir para discutir o projeto da primeira *Cadernos de Campo*, enquanto folheavam alguns exemplares da revista espalhados sobre a mesa, pudemos ouvir histórias e lembranças que nos ajudaram a entender um pouco mais o espírito colaborativo e inovador que perdura até hoje entre as comissões da revista. Há 25 anos, como imaginamos, as questões eram similares às que temos hoje, e as sugestões nos inspiraram a construir não apenas esse novo número, mas a transmitir para os próximos editores as inquietações inerentes à nossa atividade.

Os primeiros passos de uma revista feita por alunos

Cristina: Estou tentando me lembrar, porque já faz 25 anos, mas me recordo que tudo começou no barzinho das Ciências Sociais, à base de cerveja. Conversávamos sobre não haver muito espaço para os estudantes de pós-graduação publicarem. Então, alguém teve a primeira ideia: "Por que não publicar um veículo?".

Omar: Naquela época, os trabalhos de curso eram levados muito a sério. Fazíamos no máximo duas disciplinas por semestre, era uma dedicação exclusiva. Então, falamos: "Puxa vida! Os trabalhos de curso são quase artigos e ficarão perdidos nas gavetas". Começamos conversando entre nós e depois com alguns professores. Naquela época, para vocês terem uma ideia do panorama das revistas de antropologia no Brasil, nós tínhamos apenas duas publicações: a *Revista de Antropologia* da USP, que era a mais antiga, e o *Anuário Antropológico*. A *Mana* não existia. Havia uma discussão: "Precisa de mais?".

Luiz: Também tinha uma coisa que era muito frustrante: publicar era muito difícil. A gente só conseguia publicar no final do doutorado.

Heloísa: E não é que estava todo mundo louco para publicar. Quero dizer, a gente queria escrever e publicar, mas não era a mesma "paranoia" que a gente tem hoje em dia. Não tinha esse tipo de critério. Então tínhamos que incentivar as pessoas a fazerem os artigos, principalmente no primeiro número. Depois é claro que as coisas mudaram.

Luís Eduardo: E era um campo muito fechado, um campo em que a gente tinha pouca coisa a dizer. Acho que a revista era um pouco a maneira de dizermos alguma coisa. Por exemplo, a ideia das "Comunicações":[1] estamos fazendo alianças o tempo inteiro! A antropologia é política. A gente precisava dizer isso

de alguma forma. Nós tínhamos coisas a dizer, nós tínhamos coisas a falar. E, depois, as "Resenhas": hoje em dia, você entra na *Amazon* e tira o livro que você quiser. Naquela época demorava muito tempo para chegar, então a ideia era: "Vamos falar sobre o que está sendo publicado agora, não vamos falar só de clássicos".

Cristina: A revista era também um reflexo nosso, não em um sentido egocêntrico, mas um reflexo de como a antropologia estava mudando, porque de repente eu estava fazendo antropologia dentro de hospícios. Temas não tradicionais também estavam emergindo naquela época.

Luiz Eduardo: Eu acho que a antropologia que estava lá não cabia para a gente. Essa é a impressão que eu tenho, olhando para trás. Ou seja, era uma Antropologia muito mais hierárquica do que é hoje. Tínhamos um longo caminho a percorrer. Lembro que, no *Anuário Antropológico*, muitas vezes eram publicadas dissertações de mestrado inteiras. Esse era o tipo de publicação.

Zulmara: Foi exatamente a rigidez, a caretice das revistas da época, essa impossibilidade de fazer os diálogos que a gente achava importantes – com outros departamentos e outras disciplinas – que fez surgir essa insatisfação e nos fez inventar isso. Eu me lembro bem do início dessas ideias, de propor diálogos, algo mais leve, em outro formato. O peso dessa revista era para dar uma chacoalhada no "modelão" acadêmico e eu acho que foi fundamental.

Omar: Três professores foram importantes: a Paula Montero, que era a coordenadora do programa, e os outros foram o Zé Chico [José Francisco] Quirino e o Zé [José] Guilherme Magnani. A gente também delirava, né, eles davam uma baixada na nossa bola. Depois tinha a Maria Lúcia [Montes], Carmen Simira, Aracy [Lopes da Silva], a Dominique [Tilkin-Gallois]… E tinham aqueles que olhavam e falavam "não tem sentido porque já tem uma revista de antropologia".

---

[1] A seção "Comunicações e Informes" foi criada pela primeira comissão a partir de dois objetivos principais. Primeiro, o de abrir espaço para discussão antropológica sobre acontecimentos contemporâneos às publicações. A edição número 1, por exemplo, trazia à baila questões como "A nova LDB e os índios" e a "Declaração Universal dos Direitos Coletivos dos Povos". Em segundo lugar, pretendia-se abrir um espaço de diálogo entre os grupos de pesquisa – como o Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) e o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII) –, que podiam apresentar as atividades por eles realizadas durante o ano. A seção foi publicada anualmente até a décima edição e a partir daí assumiu um caráter menos periódico, fazendo parte de apenas alguns números. Concordando com o professor Luíz Eduardo quando este afirma que "[a] antropologia é política", decidimos reincorporar a seção, nesta edição da Revista, com o nome "Conjuntura".

Os primeiros números: do financiamento à distribuição

Heloisa: Temos duas coisas para contextualizar: havia poucas revistas e a pós-graduação era muito menor no Brasil. Depois que fizemos a nossa, começou a ter revista de aluno da pós da Sociologia, revista de alunos de não sei onde… Antes não havia, ninguém tinha feito isso ainda. Mas, quando começamos, foi: "Oh! É possível fazer!".

Omar: E lembrando que, naquela época, não tinha dinheiro!

Heloisa: Dinheiro nenhum! Não tinha nenhum financiamento.

Omar: Pensem que, naquela época, o departamento de Antropologia tinha apenas um computador. Nós fizemos "no" computador do departamento de Antropologia. Como é que nós fizemos com o dinheiro no primeiro número? Nós vendemos o número. Queríamos vender a revista, tínhamos que vendê-la, e, assim, financiamos o número seguinte. Naquela época, funcionava por *xerox*, e a ideia era que as pessoas comprassem para dar em cursos. Tanto que, se não me equivoco, esgotou o primeiro número. Foram o quê? Mil exemplares? Nós conseguimos imprimir graças ao apoio da Secretaria de Energia e Saneamento. Conseguimos uns cinco mil cruzeiros, não era real ainda. Fizemos na gráfica daqui da FFLCH. O dinheiro foi usado para comprar papel e pagar a capa. O resto foi feito manualmente por mim e por um aluno de iniciação científica. Na composição gráfica, ele foi fundamental. Ele era um aluno do primeiro ano da faculdade que já manjava de computador. Depois entramos em contato primeiro com a *Novos Estudos Cebrap* para ver como é que eles faziam a distribuição. Havia uma preocupação de que os professores comprassem e colocassem no curso. Então, para vender, íamos às livrarias e deixávamos em consignação. Eu me lembro de ir com a Helô à Livraria Cultura para conversar. Depois, a gente ia lá para ver se estava visível; se não estava, trocávamos de lugar. Outro cuidado que nós tivemos foi o de mandar para todas as bibliotecas. Também levamos a revista para a Anpocs. A gente entrou no meu Chevettinho e colocamos caixas da revista para tentar vender lá.

Luiz: Os nossos *papers* eram datilografados. Na hora de fazer a versão final, você tinha que cortar o parágrafo. Vocês se lembram disso?

Heloisa: Cortar e colar era literal!

Cristina: É gozado, não sei se a memória com o passar do tempo vai selecionando apenas as partes boas, mas tínhamos um jeito alegre de cooperar, de cuidar das coisas, de fazer, cada um corria para um lado, não era? "Então, corre com a Helô para lá. A Zuzu vai ali fazer não sei o quê… Ah, tem que digitar isso aqui, então, eu sento e faço enquanto o outro vai fazer não sei o quê"… Realmente era um modelo, era essa colaboração positiva mesmo. O que também soubemos fazer estrategicamente foi envolver os professores certos, senão ficaríamos rodando no mesmo lugar. Isso foi muita diplomacia do Omar, que fazia essa circulação. Quando ainda estávamos sonhando, ele já falava "espera aí que eu vou trazer professor tal", "espera aí que eu vou trazer fulano". No fim, conseguimos construir algo bacana juntos.

Omar: Isso foi importante para nós, éramos muito antenados. Por exemplo, se vocês olharem, aqui tem números que têm propagandas de outras revistas. Como que era feito isso, naquela época? A gente ligava e falava: "Vem cá, você troca uma página tua por uma página nossa?". Então, nós mandávamos a fotografia para eles. A gente lia muitas outras revistas. Para fazermos a *Cadernos de Campo*, sentamos em uma mesa e pegamos várias revistas na biblioteca. Colocamos um monte no meio da mesa e ficamos olhando: "O que é que a gente vai fazer agora?".

Omar: Lembro que o Zé Chico falou que tinha que ter parecer, o Luís Donisete veio com um modelo de parecer, um questionariozinho: "o artigo é inovador?"; essas coisas. Eu me lembro que foi o Luís que teve essa ideia.

Heloísa: É, um formulário para o parecerista, que a gente enviava por correio ou entregava em mãos.

Omar: E a gente tinha um cuidado de procurar dois pareceristas, um aluno e um professor, porque a gente ficou com medo de os autores dizerem: "Como é que vocês, numa revista de alunos, recusam meu artigo?". Mas é importante dizer que todos os artigos tiveram parecer. E havia também uma preocupação de incorporar os professores. Se vocês olharem aqui, na consultoria editorial do primeiro número, a gente convida professores para fazer parte. Detalhe: nós éramos todos mestrandos. Chamamos para o conselho editorial doutorandos também. E professores que eram mais próximos da gente naquela época. No segundo número, a gente ampliou o conselho editorial e convidamos colegas que não eram da antropologia. Havia uma preocupação de estabelecer conexões

com outras áreas.

"A Cadernos serviu para aglutinar o pessoal"

Omar: A *Cadernos de Campo* era uma das iniciativas que estavam pipocando nesse período que foi de 1991 a 1993. Uma delas foi um seminário – que eu atribuo diretamente à discussão da *Cadernos de Campo* – sobre a relação entre sujeito e objeto na pesquisa antropológica…

Heloísa: … que rendeu artigos para a *Revista de Antropologia*, inclusive.

Omar: A *Cadernos* serviu para aglutinar o pessoal. O seminário foi organizado pelos alunos com o apoio da Paula Montero. Havia uma exposição fotográfica sobre os bastidores da pesquisa de campo. Selecionamos as fotos, fizemos um projeto CNPq para fazer as ampliações e a exposição foi feita aqui no saguão. Colocamos alunos e professores nas mesas. Fizemos os cartazes bem bonitinhos com o desenho da capa do livro do Eduardo Viveiros de Castro, aquela capa *d'Os Araweté*, em que há um desenho que um araweté fez do Eduardo. Quando penduramos os cartazes, perguntaram para a Paula Montero como é que colocavam alunos para coordenar mesas com pessoas tão importantes. Ela falou "foram os alunos que organizaram, então a coisa vai rolar". Nós fizemos no auditório e lotou.

Por uma "antropologia cosmopolita": transformações da disciplina e perspectivas do mundo contemporâneo

Omar: Em Moçambique, onde eu trabalho há vinte anos, tem um departamento de antropologia de excelência, com 22 antropólogos, e está começando uma nova guerra civil. E o que aconteceu com os antropólogos sírios nos últimos anos? A minha equipe fez um trabalho muito intenso com professores e universitários da Universidade do Haiti, no sentido de trazer alunos para cá, possibilitar que professores pudessem sair e retornar porque a situação era caótica. E essa é uma questão que não vai esmorecer. Quando houve o terremoto no Haiti, também houve uma mobilização bastante interessante no contexto nacional. Agora, e nos outros contextos? Será que não valeria a pena entrar em contato? Esses estudantes estão em expansão, existe departamento de antropologia em países que estão sob conflito. Na Turquia… A repressão na Turquia

está brutal… Tem antropólogo, tem um baita departamento de antropologia lá!

Luiz Eduardo: O que eles podem nos dizer de uma antropologia em tempos de guerra?

Omar: Ou, por exemplo, qual é a situação em que eles estão ou em que medida podemos ajudá-los também? Ou entender o que eles estão falando? Ou, por exemplo, a crise migratória. Tem antropólogos discutindo a crise migratória em contextos europeus, tem migrantes refugiados que são antropólogos.

Zulmara: Eu acho que é interessante isso, qual é a antropologia dos que estão excluídos da globalização? Porque a globalização foi um sucesso… Só que deixou basicamente 90% do mundo fora dela. E é uma parte do mundo que existe, que pensa e tem cultura. Logo, tem antropologia.

Omar: Eu tive o privilégio de trabalhar em várias revistas. E eu tentei uma coisa na *Vibrant* que não deu certo e que defendo até hoje. Inicialmente, a *Vibrant* era para ser uma revista de antropólogos no Brasil, mas publicada em outra língua. Então, era uma proposta para incentivar a internacionalização dos antropólogos. E, na época, a proposta era que não se especificasse qual seria a língua a ser publicada. No entanto, fomos ridicularizados. A grande questão era publicar em inglês e pronto. Mas o que eu defendo é que o cosmopolitismo não está restrito à língua inglesa. Por exemplo, a gente tem uma aluna que fez pesquisa na Unicamp, saiu de São Paulo e foi para a Bósnia. Aprendeu a falar bósnio, sérvio, croata, macedônio. Por que não publicar um artigo em bósnio? Por que definir? Por que nós definimos o inglês de antemão? Se eu pudesse sugerir alguma coisa hoje, diria para apostar num cosmopolitismo linguístico mais audacioso.

Zulmara: O que significa trabalhar com mais línguas, além da inglesa? Tem um significado político essa escolha. Soltar um artigo em bósnio não é porque eu sou exótico, não é isso que está por trás. O que está por trás é o seguinte: Quem é o dono monopolista desse mundo? Como os conteúdos vão se comunicar com o mundo atual? Então, a pergunta aos novos editores de hoje é: Quais são as nossas inquietações?

Omar: A gente está preocupada com questões indígenas, a gente está preocupada com ocupações, a gente está preocupada com vítimas de barragem… Mas que a gente incorpore realmente na nossa agenda essas preocupações de natureza internacional. Como é que é fazer antropologia numa ditadura? Angola é uma ditadura. Recentemente, houve lá uma mobilização impressionante de músicos que fizeram greve de fome. E nós falamos de Angola, que é um país

com quem a gente tem uma cumplicidade histórica. Talvez o desafio de vocês seja peitar isso a sério mesmo. Assim, entramos na ideia de uma antropologia realmente cosmopolita. Isso tem um impacto. Agora que nós temos cada vez mais alunos negros, e devemos ter, nós temos também que trazer professores dos países africanos para darem aula aqui. Isso é importante. E nós não somos europeus. Nós até queríamos ser, mas nós não somos.

Luiz Eduardo: Eu estou pensando aqui como a gente pode, primeiro, pensar uma antropologia do desconforto e, depois, pensar o que significa ser cosmopolita hoje. Essas antropologias que a gente não ouve, que a gente não vê, que a gente não pensa…

Omar: Mas a gente tem que tomar cuidado também para não descobrir a pólvora, não é? De fato, no Brasil, nós temos agora indígenas entrando na universidade e temos também uma boa quantidade de negros. Espero que aumente ainda mais. Agora, por exemplo, o Kenyatta foi orientando do Malinowski, em 1940. Ele era um líder que virou presidente do Quênia. O Eduardo Mondlane era antropólogo changana e defendeu o doutorado em antropologia nos EUA, nos anos 1950, sobre relações raciais. Ele era um moçambicano. Vale a pena mostrar como uma antropologia, que é considerada de maneira bastante condescendente como uma antropologia vanguardista e muito ativa, como é que, no Brasil, a gente é muito atrasado. Particularmente sobre só termos começado a ter indígenas defendendo teses de antropologia nos anos 2000.

Heloisa: Boas teve uma aluna indígena, não é?

Omar: Boas, Malinowski teve…

Luiz Eduardo: Não seria muito legal a gente recuperar essas coisas que estão perdidas?

Omar: Não, não! Perdidas não estão. Perdidas para alguém. Eu acho superinteressante, mas o que eu estou dizendo é que vale a pena ter clareza de que a gente é um pouco atrasado. Se nós pegarmos, por exemplo, a questão das cotas, a reação que está tendo aqui na USP com relação a isso… Nós conseguimos na Unicamp, a primeira estadual, no IFCH, implementamos cotas na pós-graduação.

"O Brasil é um país intelectualmente cafona": os desafios da pesquisa antropológica e a conjuntura atual

Helô: Essa onda conservadora está aí por toda parte, não é local, não é mu-

nicipal. É mundial. Então, agora, o que é que aconteceu aqui? Depois de quinze anos de expansão da pós-graduação, é evidente que a gente vai ter um encolhimento. Não é que vai parar de crescer, é que vai diminuir. Essa é a sensação que eu tenho…

Cris: Mas aí para a antropologia ou para a pós-graduação em geral?

Helô: Em geral, no Brasil. A gente é dependente de duas fontes, basicamente, de Capes e CNPq. O CNPq está encolhendo e cortando coisas. A Capes parece estar se recompondo, mas, do que ouvi, haverá certa tendência para mestrados e doutorados profissionais. Principalmente os profissionalizantes e menos os acadêmicos, entendeu? Quer dizer, não é só na antropologia. Vai mudar o perfil da pós-graduação em geral.

Zulmara: Nesse contexto, que conteúdos temos o desafio de provocar? O Brasil é um país intelectualmente cafona. A nossa elite não gosta de cultura. Os nossos políticos têm horror à cultura! Os nossos intelectuais têm horror à cultura. Eles adoram o próprio rabo. Estão falando uns dos outros. Então, que cultura nós queremos produzir, caramba? O que é que devemos enfrentar dentro da academia? Qual é o papel da academia para o mundo? Essa é uma pergunta que eu sempre fiz, desde novinha. Resolvi ir para o mundo e deixei a academia para ver se responde a ela mesma. Agora, eu estou no mundo e vejo um diálogo muito distante. Trabalho com educação e meio ambiente em periferias o tempo todo. Existe uma gana grande de saber e o mundo intelectual não contribui para esse saber. É o seguinte: nós, a academia, somos uma parte do mundo e o resto é o resto e nunca vai nos atingir. Nunca vai nos alcançar. Nós vivemos num mundo em eminente explosão e o nosso papel político, como intelectuais, é muito importante.

Helô: Eu acho que tem uma coisa que volta a ganhar destaque, que é um pouco essa coisa de intelectuais públicos, né? E eu acho que foi exatamente o momento político ultraconservador que nos exigiu sair mais da "Torre de Marfim", sabe? Eu, por exemplo, sempre tive uma preocupação de escrever em uma linguagem acessível, desde sempre. Mas, nos últimos anos, me exigiu uma atuação política que eu não tinha, né? E acho que pra vários de nós teve isso, a gente teve que ir pra rua mesmo, gastar sola de sapato em manifestação. Como gastei tempo atendendo jornalista porque jornalista acha bacana que é "professora da USP"… Mas aí a gente pode falar um pouco coisas que estão difíceis de se falar.

Zulmara: Há uma onda conservadora, uma onda fascista, coisas complicadíssimas, e a gente discutindo o "sexo dos anjos". Hoje, uma revista como essa,

que tem 25 anos, ela tem, portanto, poder. Então, tem de usar esse poder. Vocês têm instrumentos diferentes, outros canais, outros suportes, não só o papel. E para onde esse conhecimento todo, essa discussão antropológica, intelectual está indo? Tasca isso nas redes sociais! Ganha o mundo afora e tenta ver que demandas esse mundo traz para a própria revista se rever.

Cristina: Hoje em dia, eu tenho que dar aula online também. Acho importante que, como nas minhas aulas, a revista digital seja usada como um veículo de discussão e de colaboração. Os artigos podem ficar online, incentivando as pessoas a comentarem, a colaborarem…

Zulmara:. Nós podemos fazer diferente. Agora tem como. Quando nós começamos, não tínhamos nada. A gente só tinha desejo de fazer diferente. Agora, essa revista tem cacife.

Natalia: É… Vocês não tinham nada, mas também não tinham um sistema de avaliação tão quadrado…

Luiz Eduardo: Olha, essa coisa da avaliação da Capes, eu acho o seguinte: esse não é um problema de vocês. Vocês deveriam jogar isso para o lado. Eu acho que vocês deveriam usar isso justamente para pensar: Onde é que está a reflexão? O que é a antropologia hoje? É para a gente publicar cinco, dez, vinte artigos para dizer a mesma coisa, em lugares diferentes? Para que isso serve? Eu acho que a nossa criação marcou uma época. Agora vocês precisam marcar de novo. Não basta ser só esse modelo que está aqui. Qual é o incômodo de vocês? O que vocês não gostam na antropologia de hoje? O que está faltando? O que está pequeno? E como a gente pode botar isso numa revista?

Cristina: A gente queria mudar, fazer algo de diferente e isso está refletido há 25 anos. Acho que tem esse espírito de "o que está incomodando?". Porque eu acho que a gente precisa das novas gerações para fazer esse mundo melhor. Eu ainda acredito nisso. E a gente pode, né, como antropólogos, fazer um mundo melhor. Estamos precisando mesmo é acreditar que este mundo é um só e, se a gente não arranjar maneiras de colaborar, o planeta morre. É disso que eu dou aula hoje. Eu acho que ainda sou aquela aluna de vinte anos de idade, que acredita que a gente pode fazer este mundo melhor.

conjuntura

Cerrar fileiras, aprender com os que lutam: reflexões sobre direitos em xeque no Brasil hoje

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p29-30

O ano de 2016 custou a passar. Enquanto a nossa revista celebrava 25 anos de sua criação, o Brasil testemunhava um dos momentos mais dramáticos da história de sua jovem democracia. Em abril, assistíamos à votação do *impeachment* da primeira mulher a ocupar o mais alto cargo executivo do país, a presidenta Dilma Rousseff, na Câmara dos Deputados. Citações a torturadores dos tempos da ditadura, elogio ao Golpe de 1964, incontáveis menções à família e louvações a Deus como justificativas de voto tornavam evidente que o centro da peça jurídica, as chamadas "pedaladas fiscais", não estava entre os problemas mais graves da atual crise política. Dois dias depois, Michel Temer assumia a presidência interinamente, até que, em agosto, os senadores consumaram um processo de *impeachment* de questionável base jurídica e ele pôde, então, tornar-se o novo presidente da República.

Entre uma reunião e outra, nós, editores da *Cadernos de Campo*, comentávamos a velocidade impressionante com que o atual governo empreendia um verdadeiro desmonte de direitos sociais, como os ameaçados pelas propostas da PEC 241/55 (a conhecida "PEC do fim do mundo", que restringe os investimentos em saúde e educação por vinte anos), as revisões de demarcações de terras indígenas e o enfraquecimento ou extinção de pastas ministeriais dedicadas às questões ambientais e sociais (Desenvolvimento Agrário, das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, por exemplo). Mais do que as agitações políticas, assustava-nos todo um rearranjo dos parâmetros de justiça social reconhecidos – ainda que fragilmente – a partir de décadas de lutas populares e avanços duramente conquistados.

"Precisamos nos posicionar diante da atual conjuntura", falávamos em nossas reuniões quinzenais. Mas como? De tudo, restava-nos uma só certeza: a de que a revista *Cadernos de Campo*, o primeiro periódico discente dos programas de pós-graduação em antropologia do Brasil, não poderia se esquivar de tratar dos temas que a faziam pulsar, acadêmica e politicamente. O diálogo com o mundo fora dos muros da Academia se faz tão necessário quanto urgente. Questões indígenas, de raça, de gênero e sexualidade, entre muitas outras, passam por um momento de retrocessos antidemocráticos alarmantes. Retrocessos que, em alguns casos, cabe lembrar, já se faziam sentir durante o governo do Partido dos Trabalhadores (PT).

Convidamos, então, pesquisadores cujos interlocutores se situam em campos particularmente perpassados por essas investidas, e que resistem historicamente a todo um contexto de desigualdades e vulnerabilidades, para contribuir com reflexões em torno das suas especialidades temáticas. A professora Lilia Schwarcz e o mestrando Hélio Menezes, ambos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, assinam em coautoria "Quando o passado atropela o presente: notas de um Brasil que insiste no racismo", sobre o descompasso desconcertante entre os tempos passado e presente e sua constante reinvenção de práticas políticas e retóricas discursivas racistas. Já as professoras Adriana Vianna e Maria Elvira Benítez, do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, trazem um panorama atual das políticas envolvendo gênero e sexualidade. As autoras de "Gênero e sexualidade: estamos no canto do ringue?" costuram a "metáfora do boxe" para comentar os "golpes e contra golpes" dos últimos meses e se perguntam: "em que ponto da batalha ou em que lugar do ringue se encontram as diferentes perspectivas sobre gênero e sexualidade no cenário político que vivemos?".

Nessa perspectiva, Bruno Morais, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e assessor jurídico do Centro de Trabalho Indigenista e da Comissão Guarani Yvyrupa, chama a atenção para o "O golpe nosso de cada dia: as mui familiares ameaças aos direitos dos povos indígenas". O autor faz uma abordagem cronológica dos acontecimentos, a partir do governo Temer, e começa a reflexão pelo primeiro dia da nova presidência, quando lideranças indígenas procuraram Alexandre de Moraes, Ministro da Justiça, para comentar o desaparecimento da Funai na medida provisória que reorganizava a Esplanada dos Ministérios e o "boato" de que as demarcações do governo Dilma seriam anuladas. Por fim, a professora Ana Claudia Marques e as mestras Ana Letícia de Fiori, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana de Andrade, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca e Talita Lazarin Dal' Bó, todas do PPGAS/USP e integrantes da Comissão Permanente de Ações Afirmativas do Programa, fazem uma ponte entre a conjuntura atual e a situação da ampliação de políticas afirmativas na educação superior, conectando a antropologia aos anseios de inclusão social e ao avanço da produção e circulação do conhecimento.

Quando o passado atropela o presente: notas de um Brasil que insiste no racismo

Lilia Schwarcz
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

Hélio Menezes Neto
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p31-35

"*Sanccionado o projecto que extingue a escravidão no Brazil, encerrou-se o periodo negro da nossa Historia.*" Foi dessa maneira que o jornal *O Paiz* noticiou a Lei Imperial nº 3.353 que decretava, em 13 de maio de 1888, o fim do cativeiro no país. A ambiguidade da frase, que teimava em usar "negro" como adjetivo infausto e relegá-lo a um dado inerte do passado, ausente dos projetos de futuro da nação, não deixa de ser curiosa, ao mesmo tempo que perversa. Entre o dito e os muitos não ditos que a compõem, o texto curto da nota acaba por trazer à tona várias das contradições que o momento ensejava e que ainda enseja nos dias de hoje. A maioria delas absolutamente atual.

A festejada lei, que veio a ser batizada de Áurea, logo revelou seu brilho de intensidade limitada. Se, de um lado, liberdade era moeda difícil de lograr, de outro era ainda mais complicada para manter. Desacompanhada de qualquer política de promoção efetiva de cidadania e de inclusão social dos agora ex-escravizados, o resultado da medida relegou uma enorme população de africanos e seus descendentes à própria sorte. A vigência por tantos séculos de um sistema assentado na violência e no arbítrio da propriedade de um indivíduo por outro acabou por legitimar e postergar no país uma rígida hierarquia. Combinada com as novas vogas do determinismo racial de finais do XIX – que naturalizava a diferença –, enraizou uma série de discriminações que em nada devem à natureza; são fruto da própria sociedade. Num país marcado pela desigualdade de oportunidades e por grande assimetria de acesso a direitos, a escravidão, embora formalmente extinta, encontrou terreno fértil para fazer perdurar seus efeitos. Além do mais, virou linguagem social, tornando vigente uma espécie de vocabulário de cores que passa a impressão de produzir uma sociedade mais fluida, mas que, na verdade, produz novas discriminações que atuam tal qual dialeto nativo.

O racismo existente na sociedade brasileira é, assim, uma das graves consequências desse modelo que se fincou entre nós. Se as teorias científicas sobre raça, que determinavam existir entre os grupos humanos diferenças essenciais,

foram desacreditadas pelas modernas pesquisas em ciências sociais e biologia genética, o racismo que as embasa continuou a reinventar-se em novas práticas e retóricas políticas, sociais e culturais. Longe de ser um tema relegado ao passado, como parte do discurso oficial e do senso comum faz crer, a correlação entre características fenotípicas (como cor de pele ou tipo de cabelo) e atributos subjetivos (como inteligência, capacidades morais ou disposições físicas) ainda é moeda corrente na economia das nossas relações sociais.

Tal correlação pode envolver, ainda, fatores para além da raça – ou, melhor dizendo, fatores que a atravessam e por vezes a constituem, sugerindo-lhe novos conteúdos. O racismo em suas manifestações mais concretas não raro se expressa articulado a outros marcadores sociais da diferença, como gênero, classe, região, sexualidade e geração, num jogo de mútua determinação e causalidade.

Nada como trazer um exemplo recente. Os massacres ocorridos em presídios de Roraima, Amazonas e Rio Grande do Norte, logo nos primeiros dias deste ano de 2017, vêm confirmar tal imbricação num cenário desolador: a morte de mais de 130 pessoas numa região distante do centro do país. Nas fotografias das chacinas, destaca-se uma composição similar a outro inglório episódio de violência prisional que marcou nossa história. Os encarcerados do Norte e Nordeste, como os do Carandiru, em sua maioria jovens de origem periférica, são "quase todos pretos, ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres", como bem descrevem os versos da canção de Caetano e Gil. As semelhanças aqui não são mera coincidência. Segundo dados do Sistema Integrado de Informação Penitenciária (Infopen), em 2014, 67% da população carcerária do Brasil era negra; 56% entre 18 e 29 anos. É público, e ao mesmo tempo acobertado, como estamos praticando o genocídio de uma geração de negros, e em todas as regiões do país.

As reações do poder público diante desses episódios foram sintomáticas, a designar como "acidente" o que funcionários das penitenciárias chamaram de "barbárie" e "matança". Isso sem esquecer dos comentários mais extremos, a desejar que cenas como essas se repetissem em outros lugares. Para além de seus emissores mais imediatos e recorrentes – ministros e autoridades supostamente competentes –, tais discursos faziam também ecoar parte significativa da opinião pública. Expunham ainda uma certa conivência de parte da sociedade com a evidente seletividade punitiva em curso no país.

Os dados são conclusivos e não nos deixam desviar do assunto: a cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado no Brasil. Segundo estudo divulgado no *Mapa da Violência* (2016), cerca de 30 mil jovens entre 15 e 29 anos são vítimas de homicídio anualmente no país; 77% deles, negros. A taxa é quase quatro vezes superior à registrada entre brancos de mesma idade. O número já seria escandaloso se não escondesse a notória subnotificação de mortes causadas pela polícia, a qual, propositalmente, procura empurrar esses já elevados números para baixo.

Os tristes eventos que abriram o ano de 2017 não configuram, porém, casos isolados, seguindo o rasto de sucessivas ocorrências em 2016. Este, um longo ano que parece resistir a acabar no que se refere ao tema que se convencionou chamar de "questão racial", deixou cicatrizes profundas e nada acidentais. Uma das mais marcantes foi a ocorrida em 17 de abril, tendo a Câmara dos Deputados como teatro de cenas explícitas de "familismo". Nesse dia, o país assistiu, entre estupefato e envergonhado, a um perfil monótono de congressistas, que supostamente o representa, suceder-se à tribuna para votar pelo impeachment da presidente. Motivados pelos interesses mais domésticos, falando em nome de suas próprias famílias e de Deus, homens em sua maioria brancos e de meia idade, de classes abastadas e publicamente heterossexuais alternavam-se entre demonstrações de homofobia, misoginia, com direito até a apologia à tortura; tudo transmitido ao vivo pela TV. Eram raras, muito raras, as vozes destoantes. A diversidade da população brasileira ali se fez ausente. Junto com ela, eram igualmente golpeados os valores democráticos e nossa combalida tradição republicana.

A composição ministerial do novo governo que se instalou na sequência seguiu a mesma receita monotonamente repetida. Entre os 23 novos ministros empossados, nenhum negro. Foi também, ao menos desde o mandato de Ernesto Geisel, a primeira formação sem nenhuma mulher no alto escalão do poder. E os efeitos de tal uniformidade não se restringiram aos dirigentes, logo se espraiando na própria divisão institucional da República. A Medida Provisória 726/2016, primeiro ato adotado por Michel Temer no exercício interino da presidência, já indiciava o que seria uma constante da nova gestão: o confisco de direitos e espaços de formação política que pareciam, enganosamente, até então assegurados. Entre as primeiras mudanças, a extinção do Ministério da Cultura, do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, bem como da Controladoria Geral da União, entre outras pastas e importantes espaços de prática e vigilância cidadãs. Movimentos negros, feministas, LGBT, quilombolas, de artistas e operadores da cultura se inteiravam, na manhã do 13 de maio de 2016, da perda de seu lugar autônomo de representação e formulação de políticas públicas. A coincidência da data para tamanha perda de perspectivas de futuro não poderia ser mais perniciosa.

Estatísticas atualizadas também têm ajudado a embasar o pessimismo das previsões que fez parte da inauguração deste ano de 2017. A taxa de analfabetismo entre negros (27,4%), por exemplo, é quase cinco vezes maior do que entre brancos (5,9%), considerando-se todas as faixas etárias (segundo o Censo de 2010). No tocante à saúde, para tomarmos apenas um dos muitos índices de um racismo inequivocamente institucional, a razão de mortalidade materna entre mulheres negras é 66% maior do que entre brancas, segundo dados do Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde. Os dados do IBGE/PNAD (2014) mostram que aqui pobreza tem mesmo cor definida: entre os 10% mais pobres, 76% são negros; já entre os 1% mais ricos, esse número cai

para 15%. Isso num país em que os negros compõem mais da metade da população (53,6%).

A pretensa imparcialidade dos números não deixa escapar, portanto, a existência de um racismo encarnado em nosso cotidiano. São crianças negras que desde pequenas têm seus cabelos e outros traços fisionômicos diminuídos, especialmente na escola; que crescem com pouca ou nenhuma referência de representatividade positiva na TV ou nas prateleiras das lojas de brinquedo; que aprendem desde cedo a sonhar com príncipes loiros e alvas princesas de filmes infantis. Ao longo de suas vidas, serão confrontadas com muitos obstáculos difíceis de transpor: dos postos mais altos no mercado de trabalho, das universidades de ponta, de clubes e casas de lazer, dos restaurantes elegantes (onde nem o garçom pode ser negro), das batidas policiais, do táxi que, mesmo vazio, recusa-se a parar.

Os exemplos são muitos, e carregam, cada um deles, sua própria dose de violência, humilhação e injustiça. Embora tais ações possam implicar a incidência de responsabilidade penal, o artigo 140 do Código Penal, que prevê o crime de injúria racial (relativo à pessoa), bem como a Lei 7.716/1989, que define o crime de racismo (relativo a uma coletividade), são na prática pouco acionados. As dificuldades regimentais de comprovação do crime e o reiterado hábito de minimizar atos de racismo, como se não passassem de brincadeiras de mau gosto ou mal-entendidos circunstanciais, concorrem para a pouca efetividade dos mecanismos legais de penalidade e reparação. A lei aqui, como a expressão popular confirma, é mesmo para poucos.

Último país do Ocidente a abolir a escravidão e campeão nos índices atuais de desigualdade, o Brasil ainda carrega uma enorme dívida para com seus afrodescendentes. E não há como desempatar a partida sem manter os olhos bem abertos para o passado, mas dirigi-los igualmente para o presente. A marcha que vem sendo desenvolvida no país lembra de perto o passo de caranguejo; aquele que parece avançar dois para frente e recua com três para trás. Depois da promulgação da Constituição Cidadã, em 1988, a qual seria motivo de orgulho para qualquer nação, temos insistido em sistematicamente abrir mão das nossas conquistas e do nosso direito inalienável à pluralidade; índice de uma democracia saudável.

Um projeto de país mais equitativo haverá de passar necessariamente pelo reconhecimento de nossos desacertos de hoje, bem como pelo enfrentamento de nossas pesadas heranças históricas. Só assim se poderá supor e imaginar qualquer utopia boa de superação. Ou, como bem ensinam os versos de Mário Quintana, "*nós vivemos a temer o futuro/ mas é o passado* [e o presente] *que nos atropela e mata*".

20 de janeiro de 2017

autores **Lilia Moritz Schwarcz**
Professora da Universidade de São Paulo (USP) e *Global Scholar* em Princeton, é autora, entre outros, de O espetáculo das raças, As barbas do imperador, O sol do Brasil e Brasil: uma biografia. Foi curadora de uma série de exposições dentre as quais: "Um olhar sobre o Brasil" e "Histórias Mestiças". Atualmente é curadora adjunta do Masp.

Hélio Menezes Neto
Graduado em Relações Internacionais e Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP). Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma universidade, atua também como pesquisador do Núcleo de Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS) e do Núcleo Etno-história.

Recebido em 20/01/2017
Aceito para publicação em 20/01/2017

Gênero e sexualidade: estamos no canto do ringue?

Adriana Vianna
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Maria Elvira Benítez
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p36-41

Escrever sobre o panorama atual das políticas envolvendo gênero e sexualidade leva-nos a estados de espírito muito diversos: ora ficamos próximas à melancolia e ao desânimo profundo, ora nos alentamos com a certeza de que processos e atores que já foram postos em marcha não recuarão tão facilmente. Recentemente, em uma atividade promovida pelos alunos do programa de pós-graduação do qual ambas somos professoras, Maria Elvira Díaz Benítez valeu-se da metáfora do boxe para tratar dos golpes e contragolpes que têm sido desferidos nos últimos tempos na seara dos direitos e políticas envolvendo gênero e sexualidade. Dando seguimento a isso, indagamo-nos: em que ponto da batalha ou em que lugar do ringue se encontram as diferentes perspectivas sobre gênero e sexualidade no cenário político em que vivemos?

Na impossibilidade de tratar exaustivamente todas as temáticas referentes a gênero e sexualidade nos limites deste texto, pretendemos enfatizar dois feixes principais: direitos LGBT e aborto, destacando também a relevância das formas de se evocar gênero e família nos debates recentes. Se todo sexo é político, como já afirmava Gayle Rubin décadas atrás, cada vez mais nos parece que é através das falas inflamadas sobre ou a partir dele que se alinham e antagonizam muitos dos protagonistas políticos do atual cenário.

De modo geral, podemos pensar que estamos acompanhando – e participando de – um momento que em parte desdobra e em parte antagoniza o processo político que tem na Constituição Federal de 1988 seu marco principal. Resultado e ao mesmo tempo peça-chave do processo de redemocratização política, a Constituição de 1988 cristalizou a entrada da sexualidade e da reprodução como campos legítimos para exercício e disputa de direitos no Brasil.[1] Se, em alguns casos, como na defesa da equidade de gênero e na proibição da discriminação por gênero e raça, vemos a manifestação da força de movimentos sociais já atu-

[1] Para um quadro mais detalhado, ver Carrara & Vianna (2008)

antes desde os anos 1970, como o movimento negro e o movimento feminista, em outros casos, como a não inclusão da "orientação sexual" como motivo de discriminação a ser combatido, expressa-se quão negativa era a correlação de forças nesse campo específico.

Apesar da derrota sofrida pelo que era então conhecido como Movimento Homossexual Brasileiro, mudanças significativas aconteceram nas últimas décadas na seara dos chamados direitos LGBT. Como diversos trabalhos têm apontado, a reorganização dos atores políticos significativos nesse campo passa tanto por mudanças importantes na configuração dos movimentos sociais, inclusive com suas tensões internas, quanto por contextos nacionais e internacionais. Nunca é demais deixar sublinhado que os anos 1990 estiveram marcados simultaneamente pelo enfrentamento da epidemia de HIV/Aids, com as consequentes discussões políticas em torno do formato a ser assumido por esse enfrentamento, e pela emergência da gramática dos direitos sexuais e reprodutivos, especialmente a partir das grandes conferências no âmbito das Nações Unidas ocorridas no Cairo, em 1994, e em Beijing, em 1995. Em todos esses casos, o entrelaçamento entre a linguagem da saúde e dos direitos humanos foi crucial para redefinir gramáticas e repertórios de ação coletiva para diversos movimentos sociais e atores governamentais.[2]

Alguns marcos notáveis que podemos indicar nos últimos anos estiveram ligados a ações desenvolvidas no âmbito do Executivo ou a iniciativas que envolveram o Judiciário, sendo talvez a mais famosa dessas a decisão, em 2011, do Supremo Tribunal Federal no sentido de reconhecer a união estável para casais do mesmo sexo. Já no plano do Executivo, salvo tímidos registros anteriores, podemos considerar que é na virada dos anos 2000 que importantes cristalizações institucionais ocorrem, como a criação do Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD), ligado ao Ministério da Justiça, em 2001, e sua posterior transformação, em 2010, em Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção de Direitos LGBT. Indissociável dessa mudança foi a realização da 1ª Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, em 2008, que contou com a presença do então presidente Lula. Ainda perseguindo a linguagem do boxe, podemos considerar essa conquista como um mata-cobra dos movimentos sociais, que abriu passo para a elaboração do Plano Nacional de Promoção de Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, em 2009, e para uma segunda conferência em 2011.

Essa segunda conferência, de 2011, já não teve o mesmo tom de celebração, alegria e esperança da primeira, nem teve a presença da presidenta Dilma Rou-

[2] A literatura relevante sobre o tema pode ser considerada ampla hoje. Para ficarmos em algumas referências apenas, podemos mencionar: Vianna & Lacerda (2004); Facchini (2005; 2009); Carrara & Simões (2007) e Aguião (2014).

sseff.[3] Ao contrário, esteve marcada pela insatisfação dos movimentos sociais diante de perceptíveis retrocessos, sendo o principal deles a proibição da divulgação do chamado kit anti-homofobia, material educativo produzido a partir do acordo firmado, dentro do Programa Brasil sem Homofobia, com o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) e que consistia na elaboração de material educativo a ser distribuído a instituições em todo o país. Prestes a ser divulgado, o material foi alvo de uma saraivada de golpes desferida por parlamentares e setores conservadores da sociedade civil que o tratavam de "kit gay" e, mobilizando, como usual, o tema da proteção das crianças e das famílias, alegavam que ele viria a "estimular promiscuidade e homossexualismo" em crianças e adolescentes. O recuo do governo frente a essa pressão consumou o soco no estômago dos movimentos LGBT, fazendo sangrar uma úlcera gástrica antiga que aos poucos começava a sarar.

O combate direto e agressivo observado nesse momento pode ser identificado em torno de outros projetos de lei, como o da criminalização da homofobia (PL 122/06) ou, vindo do lado oposto do ringue, o da "cura gay" (PL 24/11), evidenciando não apenas o quanto o legislativo é um terreno de difícil movimentação para aqueles e aquelas que querem a ampliação dos direitos relativos à diversidade sexual e de gênero, mas sua capacidade de atingir, por meio de diversas coligações e estratégias de pressão e barganha, também ao Executivo. Sem poder discorrer sobre esses processos em detalhe aqui, gostaríamos apenas de indicar alguns pontos que consideramos relevantes para o cenário atual tomando a "cura gay" como foco. Apresentado inicialmente pelo então deputado federal e presidente da Frente Parlamentar Evangélica João Campos (PSDB-GO), o Projeto de Decreto Legislativo (PDC 24/11) visando sustar os parágrafos que estabelecem as normas para atuação de psicólogos em situações relativas à orientação sexual foi aprovado em 2013 pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Ainda que arquivado naquele mesmo ano, em 2015 foi reaberto sob a tutela do pastor e deputado federal Marco Feliciano (PSC-SP). Na audiência pública ocorrida em junho daquele ano, entre pastores, missionários, deputados, psicólogos e ativistas LGBTs, marcaram presença também pessoas que vieram dar depoimentos sobre como se curaram de sua homossexualidade através principalmente de conversão religiosa e apoio terapêutico.

Vemos aqui combinarem-se narrativas que tratam de pertencimentos religiosos, da natureza política e do papel do Estado, bem como de explicações sobre a própria sexualidade e sua mutabilidade. Longe, muito longe, de um combate unidimensional, o que percebemos no cenário contemporâneo é a mobilização de diferentes estratégias narrativas, de associação e de lobby político e também

[3] Uma excelente análise das conferências e do quadro das políticas LGBTs no período pode ser encontrada no já mencionado trabalho de Silvia Aguião (2014). Para o papel dos conselhos e as vicissitudes do modelo de participação, ver Aguião, Vianna & Gutterres (2014).

de embate moral estabelecidas em diálogo com a linguagem dos direitos humanos (ou com uma apropriação desta) para definir modos de gestão do gênero e da sexualidade.[4] Acompanhando os argumentos de artigo recente de Sergio Carrara, podemos afirmar que estamos diante de um momento em que se torna especialmente visível a coexistência, mais que a sucessão, de diferentes regimes de regulação da sexualidade. Para usar os termos do autor, ao se articularem, colidirem ou se enfrentarem, tais regimes vão, desenhando "diferentes políticas sexuais e estilos de regulação moral" (CARRARA, 2015).

A linguagem dos direitos ou, mais especificamente, dos direitos à vida, também tem sido mobilizada há muitos anos para manter ou mesmo estender o cerceamento à autonomia das mulheres em relação às decisões reprodutivas, sobretudo no caso do aborto. Se, como apontamos no começo deste texto, no cenário da constituinte a presença feminista organizada teve papel significativo, sendo responsável por inscrições significativas no texto legal e, mais tarde, por importantes ganhos institucionais, sobretudo a partir da criação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), em 2003, o aborto permanece como ponto especialmente sensível de disputas políticas, chegando a protagonizar algumas viradas políticas bastante marcantes.

Como indica Lia Zanotta Machado em artigos recentes,[5] a relação entre o governo Lula e a SPM possibilitou uma estrutura e articulação de enorme envergadura que viabilizou adesões estaduais e municipais aos pactos nacionais, como o Pacto do Enfrentamento à Violência e o Pacto da Redução da Mortalidade Materna, assim como a aprovação da lei de enfrentamento à violência doméstica contra as mulheres, em 2006, conhecida como Lei Maria da Penha. Esse é, sem dúvida, um dos melhores *swings* dados pelos movimentos sociais feministas. Se, em certo momento, porém, parecia que esse esforço conjugado atingiria um dos centros nervosos da regulação dos corpos femininos, o aborto, com a possibilidade de apresentação de uma minuta de projeto de lei para legalizar a interrupção da gravidez à Comissão de Seguridade Social e Família da Câmara dos Deputados, a conjuntura turbulenta do chamado "escândalo do Mensalão" transformou o projeto em moeda de troca com importantes atores políticos, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e outros segmentos conservadores.

Em outubro de 2005, por sua vez, foi registrada a primeira "Frente Parla-

[4] Em dissertação de mestrado sobre a atuação desses grupos, Alexandre Gonçalves (2015) mapeou 19 organizações vinculadas ao Êxodus e ao GAAP divididas em 6 escolas de capacitação, 10 igrejas e 3 ministérios. Uma questão muito interessante que ressalta o autor em sua análise é o quanto os discursos construídos por esses reformistas combinam não apenas narrativas religiosas que fazem alusão ao pecado, mas narrativas políticas (no sentido de ponderar quais práticas devem ou não serem reconhecidas pelo Estado) e narrativas científicas, ou seja, homossexualidade como distúrbio psicológico com uma origem clara que pode ser combatida.

[5] Ver Machado (2016).

mentar em defesa da vida contra o aborto", e, com a legislatura que entrou em vigor recentemente, formou-se também a "Frente Parlamentar a favor da Família". Para 2015, encontramos registradas, ainda, a "Frente Parlamentar Mista da Família e Apoio à Vida" e a "Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família". Assim, podemos ver como a Comissão de Seguridade Social e Família passou a ser cobiçada pela bancada evangélica multipartidária, criada em setembro de 2003, que reúne deputados de diferentes ordens. Um dos pontos fortes desse processo de disputas palmo a palmo no ringue dos direitos reprodutivos foi protagonizado por ninguém mais, ninguém menos que o deputado Eduardo Cunha, através da apresentação do PL 5069/2013 que pretende modificar a Lei 12845/13, alterando as condições para oferecimento da profilaxia da gravidez nos casos das vítimas de violência sexual.

Essa iniciativa, longe de ser fato isolado, está indiscutivelmente entrelaçada tanto ao fortalecimento de agendas e coligações terrivelmente conservadoras do ponto de vista dos direitos sexuais e reprodutivos quanto às articulações para destituição do segundo governo da presidenta Dilma Rousseff, incluindo-se aí a alteração significativa do papel e lugar das instituições governamentais ligadas às questões de gênero e sexualidade. Como aponta estudo recente realizado por Flavia Biroli sobre a discussão do aborto na Câmara dos Deputados,[6] estamos diante de ofensivas que clamam por "menos Estado" no que diz respeito ao desejo de reduzir direitos sociais e políticas públicas, e "mais Estado" no que tange ao controle dos corpos de mulheres, pessoas LGBTs, ativistas sociais e todos "os indesejáveis" que devem ser cada vez mais criminalizados e encarcerados. A evocação constante do *tópos* da família – como bem a ser valorizado – e do gênero – como ideologia perniciosa a ser combatida – não se faz inocentemente nesse cenário. Não se trata, como nunca se tratou, de "uma família" ou de algo estável e facilmente definível como "gênero", mas de encarniçados combates através e por dentro das definições desses termos e dos corpos e almas que os habitam. Não nos esqueçamos de que depois do projeto de lei apresentado pelo deputado agora cassado Eduardo Cunha, muitos outros capítulos vieram, inclusive a chamada "Primavera Feminista", que pode ser vista talvez como uma verdadeira invasão insurreta do ringue masculino e heteronormativo por aquelas que não pretendem ficar na plateia enquanto seus corpos e vidas estão sob ataque. Se o boxe é afinal uma boa metáfora, não sabemos. Mas que quatro cordas são pouco para definir todos os terrenos onde as lutas continuarão se dando, temos certeza.

Referências bibliográficas

[6] BIROLI, Flavia. *Aborto em debate na Câmara dos Deputados.* IPAS/CFEMEA/Observatório de Sexualidade e Política, 2016.

AGUIÃO, Silvia. *Fazer-se no "Estado"*: uma etnografia sobre o processo de constituição dos "LGBT" como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo. Tese (Doutorado) – Programa de Doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

AGUIÃO, Silvia; VIANNA, Adriana; GUTTERRES, Anelise. Limites, espaços e estratégias de participação do Movimento LGBT nas políticas governamentais. In: LEITE LOPES, José Sérgio; HEREDIA, Beatriz. (Orgs.). *Movimentos sociais e esfera pública*: o mundo da participação. Rio de Janeiro: CBAE, 2014.

CARRARA, Sergio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, 21(2), 2015, p. 323-45.

CARRARA, Sergio; SIMÕES, Julio. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 65-100, 2007.

CARRARA, Sergio; VIANNA, Adriana. Os direitos sexuais e reprodutivos no Brasil a partir da "Constituição Cidadã". In: OLIVEN, Ruben George; RIDENTI, Marcelo; BRANDÃO, Gildo Marçal (Orgs.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira.* São Paulo: Hucitec, 2008. p. 334-59.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?* Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FACCHINI, Regina: Entre compassos e descompassos: um olhar para o campo e para a arena do movimento LGBT brasileiro. *Bagoas,* Natal, n. 4, 2009.

GONÇALVES, Alexandre Oviedo. *Flexibilizando estéticas, restringindo sexualidades:* disputas de agentes pela demarcação do religioso. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MACHADO, Lia Z. Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia. *Cadernos Pagu*, v. 1 (42), p. 13-46, 2014. E _____. Feminismos brasileiros nas relações com o Estado. Contextos e incertezas. *Cadernos Pagu*, v. 1 (47), 2016.

VIANNA, Adriana; LACERDA, Paula. *Direitos e políticas sexuais no Brasil*: o panorama atual. Rio de Janeiro: Clam/IMS/Cepesq, 2004.

autores **Adriana Vianna**
Professora do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Maria Elvira Benítez
Professora do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

O golpe nosso de cada dia: as mui familiares ameaças aos direitos dos povos indígenas no contexto do impeachment

Bruno Martins Morais
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p42-45

Não havia menção à Funai na medida provisória que reorganizou a Esplanada dos Ministérios logo no primeiro dia em que Temer assumiu a Presidência, ainda como interino. Uma comitiva de lideranças indígenas foi bater à porta do recém-empossado ministro da Justiça, Alexandre de Moraes, e ouviu um pedido de desculpas: seria "mero erro de redação". Mas corria na imprensa a notícia de que a Casa Civil concentraria os órgãos da política fundiária – o governo havia recuado, portanto?[1] A imprensa alardeava que as demarcações realizadas ao final do governo Dilma seriam anuladas, Alexandre de Moraes negou peremptoriamente – o governo havia recuado, portanto?[2]

A política indigenista de Temer parece estar sendo desenrolada no improviso, ou na maldade.[3] Em que pese a negativa do ministro, em dezembro do ano passado (2016) foram devolvidos à Funai pelo menos vinte procedimentos de terras que aguardavam portarias declaratórias e decretos de homologação. Na mesma época, a *Folha de S.Paulo* publicou uma minuta de decreto com um novo marco regulatório do procedimento de demarcação de terras indígenas, incluindo como regra a tese do marco temporal: apenas as áreas efetivamente ocupadas na data de promulgação da Constituição, 5 de outubro de 1988, seri-

[1] Com efeito, cinco pastas responsáveis pelas políticas de reforma agrária do governo federal, entre as quais a Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário, foram transferidas para a Casa Civil já em maio. Cf. Temer transfere Incra e secretarias da reforma agrária para a Casa Civil. *Portal G1*, 30 mai. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/05/temer-transfere-incra-e-secretarias-da-reforma-agraria-para-casa-civil.html>. Acesso em: 28 fev. 2017.

[2] Temer diz a ruralistas que vai revisar desapropriações e demarcações. *O Globo*, 30 abr. 2016. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/brasil/2016/04/30/3046-temer-diz-ruralistas-que-vai-revisar-desapropriacoes-demarcacoes>. Acesso em: 18 fev. 2017.

[3] "Maldade" e "improviso" são palavras de Adriana Ramos, coordenadora do Programa de Política e Direito Socioambiental, em análise publicada pelo *El País*. Cf. Entre o improviso e a maldade: a política (anti-)indigenista do Governo Temer. *El País*, 24 jan. 2017. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/24/opinion/1485269600_994030.html>. Acesso em: 28 fev. 2017.

am passíveis de ser demarcadas.[4] A aplicação da tese, tal qual, anularia 80% dos procedimentos demarcatórios em aberto no país, sobretudo fora da Amazônia, onde a expansão do agronegócio expropriou as terras dos índios entre a década de 1940 e 1980. O ministro, no entanto, veio novamente a público negar que havia qualquer disposição do governo em alterar o decreto nº 1775/96.

E novamente, apesar da negativa, em janeiro deste ano (2017) foi publicada uma portaria que criava um "Grupo Técnico Especializado" com poderes para reavaliar os processos de demarcação em andamento e observar o "cumprimento da Jurisprudência do Supremo Tribunal Federal".[5] A portaria poderia produzir os mesmos efeitos que uma mudança no procedimento demarcatório via decreto e teria a vantagem de aparentar constitucionalidade. Reações do movimento indígena, indigenista e do Ministério Público Federal parecem ter surtido efeito: o dispositivo foi substituído no dia seguinte por um texto mais enxuto, reduzindo as atribuições do grupo técnico – improviso ou maldade?[6]

Na mesma edição que publicava a portaria, o *Diário Oficial da União* trazia a nominação à presidência da Funai de Antonio Fernandes Toninho Costa, um dentista e pastor evangélico indicado pelo Partido Socialista Cristão (PSC). Desde o segundo semestre do ano passado, pelo menos três pessoas já haviam anunciado publicamente a sua indicação à presidência do órgão. Entre as especulações, a de maior corpo era a de dois generais; mas a nomeação de um militar à chefia da Funai cheirava demasiado à ditadura para que passasse desapercebido ao movimento indígena. Pressão contra o Ministério da Justiça resultou na recusa em militarizar a presidência, mas não impediu que o Gen. Franklinberg fosse nomeado diretor de promoção ao desenvolvimento sustentável, a pasta que tem competência sobre o licenciamento ambiental. Desse modo, a esplanada garantiu controle militar sobre a incidência do órgão em obras de impacto.[7]

Já Toninho Costa inaugurou seu mandato em turnê ao Mato Grosso do Sul. Reuniu-se com representantes das federações agropecuárias, sentou com usinei-

[4] Documento do governo altera regra para demarcar terra indígena. *Folha de S.Paulo*, 12 dez. 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/12/1840543-documento-do-governo-altera-regra-para-demarcar-terra-indigena.shtml>. Acesso em: 19 fev. 2017.

[5] Ministro da Justiça altera demarcação de terras indígenas no país. *Folha de S.Paulo*, 18 jan. 2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/01/1851036-ministro-da-justica-altera-demarcacao-de-terras-indigenas-no-pais.shtml>. Acesso em: 19 fev. 2017.

[6] Ministro revoga própria norma sobre demarcação de terras indígenas. *Folha de S.Paulo*, 19 jan. 2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/01/1851456-ministro-revoga-propria-norma-sobre-demarcacao-de-terras-indigenas.shtml>. Acesso em: 19 fev. 2017.

[7] Em tempo, após uma queda de braço com o então Ministro da Justiça Omar Serraglio (PMDB), Antonio Toninho Costa foi demitido em maio de 2017 e, na imprensa, acusou a ingerência da bancada ruralista no órgão. Cf. Deixo a Funai por não ceder a ingerências políticas, diz Toninho Costa. *Valor Econômico,* 05 maio 2017. Disponível em: <http://www.valor.com.br/politica/4958910/deixo-funai-por-nao-ceder-ingerencias-politicas-diz-toninho-costa>. Acesso em: 05 jul. 2017. Em seu lugar, como presidente da Fundação, foi finalmente nomeado o Gen. Franklimberg Ribeiro de Freitas.

ros e defendeu a criação de um fundo que viabilizasse as demarcações com indenização aos pretensos proprietários de títulos incidentes sobre terras indígenas. Em entrevista, criticou o assistencialismo da fundação: "temos que produzir sustentabilidade", disse, sem explicar como pretende "ensinar os índios a pescar" (!) diante da redução radical do orçamento da instituição.[8] A ONG Survival International publicou nota em dezembro de 2016 acusando a previsão orçamentária da fundação para o ano de 2017 de estar defasada em catorze anos.[9]

O governo improvisa ou malfaz as politicagens de corredor. O futuro da instituição, do marco legal do procedimento demarcatório, do indigenato, enfim, seguem incertos mas mal-agourados. Por sobre tudo isso, uma Comissão Parlamentar de Inquérito supostamente implantada para investigar irregularidades na demarcação de terras indígenas e quilombolas pela Funai e Incra, respectivamente, encerrou os seus trabalhos recomendando o indiciamento de 67 pessoas. Entre elas, lideranças comunitárias acusadas de falsidade ideológica por identificarem-se como indígenas ou quilombolas; antropólogos e indigenistas, acusados de forjarem os relatórios de identificação e delimitação de terras; e mesmo acadêmicos, pesquisadores da Universidade Federal de Santa Catarina e do Museu Nacional, associados à associação da classe. Medidas judiciais estão sendo preparadas na tentativa de evitar que essas pessoas respondam acusações criminais pela prática do ofício antropológico; ou, pior, por sua identidade étnica.

O sentimento geral é de derrota. Não creio que haja entre nós, a essa altura, alguém que não se sinta como se tivesse perdido algo. Talvez a inocência. Talvez a esperança. Esse sentimento não deixa dúvidas de que o impedimento da presidenta eleita bambeou a corda da democracia – por que, então, os espectros que rondam o pós-golpe nos são, assim, tão familiares? A enumerar: a fragilidade da Funai; a carência de perspectivas no andamento das demarcações; os discursos defendendo mudanças no procedimento demarcatório; as minutas de decreto; os avanços no Legislativo e no Judiciário das teses mais conservadoras e contrárias ao indigenato, enfim, todas essas mais sérias ameaças aos direitos dos povos indígenas no contexto do golpe chegaram à esplanada e assentaram nos corredores dos ministérios, do Congresso Nacional, durante a democracia do Partido dos Trabalhadores (PT). A mesma democracia que agora impera defender?

O "golpe", penso, é uma oportunidade para autocrítica. No momento em que a estimativa de propina envolvida na construção da hidrelétrica de Belo Monte bate à casa dos 120 milhões de reais, já não creio que haja muito a ser dito sobre a política dos últimos dez anos: capitulamos, mediamos, compusemos, e de al-

[8] Nova Funai quer índios produtivos. *Valor Econômico*, 13 fev. 2017. Disponível em: <http://www.valor.com.br/brasil/4866768/nova-funai-quer-indios-produtivos>. Acesso em: 18 fev. 2017.
[9] Corte de orçamento na Funai pode ameaçar tribos isoladas, diz ONG. *Portal G1*. Disponível em: <http://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2016/12/corte-de-orcamento-na-funai-pode-ameacar-tribos-isoladas-diz-ong.html>. Acesso em: 18 fev. 2017.

gum modo somos também responsáveis por as coisas haverem chegado aonde estão. Importante é lembrar, contudo, que houve nesse tempo os que fincaram o pé no chão. Por ora, Michel Temer ensaia, mas ainda não mostrou a que veio na política indigenista. Os ventos do *impeachment* parecem ter reanimado os tratores do progresso; e os custos sociais, sabemos, pagam primeiro os índios, os que fincam o pé no chão.

Apesar desses pesares, os Guarani têm o que comemorar neste começo de ano: no dia 27 de janeiro de 2017 foi publicada a identificação da TI Pindoty/Araçá-Mirim (SP), a primeira delimitação de terra ratificada por um presidente da Funai indicado por Michel Temer.[10] A escola da última década parece, em alguma medida, tê-los preparado para o golpe nosso de cada dia.

Nós, sim, é que ainda temos muito o que aprender com eles.

autor **Bruno Martins Morais**
Advogado e Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/USP. Assessor jurídico do Centro de Trabalho Indigenista e da Comissão Guarani Yvyrupa.

Recebido em 20/02/2017
Aceito para publicação em 20/02/2017

[10] Terra Guarani é identificada pela Funai. *Instituto Socioambiental*, 27 jan. 2017. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/terra-guarani-e-identificada-pela-funai>. Acesso em: 18 fev. 2017.

A proposta de cotas e ações afirmativas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo: do tédio à melodia

Ana Claudia Marques
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

Ana Letícia de Fiori
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

Cibele Barbalho Assênsio
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

Fabiana de Andrade
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

Jacqueline Moraes Teixeira
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

Letizia Patriarca
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

Talita Lazarin Dal' Bó
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p46-55

Desde outubro de 2013, estudantes e professores do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP) vêm se mobilizando com o objetivo de implementar ações afirmativas para ingresso em seus cursos de mestrado e doutorado. Nosso intuito neste texto é apresentar a proposta da Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do PPGAS/USP,[1] cuja elaboração foi respaldada e inspirada por outras experiências de programas de pós-graduação em universidades públicas brasi-

[1] A Comissão Permanente de Ações Afirmativas do PPGAS/USP foi criada em novembro de 2013, sendo composta por estudantes, docentes e funcionários. São elas: Ana Cláudia Rocha Duarte Marques, Ana Letícia de Fiori, Andreia de Moraes Cavalheiro, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana de Andrade, Helena de Morais Manfrinato, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca, Luiza Ferreira Lima, Marcio Ferreira da Silva, Marina Vanzolini Figueiredo, Talita Lazarin Dal' Bó, Vagner Gonçalves da Silva, Yara de Cássia Alves.

leiras, as quais, felizmente, já obtiveram êxito na implementação de políticas afirmativas.[2] Nas linhas que se seguem, abordaremos, em um primeiro momento, o tema das ações afirmativas em referência a um contexto nacional mais amplo e à USP em particular, para em seguida apresentarmos nossa proposta e descrevermos o longo e intenso processo de nossa mobilização com vistas à sua elaboração e defesa, em diferentes fóruns e etapas dessa jornada, que culminou com sua aprovação, em 2017, e sua inserção no edital de seleção desse ano. Nessa jornada de quatro anos, conquistamos não somente cotas para negras/os e pessoas com deficiência, como também três vagas para indígenas.

É importante ressaltar que coletivos presentes na Universidade de São Paulo deram início muito antes de nós à discussão acerca da necessidade de se implementar ações afirmativas, tais como cotas, em nossa universidade. A esse respeito cabe destacar a importância e o protagonismo do Núcleo de Consciência Negra (NCN), que passou a discutir cotas e a pautar a necessidade política de sua implementação desde o final da década de 1980 e, mais recentemente, da Frente Pró-Cotas, atuante na Universidade desde 2005. Implantar ou não alguma tecnologia política para ações afirmativas na USP tornou-se uma questão para os fóruns centrais da Universidade, em resposta à expansão de modificações nas formas de ingresso no ensino superior público,[3] em instituições federais e estaduais. Porém, a adoção de um sistema de cotas, conforme pleiteiam aqueles coletivos, tem sido sistematicamente evitada. Em 2006, a USP optou por manter seu sistema convencional de ingresso, o vestibular promovido pela Fuvest, elaborando como política de ação afirmativa o Inclusp (Programa de Inclusão Social), cujo objetivo é adicionar um bônus de 15% da nota da primeira fase do processo seletivo para pessoas que cursaram o ensino médio em escolas públicas. Em 2011 foi criado o Pasusp, que condiciona uma pequena pontuação adicional a candidatas e candidatos egressos de escolas públicas que estão prestando o vestibular pela segunda ou terceira vez, concedendo-lhes 20% de bônus. Um critério adicional de bônus dirigido especificamente a pessoas autodeclaradas

[2] Como no PPGAS/Ufam, pioneiro na implementação de reserva de vagas para candidatos indígenas desde 2011 e, mais recentemente, em 2016, também para candidatos autodeclarados pretos e pardos; no PPGA/UFPA, que em 2012 iniciou uma proposta de vagas especiais, reservando vagas para pessoas pretas, pessoas com deficiência, pessoas indígenas e servidores da instituição; no PPGAS/MN/UFRJ, que nesse mesmo ano de 2012 aprovou ações afirmativas para candidatos indígenas e candidatos negros; no PPGAS/UFSC, que em 2013 aprovou a implementação de duas vagas suplementares para candidatos autodeclarados indígenas e negros; e no PPGAS/UNB, que em 2015 implementou reserva de vagas para candidatos autoidentificados negros e a destinação de vagas para candidatos autodeclarados indígenas.

[3] Exemplos dessas modificações são: a ampliação do Enem (Exame Nacional do Ensino Médio), que passou a substituir os tradicionais vestibulares para o ingresso nas universidades federais (a partir de 2009) e a criação do Sisu (Sistema de Seleção Unificada), que consiste no oferecimento de vagas considerando a média obtida no Enem (a partir de 2010).

pretas, pardas e indígenas foi implementado a partir de 2013, atribuindo 5% a mais na pontuação da primeira fase do vestibular.

Em agosto de 2012 foi promulgada pela presidenta Dilma Rousseff a Lei Federal 12.711,[4] conhecida como Lei de Cotas, que condiciona instituições de ensino superior federais a reservarem 50% de suas vagas em cursos de graduação para estudantes egressos de escolas públicas, sendo 25% dessas mesmas vagas destinadas a estudantes autodeclarados PPIs[5] (pretos, pardos e indígenas). Em decorrência da lei, o governo do estado de São Paulo apresentou como novo projeto de política inclusiva para as instituições estaduais de ensino superior o Pimesp (Programa de Inclusão por Mérito no Ensino Superior Público Paulista), que insistia na expansão dos mecanismos de acesso através de bonificação para egressos de escolas públicas e PPIs, propondo também um sistema de ensino preparatório à distância como pré-requisito para concorrer às vagas nos cursos de graduação.

Na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH), foi criada em 2012 uma comissão *ad hoc* formada por docentes com o propósito de qualificar e situar um posicionamento institucional da unidade frente ao Pimesp. A comissão levantou e sistematizou dados de ingresso na USP que revelaram a pouca eficácia das políticas de bônus até então adotadas nesta universidade. Tais políticas, em pouco mais de uma década de execução, não foram capazes de modificar o perfil de ingressantes no vestibular, majoritariamente composto por pessoas brancas oriundas da rede particular de ensino. Por outro lado, a porcentagem estabelecida pela Lei de Cotas de 2012 considera como princípio para a reserva de vagas a representatividade populacional étnica em cada estado e, seguindo esse mesmo princípio, as instituições paulistas de ensino superior precisariam atingir a porcentagem de 35% de matriculados autodeclarados PPIs até o ano de 2016. No entanto, segundo dados da própria USP, das 10.733 vagas oferecidas em 2012, apenas 793 foram ocupadas por pessoas autodeclaradas PPIs, o que equivale a apenas 7% do total de suas vagas.[6] Como resultado de um conjunto de manifestações que apresentaram posições institucionais contrárias a essa nova proposta, bem como da recepção pública negativa por parte da comunidade acadêmica – movimentos estudantis e organizações

[4] A Lei Federal nº 13.409, de 28 de dezembro de 2016, alterou esse texto legislativo, passando a contemplar também pessoas com deficiência entre os segmentos para os quais as vagas devem ser reservadas.

[5] Trata-se de uma categoria aplicada pelo sistema classificatório populacional do IBGE e empregada pela Lei 12.711/2012.

[6] Dados disponíveis em: VOGT, Carlos. *O que é o Pimesp?* Disponível em: <http://www.iri.usp.br/documentos/acoes_afirmativas_pimesp.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2017.

especializadas no assunto, como o Núcleo de Consciência Negra –, o Pimesp não foi implementado. E, no entanto, outras medidas de ações afirmativas mais consistentes tampouco foram programadas.

Somado a esse contexto, em 2013 instaurou-se uma greve na USP cuja pauta questionava prioritariamente as engessadas – senão inconstitucionais – estruturas de poder desta universidade, que corroboram com os obstáculos ao acesso e produção de conhecimento por parte de segmentos historicamente excluídos de seus laboratórios, salas de aula, bibliotecas, museus etc., inclusive por meio da obstrução a políticas consistentes de inclusão social. Nesse cenário, pensar uma proposta de ação afirmativa para a pós-graduação se configurou como uma ação tão desejável quanto desafiadora. Estudantes e professores do PPGAS propuseram enfrentar e combater as reticências que prevalecem até hoje na Universidade de São Paulo, motivadas por duas principais críticas à implementação de cotas: primeiramente, ao seu possível impacto na qualidade dos cursos, que poderiam arregimentar alunos "não tão bem preparados"; e, em segundo lugar, à sua "inconstitucionalidade", por tratar de forma diferenciada, num processo de concorrência universal, candidatos com perfis desiguais. Recentemente, uma terceira objeção tem se repetido, acerca da viabilidade de políticas de ação afirmativa em um quadro de crise financeira da universidade e do financiamento do ensino superior brasileiro nos moldes atuais.

Contudo, essas três objeções se mostraram infundadas. A política de cotas, aplicada inicialmente nos cursos de graduação de inúmeras universidades brasileiras, vem recebendo avaliações positivas em relação a critérios como desempenho escolar e taxa de permanência dos cotistas.[7] Em função disso, também no âmbito da pós-graduação tem crescido o número de programas que vêm adotando essa política, visando, entre outras coisas, a reversão do apagamento histórico de intelectuais não brancos no pensamento social brasileiro, o aumento da diversidade regional, institucional e geográfica nos institutos, faculdades e centros de pesquisa, a multiplicação de repertórios conceituais, cânones bibliográficos e metodologias de pesquisa. O impacto social e acadêmico dessas experiências tem justificado o apoio orçamentário das universidades que, cabe frisar, é relativamente modesto comparado a outras áreas de investimento com resultados muito menos visíveis. E, após o pronunciamento favorável do Supremo Tribunal Federal à constitucionalidade da adoção de políticas de cotas nas universidades brasileiras, ocorrido em 2012, os empecilhos legais supostamente atribuídos à implementação das cotas no ensino superior caíram definitivamente por terra. Soma-se a tudo isso o fato de que foi publicada pelo Ministério da

[7] Ver, por exemplo, a publicação da UNB intitulada "Análise do sistema de cotas para negros da Universidade de Brasília (2004-2013)". Disponível em: <http://unb2.unb.br/administracao/decanatos/deg/downloads/index/realtorio_sistema_cotas.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2017.

Educação (MEC) a Portaria Normativa nº 13, de 11 de maio de 2016, que dispõe sobre a indução de ações afirmativas na pós-graduação.

No contexto dessa ampla discussão e de suas reverberações particulares na USP, e considerando a relativa autonomia que os programas de pós-graduação possuem nesta universidade para formulação de seus editais de seleção, elaboramos uma proposta de política de cotas no PPGAS. Após examinarmos diferentes modalidades de ações afirmativas e discutirmos suas especificidades, consideramos que duas delas correspondem às formas mais adequadas de acesso por parte dos integrantes dos segmentos sociais inicialmente contemplados por elas: reserva de vagas para pretos e pardos e pessoas com deficiência; e criação de vagas para indígenas. Nessa decisão prevaleceu a ponderação de que um processo seletivo que compreenda uma política de ação afirmativa deve considerar, em primeiro lugar, as diferenças de experiência social entre os grupos-alvos a serem contemplados por ela. Propomos, então, a realização de dois processos seletivos, a serem regulamentados por editais específicos: um de caráter regular, contendo, porém, reserva de vagas para candidatos autodeclarados pretos e pardos e pessoas com deficiência; e outro direcionado exclusivamente para candidatos autodeclarados indígenas, em razão de suas trajetórias e formações escolares historicamente diferenciadas daquelas dos outros públicos de optantes. Em síntese, a proposta prevê a reserva, no mestrado e no doutorado, de até 20% das vagas oferecidas para os candidatos que se autodeclararem pretos e pardos, e de até 5% para pessoas com deficiência; além da criação de uma cota fixa de três vagas para optantes indígenas.

É fundamental ressaltar, ademais, que esta Comissão entende que uma política eficaz de ações afirmativas não se limita às adequações no processo seletivo de ingresso de candidatos. Ações anteriores e posteriores a essa etapa são necessárias, de forma a garantir uma adequada arregimentação e habilitação de candidatos (divulgação entre potenciais candidatos, cursos preparatórios e de extensão etc.), bem como o acompanhamento dos ingressantes (políticas de bolsas segundo critérios socioeconômicos, comissões de avaliação periódica e de apoio acadêmico e institucional etc.). Por conseguinte, as mudanças no processo seletivo exigem avaliação continuada de nossa Comissão, a partir de sua implementação e considerada essa premissa. Tais considerações se fazem presentes na proposta formulada.

Construída a proposta de reformulação do edital de seleção de ingresso na pós-graduação conforme as diretrizes acima expostas, o passo seguinte foi sua tramitação em diferentes instâncias administrativas da FFLCH e da USP. O pedido de reformulação/alteração do processo seletivo do PPGAS tramitou, foi discutido e aprovado com unanimidade dos votos na Comissão Coordenadora do Programa (CCP) em 14 de agosto de 2014; na Comissão de Pós-Graduação da FFLCH (CPG) em 15 de dezembro de 2014; e na Congregação da FFLCH em 25 de março de 2015, tendo seguido subsequentemente para a Câmara de Normas e Recursos do Conselho de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo.

Cabe ressaltar que endossaram o pedido pareceres jurídicos externos à Universidade de São Paulo, emitidos por membros do Ministério Público do estado de São Paulo, da Defensoria Pública do estado de São Paulo e da Organização das Nações Unidas. No âmbito da FFLCH, a Comissão de Pós-Graduação (CPG) e a Congregação aprovaram o pedido com base em pareceres circunstanciados e idôneos, emitidos por docentes indicados respectivamente pelo presidente (no caso da CPG) e pelo diretor (no caso da Congregação) da FFLCH.

No entanto, sem qualquer objeção ao seu teor, a Câmara de Normas e Recursos do Conselho de Pós-Graduação encaminhou o pedido para o gabinete da Reitoria solicitando-lhe "resposta institucional". Tal conduta contrapôs-se aos procedimentos regimentais previstos, segundo os quais compete à Câmara de Normas e Recursos do Conselho de Pós-Graduação deliberar sobre "os regulamentos e normas dos programas e suas eventuais alterações" (artigo 19, §I do Regimento de Pós-Graduação da USP), em conformidade com as diretrizes de autonomia e gestão atribuídas aos programas de pós-graduação desta Universidade previstas no Artigo 37 do referido Regimento.[8] O pedido de reformulação/alteração das Normas e Regras de ingresso no PPGAS transcorreu nas instâncias para avaliação e votação da USP por 24 meses, permanecendo 7 deles sob a guarda da Reitoria. Contudo, o processo foi arquivado em 21 de dezembro de 2015: "até nova provocação".

Ao tomarmos ciência dessa decisão, manifestamos formalmente, enquanto Comissão, nossa indignação com relação ao arquivamento do pedido. Em primeiro lugar, não foi apresentada qualquer justificativa para o arquivamento; em segundo lugar, o envio da proposta pela Câmara de Normas e Recursos para o gabinete do reitor fere o regimento e desconsidera os esforços da comunidade uspiana e dessa Comissão em particular de participar dos processos de construção de políticas acadêmicas; em terceiro lugar, trata-se de um esforço intransigente de certas instâncias em manter uma política anticotas, ignorando os debates e demandas por ações afirmativas realizados por instituições da própria universidade, notadamente da unidade a que essa proposta se refere (os colegiados da FFLCH reiteradamente têm declarado em público serem favoráveis ao sistema de cotas e, inclusive, têm mencionado nossa proposta como política de ação afirmativa e aumento da diversidade por parte da Universidade de São Paulo); em quarto lugar, esse arquivamento também ignora as mobilizações e debates produzidos pela sociedade civil e marcadamente os movimentos sociais, que têm pautado o debate pela democratização do ensino superior desde o processo de redemocratização do país; por fim, a contínua omissão da universidade em implementar cotas e ações

[8] Que afirma: "Cabe a cada Programa de Pós-Graduação elaborar seu regulamento e normas, que deverão ser aprovados pela CPG responsável pelo Programa, com as particularidades de sua área, respeitando o estabelecido pela CPG e CoPGr em suas decisões, normas, Regimentos e Regulamentos". Disponível em: <http://www.leginf.usp.br/?resolucao=resolucao-no-6542-de-18-de-abril-de-2013>. Acesso em: 1º fev. 2017.

afirmativas tem caráter atestadamente inconstitucional, diante da Lei de Cotas, do parecer do STF e da Portaria Normativa aprovada pela presidenta Dilma Rousseff. Esse arquivamento, em suma, é sintomático da recusa da universidade em atualizar suas instâncias e processos decisórios para formas mais democráticas, alinhadas às diretrizes e leis da Constituição Federal de 1988 e, em particular, de renunciar ao caráter de formação e reprodução de elites, que marcou sua criação, para se tornar efetivamente uma instituição de formação de profissionais e produção de conhecimentos plurais que constituem a sociedade brasileira.

Conforme exposto anteriormente, a ideia de se criar uma proposta de cotas para o PPGAS/USP nasceu no contexto da greve de 2013. A redação dessa proposta pautou-se por um estudo exaustivo dos regimentos da USP, bem como das políticas de cotas já implementadas em outras universidades brasileiras, de modo a ser juridicamente coerente e institucionalmente viável. Essa elaboração também é tributária de discussões que foram planejadas, ainda nesse momento, por meio da realização de diversos eventos que contaram, inclusive, com a participação de convidados de outras instituições e que expuseram as especificidades, demandas e potenciais dos segmentos sociais abarcados pela proposta. Uma vez elaborada a proposta, foram solicitados pareceres jurídicos externos acima referidos. Somente, então, iniciaram-se os trâmites institucionais na Universidade para avaliação da proposta, que, por sua vez, suscitaram novas discussões no interior desses fóruns, para as quais contribuíram membros da CPAA, valendo-se do conhecimento acumulado durante todo esse processo de elaboração e tramitação.

Paralelamente, todo esse movimento ultrapassou as esferas institucionais da FFLCH, despertando interesse de outras unidades da USP. Isto demonstra o quanto a Universidade está atrasada em acolher o debate, posto que antes da tramitação da nossa proposta, uma política de cotas jamais havia sido institucionalmente discutida e votada na USP.[9] O grande e geral interesse por parte da comunidade uspiana por essa questão se exprimiu, de maneira inequívoca, nos numerosos eventos para os quais membros desta CPAA foram convidados a apresentar sua proposta, bem como os caminhos percorridos na sua elaboração, entre estudantes e professores de diferentes unidades da USP, tais como o Instituto de Ciências Biológicas, Instituto de Física, Museu de Arqueologia e Etnologia, Instituto de Psicologia, Faculdade de Educação, Escola Politécnica e Faculdade de Saúde Pública.

[9] Considerada uma "medida de inclusão", a área de concentração em Direitos Humanos do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de São Paulo prevê o direcionamento de vagas, por um sistema de ponderação, para pessoas: i. pertencentes a etnias negra e indígena; ii. portadoras de deficiência física grave; iii. que estejam em situação de hipossuficiência socioeconômica. Contudo, desconhecemos que tenha sido apresentada qualquer proposta de ações afirmativas ou tramitado qualquer documento no âmbito da Universidade que transformasse a iniciativa dessa área de concentração em uma política geral e institucional do Programa de Pós-Graduação em Direito da USP.

Essa diversidade de áreas é indicativa de que a busca pela ampliação da diversidade dos quadros discentes – e os efeitos esperados dessa diversidade na formação de profissionais e pesquisadores e na produção de conhecimento – não se restringe à antropologia ou às chamadas ciências humanas.

Além disso, nossa proposta inspirou outros programas de pós-graduação em antropologia social a discutir e formular suas próprias políticas de ações afirmativas. Tais políticas avançaram com maior celeridade e foram implementadas nos programas de pós-graduação em antropologia da Unicamp, UFG, UFRGS e serão implementadas em breve na UFSCar.

Ou seja, o atual esforço da Comissão iniciou-se em 2013, mas responde aos anseios e demandas políticas que nos antecedem ao menos em duas décadas e corresponde a uma série de trabalhos, debates e dedicação que não se encerram nos longos 31 meses decorridos entre o início da tramitação oficial da proposta e a comunicação de seu arquivamento. Os trabalhos relatados de pesquisa, fundamentação, debate e publicização; os efeitos externos decorridos do trabalho da comissão em outras unidades e universidades e a sua repercussão positiva atestam que a proposta de cotas do PPGAS/USP não é um sonho utópico de um pequeno grupo de pessoas, mas o produto amadurecido de um esforço de longa duração, que busca solucionar uma inadequação da universidade à sua função social.

Um esforço que, a despeito dos entraves institucionais ora enfrentados, continua a amadurecer. No momento da elaboração da nossa proposta inicial, a discussão de reservas de vagas ou criação de vagas para atender outras demandas, como as de quilombolas e pessoas trans (que se identificam como homens ou mulheres trans, travestis, pessoas não binárias)[10] ainda era incipiente, posto que tais demandas ainda estavam se consolidando por parte desses movimentos. Felizmente este quadro vem mudando e nossa atenção para essas especificidades segue sendo uma meta para a implementação futura e paulatina de ações afirmativas no PPGAS/USP.

Para concluir, consideramos a implementação de ações afirmativas no PPGAS/USP um passo indispensável ao avanço da produção e circulação de conhecimento. Tal iniciativa responde a uma exigência colocada à antropologia como campo disciplinar no cenário nacional e internacional e, ao mesmo tempo, corresponde aos anseios de inclusão social no âmbito da Universidade de São Paulo. E é como fruto desse intenso trabalho de ideias e ações compartilhadas que conquistamos em nosso programa de pós-graduação a efetiva implementação de cotas para o edital de seleção de 2017, recebendo já em 2018 com entusiasmo estudantes cotistas como discentes no PPGAS, desenvolvendo suas pesquisas e contribuindo com múltiplos olhares e experiências na produção de um conhecimento mais coletivo e diverso.

[10] Pessoas não binárias são aquelas cuja identidade de gênero não se assenta nas categorias "homem" ou "mulher", assumindo outras formas ou sendo fluida.

Referências bibliográficas

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm>. Acesso em: 31 jan. 2017.

BRASIL. Lei nº 13.409, de 28 de dezembro de 2016. Dispõe sobre a reserva de vagas para pessoas com deficiência nos cursos técnicos, de nível médio e superior das instituições federais de ensino. Disponível online em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Lei/L13409.htm#art1>. Acesso em: 31 jan. 2017.

_____. Portaria normativa nº 13, de 11 de maio de 2016. Dispõe sobre a indução de Ações Afirmativas na Pós-Graduação, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/legislacao/12052016-PORTARIA-NORMATIVA-13-DE-11-DE-MAIO--DE-2016-E-PORTARIA-N-396-DE-10-DE-MAIO-DE-2016.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2017.

CARVALHO, José Jorge. *A política de cotas no ensino superior e na pesquisa*. Brasília: CNPQ/Universidade de Brasília/Ministério da Educação (MEC), 2016.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A.; RIOS, Flavia M. Cotas nas universidades públicas. Afro-Ásia, n. 50, 2014, p. 251-6.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O impacto das cotas nas universidades brasileiras (2004-2012)*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 2013. 278p.

UFAM. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Edital nº 026/2011-Popesp/Ufam. Edital no 050/2016-Propesp/Ufam. Disponível em: <http://ppgas.ufam.edu.br/images/Processo_seletivo/Edital_n.050-2016-PROPESP-UFAM.pdf>. Acesso em: 1º fev. 2017.

UFPA. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Edital no 001/2012. Disponível em: <http://www.ascom.ufpa.br/links/editalan.pdf>. Acesso em: 1º fev. 2017.

UFRJ. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Resolução no 6/2012. Edital nº 37/2013. Edital nº 39/2013. Disponível em: <http://www.ppgasmn-ufrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/resolucao_6_2012_acao_afirmativa__1_.pdf>. Acesso em: 1º fev. 2017.

UFSC. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Edital nº 6/2012/PPGAS. Disponível em: <http://ppgas.posgrad.ufsc.br/files/2013/04/Edital-6-PPGAS-2013-Sele%C3%A7%C3%A3o-Mestrado-2014-A%-C3%A7%C3%B5es-Afirmativas.pdf>. Acesso em: 1º fev. 2017.

UNB. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Edital nº 003/2014. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/pdf/ppgas-selecao/2014/Edital_PPG_Antropologia_Mestrado2015.pdf>. Acesso em 1º fev. 2017. Edital nº 04/2014. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/pdf/ppgas-selecao/2014/EditalPPGAntropologiaDoutorado-no-Brasil-12015.pdf>. Acesso em 1º fev. 2017. Edital nº 005/2014. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/pdf/ppgas-selecao/2014/EditalPPGMestradoIndigenas12015.pdf>. Acesso em: 1º fev. 2017. Edital nº 06/2014. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/pdf/ppgas-selecao/2014/EditalPPGDoutoradoIndigena12015.pdf>. Acesso em 1º fev. 2017.

USP. Curso de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Edital Fd/Pós/Sel. nº 01/2016. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/folder_medidas_2016.pdf>. Acesso em 1º fev. 2017.

Autoras **Ana Claudia Marques**
Professora Doutora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo – anaclaudiadrm@gmail.com.

Ana Letícia de Fiori
Doutoranda PPGAS/USP – morgotia@gmail.com.

Cibele Barbalho Assênsio
Mestra em Antropologia Social pela USP – cibele.assensio@gmail.com.

Fabiana de Andrade
Doutoranda PPGAS/USP – fabiandrade79@yahoo.com.br.

Jacqueline Moraes Teixeira
Doutoranda PPGAS/USP – jamoteka@gmail.com.

Letizia Patriarca
Doutoranda PPGAS/USP – patr.letizia@gmail.com.

Talita Lazarin Dal' Bó
Doutoranda PPGAS/USP – talita.lazarin@gmail.com.

artigos
e ensaios

Apontamentos para uma antropologia política do tempo

Fábio Zuker
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p57-79

resumo Este artigo se desenvolve entre os campos da antropologia contemporânea, da historiografia e do pensamento político. A partir do referencial crítico da antropologia simétrica – seus pontos de contato e distanciamento em relação a um determinado pensamento pós-colonial – apontamos para o modo como a modernidade reivindica uma compreensão específica da categoria *tempo* por meio do discurso histórico. Interpretamos o papel que essa categoria desempenha na imagem da própria modernidade e em sua forma contemporânea e as consequências propriamente políticas de tais concepções. Por fim, apresentamos certa produção antropológica recente, preocupada em analisar a relação entre tempo e política envolvida em processos de resistência de povos "não modernos" à expansão da modernidade em sua forma atual. O ponto final do artigo consiste, assim, em pontuar, nessa proposta de antropologia simétrica ou reversa, quais *outras* questões esses *modos de existência* colocam acerca dos sentidos atribuídos ao passar do tempo na própria cosmologia moderna.

palavras-chave Antropologia simétrica; Tempo; Historiografia; Cosmologias da modernidade; Pós-colonialismo.

Notes to a Political Anthropology of Time

abstract This article develops between the fields of contemporary anthropology, historiography and political thought. From the critical referential of symmetrical anthropology – its points of contact and detachment from a particular postcolonial thought – we point to the way modernity claims a specific understanding of the category of *time* through historical discourse. We interpret the role that this category plays in the image of modernity itself and its contemporary form, and the political consequences of such conceptions. Finally, we present a certain recent anthropological production, concerned with analyzing the relationship between time and politics involved in processes of resistance of "non-modern" peoples to the expansion of modernity in its present form. The

final point of the article is thus to punctuate, in this proposal of symmetrical or reverse anthropology, which *other* questions these *modes of existence* place on the meanings attributed to the passing of time in modern cosmology itself.

keywords Symmetrical anthropology; Time; Historiography; Cosmologies of modernity; Postcolonialism

> *La lumière ne se comprend que par l'ombre.*
>
> Aragon

> *I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And, in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development.*
>
> *Our aim should be to help the free peoples of the world, through their own efforts, to produce more food, more clothing, more materials for housing, and more mechanical power to lighten their burdens.*
>
> Harry S. Truman, 1949

Introdução: da prática antropológica como jogo de espelhos

As páginas que seguem se desenvolvem no campo de relações entre saberes/conhecimentos e suas consequências políticas, nas quais as concepções de um "nós" implicam sempre na homogeneização e exclusão dos "outros" a serem dominados: seja o outro entendido como o mundo animal e vegetal, do qual a cosmologia moderna separou o homem, seja o outro entendido como proletário ou como selvagem primitivo. Neste breve artigo, não pretendemos esmiuçar todos esses campos em profundidade, mas sim examinar com maior atenção alguns aspectos a respeito de como as diferentes concepções modernas de tempo são parte estruturante dessa cosmologia e, sobretudo, da maneira como a modernidade se vê: como um momento de ruptura com relação a outros povos.A hipótese levantada por diversos estudos pós-coloniais a respeito da relação entre história e poder, e o seu papel na definição da empreitada expansionista moderna, ganha um significado outro ao ser relida pela antropologia contemporânea – e pelo campo do qual mais nos aproximamos neste artigo, o da antropologia si-

métrica. Abre-se, assim, como esperamos demonstrar nas páginas que seguem, a possibilidade de compreender a história como a modalidade privilegiada pela modernidade para atribuir sentido à passagem do tempo – discurso fundamental no imaginário moderno a respeito do próprio processo pelo qual passava, e que se queria singular, e no processo de exclusão, homogeneização e dominação dos "outros". A possibilidade de analisar antropologicamente as relações entre tempo e política na modernidade, termos *a priori* tão abstratos, nasce do típico jogo de espelhos proposto pela antropologia (CAIUBY NOVAES, 1993), em que aquilo que nos é familiar se torna estranho quando posto em perspectiva com outros *modos de existência* precisos.Este artigo divide-se, assim, em três partes. A primeira consiste em uma breve apresentação de alguns temas-chave da antropologia simétrica e de como esta toca em questões centrais para uma reflexão inusitada sobre o tempo enquanto estruturante da imagem moderna. Em seguida, e de uma maneira não exaustiva, apresentamos como certas vertentes do pensamento crítico moderno lidaram com a relação entre tempo e política – transitando aqui entre o pensamento historiográfico e a filosofia política. Incluímos também, nessa parte, uma breve reflexão acerca de alguns pontos de inflexão desses discursos críticos diante das mudanças ocorridas no último quarto do século XX, com o dito *fim da modernidade*, que foi por muitos entendido como *o fim da história*. Por fim, na terceira parte, apresentamos duas reflexões acerca de lutas indígenas pontuais, de resistência à expansão moderna-ocidental, nas quais se fazem presentes distintas formas de atribuir sentido ao passar do tempo. Assim, tentamos abrir espaço para a compreesão de como pesquisas antropológicas – aqui já nos afastando do campo de estudos pós-coloniais – vêm trabalhando a relação entre tempo e política em outras cosmologias. Estas, pelos seus *modos de existência* particulares, nos colocam questões *outras* acerca dos modos como a própria cosmologia ocidental atribui sentido ao tempo e seus efeitos políticos.

Uma análise simétrica da modernidade

O cineasta russo Andrei Tarkovsky, em livro dedicado a sua própria produção cinematográfica, propõe um questionamento a respeito da organização da imagem por meio da noção de "*mise-en-scène*". Segundo o autor, tal conceito está centrado na organização racional do espaço na tela, em oposição ao modo desorganizado e imprevisível como a vida ocorre fora do cinema. Ele cita, a título de exemplificação, a história de um soldado que, momentos antes de caminhar contra o muro no qual seria fuzilado, busca, não sem certa ansiedade, um local seco para depositar seu sobretudo. Tal imagem, argumenta Tarkovsky, seria impensável em um filme (TARKOVSKY, 1989).Essa análise sobre uma determinada organização da imagem no cinema, feita a partir de uma concepção

específica acerca da necessidade de atribuir um sentido coeso ao real, pode, de maneira análoga, servir para compreender a imagem criada durante a modernidade para explicar fenômenos que se viam e se queriam inéditos na história. Uma concepção muito particular de articulação temporal, marcada por uma linearidade entre passado, presente e futuro, surge como o nó central da grande narrativa moderna, tratando de organizar, na teoria e a partir de uma lógica hierárquica, aquilo que na prática permanecia de maneira oficiosa (LATOUR, 1991) muito menos separado, menos purificado.Clastres, em seu texto *Sobre o etnocídio,* afirma que todo agrupamento humano tem uma concepção específica do seu papel como central na organização simbólica do cosmos, julgando tudo e todos através de seu próprio ponto de vista, normalmente naturalizado: "on nomme ethnocentrisme cette vocation à mesurer les différences à l'aune de sa propre culture" (CLASTRES, 1973, p. 108). Podemos falar de uma abordagem *simétrica* neste artigo na medida em que se analisa precisamente a maneira como a modernidade imagina a sua especificidade enquanto agrupamento humano, a partir da reflexão sobre a categoria tempo no discurso histórico. A proposta de simetria na antropologia, tal como a entendemos, a partir principalmente dos comentários de Eduardo Viveiros de Castro à obra de Bruno Latour, consiste na busca por formas de dissolução dos grandes divisores do pensamento moderno no próprio fazer antropológico. Notadamente, na separação entre discurso do sujeito e objeto, entre "nós" e "eles" – o que não quer dizer, como insistem Latour e Viveiros de Castro, uma busca por certa unidade que se teria perdido com a modernidade, e sim a multiplicação dessas divisões.

> A antropologia das sociedades complexas teve o inestimável mérito de mostrar que o periférico e o marginal eram parte constitutiva da realidade sociocultural do mundo urbano-moderno, desmontando assim a autoimagem do Ocidente como império da razão e do Estado, do direito e do mercado. Mas o próximo passo é analisar essas realidades mais ou menos imaginárias que, de início, empenhamo-nos apenas em deslegitimar. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 46)

Essa provocação, embora controversa, tem o mérito de colocar um ponto que tentaremos desenvolver: analisar a centralidade das concepções sobre o tempo na autoimagem do Ocidente moderno. É aprofundando essa possibilidade da antropologia simétrica, como um jogo de espelhos que torna o costumeiro estranho, que algumas questões emergem: poderia o *tempo* ser entendido como uma categoria utilizada na demarcação das *fronteiras da modernidade*, no movimento pelo qual os modernos se imaginaram como um grupo separado dos "outros", então homogeneizados? Quais são as especificidades no modo

como os modernos compreendem o tempo em um contexto de diferenciação com relação aos "outros"? Vale a pena mencionarmos, para a melhor construção do nosso argumento, ainda que brevemente, o deslocamento proposto pela antropologia contemporânea[1] frente ao modo pelo qual o pensamento pós-colonial interpela a modernidade e sua relação com a alteridade. Entre os autores cuja posição teórica nos serve de base, embora tomemos um distanciamento crítico, está Edward Said, para quem a ideia do "outro" seria uma invenção do Ocidente moderno: "Na verdade, o meu argumento real é que o Orientalismo é – e não apenas representa – uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual, e como tal tem menos a ver com o Oriente do que com o 'nosso' mundo" (SAID, 2007, p. 41).Johannes Fabian (2014), por sua vez, aborda precisamente o modo pelo qual a antropologia criou, historicamente, o "outro" a partir de uma concepção temporal específica. Segundo o autor, o "nós" ao qual os escritos antropológicos fazem referência, ainda que de maneira implícita, implica sempre a partilha de um tempo e de um lugar físico, enquanto o "outro" pertenceria a um tempo e um lugar distantes – por vezes, inclusive, situado fora do tempo. Aqui, nós nos inspiramos nas análises de Johannes Fabian, mas também tentamos aprofundá-las: buscamosrefletir acerca do sentido que a grande narrativa moderna atribui à articulação entre passado, presente e futuro, com as suas consequências para além do campo específico da antropologia, na formação do imaginário de exclusividade da modernidade.Certos ramos da antropologia contemporânea vêm se reestruturando justamente ao mudar o enfoque desta abordagem que marca o pensamento pós-colonial, não mais se perguntando de que modo o Ocidente moderno criara o "outro" (como o fazem, de maneiras diversas, Said e Fabian), mas questionando que processos originaram essa ideia sedutora de certa singularidade do Ocidente, aquilo que podemos chamar de "Ocidentalismo":

> comment résister à l'Occidentalisme, cet exotisme du proche, qui consiste à croire ce que l'Occident dit de lui-même, soit pour en faire l'éloge, soit pour en faire la critique [ ] les comptes rendus que le modernisme donne sur lui-même peuvent n'avoir aucun rapport avec ce que lui est arrivé. (LATOUR, 2012, p. 40)

Nesse reexame da antropologia a respeito de como a modernidade concebe a alteridade, faz-se necessária a reformulação do modo de se pensar e fazer da própria antropologia: uma antropologia que trabalha *com* o outro, e não mais *sobre* o outro. Assim, podemos entender a proposta de uma antropologia simétrica

[1] Pensamos aqui, sobretudo, na produção teórica, em que pesem as notáveis diferenças entre Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Marilyn Strathern.

como uma, dentre tantas outras, respostas de reestruturação da disciplina após as críticas dos anos 1980.

> Certamente não penso que a antropologia seja o espelho da natureza – ou, no caso, da sociedade (alheia). Mas também não penso que ela seja simplesmente o espelho da nossa sociedade. Não há história e sociologia que disfarcem o subjetivismo dessa tese, nem seu irritante paternalismo epistemológico, que transforma os "outro" em ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz [ ]. Parece-me visceralmente antiantropológica uma atitude que, vez por outra, põe a cabeça de fora: a de achar que todo discurso sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas representações do outro. (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 155)

Desse modo, longe de pensarmos como os "outro", compreendidos enquanto tais, foram criados como um reflexo e projeções do Ocidente moderno, este artigo reflete sobre os funcionamentos e as contradições desse imaginário de exclusividade. Como afirma Eduardo Viveiros de Castro:

> Como Lévi-Strauss argumentou com tanta eloquência no capítulo final de *O pensamento selvagem*, a ideia de que historicidade é a essência do humano nada tem de universal, muito pelo contrário, ela é o modo especificamente ocidental de imaginar o humano – a história é o centro de nossa etnoantropologia, a Antropologia do Ocidente moderno. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 15)

Nossa proposta é, então, seguir essa pista. A partir da proposição de uma antropologia que tente questionar a grande divisão entre "modernos" e "outros não modernos", em que a questão "o que significa fazer antropologia em outras sociedades?" vem acompanhada de "o que significa fazer antropologia *na* e *sobre* nossas sociedades?", exploramos, em um primeiro momento, as relações entre um imaginário de singularidade reivindicado pela modernidade, as concepções de tempo fundadas na noção de progresso e suas consequências políticas. A questão que investigamos se coloca, assim, com mais clareza: que processos permitiram o estabelecimento desse imaginário de exclusividade histórica pela modernidade, e que é hoje reivindicado por certos grupos de poder?

As fronteiras da modernidade

A colonização do/pelo tempo

Nesta segunda parte do artigo, objetivamos considerar como diferentes vertentes do pensamento ocidental refletiram sobre o lugar central das concepções de tempo em voga durante a modernidade, e suas consequências políticas. Não se trata, vale dizer, de uma busca por uma teoria coerente e unívoca acerca das relações entre tempo e política na modernidade, e, sim, de apontar distintos modos pelos quais esses dois termos foram interpretados. Tal levantamento constitui uma base fundamental para nossa empreitada: a construção de uma abordagem, a partir da antropologia simétrica, da história como forma privilegiada pela qual a modernidade atribui sentido à passagem do tempo, e, a partir dela, estruturando a sua autoimagem no processo que viemos chamando, um tanto quanto aleatoriamente, de *construção das fronteiras da modernidade*. O *regime moderno de historicidade* (HARTOG, 2012), a maneira pela qual se atribui, ou melhor, se reivindica, um sentido específico à articulação entre passado, presente e futuro, pode ser situado, grosso modo, entre duas datas, duas quedas simbólicas: a Queda da Bastilha (1789) e a Queda do Muro de Berlin (1989). Esses eventos históricos, separados por um período de exatos duzentos anos, surgem como marcos na medida em que certas narrativas históricas, já em construção quando aqueles ocorriam, ganharam contundência a partir deles. Dois eventos reivindicados como marcos nas transformações de épocas específicas e na organização de narrativas históricas precisas, e que consequentemente apontam para mudanças nos modos pelos quais a modernidade imaginava a sua relação com o tempo por meio da história.As contradições diante das quais a modernização se debatia giravam em torno de um entendimento da modernidade como algo já existente, afastando-se de um passado caduco, mas cuja direção ainda estava passível de debates. Ambos os eventos deram origem a uma concepção de que houvera uma ruptura com tudo aquilo que tinha sido vivido anteriormente – e em relação ao que ocorria em outras partes do mundo –, o que demandava uma forma inédita de periodização do tempo. Como sustenta Peter Osborne:

> There is something decidedly new about modernity as a category of historical periodization: namely, that unlike other forms of epochal periodization (mythic, Christian or dynastic, for example), it is defined solely in terms of temporal determinants, and temporal determinants of a very specific kind (OSBORNE, 1995, p. 8).

O filósofo britânico continua sua análise citando Blumenberg: "Modernity (Neuzeit) was the first and only age that understood itself as an epoch and, in so doing, simultaneously created the other epochs" (BLUMENBERG apud OSBORNE, 1995, p. 11). As fronteiras da modernidade se edificam sobre uma separação tanto dos "outros" que lhe são contemporâneos quanto dos "outros" que lhes são anacrônicos, tendo como base a crença em um progresso econômico e técnico, e um passado que não mais seria capaz de explicar nem o presente nem o mundo porvir. O modelo da *historia est magistra vitae,* a história como professora da vida presente, havia finalmente perdido a sua centralidade (KOSELLECK, 1983). Em suma, passou a predominar a crença em uma luz originária do futuro, capaz de guiar o caminhar da história: uma grande crença no "caractère forcément positif de la marche vers l'avenir" (HARTOG, 2012, p. 154), uma concepção teleológica do tempo cuja rota era iluminada pelas expectativas do futuro. Esse programa, desenvolvido através do tempo, passou a ser compartilhado, de diferentes maneiras, por concepções políticas liberais, socialistas e comunistas (e, no campo artístico, desdobrou-se no modo pelo qual muitas vanguardas passaram a imaginar seu papel, como o futurismo italiano e o suprematismo soviético). Trata-se de se afastar de um passado tradicional, caduco, em nome de um futuro redentor que deveria ser construído – uma construção programática do futuro, o tempo enquanto força produtiva. É impossível compreender essa concepção particular do tempo produtivo sem relacioná-la, justamente, com as perspectivas de crescimento econômico e de inovação tecnológica. Como nota o historiador britânico Edward. P. Thompson a respeito da expansão do hábito de portar relógios em meio à revolução industrial:

> Indeed, a general diffusion of clocks and watches is occurring (as one would expect) at the exact moment when the industrial revolution demanded a greater synchronization of labour […]. The small instrument which regulated the new rhythms of industrial life was at the same time one of the more urgent of the new needs which industrial capitalism called forth to energize its advance (THOMPSON, 1967, p. 69).

Controlar o tempo de trabalho, em uma época na qual o próprio tempo passa a ser considerado, em um processo de crescente industrialização, equivalente ao próprio dinheiro, significa controlar todo um novo sistema de produção. De tal modo que não é por acaso que as duas principais análises econômico-sociológicas sobre o desenvolvimento do capitalismo atribuem um papel central à categoria *tempo*: Karl Marx, em *O capital*, posiciona o controle do tempo do trabalhador no coração do processo de mais-valia, e Max Weber, na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, dedica um dos mais importantes capítulos de sua obra à nova concepção de trabalho preconizada pela fórmula "*Time is money*", de

Benjamin Franklin.Devemos, porém, nuançar esta posição: não podemos tratar a modernidade como um todo homogêneo. Aqui nos concentramos na análise de algumas expressões dominantes do pensamento político e social no século XX na Europa. Mas existiam, igualmente, correntes conservadoras e reacionárias, tal como o caso do nazifascismo – e que partiam de uma análise sobre a crise da modernidade para chegar a outras consequências políticas desse diagnóstico (MICHAUD, 1996). Já no campo teórico e político da esquerda, Walter Benjamin é uma exceção notável à visão progressista e linear do tempo.[2] Em suas *Teses sobre o conceito de história*, escritas durante a dominação nazifascista da Europa, Benjamin propunha uma crítica moderna da modernidade, uma concepção da história enquanto tragédia, uma "délégitimation du Grand Récit de la modernité occidentale, une déconstruction du discours du progrès, un plaidoyer pour une discontinuité historique" (LÖWY, 2007, p.3).[3] Sua crítica às concepções de história da esquerda oficial (aos dirigentes do partido comunista, sobretudo), atacava os vestígios de iluminismo existentes no pensamento emancipatório – e que se revelava essencialmente na certeza de um caminhar inexorável da história orientado para a revolução. Tais reflexões feitas por Benjamin podem ser estendidas, segundo Löwy, até o pensamento do próprio Marx. A proposta romântico-revolucionária de Benjamin está ancorada em uma lógica temporal *outra*, não linear, "pré-moderna": a da mística judaica e suas repetições – um tipo de operação argumentativa que traz em si o que podemos considerar como um relevante precedente para a proposta antropológica deste artigo, já que calca uma crítica à modernidade (em nome de outros possíveis), em concepções temporais cíclicas que diferem da concatenação histórica-linear.Do ponto de vista da história dos hábitos, das concepções morais e das formas de exercício do poder, a partir do final do século XIX,[4] estes tornaram-se gradualmente compatíveis com o novo modo de produção, tendo como base a lógica de que era necessário

[2] Poderíamos citar outros, como Rosa Luxemburgo ou Leon Trotski, para mantermo-nos no mesmo campo da esquerda revolucionária, que não compartilhavam essas concepções progressistas que dominavam também a esquerda dita oficial.

[3] Não resistimos à tentação de citar esse belo fragmento de Benjamin presente em *Rua de mão única*: "La représentation de la lutte des classes peut induire en erreur. Nous n'avons pas, avec elle, affaire à une épreuve de force à la question: qui vaincre, qui perd ? serait résolue, à une lutte à l'issue de laquelle il serait décidé du bien-être du vainqueur et du malheur du vaincu. Penser ainsi, c'est dissimuler les faits sous le pittoresque. Car, la bourgeoisie generait-elle ce combat ou le perdrait-elle, elle reste vouée à la disparition en raison de contradictions internes qui, au cours de l'évolution, lui seront fatales. La question décidera d'une persistance ou de la fin d'une évolution culturelle trois fois millénaire. L'histoire ne sait rien de l'infini néfaste qui peut se lire dans l'image de deux guerriers luttant de toute éternité. Et si la suppression de la bourgeoisie n'est pas accomplie avant un moment pratiquement prévisible (l'inflation et la guerre chimique en sont les indices), alors tout est perdu. Avant que l'étincelle ne touche la dynamite, la mèche qui brûle doit être séctionnée. L'intervention, le péril et le rythme sont, pour le politique, techniques – et non pas chevaleresques" (BENJAMIN, 2013, p. 149-50).

[4] "Devemos nos lembrar que, para a Europa do século XIX, um imponente edifício de erudição e cultura era construído, por assim dizer, em face de elementos estranhos verdadeiros (as colônias, os pobres, os delinquentes), cujo papel na cultura era definir aquilo que para eles eram constitucionalmente inadequados" (SAID, 2007, p.308).

transformar o "tempo de vida" em "tempo de trabalho" (FOUCAULT, 2013, p. 241). É uma transformação na própria noção do tempo que se torna necessária às novas formas econômicas e de exercício do poder. Michel Foucault demonstra de maneira clara, em *La Société punitive,* como o tempo converte-se também em uma unidade de mensuração fundamental para a normalização do trabalho, servindo de referência tanto para o salário como para a punição de hábitos nocivos ao estabelecimento do novo paradigma econômico. É por isso que, para além da normatização do trabalho, o tempo converte-se em uma categoria essencial para compreender a ascensão do modo de produção ocidental moderno como um todo:

> Ce phénomène essentiel qu'est l'introduction de la quantité de temps comme mesure, et pas seulement comme mesure économique dans le système capitaliste, mais aussi comme mesure morale. Derrière cette introduction, pour que la quantité de temps puisse devenir matière et mesure d'échange, il faut une prise de pouvoir sur le temps, [non pas comme une] abstraction idéologique, mais comme une extraction réelle du temps à partir de la vie des hommes : condition réelle de possibilité du fonctionnement du système du salaire et du système de l'emprisonnement. (FOUCAULT, 2013, p. 86)

Entretanto, nosso objetivo aqui não é de fazer uma análise histórica precisa e minuciosa sobre as características produtivas do tempo moderno, mas de pensar como essas concepções são constitutivas da autoimagem da modernidade. Simultânea à colonização interna da Europa por essa nova concepção de tempo produtivo, do ponto de vista da força motriz da empreitada capitalista, o tempo improdutivo do "outro" é considerado uma ameaça. Como afirma Pierre Clastres:

> Ce qui différencie l'Occident, c'est le capitalisme, en tant qu'impossibilité de demeurer dans l'en-deçà d'une frontière, en tant que passage au delà de toute frontière; c'est le capitalisme, comme système de production pour qui rien n'est impossible, sinon de ne pas être à soi-même sa propre fin [...]. La société industrielle, la plus formidable machine à produire, est pour cela même la plus effrayante machine à détruire. Races, sociétés, individus ; espace, nature, mers, forêts, sous-sol : tout est utile, tout doit être utilisé, tout doit être productif, d'une productivité poussée à son régime maximum d'intensité. Voilà pourquoi aucun répit ne pouvait être laissé aux sociétés qui abandonnaient le monde à sa tranquille improducti-

> vité originaire ; voilà pourquoi était intolérable, aux yeux de l'Occident, le gaspillage représenté par l'inexploitation d'immenses ressources (CLASTRES, 1973, p. 108).

Ou bem, como propõe E. P. Thompson: "In mature capitalist society all time must be consumed, marketed, put to use; it is offensive for the labour force merely to 'pass the time'" (THOMPSON, 1967, p. 9).O tempo dos "não modernos", dos "não ocidentais" são colocados, assim, no mesmo plano simbólico que as concepções pré-modernas de tempo no Ocidente, ou seja, entendidos como pertencentes a um tempo que não mais existia – ou que não mais deveria existir. Agrupamentos humanos que concebiam o tempo como cíclico, mítico ou não acumulável, não podiam ter lugar, e os modos de produção deles deveriam ser radicalmente transformados com a ajuda dos "modernos", que consideram essa transformação uma tarefa moral.5Tais termos emergem, na realidade, como historicamente inextricáveis; modernidade e colonialismo como duas faces da mesma moeda: "O genocídio dos povos ameríndios – o fim do mundo para eles – foi o começo do mundo moderno na Europa: sem a espoliação da América, a Europa jamais teria deixado de ser um fundo de quintal da Eurásia" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 141).

O fim da modernidade ou a hegemonia de uma grande narrativa?

Esperamos ter conseguido apresentar com relativa clareza, ainda que brevemente, alguns dos pontos centrais de como a concepção temporal reivindicada como específica pela modernidade (qual seja, o discurso histórico em sua forma moderna) ocupa um lugar central no processo de organização da autoimagem da modernidade e na delimitação de suas fronteiras. Cabe agora refletir acerca das transformações sobre o referido fim da modernidade e o modo como novas concepções de tempo vêm sendo reivindicadas por grupos de poder específico. Se para Lévi-Strauss a Revolução Francesa funciona como mito fundador da modernidade (LÉVI-STRAUSS, 1990), em que medida poderíamos afirmar que a queda do muro de Berlim seria o mito fundacional da contemporaneidade? Talvez esse evento seja realmente um divisor de águas, visto que marca a derrota derradeira de uma outra possibilidade de desenvolvimento do mundo representada pelo socialismo/comunismo. Com ela, uma mudança radical na forma de apreender o tempo tem lugar: o futuro da modernidade não poderá mais ser objeto de disputa entre duas linhas de pensamento político que se guiavam nele para a emancipação do presente. Em última instância, o futuro já havia deixado

[5] Vide frase de Harry Truman que nos serve de epígrafe, pronunciada quando de sua reeleição para a presidência dos Estados Unidos.

de existir como tal, convertendo-se, desde a Guerra Fria, em local de projeções de nossos medos mais antigos:

> Depuis 1989, on peut mieux appréhender que de nouveaux rapports au temps se cherchent, tout comme deux siècles plus tôt quand se délitaient l'ancien ordre du temps et le régime d'historicité qui lui était lié. Le futur est toujours là, aussi et peut-être, serions nous tenté de dire, plus imprévisible que jamais. Quant au passé, la fin de la tyrannie de l'avenir a eu aussi pour conséquence de le rendre à son opacité, d'en faire également, un passé pour une part imprévisible (HARTOG, 2012, p. 198).

O pensamento pós-moderno fora o primeiro a analisar o fim da modernidade, ao perceber que algo de substancialmente diverso do experimentado durante os séculos XIX e grande parte do século XX estava acontecendo – muito embora nem todos concordassem nos termos sobre os quais se construíam tais diferenças. Se Lyotard (1979) propõe que a pós-modernidade seria marcada pelo fim da grande narrativa moderna, Perry Anderson afirma que se trata precisamente do momento histórico em que uma única narrativa, talvez a mais grandiloquente de todas – a dos vencedores liberais contra o projeto de modernização reivindicado pelas esquerdas – pretendia-se como hegemônica:

> Far from grand narratives having disappeared, it looked as if for the first time in history the world was falling under the sway of the most grandiose of all – a single, universal story of liberty and prosperity, the global victory of the market [...] as figure, capitalism derives its force from the idea of infinity (ANDERSON, 1998, p. 32).

A modernidade era vista como existente, mas seus rumos estavam em disputa, ainda por serem criados (MICHAUD, 2008). Tal perspectiva, evocada acima, permite conceber de maneira clara como o debate político ao longo do século XX se estruturava ao redor da melhor maneira de instaurar esse novo mundo e no que ele diferiria do passado. Assim, a modernidade estava marcada por um conflito em torno da construção do futuro de duas narrativas principais em embate. A pós-modernidade, ou contemporaneidade, por outro lado, seria marcada pelo fim desse conflito, pela dominação de uma única narrativa, pela pretensão de um regime total de análise do presente e do passado diante do qual nenhum *outro* tempo é possível, a não ser o tempo do próprio capital – muitas vezes interpretado, inclusive, como fora da história.O dito fim da modernidade – que poderia ser também compreendido como o desdobramento de uma das

concepções daquilo que era entendido como um dos rumos da modernidade – implica em novas formas de pensar o tempo e conceber a política. Nesse sentido, provavelmente a produção intelectual na qual essa pretensão de hegemonia do modelo neoliberal[6] é o traço mais marcante encontra-se no ensaio de Francis Fukuyama, *O fim da História*. Para Fukuyama, o indício mais significativo de que o modelo neoliberal ocidental acarretaria no fim da História é a inexistência de qualquer contradição humana que não poderia ser resolvida por esse sistema:

> have we in fact reached the end of history? Are there, in other words, any fundamental 'contradictions' in human life that cannot be resolved in the context of modern liberalism, that would be resolvable by an alternative political-economic structure? (FUKUYAMA, 1989, p. 6).

O argumento de Fukuyama está ancorado em uma leitura não material da história, mas que se fundamenta em concepções ideológicas. Para esse autor, o atual momento histórico que a humanidade começa a viver no fim do século XX, marcado pela virtual implementação do modelo ocidental (neoliberalismo econômico e democracia política) no mundo inteiro, é concebido como o fim mesmo da história. Para sustentar sua argumentação, Fukuyama afirma que a força desse modelo é tamanha que conseguiu resolver o seu problema central, a saber, a questão de classes: "but surely, the class issue has actually been successfully resolved in the West" (FUKUYAMA, 1989, p. 7).

A referência a Fukuyama neste breve artigo pode parecer estranha para muitos. Entretanto, faz-se necessária não porque o autor apresenta uma abordagem crítica às novas relações entre tempo e política hoje. Mas precisamente pelo contrário: podemos considerá-lo como aquele que melhor expressa a pretensão de hegemonia de um "novo" modelo político calcado em uma concepção precisa do tempo. Analisar Fukuyama é como analisar aquele que talvez tenha elaborado com maior acuidade a narrativa histórica dos vencedores (BENJAMIN, 2000). Se a história pode ser concebida como o modo específico pelo qual a modernidade atribui sentido à passagem do tempo, a crise da modernidade equivale a uma crise do próprio modelo histórico como capaz de atribuir sentido ao vivido. O que não significa, como pretende o autor, que apenas existiria uma única narrativa já fora da história.Que possibilidades de inflexão existem frente a esse modelo neoliberal como forma mais recente de expressão da modernidade colonialista e que se quer hegemônico? Na terceira parte deste artigo, visitamos duas recentes análises antropológicas acerca de outras formas de conceber o tempo e a resistência política e que apontam para uma possível antropologia reversa do tempo.

[6] Para um estudo aprofundado sobre o nascimento do pensamento neoliberal, ver Foucault (2004)

Imaginar outros mundos como projeto de resistência política

Antes de adentrarmos no modo como lutas indígenas específicas fazem frente a esse novo momento da expansão ocidental, detenhamo-nos, ainda que por instantes, em enumerar alguns pontos dessa nova pretensão de hegemonia ocidental – que constitui precisamente o imaginário do contemporâneo.Assim, tudo indica que longe de terem desaparecido, como propõe o pensamento neoliberal em voga, as relações assimétricas que definiam as fronteiras da modernidade persistem de uma forma *outra* na contemporaneidade, no interior das ruínas e das reminiscências do imaginário moderno. O fim da modernidade seria marcado não pela dissolução de suas fronteiras, mas pela difusão e pulverização de suas relações assimétricas. Ou seja, pela dissolução de suas divisões binárias e multiplicação, dispersão microfísica de assimetrias no próprio coração do mundo ocidental e virtualmente em todo o globo, em uma infinitude de "nós" e "outros".

a) Discurso sobre a abolição de classes: depois de 1968, o mundo ocidental viveu transformações sem precedentes em três domínios centrais de exercício do poder: a família, a escola e a fábrica (ŽIŽEK, 2010). De tal modo que, a partir do último decênio do século XX e início do século XXI, o mundo ocidental moderno testemunha um verdadeiro processo de desindustrialização. Paralela a esse fenômeno, a diminuição das diferenças de classe no Ocidente vem acompanhada da exportação do modelo ocidental para os quatro cantos do mundo, justamente com o aumento crescente de diferenças de classe em zonas limítrofes do capitalismo. Antes de ter desaparecido, hoje o projeto moderno engloba toda uma parte da população que era antes considerada como estando no exterior de suas fronteiras. A forma democracia-neoliberalismo foi/está sendo implementada por todos os lados – nunca do mesmo modo, mas sempre segundo o mesmo princípio.Com a pretensa diminuição das relações de classe no Ocidente,[7] tal como preconizada por Fukuyama, as divisões entre "nós" e "outros" seriam marcadas pelo *aumento das relações assimétricas na forma capitalista* em todo o mundo, muito menos centradas em uma lógica geográfica (norte-sul). O que não quer absolutamente dizer que inexistiam relações assimétricas de poder antes da implementação de modelos ocidentais, obviamente.

b) Controle da natureza: de acordo com essa cosmologia capitalista, o homem moderno seria o único, ou ao menos o mais capaz de dominar a natureza: "Il y aurait certes des cultures multiples, toutes dotées de richesses respectables, mais il n'existe (malheureusement) qu'une seule "nature", et c'est "nous" qui sa-

[7] Para uma abordagem crítica sobre esse assunto, indicamos ao leitor interessado a obra de Piketty (2013).

vons l'interroger" (PIGNARRE; STENGERS, 2005, p. 60), resumem, de maneira irônica, Isabelle Stengers e Philippe Pignarre. De modo que a própria produção capitalista encontra um desafio em seu âmago: a promessa de produção de bens a partir da dominação da natureza demonstrou-se catastrófica. É por isso que uma crítica política atual não pode ignorar o lugar do cataclisma climático na transformação da percepção do tempo;[8]

c) A administração do império: como dissemos, um dos traços marcantes do período entendido como contemporaneidade (ou seja, pós-queda do muro de Berlim e fim do socialismo real) é a expansão do capitalismo em sua forma financeira por todo o mundo. Por isso, Hardt e Negri (2002) argumentam a necessidade de se compreender o atual sistema político-econômico hegemônico como Império, e não mais marcado pelo imperialismo. Este último pressupõe um fora, passível de ser dominado, enquanto para o Império já não existe algo fora de suas fronteiras; tudo lhe compõe, dado que não mais existe um fora. O que nos leva ao ponto central desta terceira parte, e que vem se configurando como possível campo de trabalho de doutorado e pesquisa etnográfica precisa: que inflexões as lutas indígenas de resistência ao subjugo do capital e da modernidade trazem para se repensar as práticas políticas? Em que medida seria possível construir uma teoria política crítica à dominação neoliberal a partir de lutas indígenas precisas?[9] Como enfoque, privilegiamos os debates acerca de outros modos de se conceber tempo e a resistência que estes impõem à política neoliberal.É aqui que a proposta da antropologia como jogo de espelhos ganha contundência. Debruçar-se sobre casos específicos de lutas indígenas abre caminho para apostarmos em uma análise antropológica simétrica da modernidade em sua forma contemporânea – apresentando suas categorias de apreensão da realidade como cosmologias.

Tempos outros

A questão que se coloca, neste momento, é a seguinte: pode um povo não moderno, não ocidental, afirmar algo de mais vasto a propósito do mundo a partir de seus próprios *modos de existência*? Ou, então, as lutas maias e as dos índios

[8] Acompanhar esse amplo debate aqui abriria todo um outro campo de trabalho. Assim, sugerimos ao leitor interessado algumas obras recentes que questionam, de certa forma em diálogo com a antropologia (senão a partir da própria antropologia), a relação entre tempo e política contida nos debates em torno do cataclismo climático: Latour (2007); Stengers (2009); Danowski e Viveiros de Castro (2014); Haraway (2016).

[9] Remetemos o leitor interessado nesse debate à obra *Marx selvagem* (TIBLE, 2013), que traça algumas possibilidades de aproximação da luta indígena com o pensamento anticapitalista de Marx.

da Amazônia, por exemplo, devem ser vistas como buscas de modos de vida em risco de desaparecer, sem possibilidade de dizer qualquer coisa mais geral para além de suas próprias situações? É o coração da relação colonial entre saber e política que é questionado por esse procedimento, apontando possíveis caminhos para uma antropologia reversa do papel desempenhado pela categoria do tempo na lógica de delimitação das fronteiras da modernidade hoje.

a) *Earth Beings* e a ecologia das práticas em mundo andinos: O trabalho de Marisol de la Cadena (2015) a respeito das formas de fazer política de uma comunidade quechua nos andes peruanos estrutura-se a partir de dois personagens: Mariano e seu filho Nazario Turpo. Mariano Turpo foi uma importante liderança local no processo de reforma agrária na região. Em seu embate político contra os grandes proprietários de terra, entidades como a montanha mais importante da região (Ausangate), ou a consulta às folhas de coca desempenharam um papel fundamental. Vale destacar que de la Cadena nomeia essas entidades como *Earth Beings* [seres da terra]. Nazario Turpo, por sua vez, e a quem corresponde a segunda parte do livro, é um guia turístico também identificado como xamã andino.[10]A relação entre tempo e política é justamente o que mais nos interessa neste artigo. E é o que de la Cadena aborda em sua etnografia: uma tentativa de abrir, de expandir aquilo que pode ser entendido como política para outros possíveis, e de questionar a própria lógica do discurso histórico que se embasa em fatos e evidência, aquilo que a autora denomina *colonialidade da história*: "Rooted in the epistemic structures of reason (or reason-ability), evidence legitimizes the power of modern history – in its academic, legal and everyday incarnation – to discriminate between the real and the unreal" (DE LA CADENA, 2015, p. 147). Em seu trabalho de campo, ao abordar a luta de Mariano Turpo pela distribuição das terras da fazenda Lauramarca (localizada nos Andes peruanos, nas proximidades de Cuzco, onde Mariano cresceu e viveu a maior parte da sua vida), De la Cadena chama a atenção para dois processos simultâneos de exclusão: por um lado, a esquerda marxista peruana não conseguia conceber as populações quechuas da região como indígenas, enquadrando-as na categoria de camponeses e chegando a afirmar que líderes indígenas não existiam. Ou seja, encaixavam esses povos em uma grande narrativa da esquerda acerca da luta pela distribuição de terras que culminaria na reforma agrária peruana. Como atores políticos, lideranças indígenas como Mariano Turpo não encontram o seu lugar na história – e é exatamente a partir desse fato, e dos arquivos de Mariano, que de la Cadena escreve, com ele, a sua própria narrativa. Por outro

[10] Para a análise que estamos construindo vamos enfocar a reflexão realizada por de la Cadena acerca da figura de Mariano Turpo – já que a reflexão sobre tempo e a crítica à categoria de história estão aí concentradas. Não obstante, ambas as partes do livro são de extrema relevância para uma reflexão política contemporânea pela antropologia.

lado, a autora atenta também para outra forma de exclusão (e que será objeto de maior atenção em seu livro) relacionada às diferentes concepções de mundo, diferentes ontologias, dos grupos quechuas e da esquerda, a quem estavam parcialmente aliados na luta política contra a fazenda Lauramarca. O que, para a esquerda peruana, era um processo racional e jurídico-político, relacionado à necessidade de distribuição de terras para a construção de uma sociedade menos desigual, tinha outros significados para a população quechua local. A começar pelo próprio termo pelo qual nomeavam a si próprios, a identidade dependendo intimamente de sua relação com a terra como *in-ayllu,* no qual "place is the event of in-ayllu relationality from which tirakuna and runakuna[11] also emerge – there is no separation between runakuna and tirakuna, or between both and place. They are all in-ayllu, the relation from where they emerge *being*" (DE LA CADENA, 2015, p. 101). Ambos os termos se constituindo na relação.Assim, é retomando a reflexão de Eduardo Viveiros de Castro acerca do equívoco como base da tradução envolvida no fazer antropológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2009) que as diferentes concepções do que é a terra emergem em disputa:

> The word *land* (tierra) identified something that belonged to different worlds. In our world, land is an extension of productive soil, translatable into property. In runakuna's world, tierra (or the plural tierras) is also tirakuna: the world is the same, but what it *is* (Ausangate and its kin, santa rita, pukara) is *not* the same as tierra in the hacienda. (DE LA CADENA, 2015, p. 110)

Nessa proposta de expansão do significado da política, a história – forma privilegiada, como viemos argumentando, pela modernidade para narrar eventos que teriam *de fato* acontecido – mostra-se uma disciplina definidamente colonizadora. Como explicitado pelo caso de Mariano Turpo e sua relação com os *seres da terra* na luta política, a estrutura do discurso histórico é incapaz de conceber o lugar do sobrenatural e de práticas rituais como dotados de agência histórica (CHAKRABARTY, 2000) – qualificando-os, então, como puras crendices ou superstições, passíveis de serem historicizadas para serem explicadas. Eventos que não necessariamente precisam ter acontecido para terem efeitos concretos são igualmente excluídos, dada a predominância de uma lógica racional ancorada na existência de fatos a partir do qual se poderia induzir, evidenciar, que algo *realmente* aconteceu.Compartilhamos, neste exercício de compreensão daquilo que viemos chamando de um certo jogo de espelhos, ou seja, como outros *modos*

[11] *Tirakuna* é traduzido por de la Cadena para o inglês como "earth beings", o que em português poderíamos denominar "seres da terra". Seres outros-que-não-os-humanos, e que também participam da vida daqueles que se denominam *runakuna* (usualmente pessoas cuja única língua é o Quechua).

de existência e de luta política podem nos permitir uma antropologia simétrica das relações entre tempo e política modernos, a crítica proposta por de la Cadena ao pensamento pós-colonial, que tanto influenciou a antropologia. Para a autora, a crítica pós-colonial "may still be contained within, and even contribute to, the coloniality of History [ ] it also extended to those peoples and their worlds the *requirement* of history's regime of reality – and it did so even as it recognized the heterogeneity of… *history*" (DE LA CADENA, 2015, p. 148). Sua crítica ao modelo ocidental de conceber o tempo por meio de uma lógica da história baseada em evidências é um excelente exemplo do que podemos chamar de uma antropologia feita *com* os outros, e não *sobre* os outros. Assim, a proposta da autora ganha ainda mais potência quando ela a relaciona, simultaneamente, a um regime ontológico preciso e à lógica de uma crença:

> Undoing the coloniality of history would require recalling both history as generalized ontological regime and "cultural belief" as mediating the possibility of that which cannot provide evidence. Following these recalls, events may not need to be either historical or beliefs to be possible. In other words, the ahistorical may be eventful without translation into a cultural perspective (a belief) on otherwise inanimate things. (DE LA CADENA, 2015, p. 148)

b) Repensar a revolução e a democracia:A política zapatista maia, na região autônoma de Chiapas, no México, tal como trabalhada pelo antropólogo estadunidense David Graber, emerge como outra possibilidade de luta política radical a partir de referenciais que não os de uma revolução dependente de uma concepção teleológica da história. Com uma reflexão menos centrada em um longo trabalho de campo, como aquele realizado por de la Cadena – embora seu trabalho de campo na vila de Betafo, no centro de Madagascar, em que analisou as complexas relações de poder entre descendentes de nobres e descendentes de escravos, sirva como plano de fundo –, as reflexões dele sobre *modos de existências* que nos são distintos (e diferentes formas de conceber a política e o tempo) permitem colocar em perspectiva o que consideramos como usual, próximo. Assim, a partir da luta zapatista, torna-se imprescindível questionar a concepção da revolução como cataclismo histórico, concepção esta dependente de uma visão linear da história e que, em última instância, justificava a existência de coerções como ferramentas para desenvolvimento do mundo desejado/sonhado:

> Since, after all, how else could one totalizing system be replaced by a completely different one than by a cataclysmic rupture? […] and the political dream becomes to somehow take control of the process; to get to the point where we can

> cause a rupture of this sort, a momentaneous breakthrough that will not just happen but result directly from some kind of collective will. "The revolution," properly speaking (...) the easiest way to get our minds around it is to stop thinking about revolution as a thing – "the" revolution, the great cataclysmic break – and instead as "what is revolutionary action? (GRAEBER, 2004, p. 43-45)

Nesse sentido, David Graber aponta para o funcionamento democrático de um sem número de sociedades que, por seus próprios mecanismos políticos, oferecem uma crítica visceral ao modelo da democracia ocidental:

> It is much easier, in a face-to-face community, to figure out what most members of that community want to do, than figure out how to convince those who do not go along with it. Consensus decision-making is typical of societies where there would be no way to compel a minority to agree with a majority decision – either because there is no state with a monopoly of coercive force, or because the state has nothing to do with local decision-making. (GRAEBER, 2004, p. 89)

E eis que nunca fomos modernos. O imaginário de exclusividade, em que nos afastaríamos de um passado caduco para tomarmos a direção de um futuro redentor, portadores de uma liberdade política, conhecimento tecnológico e novas formas de dominar o mundo natural, de organizar o mundo segundo certos preceitos hierárquicos, tudo isso faz parte de um mesmo processo. Por outro lado, inúmeros povos, em diversas localidades do mundo, mostram que é muito mais fácil buscar um consenso do que coagir uma minoria a aceitar a decisão da maioria. Como afirma Graeber:

> "We" – whether as "the West" (whatever that means), as the "modern world", or anything else – are not really as special as we like to think we are; that we're not the only people ever to have practiced democracy; that in fact, rather than disseminating democracy around the world, "western" governments have been spending at least as much time inserting themselves into the lives of people who have been practicing democracy for thousands of years, and in one way or another, telling them to cut it out. (GRAEBER, 2004, p. 93)

Apesar da persistência da ideia do bom selvagem nessa última citação de

Graeber, suas palavras nos parecem uma boa maneira de aprofundar a reflexão sobre as relações entre a imagem que o Ocidente moderno constrói de si mesmo com suas concepções de tempo e consequências políticas – principalmente a persistência de tais concepções de exclusividade de um determinado momento histórico (ou inclusive de estar fora da história).[12]

O jogo de espelhos como ruptura da imagem

Esperamos ter apresentado alguns elementos que se mostram importantes na construção de uma crítica política a partir da antropologia, que tente evidenciar a persistência do pensamento iluminista-progressista na atualidade (inspirados pelo trabalho de Benjamin, em suas *Teses sobre o conceito de história*), e que tampouco pretenda retornar a uma suposta unicidade pré-moderna que teria se perdido com a modernidade. Assim, a questão que irrompe com força, e que não é o objetivo deste texto responder, mas melhor apresentar as suas bases, é: como construir uma crítica política radical do presente a partir de uma concepção de que nunca teria havido uma ruptura fundamental com o resto da humanidade, como pretendia o imaginário moderno?Nesses apontamentos para uma possível antropologia reversa da modernidade em sua forma contemporânea, evidencia-se o lugar que ocupam as concepções temporais no modo como o Ocidente moderno organiza o seu lugar no cosmos. "L'esthétique de l'univers supposait des normes préétablies" (GLISSANT, 1990, p. 108), afirma o intelectual e poeta antilhano Édouard Glissant. A imagem que a modernidade cria de si a partir de uma organização simbólica e real do universo depende de uma hierarquização, de separações e purificações, de um projeto uniformizador e homogeneizador do "outro" enquanto tal, e que está na base da endoantropologia moderna – e sua função na *demarcação das fronteiras da modernidade*. Para Glissant, é possível falarmos da história como uma disciplina europeia autoritária, que serve de base à colonização:

> Le colonisateur prive le plus souvent le colonisé de sa mémoire historique, de la capacité de comprendre les événements et leurs causes. Par conséquent le rapport au temps

[12] Hesitamos muito em adentrar uma outra realidade etnográfica a partir do trabalho de Peter Gow entre os Piros da Amazônia. Por acreditarmos que os dois contextos etnográficos citados acima tenham força suficiente para embasar – pelo menos neste artigo – esses apontamentos sobre uma antropologia política reversa do tempo, optamos por abordá-lo em outra ocasião. Não obstante, vale a menção ao primoroso trabalho de Gow. A partir de uma leitura atenta ao modo como Lévi-Strauss concebe a presença da história nos mitos ameríndios, Gow demonstra como as variações nas versões de um mito piro acerca de um homem que vai para baixo da terra viver com as queixadas, aponta para as tentativas do mito de "negar a história", em nome de certa "ilusão de ausência de tempo" e "estabilidade". A partir das transformações de suas versões, Gow aponta para as formas como os Piro reagem às transformações históricas que lhes são impostas pelo homem e seu projeto de colonização.

> par le biais du rapport à l'histoire, à la mémoire historique devient fondamental du point de vue politique et poétique [ ] la mémoire historique qui a été rabotée, usée, corrodée par l'acte colonisateur se présente comme un chaos. Il n'y a pas de linéarité temporelle dans la mémoire historique du colonisé mais une espèce de chaos dans lequel il tombe et roule ; c'est pourquoi je dis toujours que "nous dévalons les roches du temps". (GLISSANT, 2003, p.11)

A experiência histórica não linear do colonizado, que se apresentava de forma fragmentada e confusa, deixa de ser uma característica negativa de sua exclusividade. Em um curioso jogo de espelhos, ela põe em xeque a própria concepção linear, organizadora do tempo histórico moderno, e demonstra o funcionamento imaginativo – e, por que não, mítico? – das narrativas históricas, e dos projetos políticos organizacionais que lhes são subjacentes.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. *The Origins of Postmodernity*. Londres/Nova York: Verso, 1998. p. 32.

BENJAMIN, Walter. *Œuvres*. Paris: Folio-Gallimard, 2000. t. III.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. *Jogo de espelhos*: imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: Edusp, 1993.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*: postcolonial thought and historical difference. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.

CLASTRES, Pierre. De l'Ethnocide. *L'Homme,* 14, n. 3-4. p. 108, 1973.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro/Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental, 2014.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings*: ecologies of practice across Andean worlds. Durham/Londres: Duke University Press, 2015.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other*: how anthropology makes its objects. Nova York: Columbia University Press, 2014.

FOUCAULT Michel. *La Société punitive.* Paris: EHESS-Gallimard, 2013, p. 241.

_____. *La Naissance de la biopolitique.* Paris: EHESS-Gallimard, 2004.

FUKUYAMA, Francis. The end of history. *The National Interest*, Washington D. C., Summer, 1989.

GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation.* Paris: Éditions Gallimard, 1990.

_____. Solitaire et solidaire. Entretien avec Édouard Glissant. *Revue Terrain*, Paris, n. 41, p. 9-14, set. 2003. Entrevista concedida a Philippe Artières. Disponível em: <http://terrain.revues.org/1599>. Acesso em: 27 out. 2014.

GOW, Peter. *An Amazonian Myth and Its History*. Nova York: Oxford University Press, 2001.

GRAEBER, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press. 2004. p. 10-11.

HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble*: making kin in the Chthulucene. Durham/Londres: Duke University Press, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Impero*: il nuovo ordine della globalizzazione. Milão: Rizzoli, 2002.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité*: présentisme et expériences du temps. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past*: on the semantics of historical time. Nova York: Columbia University Press, 1983.

LATOUR, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence*: une anthropologie des modernes. Paris: La Découverte, 2012.

_____. Quels cosmos? Quelle cosmopolitiques? In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. (Orgs). *L'Émergence des* cosmopolitiques. Paris: La Découverte, 2007. p. 69-84.

_____. *Nous n'avons jamais été modernes*. Essais d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Éditions Pocket. 1990.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: avertissement d'incendie – une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire". Paris: PUF, 2007. p. 3.

LYOTARD, Jean-François. *La Condition postmoderne*: rapport sur le savoir. Paris: Minuit, 1979.

MICHAUD, Éric: *Un Art de l'éternité*. L'image et le temps du national-socialisme. Paris: Gallimard, 1996.

MICHAUD, Éric. Déjà Là, Mais Encore à Venir. Le temps de l'homme nouveau en Allemagne, 1918-1945. In: CLAIR, J.; THÉBERGE, P. (Orgs.) *Les Années 1930.* La fabrique de "l'homme nouveau". Paris/Ottawa: Gallimard/Musée des beaux-arts du Canada, 2008. p. 28-35.

OSBORNE, Peter. *The Politics of Time*: Modernity and avant-garde. Londres/Nova York: Verso, 1995. p. 8.

PIGNARRE, Philippe ; STENGERS, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste*: pratiques de désenvoûtement. Paris: La Découverte, 2005.

PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

SAID, Edward W. *Orientalismo.* O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

STENGERS, Isabelle. *Au Temps des catastrophes*: résister à la barbarie qui vient. Paris: La Découverte, 2009.

TARKOVSKY, Andrei. *Sculpting in Time.* Texas: University of Texas Press, 1989. p. 26.

THOMPSON, Edward. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past and Present*, Oxford University Press, n. 38, p. 69, dez. 1967.

TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Editora Annablume, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Do mito grego ao mito ameríndio*: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. 2011. Rio de Janeiro: Sociologia&antropologia, v. 01, 02, p. 15. Entrevista concedida à Elsje Lagrou e Luisa Elvira Belaunde.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELLI, S. (Org.) *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995*. São Paulo: Editora Sumaré, 1999. v. 1.

_____. *Métaphysiques cannibales:* lignes d'anthropologie post-structurale. Paris: PUF, 2009

_____. *Eduardo Viveiros de Castro* – encontros. Apresentação Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

autor **Fábio Zuker**
Ensaísta e mestre em Sciences Sociales pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, França).

Recebido em 20/03/2016
Aceito para publicação em 19/01/2017

Vende-se pequi: o vídeo como mediador de relações intergeracionais

André Luís Lopes Neves
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p80-106

resumo Este artigo se propõe a explorar algumas questões que surgiram a partir do processo de elaboração do curta-metragem *Vende-se pequi*, uma produção compartilhada entre o próprio pesquisador e indígenas do povo Manoki, realizada durante oficinas de vídeo entre 2011 e 2013. A partir da descrição dos contextos de criação e seleção de técnicas e estéticas durante a elaboração do curta-metragem, analisam-se questões suscitadas pela presença da câmera. Procura-se compreender, por exemplo, como se constituem as relações intergeracionais entre os Manoki, marcadas por diferentes temporalidades e potencialmente mediadas pelo vídeo nas situações geradas pela própria oficina. Ao final, propõe-se uma reflexão acerca dos processos de apropriação dos recursos audiovisuais, questionando a possibilidade de se realizar analogias com outras incorporações de elementos exteriores tipicamente ameríndias.

palavras-chave Manoki; Ameríndios; Oficinas de vídeo; Relações intergeracionais; Narrativas de origem.

"Pequi for sale": the video as a mediator of intergenerational relationships

abstract This article aims to explore some questions that emerged from the process of making the short film *Pequi for sale*, a shared production between the researcher and the Manoki people, held during video workshops from 2011 to 2013. From the description of the creation contexts and selection of techniques and aesthetics during the making of the short film, some issues that emerged from the camera's presence are analyzed. We seek to understand, for example, how the intergenerational relations between Manoki, marked by different temporality and potentially mediated by video in situations generated by the workshop itself, are constituted. At the end we propose a reflection on the appropriation processes of audiovisual resources, questioning the possibility of analogies with other incorporations of external elements that are typically Amerindian.

keywords Manoki; amerindians; video workshops; intergenerational relationships; narratives of origin.

Ao se fazer um vídeo etnográfico compartilhado com seus interlocutores, uma série de questões interessantes de se desenvolver em uma pesquisa se abre em campo para o pesquisador. Pretendo aqui retomar e desenvolver os temas principais que surgiram a partir do processo de elaboração do curta-metragem *Vende-se pequi*,[1] uma produção compartilhada[2] entre realizadores indígenas e não indígenas, dirigido por mim e João Paulo Kayoli em 2013. O filme, de 24 minutos, foi feito em um processo de oficinas de vídeo realizadas em quatro viagens a campo aos Manoki: setembro e dezembro de 2011, julho de 2012 e janeiro de 2013. Ao longo do texto trataremos de diversas características desse grupo indígena de tronco linguístico isolado, que hoje tem uma população aproximada de quatrocentas pessoas distribuídas em oito aldeias localizadas no município de Brasnorte, região noroeste do Mato Grosso.

Após estabelecerem relações contínuas com a sociedade nacional a partir do fim da década de 1940, os Manoki tiveram uma longa passagem por um internato religioso, conhecido como "Utiariti". Esse período de aproximadamente duas décadas fez com que certos modos de transmissão de saberes passassem por intensas transformações. A própria língua indígena, falada na atualidade por pouco mais de dez anciões, é um exemplo desse "corte geracional", muito intenso entre os Manoki que nasceram antes da missão religiosa e aqueles que cresceram durante ou depois dessa experiência. A ausência desses conhecimentos linguísticos nas gerações mais novas também se explica por outras razões, dentre as quais podemos destacar os casamentos interindígenas, que resultaram no português como língua de comunicação comum entre os cônjuges e seus descendentes. Em certo momento de sua história, deixar de ensinar a língua manoki para os mais novos e, em contrapartida, ensiná-los a falar o português

[1] O vídeo pode ser assistido em: https://vimeo.com/71758989. Acesso em: 28/03/2017.

[2] Quando classifico a produção como "compartilhada", tenho como objetivo evidenciar minha intervenção e as diversas contribuições indígenas. Sem o encontro desses elementos, o curta-metragem não se teria viabilizado. Mais que apenas classificar o trabalho como "compartilhado" ou "colaborativo", acredito ser necessário descrever o processo e permitir ao leitor que refaça o percurso do trabalho, demonstrando quais procedimentos foram realizados e quais contribuições foram mais importantes para que chegássemos a esse produto final.

[3] A opção por ensinar o português aos filhos, a partir da década de 1950, em detrimento do idioma nativo pode ser comparada à experiência dos Piro, na Amazônia peruana. Ao relatar como os Piro podem encorajar seus filhos a aprender o espanhol para que tenham maior sucesso em suas vidas, Peter Gow (2006) faz análises que poderíamos estender em boa medida aos Manoki. A importância do conhecimento se dá na medida em que protege os processos do parentesco, mas é supérfluo e perigoso se não o fizer. As pessoas do Baixo Urubamba "não veem suas culturas ancestrais como bens herdáveis, mas como armas em defesa do parentesco. Em momentos particulares tais armas podem ser inúteis e ficarem abandonadas, para serem retomadas depois, quando as circunstâncias mudarem" (p. 215).

constituiu também uma estratégia de sobrevivência,[3] tendo em vista a expectativa de futuro que se tinha para as novas gerações. Naquela conjuntura, os Manoki não viam perspectiva na continuidade de seu idioma, uma vez que os mais jovens deveriam lidar com um mundo "integracionista", onde supostamente não haveria lugar para a coexistência de diferentes línguas e coletivos ameríndios em um mesmo país.

Hoje, a situação é bastante diferente. Um processo em curso de ampliação de suas terras e um contexto interétnico mais favorável à prática e exibição de aspectos culturais diacríticos têm feito com que as novas gerações passem a apresentar um interesse renovado pelos saberes dos mais velhos. Foi nessa conjuntura que surgiu uma proposta de gestão indígena de um "ponto de cultura",[4] na qual a compra de equipamentos audiovisuais e as oficinas de vídeo estavam inseridas. Um dos objetivos centrais desse "projeto" era promover encontros para agregar as pessoas com o intuito de registrar e transmitir conhecimentos que estariam em vias de desaparecimento. Apostou-se no vídeo como ferramenta para uma maior aproximação e compreensão entre as diferentes gerações.

O método utilizado nas oficinas

O trabalho com oficinas de formação de cinegrafistas indígenas foi influenciado em grande medida por propostas anteriores que vêm sendo realizadas há mais de duas décadas no Brasil. O projeto "Vídeo nas Aldeias" (VnA) é um precursor no processo aqui discutido, dedicando-se de maneira sistemática a formar indígenas de diversos povos interessados em serem agentes ativos no processo de produção de vídeos. Dominique Gallois e Vincent Carelli (1995, p. 63) caracterizam a utilização indígena dos registros audiovisuais em duas direções complementares: testemunhar e divulgar ações políticas e territoriais, e "preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando-se aquelas que desejam transmitir às futuras gerações". Lucas Bessire (2011) analisa a produção do VnA e nota que no processo participativo dos interlocutores indígenas existe um "projeto de memória sempre implícito" (p. 188). Nessa direção, outros exemplos trazidos pelas experiências do VnA entre os Xavante, com o realizador Divino Tserewahú, e entre os Huni Kui, com Zezinho Yube, mostram que é possível pensar o vídeo como "um caminho para o fortalecimento das relações intergeracionais entre os jovens cineastas 'modernos' e os velhos 'tradicionais'" (p. 189).

Foi seguindo a tendência consolidada no Brasil pelo VnA que não só algumas organizações têm buscado atender às demandas indígenas pela formação

[4] Os "pontos de cultura" fazem parte de uma política de incentivo a manifestações culturais locais criada pelo governo federal em 2004, para estimular as iniciativas culturais da sociedade civil já existentes, por meio da consecução de convênios.

em vídeo, como alguns estudiosos têm se dedicado a refletir sobre esse tipo de apropriação. É nesse contexto que se inserem as atividades e pesquisas audiovisuais que realizei com os Manoki. O método que empreguei nas oficinas foi fortemente influenciado por aquele que é normalmente utilizado pelo VnA, como definiu Vincent Carelli (ARAUJO; CARELLI; CARVALHO, 2011, p. 48-9):

> Sem roteiro pré-concebido, a captação do material dos cineastas indígenas nas oficinas se dá de maneira intuitiva, empírica e livre, atenta ao imprevisto, ao espontâneo, à livre expressão e criação dos seus personagens. [...] nossa participação no processo de captação se dá na retaguarda, já que raramente participamos presencialmente das filmagens, ao revisar com eles as imagens.

No início dos primeiros encontros com os jovens manoki, ensinava as noções mais básicas de manuseio e cuidados a serem tomados com o equipamento e logo em seguida, desde o primeiro dia, já deixava as câmeras com eles, para que gravassem sem a minha presença. No retorno víamos juntos as imagens e, só então, eu realizava alguns comentários ou sugestões técnicas e estéticas. Conforme assistíamos às imagens, já fazíamos a seleção dos melhores trechos para serem digitalizados. À noite costumávamos assistir a filmes de temática variada: desde produções não indígenas de diversos gêneros a vídeos de outros povos. Nessas sessões de cinema, sempre procurava debater e chamar a atenção dos jovens para a linguagem cinematográfica empregada em cada caso, desde os movimentos de câmera até os tipos de narrativas e roteiros escolhidos.

Dividimos as oficinas em dois focos distintos e complementares. Primeiro trabalhei com quatro jovens que nunca tinham usado uma câmera. Atailson Jolasi, Ronilso Irawaxi, Anderson Kaioli e Laudir Napuli foram escolhidos pelos gestores do ponto de cultura para frequentar as oficinas. Eventualmente outros jovens, com idade entre 16 e 20 anos, também se juntavam ao grupo. O segundo foco da oficina acontecia na ilha de edição dos Manoki, onde eu trabalhava durante todo o dia com João Paulo Kayoli.

Duas razões principais parecem justificar a segmentação etária da função de registro audiovisual: a *vontade* e a *facilidade* para aprender a usar aqueles recursos. Uma *vontade*, por parte daqueles jovens, de adentrar o universo tecnológico das imagens não apenas como espectadores, mas como realizadores capazes de produzir a representação de si próprios. Associar-se a objetos que representam certa modernidade traz ao jovem a possibilidade de maior prestígio social em seu meio, justamente por deterem um conhecimento que não é dominado por todos. Se o domínio de uma tecnologia que outros desconhecem já traz ganhos simbólicos, soma-se a isso o fato de o videasta deter o controle sobre o que e quem será ou não registrado pelas lentes da câmera. Esses novos conhecimentos

que chegam às aldeias, portanto, criam novos sujeitos e se constituem como potenciais recursos de prestígio social para pessoas e famílias.

Ao mesmo tempo, a *facilidade* no manuseio desses equipamentos constitui, sem dúvida, um atributo dos mais jovens, já que crescem mais familiarizados, mesmo na aldeia, com o mundo de tecnologias digitais: telefones celulares, câmeras fotográficas e acesso a computadores, que passaram a ter conexão intermitente com a internet na aldeia a partir de 2010. Afinal, o vídeo não está mais circunscrito somente a uma chave de "cinema", mas tem se difundido intensamente em diversas mídias e novas tecnologias que passaram a estar à disposição também dos Manoki. Essa facilidade torna-se um fator decisivo para o desenvolvimento da capacidade de utilização dos aparelhos, uma vez que aquilo que se apresenta como algo muito difícil ou "burocrático" desmotiva os Manoki de forma geral. A ideia de "burocracia" é típica de uma temporalidade dos "brancos", na qual não são possíveis resultados diretos e imediatos na maioria das vezes. Comumente utilizados pelos Manoki para se referirem a diversos tipos de morosidade, complexidade ou dificuldade presente no mundo dos "brancos", o termo "burocracia" também pode ser aplicado a atividades como as próprias filmagens.

Como os jovens que estavam nas oficinas eram de outras aldeias, ficamos todos juntos hospedados no "Cravari", comunidade onde está a maioria dos equipamentos utilizados. Durante as oficinas, comíamos e dormíamos juntos na mesma casa e, consequentemente, também brincávamos muito. Isso estabeleceu uma relação jocosa entre nós que transcendeu aspectos mais profissionais e pedagógicos, criando um ambiente de maior proximidade.[5] Esse aspecto foi importante para o processo e para o produto final, já que a disposição e o bom humor em situações coletivas são elementos indispensáveis para a realização de tarefas trabalhosas em diversas dimensões da vida social manoki. Aliás, eles resumem essas características em uma categoria local recorrente: o estar "animado". Aspecto fundamental para a dedicação a alguma tarefa, desde o cultivo de roças à construção de casas ou elaboração de rituais e vídeos, estar "animado" depende geralmente de uma adesão coletiva a um trabalho para o qual se tem disponibilidade e se faz com diversão e motivação. Esse clima de intimidade também contribuiu para que todos ficassem mais à vontade nas gravações, o que acabou resultando em um produto final com características cômicas.

Enquanto os cinegrafistas dedicavam-se às filmagens, havia outro trabalho intenso na ilha de edição, que ficava na sede do ponto de cultura. Eu e João Paulo ficávamos praticamente o dia todo digitalizando, montando e editando as cenas

[5] A possibilidade dessa maior intimidade entre mim e os quatro jovens também se deveu ao fato de termos sido iniciados todos juntos na casa dos homens em 2009, em um ritual conhecido como "batizado". Esse tema está descrito em minha dissertação de mestrado (NEVES, 2015).

trazidas pelos câmeras. Essa tarefa era bem difícil tanto tecnicamente (dada a complexidade do manejo do programa de edição) como do ponto de vista estético, já que montar uma sequência de imagens na ilha de edição é sempre um trabalho árduo, que demanda muita reflexão, planejamento e paciência. Nessa etapa, certamente meu papel foi muito mais atuante; em geral eu tomava a iniciativa com algumas sugestões de encadeamentos possíveis entre as imagens e sons, que eram aprovadas ou descartadas por João.

Sempre encorajei os *videomakers* a proporem novos temas, e as escolhas do que e de quem seriam filmados partiam quase sempre deles. No entanto, após os primeiros dias de ampla liberdade nas atividades de gravação, tivemos que delimitar o tema principal sobre o qual o vídeo trataria, pois havia uma quantidade crescente de imagens que, a princípio, não constituíam uma narrativa fílmica. Sugeri, àquela altura, que elegêssemos um tema principal e abortássemos os demais. Em razão do período em que as filmagens estavam sendo realizadas – em plena safra do pequi – Ronilso Irawaxi sugeriu que gravássemos justamente o que estava sendo intensamente vivenciado nas aldeias. Agora, portanto, tínhamos um acordo sobre o tema, mas como poderíamos trabalhá-lo?

Construindo a linguagem do vídeo

Havia uma expectativa por parte dos Manoki para que eu indicasse ou mesmo determinasse o que seria gravado e como se deveria filmar. Sempre me afastei dessa posição, colocando a possibilidade deles próprios desenvolverem criações de modo a não engessar a criatividade local em padrões estéticos ocidentais. Afinal, quando ensinamos noções técnicas, compartilhamos indiretamente valores estéticos que dizem respeito aos nossos próprios códigos culturais. Nesses rudimentos audiovisuais na maioria das vezes encontram-se engendrados nossas premissas sobre o "bom", "bonito" e "verdadeiro".

Enquanto pensávamos em formatos possíveis para tratar o tema do pequi, novamente não quis estabelecer um modelo para o vídeo, mas a falta de cenas com personagens acabou me impelindo a incentivar os cinegrafistas na gravação de mais conversas com pessoas da aldeia. Ao perceber que os jovens tinham dificuldade em filmar diálogos, em vez de entrevistas mais formais (comuns na linguagem jornalística à qual tinham acesso na televisão), propus que assistíssemos juntos a alguns filmes do VnA.[6] Nesses filmes predomina um certo estilo "*making of*", com diálogos em tom mais intimista entre as pessoas diante da câmera, pra-

[6] Aqui me refiro especificamente aos vídeos: *Duas aldeias, uma caminhada* (2008), de Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Benites, e *Kene Yuxi, as voltas do kene* (2010), de Zezinho Yube.

ticamente como se elas não estivessem preocupadas com a presença da mesma. Nessa linguagem específica, o próprio processo de idealizar um filme, bem como os trâmites e negociações para executá-lo, passa a fazer parte do roteiro. Apesar de se apresentarem nesses vídeos como "espontâneas" para o espectador,[7] essas relações íntimas entre a câmera e a pessoa filmada são construídas em um processo. Os jovens Manoki começaram a desenvolver algo semelhante a partir de muitas instruções de filmagem e, sobretudo, depois que viram aqueles filmes de outros indígenas com essa linguagem específica.

A atividade de produzir filmes de fato pode se caracterizar como agenciadora de diferentes formas de expressão dos sujeitos filmados: "As performances para a câmera são também exercícios de reflexão sobre as possibilidades de elaborar suas autoimagens e identidades" (CUNHA; FERRAZ; HIKIJI, 2006, p. 295). No entanto, até então, em razão da timidez dos jovens em aparecer nas imagens, a câmera, em nossas oficinas, inicialmente não agenciava performances, mas desagenciava as mesmas. Deixar-se filmar foi um aprendizado na medida em que, ao começarem a ver sua imagem reproduzida no vídeo, os *videomakers* passaram a executar com mais espontaneidade e desinibição as suas performances em frente às lentes. A partir desse ponto em que negociamos a presença deles não só atrás das câmeras, mas também diante delas, superamos a ausência de personagens centrais que conduzissem a narrativa do filme. Logo, os próprios jovens cinegrafistas assumiriam um papel de duplo protagonismo, enquanto realizadores e personagens, uma vez que apresentariam e conduziriam a narrativa nas diferentes situações filmadas.

Sobre a formação de videastas indígenas nos filmes do Vídeo nas Aldeias, Jean-Claude Bernardet (2011) comenta: "As imagens, os enquadramentos, os movimentos de câmera indicam que os jovens que participam das oficinas estão sendo treinados para aprender e utilizar uma linguagem. Não basta ligar a câmera diante de alguma coisa" (p. 158). Na experiência daquela oficina, aprendíamos que, além de enquadramentos e movimentos, é necessário aprender também os *momentos* necessários para ligar a câmera e gravar: caso contrário, toda a negociação para a realização de uma entrevista (momento privilegiado na linguagem proposta pelo VnA) fica fora de cena.

Outras características estéticas sempre negociadas nas oficinas de vídeo são detalhes como tipos de fonte, cortes de cena e outros efeitos. Certos tipos de transição entre cenas (como aqueles que simulam o movimento de cortinas la-

[7] Acredito que essa desenvoltura e espontaneidade diante das câmeras por parte dos personagens de filmes do VnA talvez também possam ser resultado de um fator linguístico. Mesmo que os personagens possam saber que posteriormente serão traduzidos, os enunciados na própria língua indígena criam uma sensação para os personagens, no momento da filmagem, de acesso restrito aos expectadores de fora, gerando potencialmente um clima de maior intimidade nas cenas.

teais ou superiores, cenas que chegam à sequência do filme voando ou que são substituídas por formatos inusitados, por exemplo) costumam ser mais apreciados pelos jovens Manoki do que a estética simples e mais "realista" utilizada pelos não indígenas em produções desse tipo. O cinema documentário utiliza ordinariamente uma linguagem estética muito sóbria, traduzida em "cortes secos" ou em *fades* do tipo "*dip to black*" (em que há um simples escurecimento gradual até a próxima cena entrar em quadro).

No entanto, no uso íntimo das fotos entre os Manoki, por exemplo, existe uma predominância de recursos estéticos que, de forma geral, desvirtuam a percepção de fenômenos visuais, distorcendo o realismo da imagem, como o uso de efeitos, brilhos e cores abundantes. Além disso, é comum a utilização de detalhes imputados às imagens, como a sobreposição de bordas, estrelas, formas geométricas ou letras estilizadas. Esse gosto manoki pela decoração com detalhes e ornamentos encontra correspondentes em uma estética amplamente utilizada em diversos contextos ameríndios. Seu emprego de forma análoga na confecção de inúmeros artefatos indígenas, por sinal, nos oferece um bom exemplo. Esse tipo de esmero associado às mensagens de amor – que aos olhos de uma classe média urbana podem parecer extremamente "bregas" ou "cafonas" – são muito apreciados pelos jovens manoki. As cores de pigmentação forte também são estimadas, de forma similar à palheta de cores utilizada nos enfeites plumários ou nas opções locais de tons de roupas.

Três elementos principais compõem as imagens utilizadas cotidianamente pelos mais jovens na esfera íntima de seus celulares e computadores: a vivacidade das cores, o esmero dos detalhes e as demonstrações emotivas. Além dessas expressões sentimentais, outra manifestação muito apreciada por eles é o humor. Foi exatamente essa dimensão que conseguimos trabalhar mais, com as opções que fizemos no vídeo *Vende-se pequi*. De fato, a exibição desse curta-metragem, tanto para públicos indígenas como para não indígenas, costuma ser bem divertida. Em alguns momentos, o vídeo parece aproximar-se do gênero da comédia. Nesse trabalho, os jovens manoki abriram mão de utilizar as características estéticas que mais apreciavam, justamente para atingir um público mais amplo e dialogar com ele, para o qual opções estéticas mais frugais funcionariam melhor. Por sinal, a formatação de uma linguagem do filme que pudesse ter empatia suficiente para alcançar uma audiência externa maior foi uma das tarefas que acabei desempenhando com maior influência.

Nesse tipo de experiência, me parece corriqueira certa inquietação entre a vontade de orientar os procedimentos técnicos e, ao mesmo tempo, o desejo de não interferir de forma excessiva no processo de criação indígena. Nessa espécie de tensão contínua no fazer visual intercultural, torna-se importante reiterar constantemente que as instruções técnicas e estéticas são apenas algumas possibilidades dentre tantas outras possíveis. Ao mesmo tempo, não há como negar que os jovens Manoki desejavam estabelecer comigo uma troca que envolvia

conhecimentos. Era nítido que minha influência, assim como outras referências externas, não era repudiada, mas desejada, na expectativa mútua de intercâmbio entre distintos saberes e fazeres. Em experiências como essa, parece-me que devemos – a exemplo dos índios – privilegiar mais a aproximação que o distanciamento, ideia defendida por Dominique Gallois (1998) ao se basear nos contextos de intercâmbio existentes nos processos ameríndios de apropriação de ferramentas audiovisuais. Afinal, foi justamente por meio das sugestões e ideias recíprocas que construímos juntos o vídeo.

Na construção desse espaço híbrido de criação compartilhada, possibilitado pelas oficinas, cria-se de fato um diálogo provocado pelo vídeo e seu processo de comunicação criativa e intercultural. Conforme a proposta de Edgard Teodoro da Cunha (informação verbal),[8] a experiência de se fazer vídeos acaba sendo mais comunicativa – e criativa, poderíamos acrescentar – que educativa, e não se reduz a uma simples "tradução". Tal experiência se dá em um "espaço entre", que mobiliza a bagagem cultural das pessoas envolvidas. Nesse sentido, não é necessariamente a autoria o que mais importa, mas justamente o caráter de troca e articulação que cria esse cinema e sua possibilidade. O objetivo principal, portanto, não seria a criação de um "espaço indígena" à parte, mas de um "espaço entre" que potencializa esse tipo de cinema.

A busca pela história "perdida"

Quando já havíamos conseguido diversas imagens interessantes sobre a coleta e a venda do pequi, sugeri aos cinegrafistas que tentassem buscar versões da narrativa de origem desse fruto, com vistas a compor o enredo do filme e torná-lo mais instigante para o público geral. Filmar os velhos também era uma escolha legitimada amplamente por pessoas da comunidade, que temiam pelo pouco tempo de vida que restava aos anciões e a limitada possibilidade de transmissão desses saberes para seus descendentes. As gerações mais novas, nascidas em Utiariti ou depois do internato, desconheciam em larga medida não só a língua manoki, mas um universo mitológico e cosmológico que gradativamente parecia deixar de fazer parte de seu cotidiano.

De modo análogo ao caso wajãpi analisado por Dominique Gallois (2005), a necessidade de aproximação entre as gerações estava presente no discurso de todos e era frequentemente reiterada entre os Manoki. Ao incentivar a opção do registro dos anciões, também apostei na importância da aproximação geracional e da transmissão desse "patrimônio imaterial" manoki, cuja riqueza, como aponta Gallois, "está menos em uma lista de traços do que na lógica de construção e

[8] Formulação apresentada em comunicação oral na 28a Reunião Brasileira de Antropologia, que aconteceu na cidade de São Paulo, em 2012.

organização desses itens culturais" (p. 126). Ainda que as gravações em vídeo fossem, em princípio, estranhas às lógicas locais de construção e organização de conhecimentos, acreditei que elas poderiam suscitar situações de interação entre diferentes gerações provocadoras, o que seria interessante para ambas.

Quando propus a atividade, Edivaldo Mampuche, coordenador do ponto de cultura, logo demonstrou entusiasmo pela ideia. Na ocasião, Valdo, como é conhecido, me disse algo muito interessante: "Isso seria muito bom porque mostraria que o jovem tem interesse e está buscando as histórias dos velhos". Além de revelar uma preocupação íntima, essa fala também apresenta uma consciência das possibilidades de construção de uma autoimagem em função da expectativa de um olhar externo a respeito de si. Ao lidarmos com o vídeo, múltiplas dimensões existentes nas relações interétnicas vêm à tona, que dizem muito a respeito da imagem que os sujeitos querem divulgar de si para os espectadores que eles imaginam que assistirão ao filme, de modo a retificar distorções que eles presumem haver sobre a imagem de sua coletividade (NOVAES, 2004).

Os Manoki costumam identificar uma certa expectativa de imutabilidade em relação a eles dos não indígenas em geral. Por se basearem em estereótipos ameríndios que informam muito mais sobre modos anacrônicos de "parecer índio", os "brancos" costumam ter uma perspectiva pessimista da continuidade das "tradições" dos índios. Levando isso em consideração, Edivaldo compreende[9] que diversos não indígenas, como, por exemplo, os próprios financiadores do ponto de cultura, costumam valorizar esse tipo de atividade, que pretende incentivar o interesse dos jovens pelos conhecimentos nativos.

Se o discurso majoritário sobre a "continuidade da cultura indígena" costuma ser marcado por uma ideia de que os mais jovens, seduzidos pelo mundo do consumo e das tecnologias, supostamente não teriam mais interesse pelo universo dos mais velhos, estava em jogo naquele momento a possibilidade de se destacar o ponto de vista dos jovens sobre o conflito geracional. Afinal, se por um lado estes supostamente não tinham mais interesse em ouvir os velhos, por outro também reclamavam com frequência da falta de paciência dos mais antigos. De fato, em algumas cenas que integram a versão final do filme, fica claro que as filmagens e a edição também traziam uma forte perspectiva juvenil dos eventos registrados.

Os jovens enfrentaram resistência por parte de alguns anciões em contribuir com as atividades de vídeo, fato que expôs certas tensões existentes e não totalmente aparentes no dia a dia. Essa busca pela história do pequi produziu como

[9] Ao mesmo tempo, essa preocupação não é "falsa", algo só para "agradar" aos "brancos". Se interpretarmos esses discursos apenas como retóricas que pretendem corresponder a interlocutores externos, estaremos reduzindo o fenômeno a uma de suas esferas e ignorando como esse tipo de preocupação também passa a fazer parte do cotidiano vivenciado pelas pessoas nas aldeias.

efeito imediato dois tipos de reação nos mais velhos. Em um primeiro momento, Maria Angélica Kamuntsi e Luís Tamuxi afirmam desconhecer as versões de uma suposta narrativa de origem do pequi. Angélica, a primeira e última entrevistada a aparecer no curta-metragem, cogita a possibilidade de existência dessa história, já que o caju também tem a sua. Celso Xinuxi também desconhece tal narrativa e, ao mesmo tempo, nega a possibilidade de sua existência, já que diversos frutos (como a manga, o abacate e inclusive o caju), na sua opinião, não possuem histórias que contem a sua origem. Esses velhos foram mais receptivos aos entrevistadores, apesar de também apresentarem algum tipo de desconforto inicial com as gravações.

O segundo tipo de reação produzida pelas filmagens foi mais hostil à presença da câmera: dois velhos se negaram a contar qualquer tipo de história. Mesmo usando a câmera abaixada, como se não estivesse filmando, Atailson recebeu como resposta de Vito Waraculi que este não iria contar narrativa nenhuma. Mas a cena que demonstrou de forma mais evidente os atritos entre gerações foi gravada com Domitila Naãsi na aldeia Treze de maio. Durante um plano-sequência, observamos a abordagem realizada pelos jovens e a discussão subsequente. Nesse caso, o caráter invasivo da câmera e do próprio método adotado para realizar as entrevistas pode ter contribuído para a indignação dos velhos. Ou seja, justamente aquela linguagem de vídeo "*making of*" que vínhamos desenvolvendo nas oficinas: chegar ao local da conversa já registrando imagens, de modo a captar as negociações preliminares de entrevistas, é inadequado para os padrões locais de comportamento e etiqueta social.

Abordar um velho com uma câmera gravando, sem lhe explicar antes do que se trata, definitivamente não é a maneira mais adequada de se demandar a narração de uma história de origem. Nesse sentido, a experiência das oficinas de vídeo, ao quebrar certos protocolos de relações cotidianas, cria situações inusitadas, que indiretamente podem revelar a existência de certos códigos e regras culturais até então não explícitos. Foi o que se passou quando se optou por gravar os anciãos, na medida em que os modos apropriados de se escutar uma história e de se relacionar com os mais velhos foram especificados de forma mais clara.

Algumas pessoas da aldeia que assistiram ao curta-metragem posteriormente comentaram, por exemplo, que com os velhos é necessário "chegar devagarinho". A aproximação deve ser gradual e o ouvinte não pode exigir imediatamente uma narrativa, mas deve permanecer próximo ao velho durante algum tempo, escutar o que ele tem a falar e esperar um momento apropriado para perguntar o que deseja. A percepção que os mais velhos têm do "interesse" dos mais jovens está diretamente relacionada ao tempo que estes despendem ao seu lado. Só depois desse período preliminar, em que o interlocutor demonstra "respeito" e "interesse" ao ouvir pacientemente o que os velhos têm a dizer, os anciões estabelecem uma relação de maior proximidade na qual é possível demandar alguma narrativa.

Essa proximidade é idealmente construída em um longo período de interação e, portanto, como veremos, também tem uma relação direta com o vínculo de parentesco.

No filme, Domitila repreende os mais novos: "Há muito tempo os velhos falam, falam, contam tanta história... o que é que vocês aplicaram nas histórias que os velhos contam? Ninguém… por isso que eu não conto!". Essa queixa sobre a falta de interesse por parte dos jovens pelos conhecimentos dos mais velhos é a causa de insatisfação mais recorrente manifestada pelos anciões com relação às gerações mais novas. O desinteresse dos jovens pelo universo cultural indígena, motivo pelo qual sempre são acusados e criticados, indigna os velhos, que, por sua vez, percebem a câmera e a situação da oficina como motivações inadequadas e ilegítimas para a busca de conhecimentos. Ao mesmo tempo, os mais velhos também veem nessas situações de filmagem, em que são procurados e valorizados, um momento privilegiado para desabafarem e se fazerem ouvir pelos demais. Para os velhos, esse suposto interesse em filmar e escutar os mais antigos só surge nessas situações específicas que têm influência externa e, portanto, não são cotidianas como deveriam ser. Isso revela que os conflitos intergeracionais entre os Manoki são, antes de tudo, causados por diferentes temporalidades vivenciadas no dia a dia daquelas pessoas.

Conflitos intergeracionais como temporalidades divergentes

Poderíamos dizer que a temporalidade vivenciada pelos mais velhos (*mía mipu*) é diferente daquela experienciada pelos mais jovens (*mía mytyly*). Entre os Manoki não há uma idade exata que delimite essas categorias, mas certos indícios que denotam seus traços, como o crescimento, o início da idade reprodutiva e as mudanças de voz – para a juventude –, e a chegada dos netos e dos cabelos brancos – para a velhice. Para além dessa divisão, existem outras categorias de idade importantes para os Manoki, como os iniciados ("batizados") e não iniciados na casa dos homens, "solteiros" e "solteiras" e os "casados novos". Enfatizarei aqui as relações entre os mais velhos, falantes da língua indígena, e os jovens recém-iniciados na casa dos homens, com quem trabalhei na produção do filme.

A distinção intergeracional de temporalidades deve-se a duas razões principais, que podem ser encontradas mesmo em outros contextos etnográficos, como o nosso, por exemplo: as diferenças presentes nas diversas fases da vida, as quais são vivenciadas de distintos modos temporais, e as discrepâncias existentes entre contextos históricos diversos, com suas noções específicas de tempo e espaço. Se a juventude é atravessada por intensas descobertas, maturações físicas e sociais e transformações intensas em um curto espaço de tempo, como aquelas marcadas pelos ritos de iniciação, ser velho, por outro lado, implica inevitavel-

mente recordar a intensidade dos tempos idos. Pensando de uma forma geral as diferentes maneiras com que velhos e jovens reagem aos acontecimentos, Lévi-Strauss (2012, p. 84-85) percebe globalmente nos mais idosos uma tendência em conceber o tempo de sua velhice como mais estacionário e negativo, em razão de sua própria ausência de envolvimento em atividades e funções contemporâneas, ao passo que os netos vivenciam o fervor da juventude perdido pelos avós.

Além disso, ser jovem hoje não é a mesma coisa que ter sido jovem há cerca de meio século. Nesse sentido, Lévi-Strauss também enfatiza as rápidas transformações nos patrimônios culturais ocidentais, sobretudo nas últimas gerações: "Um mundo separa a cultura que conheceram nossos bisavós e a nossa. Chegou-se ao ponto de dizer que há menos diferença entre o gênero de vida dos antigos gregos e romanos e o de nossos ancestrais do século XVIII do que entre o gênero de vida destes e o nosso" (2012, p. 70). Uma brutal aceleração das transformações nos mundos indígenas é descrita por Fausto e Heckenberger (2007, p. 2) como resultado de processos catastróficos de perdas demográficas, migrações e dizimações culturais, alternados com reconstruções e emergências de novas formas sociais. Se sempre houve divergência de temporalidades entre gerações, tudo indica que essa discrepância parece ter aumentado gritantemente quando nos situamos no mundo contemporâneo.

Para os Manoki essa diferença também é extraordinária: contando as pessoas oriundas de famílias locais, residentes em sua terra, ainda estão vivos apenas uma dúzia de velhos que tinham pelo menos 10 anos de idade há 50 anos. Todos, sem exceção, falam o idioma indígena, e a maioria nasceu em uma época anterior ao contato frequente com a sociedade nacional e à experiência na missão jesuíta. Hoje essas doze pessoas[10] compõem o extrato principal da categoria que se entende por "velhos" entre os Manoki. A base dos conhecimentos indígenas dessa população é fundamentalmente atribuída a esses velhos, que não são apenas especialistas rituais, mas especialistas linguísticos, na medida em que são os únicos que detêm esse saber atualmente. Essa disparidade na pirâmide populacional dos Manoki, caracterizada pela escassez de velhos e pelo grande número de jovens (atualmente metade da população tem menos de quinze anos), também dificulta o convívio e a transmissão de saberes entre as diferentes gerações.

Essas pessoas mais velhas vivenciaram um mundo muito distinto, em que carreiras profissionais, agendas com agentes externos, encontros virtuais interpessoais e trajetórias individuais fora da aldeia, por exemplo, não eram uma re-

[10] Não conto nesse número outras pessoas que também são consideradas como velhas: pelo menos três velhos manoki que vivem fora da terra indígena e eventualmente circulam por ela, seis esposas procedentes de outros povos da região, e algumas pessoas nascidas depois de 1955. Fiz essa opção porque, curiosamente, todas as pessoas que nasceram até essa data sem exceção falam fluentemente o idioma, em oposição aqueles que nasceram a partir desse ano, os quais foram perdendo gradativamente a fluência na língua indígena.

alidade ou não tinham o mesmo peso. Hoje, por outro lado, esses são temas presentes no cotidiano de inúmeras pessoas. Marta Tipuici, que vai completar 30 anos em dezembro deste ano e se formará em Ciências Sociais, é mais que uma interlocutora, é uma amiga e colega de profissão. Quando perguntei a ela sobre as diferenças entre os conhecimentos dos mais velhos e dos mais novos, Marta atribuiu o problema da transmissão dos saberes às diferentes temporalidades, que por sua vez gerariam outros processos de difusão desses conhecimentos:

> Os jovens da aldeia não têm mais só esse tempo de estar aprendendo com os velhos [...]. Nosso conhecimento não vai ser igual ao deles: muitos jovens não sabem das histórias contadas. Às vezes sabem, mas elas acabam sofrendo alterações, não é da mesma forma. O que a gente for aprender hoje, talvez o que a minha prima ou o meu sobrinho forem aprender não seja nem como eu aprendendo... Meu sobrinho não vai mais aprender com meu avô, porque ele já se foi. Agora ele vai aprender com histórias contadas a partir de trabalhos feitos lá na comunidade, por esses jovens que filmam, por arquivos... Então, não é mais esse conhecimento passado, oral. É diferente, eu vejo que nem se compara!

Esse conhecimento das gerações mais novas é considerado diferente em razão dos modos pelos quais é lecionado e das pessoas que irão ensiná-lo. Ela exemplifica a questão com as crianças de hoje, que aprenderão por meio de arquivos digitais ou impressos e já não terão o acesso aos velhos, como seu falecido avô Maurício Tupxi, um dos anciões nascidos antes da missão católica.

O aprendizado entre os Manoki, principalmente para os mais velhos, deve ser vivenciado continuamente no dia a dia, de acordo com as necessidades específicas que vão surgindo. Esse modo de conhecer se caracteriza pela observação e prática concomitantes, por meio da imitação (*walajalehy*). Esse aprender (*takarohu*) fazendo se viabiliza por meio da coragem (*pyta*) que o aprendiz deve ter (ao tentar fazer algo novo sem temer errar), e o "interesse", que pode ser traduzido como "*kjekyohu*" (gostar de ficar perto ou andar junto de alguém). É exatamente esse o ponto que desagrada os mais velhos: a falta de "interesse" de que falam tanto é, na verdade, uma ausência de convivência cotidiana com os mais novos. Portanto, o conhecimento e sua vivência prática são indissociáveis, já que o primeiro deve ser imitado de forma simultânea por aquele que aprende – com exceção das narrativas, que devem ser somente ouvidas (*anã*) com respeito (*ajumã*) e disposição (*kjarapyri*). A postura juvenil muitas vezes pode ser caracterizada justamente como preguiçosa (*kjarapyripu*) e carente desse respeito: os mais novos não expressam, como deveriam, certo decoro e mesmo vergonha (*ita*) diante das reivindicações de seus avós.

A criação de espaços específicos para o ensino, como escolas e "oficinas", não corresponde aos padrões de transmissão de saberes dos mais velhos. Os regimes de ensino destes, diferentemente da aprendizagem a que os mais jovens estão acostumados na escola, não estão baseados em um modelo pedagógico formal de simplificação e repetição de práticas para que os neófitos consigam aprender paulatinamente. Essa é uma das razões que explicam a reclamação dos mais jovens, quando dizem que "os velhos não têm paciência, fazem uma vez e já querem que a gente aprenda, que a gente faça". Sobre os diferentes modos de aprendizagem, por exemplo, Marta Tipuici fez o seguinte comentário:

> Até a minha geração, a gente ainda aprendeu muito com nossos avós. [...] Tinha a época do timbó que todo mundo ia pra lagoa pousar, ficava lá uma semana. Mas a escola não interferia muito nisso [...]. Como nossos pais não fazem, a gente não faz, e como eu não faço, meu filho não vai fazer. E aí você tem a escola, o calendário: tem que cumprir horas. Até tentaram botar no calendário o timbó, mas não é igual, é uma data marcada, e não é assim que acontecia [...] não tinha essa preocupação: "a gente tem que ficar dois dias porque amanhã começa a aula!". Hoje já mudou, tem horário pra tudo! Hoje tem a televisão, a internet, a novela... é algo que prende. [...] Essas coisas que entraram na comunidade que fizeram ela mudar. Da minha época, olha que eu sou jovem, mudou muita coisa! E muita coisa vai mudar ainda!

Marta evidencia que os conhecimentos não estão desvinculados de suas práticas, e denuncia como alguns processos de aprendizagem passam a ser extremamente prejudicados e tolhidos pela lógica escolar do calendário. Segundo a jovem, a grade horária televisiva também interfere na temporalidade das aldeias, cujas transformações nos últimos anos são percebidas como resultado da inserção desses equipamentos e demais lógicas externas.

A aquisição de novas tecnologias e relações com diversos agentes externos, como o Estado, cria necessidades e fontes alternativas de conhecimento, empoderando os mais jovens, que têm mais vontade de aprender essas novidades e também mais facilidade em lidar com elas. Isso contribui para uma transformação dos processos de transmissão de conhecimento: se antes da chegada dos "brancos" existiam poucos saberes que já não fossem bem conhecidos pelos mais velhos, as relações interétnicas criam novos fluxos de informações e novos sujeitos que passam a deter conhecimentos sem ter que necessariamente envelhecer ou passar por processos de aquisição autorizada dos mais velhos para aprendê-los. Se no passado as práticas e saberes daquele mundo vivido tinham

que ser ensinados pelos mais idosos aos mais jovens, estabelecendo uma hierarquia etária entre as pessoas, no presente as relações podem se inverter em certas situações. Essa dimensão do conflito intergeracional, portanto, é recente, advinda desse contexto em que os jovens começam a deter conhecimentos que os velhos não possuem.

Para aprender os conhecimentos que necessitam para o mundo atual, os jovens dedicam grande parte de seu tempo manejando as novas tecnologias e lidando com os saberes e práticas não indígenas, sobretudo na escola. Desse modo, a convivência entre os mais velhos e os demais parece não ser mais corriqueira, pois hoje se concentra sobretudo em infrequentes momentos rituais, como na iniciação dos meninos à casa dos homens e nos "oferecimentos" ocasionais. Esses rituais, quando acontecem, restituem em grande medida a ordem etária dos fluxos de conhecimento e hierarquia entre as diferentes gerações. Ao se submeter aos ritos de iniciação, os jovens reconhecem a superioridade e o valor dos velhos e de seu conhecimento, os quais podem parecer, ordinariamente, aos olhos juvenis, sem muita utilidade e sentido. Se no passado as situações de interação e convívio entre diferentes gerações eram mais constantes, momentos privilegiados para o aprendizado de práticas e narrativas deviam ser mais corriqueiros. Essa parece ser, no limite, a razão principal pela qual são gerados e exacerbados os conflitos intergeracionais.

Ao fim das filmagens, diante da resistência de alguns velhos em querer contar narrativas míticas, procurei alguns anciões para entender melhor os seus motivos. Fui à aldeia Treze de Maio conversar com Domitila. Vimos o filme juntos e ela relatou que não sabia mesmo de nenhuma história sobre o pequi. De fato, dentre as narrativas míticas manoki, esse episódio do pequi parecia realmente ser pelo menos "secundário". A despeito da importância simbólica e econômica que o pequi tem no cotidiano indígena, essa história poderia efetivamente estar caindo em desuso, pelo menos em tempos mais recentes, já que ninguém havia lembrado dessa narração em um primeiro momento e ela praticamente não era contada nas aldeias.

Em seguida, Domitila reforçou o argumento de que os jovens não se interessavam pelas histórias dos velhos e pareciam estar "só brincando". Para ela, no momento da narração dessas histórias, a seriedade e a atenção são elementos fundamentais sem os quais a transmissão posterior das mesmas se torna impossível.

> Tem que prestar atenção pra mais tarde vocês poderem contar a história. Porque não adianta vocês só filmar! [...] Você pôs dentro de sua cabeça o que ele falou? Amanhã você está jogando bola, daí acaba tudo criançada... História que os velhos contam é verdade, é sério, pra quando vocês casarem,

> terem filho e contarem bonito a história [...]. Será que vocês vão lembrar de nós? Acho que não! Tenho certeza que nós morrendo acaba tudo isso, acaba história, acaba nossa língua, só vão falar português, vão viver bebendo pinga, só dançando no baile.

A falta de compreensão entre jovens e velhos é apontada constantemente como fator de distanciamento e risco para os conhecimentos. Nesse sentido, um dos fatores que assumem importância nesse conflito intergeracional é o idioma, pois, do ponto de vista dos velhos, as histórias idealmente deveriam ser contadas e compreendidas na língua indígena. A gravação dessas histórias para Domitila não representa de forma alguma uma saída viável para o dilema, pois "só filmar" não significa "ouvir", "entender", enfim, "pôr dentro da cabeça" para depois conseguir "lembrar" e "contar". Por mais que arquive sons e imagens com exatidão, os equipamentos audiovisuais são insuficientes e até mesmo inúteis na visão dos mais velhos, pois essa parafernália não daria conta dos processos corporais necessários para dar continuidade aos fluxos narrativos. Estes, por sua vez, não deveriam estar descorporificados[11] em cadernos ou vídeos, mas precisariam habitar as memórias de cada um, vivenciados em um cotidiano que parece ser incompatível com elementos externos corriqueiros nos dias de hoje e suas respectivas temporalidades, como a "bola", a "pinga", e o "baile".

Portanto, existem modos e momentos apropriados[12] para se contar as "histórias de antigamente" (*ijã mokolory*), noção que a antropologia comumente traduz por "mito", mas que prefiro traduzir por outros termos, como narrativas ou histórias de origem. A palavra "mito" para os Manoki conota algo de fantasioso, mais uma invenção "mentirosa" que uma "verdade" factual. Em geral essas histórias sobre as origens do mundo são consideradas pelos Manoki como narrativas que realmente aconteceram e ao mesmo tempo ainda existem, na medida em

[11] Ao analisar a necessidade de se automatizar o conhecimento, corporificando-o, Manuela Carneiro da Cunha afirma que "saber e saber-fazer, para o conhecimento tradicional, se confundem" (2012, p. 13). Segundo a autora, justamente por serem memórias externas ao corpo e poderem ser transmitidas sem as disposições adequadas, as diferentes formas de registro dos saberes tradicionais costumam gerar um mal-estar e apresentar sérias deficiências, conforme observamos nos Manoki.

[12] As narrativas de origem costumam ser enunciadas oportunamente de acordo com a situação que se vivencia em cada contexto específico.

[13] Stephen Hugh-Jones (2012, p. 146) relata algo semelhante sobre as narrativas tukano, na medida em que aquelas histórias perpassam distintos lugares ao se desenrolarem: "contar um mito também envolve uma viagem de um lugar a outro. Os Barasana usam o termo *~ba*, 'caminho', para se referir às sequências narrativas, sequências de lugares ou linhas de pensamento".

que deixaram marcas no mundo concreto, como certas características presentes na paisagem, nos animais ou nos artefatos, por exemplo.

Por outro lado, também existem formas adequadas para se escutar essas histórias, que dizem respeito às relações cotidianas de proximidade entre os interlocutores em questão. *Ijã*, por sinal, também significa estrada ou caminho; em outros termos, o narrador e o ouvinte, ao imergirem na narrativa, percorrem juntos uma trajetória durante a narração da história. Ao contar uma história de antigamente, portanto, um velho não está apenas convidando um jovem para ouvir uma história, mas para percorrer um caminho juntos, sendo que a atenção e o interesse em seu desenrolar garantem que o ouvinte não se perca nessa "estrada".[13] Recursos como a repetição de trechos e a frequente validação das narrativas são fundamentais para auxiliar no desenvolvimento do ritmo das histórias. Empregados como modos de denotar interesse e cumplicidade do ouvinte,[14] esses recursos criam uma certa proximidade imaginativa durante a narrativa. Essa validação frequente tem uma função adicional nos períodos noturnos, quando comprova o estado de vigília do ouvinte, já que os narradores não gostam que seus interlocutores caiam no sono durante a história contada.

As situações de aprendizagem e narração dessas histórias acontecem sobretudo entre as gerações alternadas, entre avós e netos, pois os períodos em que se ouvem mais narrativas parecem ser a infância e adolescência, enquanto a fase da vida em que mais se narra é a velhice. Nesse sentido, a eventual falta de receptividade dos anciões em relação aos rapazes tem uma forte conexão com questões de parentesco. Entre os Aweti do Xingu, Marina Vanzolini (informação verbal)[15] demonstra de forma muito similar como a escuta de mitos implica participar de uma rede de relações e fazer-se parente: "ouvir histórias em uma casa tinha implicações não muito distintas daquelas decorrentes do compartilhamento de comida ou do trabalho com certa família – e, aliás, frequentemente uma coisa levava à outra". Os quatro principais jovens que participavam da oficina moravam em outras aldeias e não eram parentes próximos dos velhos que entrevistavam, o que também foi determinante para um maior distanciamento entre eles.

[14] Uma das situações mais frequentes em que essas histórias são narradas é o período da noite, dentro das casas. Mesmo que essas moradias atuais estejam divididas de dois até cinco cômodos, os narradores conseguem contar essas histórias mesmo estando em quartos diferentes. Como não há forro em quase nenhum domicílio e as paredes de tábuas têm muitas brechas, é possível que o som se propague dentro da casa e contagie mais ouvintes em potencial.

[15] Ideias desenvolvidas em apresentação no encontro "CEstA de Boas Vindas", realizado na Universidade de São Paulo, em 2013.

No início desse processo, eu esperava que, ao possibilitar uma aproximação eventual entre jovens e velhos, a câmera poderia auxiliar na "desobstrução" ou na criação de canais de transmissão de saberes, limitados, no caso dos Manoki, pela experiência da missão religiosa. Pensava potencialmente o vídeo naquela situação como um possível caminho para a compreensão intergeracional. Porém, as relações que se criam através da câmera podem gerar situações que provocam e auxiliam a manifestação de certos conflitos sociais, que vão se desvelando através do filme. Nesse sentido, as oficinas foram uma forma de atualizar essas relações intergeracionais por meio de um novo modo de mediação que é o vídeo, catalisando e expressando os conflitos e tensões na relação entre jovens e velhos, mais do que necessariamente servindo de ferramenta para aproximá-los da forma inicialmente esperada.

O desfecho da história no filme

No filme, o desfecho dessa busca pela história do pequi aconteceu quando encontrei uma coletânea de narrativas manoki escrita pelo padre Adalberto Holanda Pereira (1985). Nesse livro, me deparei com uma versão de uma história sobre como os Manoki tinham começado a comer o pequi do campo. Com o livro em mãos, os jovens se entusiasmaram em sair mais uma vez à procura de algum velho que tivesse boa vontade em ouvir a história e tentar lembrá-la. Notemos que não é uma história sobre uma "origem" do pequi, mas sobre a forma pela qual os Manoki começaram a comê-lo. Provavelmente isso suscitou uma dificuldade na compreensão, pois a pergunta não estava bem formulada, afinal, os dois velhos que ouviram posteriormente a narrativa do livro disseram que de fato a conheciam.

O livro propiciou uma inversão interessante na relação de transmissão de conhecimentos: a princípio, eram os jovens que agora detinham uma memória (fixada no registro do livro) de uma narrativa até então supostamente "esquecida" pelos velhos. Isso, por um lado, demonstrou de forma mais enfática um interesse concreto desses jovens em conhecer a história, o que fez com que os velhos os levassem mais a sério, e talvez tenha mesmo questionado ou provocado o papel dos anciões como detentores do conhecimento indígena.

Figura 01 Cena do filme *Vende-se pequi*. Na parte final do vídeo, Atailson e Ronilso leem a história do pequi registrada no livro do Pe. Adalberto Pereira (1985). Fotograma de cena filmada por Anderson Kaioli, 2012.

Ao escutarem a leitura da versão registrada pelo padre, tanto Celso como Angélica contaram versões distintas e mais longas que se aproximavam mais ou menos da história escrita no livro. Isso nos traz um aspecto interessante sobre a dinâmica de tradições orais que passam por processos de fixação de versões: embora esses procedimentos de registro sejam problemáticos em sociedades que têm uma outra lógica de transmissão e produção de conhecimentos, as versões fixadas, ainda que gozem por vezes de mais prestígio que outras, também continuam submetidas às contestações, críticas e acusações.[16] Elas permanecem convivendo com os fluxos orais de outras narrativas distintas, que disputam de forma contínua o status de versão "mais verdadeira" ou "mais correta".

Apesar dessas tensões e mal-entendidos, que também foram consequências dos limites do método empregado, não podemos negar que ele gerou um processo muito interessante cujo resultado foi mais do que a rememoração de uma narrativa que havia caído no "esquecimento". O vídeo parece ter suscitado reflexões sobre a importância da articulação de saberes necessária para a convivência em um mundo plurigeracional e multiétnico. Ainda que possuam lógicas distintas, parece ser cada vez mais imprescindível para a circulação dos saberes

[16] Um dos exemplos mais expressivos desse tipo de processo é descrito por Stephen Hugh-Jones (2012) como um *boom* de publicações indígenas no alto rio Negro. Nos últimos vinte anos, os autores indígenas daquela região produziram mais de vinte publicações com temas mitológicos, multiplicando as disputas por versões entre os diferentes coletivos: "quando um grupo publica a sua história, isso acaba por provocar o outro a fazer o mesmo" (p. 163).

manoki a coexistência e a articulação de regimes e técnicas de conhecimento tão diversos entre si, como a tradição oral, os registros imagéticos, as narrativas de origem, as publicações escritas e assim por diante.

Ao mesmo tempo em que dão prestígio aos mais jovens, essas tecnologias também podem suscitar uma maior valorização dos mais velhos. Na última cena do filme, podemos notar, como atentou Peter Gow (correspondência pessoal),[17] uma característica "dialógica" entre velhos que percebem um genuíno interesse juvenil nas histórias, por meio de novos suportes tecnológicos, e jovens que compreendem a importância de ouvir as histórias, mais do que simplesmente lê-las ou gravá-las. A "via de mão dupla" desses processos de certo modo contraditórios, mas complementares, gera uma articulação produtiva de dimensões tão díspares e, ao mesmo tempo, hoje tão interdependentes para os Manoki.

A finalização do vídeo

Em 2011, antes de deixar a terra indígena, finalizei, com João, uma versão preliminar que ficou nas aldeias, e no ano seguinte voltei para realizarmos a última cena, outras imagens de cobertura, e reeditarmos o final do curta-metragem. No entanto, o computador da associação, no qual havíamos previamente editado as gravações, estava quebrado e não encontramos saída para reeditar as imagens na aldeia, como havíamos feito anteriormente. Decidimos então finalizar o vídeo no Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da Universidade de São Paulo, onde trabalhei com outro editor, Leonardo Fuzer. A partir de então, o vídeo passava a ter duas narrativas simultâneas – em uma linguagem próxima ao que se define no cinema como "*multiplot*" –, que mesclavam as cenas da coleta e venda do fruto com as imagens da procura pela história do pequi, destacando esta última.

Em janeiro de 2013, o vídeo passou pelo último crivo dos jovens realizadores e de lideranças da comunidade, que juntos fizeram os cortes finais no curta-metragem após a exibição na aldeia. Depois de realizarmos essas alterações, curiosamente João Paulo não viu grandes diferenças entre as versões de antes e depois da finalização em São Paulo, alegando que as cenas eram basicamente as mesmas, apenas com uma sequência um pouco diferente. O resultado pareceu agradar a todos e criou mais expectativas de uma divulgação externa, mas para levar o filme para fora, na perspectiva das lideranças que viram o vídeo, seria necessário tirar as partes mais jocosas, já que não queriam divulgar uma imagem tão cômica de suas aldeias.

O ponto mais elogiado do vídeo, tanto pelas lideranças quanto pelos jovens *videomakers*, foi a busca pela história do pequi, exaltada em uma chave de "valorização da cultura". A atitude dos rapazes no filme é, em geral, aprovada pela co-

[17] Peter Gow gentilmente realizou uma análise do filme e me enviou suas observações por e-mail, em 2014.

munidade, já que aparecem como interessados e determinados em conseguir o registro da história, enquanto alguns velhos acabaram fazendo um papel inapropriado para a perspectiva local. Os discursos em geral enalteciam uma suposta garantia de permanência que o registro audiovisual pode oferecer a esses jovens: eles contrastavam a inconstância das transformações advindas do devir – responsável pela perecibilidade de pessoas, memórias e histórias – com a garantia da constância assegurada por documentos visuais ou escritos, que poderão ser eventualmente consultados e retomados.

A estratégia de conjugar as negociações preliminares das filmagens ao produto fílmico final, que circula fora das aldeias, incomodou algumas pessoas. Ao usar uma estética que privilegia as relações entre sujeitos envolvidos e incorpora os processos de elaboração do filme na narrativa do mesmo, o curta-metragem apresentou aberta e diretamente um conflito interno. Em contrapartida, os Manoki costumam valorizar um certo formalismo em situações de autorrepresentação para públicos externos, em detrimento de comportamentos mais espontâneos típicos de situações corriqueiras. Reencontramos versões desse debate praticamente em todos os contextos em que se trabalha com vídeo: o que deve ou não ser mostrado sempre é uma questão em oficinas desse tipo. Nas experiências do Vídeo nas Aldeias, por exemplo, é comum que em um primeiro momento os índios privilegiem a seriedade ritual, enquanto os *videomakers* externos enaltecem o imprevisto e a espontaneidade de momentos cotidianos, escolhas divergentes para a linguagem dos vídeos que muitas vezes entram em conflito (ARAÚJO; CARELLI; CARVALHO, 2011). No limite, parece que é justamente a escolha em evidenciar tanto os conflitos íntimos como as situações rotineiras e bem-humoradas o que interessa e inquieta tanto públicos externos como internos. A polêmica e o debate gerados na recepção desse tipo de vídeo sempre acabam produzindo situações interessantes para reflexões antropológicas e autorrepresentações nativas.

Depois de finalizado, fizemos as cópias do filme e entregamos os DVDs para as famílias manoki. Naquela ocasião, foi notável a reação da anciã Angélica ao se ver na televisão: primeiramente ela disse que sua narração estava feia e ficaria mais bela se fosse contada inteiramente no idioma nativo, e não em português. "Naquele dia eu estava cansada e com preguiça, por isso não contei a história direito, mas agora eu vou contar pra você..." E por mais de uma hora ela relatou a continuação daquela narrativa, explicando como uma daquelas mesmas crianças que tinham começado a comer o pequi posteriormente se envolveu em uma busca para en-

[18] Um exemplo dessa boa receptividade foi o "15o Festival Internacional do Curta-metragem de Belo Horizonte", no qual o curta foi premiado com uma Menção Honrosa. Como justificativa da premiação, o júri declarou: "O filme expõe um processo de transformação por que passam muitas nações indígenas brasileiras, refletindo um engajamento ético e político. Ademais, o filme apresenta uma pergunta que o coloca sob o risco de seu próprio fracasso, fazendo disso sua própria força".

contrar uma companheira e, depois de uma longa saga, tornou-se o "Sol novo".

Mais uma vez, a relação que se criava por meio da mediação das imagens estava gerando um processo que ia além de um simples registro audiovisual, mas operava como indutor de práticas culturais: assistir ao curta-metragem provocou um contexto favorável para a narração daquela história. Se as imagens fílmicas não são suficientes para estabelecer a interação necessária entre narradores e ouvintes, elas podem auxiliar na geração de boas situações para que se pensem e se produzam outras narrações.

Com a aprovação das lideranças e participantes da oficina, o filme começou a circular a partir de maio de 2013 em outras aldeias, na internet e em festivais de cinema. Por sinal, o vídeo teve uma boa repercussão entre públicos externos e não especializados em questões indígenas.[18]

O vídeo como pequi: uma lógica "canibal"?

Se as gravações da busca por narrativas de origem aparentemente "esquecidas" no mundo manoki atual expuseram uma relação tensa entre os jovens entrevistadores e os velhos filmados, o recurso da montagem do vídeo nos sugeriu que aquela história poderia continuar de algum modo presente no cotidiano vivenciado por aquelas pessoas. Na parte final do filme, vemos uma sequência que intercala as imagens da narração da história e dois episódios de venda de pequi na estrada. Enquanto na narrativa um "lobinho" tenta enganar as crianças, se fingindo de morto, e é descoberto logo em seguida, vemos uma péssima venda para uma mulher não indígena, que consegue pagar somente R$10,00 por três sacos de pequi sem casca, que valiam a princípio R$7,00 cada um. Na sequência escutamos a narração em que o "gambá" consegue fazer um agouro para as crianças ao morrer com o caroço de pequi na boca, enquanto os Manoki conseguem realizar outra venda, mas dessa vez muito boa, já que o comprador paga R$40,00 reais em um saco de pequi com casca.

A montagem acaba sugerindo uma analogia entre a narrativa sobre a incorporação do pequi na dieta nativa e a própria venda desse fruto para os não indígenas da região: ambos podem ser considerados, até certo ponto, processos de apropriação de elementos externos desses Outros. As relações com essas figuras de alteridade, conforme a própria história descreve, continuam sendo perpassadas por perigos, pelos cuidados e sagacidade necessários para lidar com situações até então desconhecidas. Os sentidos e os possíveis efeitos dos encontros com esses Outros também parecem ser sempre dados *a posteriori*. Nesse sentido, são

[19] Se pensarmos de forma bem-humorada na variação da lucratividade das vendas do pequi de acordo com uma gramática ameríndia da predação, como nos propõe o perspectivismo, não podemos deixar de lembrar o provérbio: "Um dia da caça, outro do caçador".

interessantes as semelhanças que existem entre o jogo (de quem engana quem) que os animais estabelecem para ter a posse do pequi na história e as negociações feitas com os não indígenas para ter uma venda mais satisfatória do fruto. Ainda que a comercialização seja baseada em um processo dialógico, no qual a reciprocidade constitui a base da relação entre um comprador, que fornece o dinheiro, e o vendedor, que entrega o produto, a alta variação na qualidade das vendas do pequi no contexto manoki sugere que muitas vezes se está lidando com relações potencialmente tensas e arriscadas, com as quais constantemente é necessária uma boa dose de cautela e desconfiança.

A abordagem teórica do perspectivismo ameríndio desenvolvida por Viveiros de Castro (2002) define o animal como figura prototípica da alteridade,[19] baseado em uma valorização simbólica da caça, que atribui um peso cosmológico à predação. "O animal é o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins" (p. 357). Nesse sentido, podemos questionar: em que medida as relações que os Manoki têm com os animais na narrativa, assim como aquelas que eles estabelecem nas vendas para os "brancos", podem guardar algumas semelhanças também com o próprio processo de apropriação do vídeo? Já que este também é um elemento externo que provém dessas figuras de alteridade, com as quais sempre se tem uma relação de risco e precaução. Enquanto alguns veem esse tipo de incorporação como perigosa, a socialidade ameríndia parece se definir de modo mais amplo pela apropriação de predicados vindos do exterior. Caberia questionar-se aqui, portanto: o pequi, o dinheiro ou o próprio vídeo poderiam ser comparados nesses termos "canibais"?

Além disso, é fundamental notar que tanto na narrativa do pequi, quanto em sua venda e em suas filmagens, os principais protagonistas nesses três processos em questão são os mais jovens, que em linhas gerais subvertem uma ordem pré-estabelecida (como as crianças que desobedecem a interdição dos mais velhos ao comerem o fruto) e apropriam-se de novos elementos, técnicas e saberes para incorporá-las no cotidiano do povo. Em suma, essas diferentes incorporações manoki, até mesmo quando descritas em narrativas de origem, parecem enfatizar o papel dos mais jovens na apropriação de novos elementos em seu modo de vida.

Carlos Fausto (2011) apresenta uma análise sobre a apropriação do audiovisual pelos Kuikuro que sugere a analogia do vídeo como algo que vem sendo "canibalizado". Ao adotar a transformação como parte estrutural da reprodução social ameríndia, na forma de uma "abertura ao outro" que produz uma constante incorporação da alteridade, o autor se questiona se os Kuikuro desejariam realizar certo "cinema-índio" ou prefeririam continuar se apropriando de uma linguagem-outra, como no passado se apropriaram de cantos e ritos de outros povos: "um autêntico cinema-índio não seria necessariamente inautêntico aos nossos olhos?" (p. 168). Nesses termos é possível repensar a questão da "autenticidade" desses vídeos em uma chave mais densa e adequada que outras análises

carregadas de certo "purismo", já que a mimese seria uma estratégia notadamente ameríndia de aprendizagem e apropriação de elementos externos. Através da mimese é possível ser outro sem se transformar definitivamente, já que é uma técnica de domesticação e controle da alteridade.

Essa apropriação do vídeo também poderia ser pensada como uma incorporação de um olhar potencialmente externo, uma possibilidade interessante de ver o mundo sobretudo pelos olhos desses Outros "brancos". Uma vez que a lente da câmera na maior parte das vezes traz uma expectativa de exibição externa, a consciência da posição exterior de um público imaginado para esses filmes permite simular certa objetificação de si mesmo. Foi justamente essa apropriação de um olhar externo sobre si que acabou impulsionando a busca por versões da narrativa do pequi descrita aqui. Essa espécie de jogo de espelhos pode provocar processos que vão muito além do simples registro audiovisual com um viés político, produzindo uma intensa reflexão e revisão da autoimagem que transcendem o caráter de etnicidade concomitante nessas situações. Ao se prepararem para alguma gravação ou ao se depararem com a imagem que veem de si mesmos nas telas ou nas câmeras, múltiplos processos podem ser gerados, desde a reedição de rituais, até atualizações de narrativas de origem ou de relações intergeracionais. Enfim, essas situações de trocas e apropriações de pontos de vista imagéticos parecem não apenas ser "boas para pensar", mas "boas para gerar" os mais diversos processos sociais e cosmológicos.

Figura 02 Pequis sobre bancada de madeira. Ao se refletir sobre as relações manoki com a alteridade, a história do pequi oferece uma boa analogia para se pensar as apropriações de elementos externos, tais como o próprio vídeo. Foto: André Lopes, 2013.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Ana Carvalho Ziller; CARVALHO, Ernesto; CARELLI, Vincent. (Orgs.). *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986-2011*. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011.

BERNARDET, Jean-Claude. Vídeo nas Aldeias, o documentário e a alteridade. In: ARAÚJO, A. C. Z; CARVALHO, E. I; CARELLI, V. (Orgs.). *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986-2011*. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011. p. 158-159.

BESSIRE, Lucas. Olhando do chão para cima: um relato da turnê do Vídeo nas Aldeias. In: ARAÚJO, A. C. Z; CARVALHO, E. I; CARELLI, V. (Orgs.). *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986-2011*. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011. p. 187-190.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação: dossiê efeitos das políticas de conhecimentos tradicionais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 9-15, 2012.

CUNHA, Edgar Teodoro da; FERRAZ, Ana Lúcia; HIKIJI, Rose Satiko Gitirana. O vídeo e o encontro etnográfico. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 15, n. 14/15, p. 287-98, 2006.

FAUSTO, Carlos. No registro da cultura: o cheiro dos brancos e o cinema dos índios. In: ARAÚJO, A. C. Z; CARVALHO, E. I; CARELLI, V. (Orgs.). *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986-2011*. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011. p. 160-168.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. Introduction: Indigenous History and the History of the "Indians". In: *Time and memory in indigenous Amazonia.* Anthropological perspectives. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 1-43.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Os Wajãpi em frente da sua cultura. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 32, p. 110-29, 2005.

_____. Antropólogos na mídia: comentários acerca de algumas experiências de comunicação intercultural. In: FELDMAN-BIANCO, B; LEITE, M. (Orgs.). *Desafios da imagem*. Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papirus, 1998. p. 305-319.

GALLOIS, Dominique Tilkin; CARELLI, Vincent. Vídeo e diálogo cultural – Experiência do projeto Vídeo nas Aldeias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 1, n. 2, p. 61-72, 1995.

HUGH-JONES, Steven. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, G. (Org.). *Rotas de criação e transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012. p. 138-167.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Introdução. In: _____; BARBOSA, A; CUNHA, E. T; FERRARI, F; SZTUTMAN, R; HIKIJI, R. S. G. (Orgs.). *Escrituras da Imagem*. Fapesp: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. p. 11-18.

NEVES, André Luís Lopes. *O vídeo como ibirapema*. A apropriação dos recursos audiovisuais pelos Manoki e seus discursos sobre a história. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PEREIRA, Adalberto Holanda. *O pensamento mítico iránxe*. Rio Grande do Sul: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

autor **André Luís Lopes Neves**
Antropólogo e documentarista graduado em Ciências Sociais e em Comunicação Social. Estuda e trabalha com o povo indígena Manoki desde 2008, com quem realizou seu mestrado em Antropologia Social (PPGAS-USP) em 2014. Atualmente dá continuidade a sua pesquisa de doutorado no mesmo departamento, estudando a apropriação de recursos audiovisuais pelos Manoki e Myky e suas diversas relações de alteridade.

Recebido em 05/02/2016
Aceito para publicação em 05/10/2016

Dialética perspectivista anarcoindígena

Guilherme Lavinas Jardim Falleiros
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p107-130

resumo Apresentarei hipótese teórica para o diálogo entre formas políticas ameríndias e anarquistas através da antropologia, destacando uma influência anarquista sobre a disciplina e contribuições que o diálogo pode oferecer tanto ao anarquismo quanto à antropologia. Apontarei semelhanças entre reflexões de Pierre-Joseph Proudhon e Claude Lévi-Strauss a partir da perspectiva do anarquista que pode ter influenciado o antropólogo americanista. Tais ressonâncias se desdobram no estudo do "princípio federativo" através do "dualismo político" proudhoniano e no "dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política" investigado por Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman nas "formas políticas" ameríndias. Daí surgem desvios da política que apontam para contribuições teóricas e organizacionais dos indígenas para o anarquismo, com especial atenção para as alternativas dos A'uwe-Xavante, com quem tenho feito pesquisa etnográfica. Tais contribuições também afetam certa antropologia conectada ao anarquismo, ambos transformados pela "indianidade".

palavras-chave Anarquismo; Indígena; Perspectivismo; Dialética; Dualismo.

Anarcho-indigenous perspectivist dialectics

abstract I present a theoretical hypothesis for the dialogue between Amerindian and anarchist political forms through anthropology, highlighting anarchist influence on the discipline and the contributions this dialogue can bring to anarchism as well as to anthropology. Resemblances between Pierre-Joseph Proudhon's and Claude Lévi-Strauss' reflections will be pointed from that anarchist's perspective that may have influenced this americanist anthropologist. Such resonances are unfolded by the study of the "federative principle" through proudhonian "political dualism" compared to the "dualism in perpetual imbalance made politics" researched by Beatriz Perrone-Moisés and Renato Sztutman associated with Amerindian "political forms". From this meeting point some deviations turn aside from politics, pointing to indigenous theoretical and organizational contributions to anarchism, especially considering A'uwe-Xavante's alternatives, on which I develop an ethnographical research. Such contributions also affect a certain anthropology connected with anarchism, both transformed by "indianity".

keywords Anarchism; Indigenous; Perspectivism; Dialectics; Dualism.

Introdução

Apresentarei aqui hipótese teórica para o diálogo entre formas políticas ameríndias e anarquistas.[1] Apontarei semelhanças entre reflexões de Claude Lévi-Strauss e Pierre-Joseph Proudhon a partir de sua dialética serial perspectivista e sem síntese, que pode ter afetado aquele antropólogo americanista dada a influência deste na sociologia francesa e as proximidades entre a dialética proudhoniana e a as oposições binárias lévi-straussianas. Daí se desdobra a aproximação entre o estudo proudhoniano do "princípio federativo" anarquista, através do que ele chama de "dualismo político", e o "dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política", investigado por Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman nas confederações e "chefias" ameríndias, sob a inspiração da racionalidade indígena apresentada por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*.

Com essa relação entre perspectivas diversas pela via (e por desvios) da dialética serial sem termo, sugiro contribuições ameríndias à perspectiva de Proudhon e do anarquismo. Disso propõem-se contribuições tanto à antropologia anarquista existente (ainda que fragmentária, como diria David Graeber) quanto às potencialidades desse diálogo para a disciplina antropológica em termos de sua abertura para a alteridade considerando a dialética entre perspectivas sobre a mesma relação. Tal abertura para a diferença do anarquismo e da antropologia – especialmente a antropologia lévi-straussiana remetida às influências proudhonianas – encontra na dialética indígena e na relação entre perspectivas em diálogo um modo de operar sugerido aqui não só para o anarquismo mas também para uma antropologia anarquista, isto é, que compartilhe com o anarquismo a recusa ao domínio da autoridade unitária.

Mostrarei contribuições na radicalização da crítica à ilusão da "unidade" apontada por Proudhon,[2] que concebe, em sua dialética serial sem termo, cada série relacional como definida por apenas uma perspectiva, enquanto na dialética ameríndia os polos da oposição binária constituinte de uma série aparecem

[1] Tanto a caracterização do que é anarquista e anarquismo quanto a do que é indígena e ameríndio se prestam a variadas controvérsias, as quais deixo em suspenso, tomando o anarquismo segundo a perspectiva de Proudhon e a definição de ameríndio com base na obra de Lévi-Strauss, cujos sentidos que importam à discussão se apresentarão no processo dialético deste artigo, especialmente da perspectiva A'uwe-Xavante, a partir da qual encontraram-se conexões coerentes com os argumentos tomados destes autores.

[2] A ilusão da unidade também é considerada por "outra" antropologia que atravessa essa aqui delineada, conforme apresentada por Claude Lefort (2008 [1982]) na forma do "nome do Um" despótico, analisado em *O discurso da servidão voluntária ou o contra-Um* por Étienne La Boétie, autor humanista que Pierre Clastres considera "o desconhecido fundador da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas" pela dominação (2008 [1982]). A aparentemente paradoxal relação entre divisão (em classes) e unidade na forma de um englobamento hierárquico é questão que permeia todo o texto.

como perspectivas distintas da mesma relação. Como nas *Mitológicas*, cada série tem em si uma abertura para outras séries, transforma-se em outras. Assim, a série política também é afetada por ruídos e "perturbações", por perspectivas diversas tais quais as séries de gênero, de parentesco, de gerações, dos jogos competitivos, dentre outras que poderiam ser consideradas.

Para além da unidade e da equivalência geral presentes no igualitarismo anarquista e no princípio moral – e federativo – da reciprocidade como apresentado por Proudhon (o que seria também uma herança para a clássica Escola Sociológica Francesa), o problema das diferentes perspectivas na América indígena vista por Lévi-Strauss tem como princípio uma busca de "paridade": "criar simetrias entre relações assimétricas", segundo a fórmula de Tânia Stolze Lima sobre a relação entre perspectivismo e dualismo. Essa busca é um movimento que não se estabiliza, oscila entre o cíclico e o pendular, aparecendo na alternância das gerações, na sazonalidade cósmica e na oscilação entre o "contra-Estado" (com referência a Pierre Clastres)[3] e o "quase-Estado", entre a fragmentação em pequenos coletivos e a formação de grandes ligas e confederações, como apontam Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman. Assim, ao recusar a "unidade", a historicidade ameríndia torna positiva certa alternância temporal, malvista pelo republicanismo libertário de Proudhon. Segundo ele, haveria na história estatista europeia e judaico-cristã uma insolúvel luta entre as classes cujas tentativas de estabilização da forma de governo fariam a "Autoridade" sobrepujar a "Liberdade". Por outro lado, para vários povos ameríndios, a variação pendular da historicidade impediria a estabilização de totalidades e hierarquias, uma instabilidade classificatória contra a distinção entre "dominantes" e "dominados", o que faz do modo de vida ameríndio uma inspiração para o anarquismo, insistindo em sua necessária abertura para a alteridade.

Enfim, essa reflexão envolve uma leitura crítica de certa antropologia anarquista em sua relação com o americanismo, reafirmando fundamentos ameríndios que ajudam a responder suas questões. E de um modo mais amplo, considera a abertura para a alteridade presente nas afinidades eletivas entre anarquismo

[3] A obra de Clastres e a noção de "sociedade contra o Estado" foi muito aproveitada em relação a formas políticas ou potências de oposição ao Estado não contidas pela América indígena, desde a filosofia (DELEUZE; GUATTARI, 1997 [1980]) à antropologia (SCOTT, 2009), passando por aproximações mais diretas com o anarquismo (PASSETTI, 2002; KUPIEC, 2011; GAYUBAS, 2012). A revisão crítica dessas reflexões cabe a outros momentos da pesquisa da relação entre pensamentos "nativos", anarquismo e antropologia (por exemplo, em seu estudo sobre o sul da Ásia, James Scott propõe a leitura particular de que "sociedades contra o Estado" evadiram-se de Estados existentes, hipótese um tanto redutora para o presente caso). O momento deste artigo é o de trazer a perspectiva ameríndia em sua forma dialética através de uma etnologia política brasileira recente, inspirada por Lévi-Strauss, relacionada ao anarquismo perspectivista e dialético de Proudhon para buscar o máximo de rendimento dessa elegante semelhança que não é mera coincidência.

e antropologia, entre o pensamento de Lévi-Strauss e o pensamento ameríndio, e as ressonâncias proudhonianas na etnologia política ameríndia como indícios do valor da dialética perspectivista anarcoindígena para a prática antropológica.

Uma perspectiva anarquista

Proudhon foi o primeiro militante e autor declaradamente anarquista, tendo marcado a história política europeia do século XIX. Teve sua obra recuperada para as ciências sociais por Célestin Bouglé no início do século XX, influenciando a Sociologia francesa clássica, que Bouglé ajudava a fundar com Émile Durkheim e Marcel Mauss, e outras correntes cujas produções foram parcamente traduzidas para o português (por exemplo, GURVITCH, 1965; ANSART, 1967), apesar de recentes publicações por conta dos 150 anos da morte de Proudhon celebrados em 2015 (BERTHIER, 2014; BOUGLÉ, 2014 [1911]).

Em suma, para o que interessa aqui, Proudhon propõe uma dialética serial sem síntese – diferente, portanto, da hegeliana, mantendo também boa distância do racionalismo tipológico kantiano (cf. PROUDHON, 1986; 2001 [1863]; BORBA, 2004; BOUGLÉ, 2014). Nessa dialética, as "séries" são ferramentas classificatórias orientadas por oposições binárias que jamais se anulam, a não ser "progredindo" para novas séries. Seus elementos constitutivos são o "ponto de vista" ou "perspectiva" (BORBA, 2004), a "unidade" ("ilusória", mas determinada pela perspectiva única) e a "relação" (ou "razão") constituída pela polaridade básica.

Uma de suas obras derradeiras, *Do princípio federativo*, aborda a "série política" a partir dos polos da "Liberdade" e da "Autoridade", o "dualismo político". Trazendo referências do Velho Mundo e mesmo criticando o chamado "federalismo" estadunidense,[4] apresenta uma história não linear, feita de alternâncias que não realizam plenamente a Liberdade justamente por tentarem, sempre sem sucesso, eliminar a Autoridade. "Vermelhos" e "azuis", "direita" e "esquerda", acabam mudando de posição ao se aproximar da Autoridade; a elite vale-se da democracia para dominar; a multidão é volúvel e apoia ditaduras;

[4] Proudhon não pôde ler Henry Lewis Morgan (1877), o que teria antecipado algo deste diálogo anarcoindígena se o autor estivesse aberto às potências de seu próprio pensamento. Pois Morgan chegou a comparar a autonomia das "tribos" que compunham a Liga Iroquesa com a autonomia dos estados na república norte-americana, suposta influência dos Iroqueses aos "pais fundadores" dos EUA em 1755. Todavia, caso visse na Liga Iroquesa alguma semelhança com o anarquismo, Proudhon ainda recusaria a boa vontade de Morgan sobre os EUA: "Pois bem! Quais eram então as ideias, em matéria política, dos americanos? Quais foram os princípios do seu governo? Uma verdadeira embrulhada de privilégios; um monumento de intolerância, de exclusão e arbitrariedade, onde brilhava, como um astro sinistro, o espírito da aristocracia, da regulamentação, de seita e casta". Todavia julgou a liberalidade "americana" mais como fruto da ajuda francesa do que das supostas "infinitas solidões" da América (PROUDHON, 2001, p. 111-5), ignorando não só que os indígenas americanos pudessem ter "ideias" "em matéria política" quanto sua própria existência.

revoluções e sistemas políticos se sucedem sem eliminar a dominação unitária. Crítico dos golpes violentos, Proudhon tratou as associações de apoio mútuo e o federalismo obreiro internacionalista do século XIX como saída do ciclo vicioso e como prefiguração do modo de vida socialista anárquico: o "federalismo agroindustrial", uma maneira produtiva e pacífica de dar vazão aos conflitos e ao agonismo que de outro modo resultaria em guerra (PROUDHON, 2001; 2012). Assim Proudhon combina a alternância cíclica à evolução linear, de modo que a tendência da razão política seja rumar da Autoridade à Liberdade, sem contudo eliminar totalmente a primeira.

A federação – definida como "pacto, contrato, tratado, convenção, aliança" entre grupos que se "obrigam recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetos particulares" (2001, p. 90) – se organiza de modo que a Liberdade seja maior que a Autoridade, ainda que esta seja impossível de ser eliminada. Para Proudhon a autoridade permanece forte, por exemplo, na família, da qual o autor tem uma concepção estritamente patriarcal. Para além dela, o princípio federativo se desdobra a partir da organização local de pequenos coletivos, cujos delegados seriam porta-vozes em foros supralocais, pulverizando os cargos e distribuindo poder de execução, minimizando a tendência à centralização, multiplicando os centros. As partes, sejam estas membros dos coletivos ou coletivos membros da federação, guardam para si maior liberdade do que concedem, obrigam-se reciprocamente mas podem romper o vínculo quando desejarem.

Proudhon vê na "mutualidade" ou "reciprocidade" o princípio federativo elementar, expresso na forma do "contrato sinalgamático e comutativo" (2001, p. 89). Sinalgamático é um contrato bilateral no qual as partes obrigam-se reciprocamente uma à outra. Comutativo é quando as partes se comprometem a oferecer algo equivalente uma à outra. Outra forma de contrato a que se refere o autor, para a qual chamarei atenção mais tarde, é o de "beneficência", no qual uma das partes concede à outra uma vantagem gratuita e unilateral, que o autor associa às concessões que os súditos fazem ao príncipe, dada sua Autoridade. De volta às garantias de Liberdade, ainda é preciso que o contrato seja limitado quanto a seu objeto, mantendo-se aberto em todos os outros campos, de modo que ninguém esteja totalmente vinculado a alguém. Na federação, a capacidade de escolha e divisão (libertárias) deve ser garantida perante a centralização e a hierarquia (autoritárias) e suas fantasias de unidade.

Perspectivas em relação na América indígena

Não tão longe da Europa de Proudhon, uma antropologia lévi-straussiana do "diálogo" – segundo Clastres, "a aliança dessas linguagens estranhas" (1968, p. 88) – encontra nos ameríndios certas filosofias, mitologias e formas de organização coletiva que operam como um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" (LÉVI-STRAUSS, 1991).

Esta formulação a respeito do dualismo ameríndio vem de um trajeto etnológico de Lévi-Strauss ignorado pela crítica anarquista ao troquismo (GRAEBER, 2001; 2011b) presente em parte de sua obra. Em "Reciprocity and Hierarchy" (1944), Lévi-Strauss aponta, nas relações entre metades Bororo, antiequivalências que não resultariam em desigualdade, mas em "subordinações recíprocas". A metade considerada "superior" em ornamentos era chamada "fraca", em oposição à "forte" porém "inferior". Já nos artigos em que aborda criticamente o dualismo, sugere para organizações sociais ameríndias, especialmente as centro-brasileiras, a relação entre o diametralismo das metades e os círculos concêntricos que apontam para a tríade entre centro, periferia e exterior, uma "dialética indígena" (LÉVI-STRAUSS, 1975 [1958]) que alterna duas perspectivas sobre a mesma realidade: a dual e a triádica. Essas reflexões são retomadas pelo autor num de seus últimos comentários a respeito das oposições binárias na mitologia ameríndia, notando uma semelhança entre o peculiar dualismo aí manifesto e aquele que aparece naquelas organizações sociais. Enfim, o que antes considerava como uma tensão entre dualismo e triadismo, reformula como a potência de um dos polos da relação para tornar-se outra relação, um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" (LÉVI-STRAUSS, 1991).

Em seus estudos sobre lideranças e confederações ameríndias, Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman retomam para a "política" esse dualismo em perpétuo desequilíbrio encontrado em diversos planos – mitológico, organizacional, ritual, corporal e histórico (PERRONE-MOISÉS, 2006; 2011; PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2009; 2010; SZTUTMAN, 2005; 2011; 2013), relacionando diversas entidades, como uma "cosmopolítica" (STENGERS, 2007). Com isso, Perrone-Moisés e Sztutman dão uma afinação dissonante aos estudos de Clastres (2003 [1974]; 2004 [1980]), realçando seu potencial antimaniqueísta ao proporem a oposição binária entre o "contra" e o "quase" – com inspiração na ideia de "quase acontecimento" (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Esses autores identificam na América indígena um movimento "entre-dois", temporal e pendular, que pode ser sazonal ou de longa duração, com formações políticas entre o "contra-Estado" e o "quase-Estado". O Estado não está simplesmente ausente, pois a possibilidade de um "mau encontro" com ele (CLASTRES, 2008 [1982]) prefigura o "perigo a ser evitado" (SZTUTMAN, 2013). Tais formas políticas acionam coletivos constituídos ora por "chefes" que, para liderar, obrigam-se a dilapidar o poder através da generosidade (LÉVI-STRAUSS, 2009 [1955]; LOWIE, 1960 [1948]; CLASTRES, 2003 [1974]; PERRONE-MOISÉS, 2011), ora pela pulverização e multiplicidade de "cargos" – "donos demais" (FAUSTO, 2008).

Essa entre-dualidade também aparece nos subgrupos de associação e pertencimento entrecruzados, "múltiplos pares de metades" afim de lidar com as "contradições" ameríndias da "subordinação recíproca" (LÉVI-STRAUSS, 1944, p. 268). Nesse entrecruzamento coletivo ocorrem inversões entre centro e periferia, afetando as relações interiores e exteriores, num jogo de perspectivas, se-

gundo Lima (2008). A partir da ideia de perspectiva acionada por Lévi-Strauss, essa autora enxerga em dualismos centro-brasileiros uma espécie formal de perspectivismo[5] no qual uma perspectiva não engloba a outra, porque mais de uma perspectiva fazem diferir a mesma relação, sem consolidação de hierarquia. Os "dualismos diametral e concêntrico são duas perspectivas por meio das quais cada metade pode imaginar a si mesma e à outra" (LIMA, 2008, p. 220). São formas "contra-hierárquicas" fundadas na "errância do centro". Sem unidade, não há medida de equivalência, indício de que os indígenas não tenham uma vontade de "igualdade" "clássica", mas uma "vontade de paridade": "criar simetrias entre relações assimétricas" (LIMA, 2008, p. 236).

Entre Proudhon e Lévi-Strauss

Entre o "desequilíbrio" pendular do pensamento ameríndio (LÉVI-STRAUSS, 1991) e o tenso "equilíbrio" entre os polos de Proudhon (2001) há conexões e influências: a reabilitação de Proudhon para as ciências sociais no início do século XX liga-se à obra de Bouglé (2014), orientador oficial da famosa tese de Lévi-Strauss (*As estruturas elementares do parentesco*), o que pode ter servido como referência à dialética sem termo do anarquista na conclusão da tese do antropólogo. Ali se localiza o parentesco em "um mundo" de "reciprocidade" entre os polos opostos da "propriedade" e da "comunidade", extremos da "não reciprocidade" (PROUDHON apud LÉVI-STRAUSS, 1976 [1949], p. 531).

Se a reciprocidade é um princípio federativo para Proudhon, há em Lévi-Strauss a inspiração da importância federativa do parentesco. Já em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss lida com uma "região selvagem" do pensamento que, em sua abertura à diferença, permite o contato entre diferentes pensamentos (SZTUTMAN; MATAREZIO FILHO, 2015), mesmo o de europeus e ameríndios. Ele encontra na bricolagem desse pensamento não "domesticado" o princípio da "razão dialética", que Lévi-Strauss remete a Karl Marx mas que, a partir do problema da classificação, da seriação e das "oposições binárias", toma uma feição um tanto mais proudhoniana. Enfim, tomando o desenvolvimen-

[5] Lima faz referência à noção na própria obra de Lévi-Strauss, mas também dialoga com a concepção de perspectivismo ameríndio que ajudou a delinear com Eduardo Viveiros de Castro (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1992 [1986]; ARHEM, 1993; LIMA, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Utilizo-me desta formulação de Lima, ao invés de recorrer à mais difundida (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), porque ela realça elementos lógicos e topológicos presentes nas abordagens lévi-straussiana e proudhoniana, trazendo questões para a "organização social" anarquista. A autora também faz referência aos A'uwe-Xavante em sua análise, com dados que soam esparsos para o especialista "xavantólogo", de modo que contribuirei com outros. Enfim, sua formulação se aproxima mais das questões trazidas pelo trabalho junto aos A'uwe-Xavante, apresentando vantagens diante daquela de Viveiros de Castro cujas peculiaridades da relação Cultura/Natureza não aparecem nas concepções desses indígenas centro-brasileiros (FALLEIROS, 2011, p. 284-287 e 318-321).

to dessa reflexão a partir das *Mitológicas*, o movimento entre-dois da política ameríndia visto nas confederações por Perrone-Moisés e Sztutman e a questão da pulverização do poder presente nas filosofias ameríndias assemelham-se ao dualismo político sem síntese e à preocupação com o enfraquecimento da Autoridade presente em *Do princípio federativo*, de Proudhon. Em ambos os casos, a autoridade é necessária justamente a fim de ser contrariada.

Perspectivas ameríndias diante do anarquismo

Essa abertura a elementos ameríndios encontrada no anarquismo proudhoniano se dispõe agora às críticas. Pois o entre-dois das oposições binárias ameríndias aponta para a existência de perspectivas diversas nas próprias polaridades em relação, o que mantém cada série sempre aberta a transformações – "perturbações" (PROUDHON, 1986) que o próprio Proudhon considera inevitáveis na prática. Aqui as séries não "progridem" (PROUDHON, 1986), distintamente, uma à outra, mas transformam-se, porque cada polo contém em si a potência de outras séries, a opção por outras perspectivas, como nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Quando nenhum dos polos detém o "ponto de vista do todo", não há uma lógica classificatória na qual gêneros e espécies possam ser distinguidos a partir de unidades comuns (LIMA, 2008).

Dessa forma, a "dialética indígena" leva mais além a crítica de Proudhon à unidade. Sem uma unidade, não há medida de equivalência, mas também não há classes. Mantém-se a reciprocidade na forma de uma assimetria recíproca e insubmissa que recusa a hierarquia. Pois a hierarquia se caracteriza por relações entre centro e periferia nas quais o centro determina o ponto de vista do todo (DUMONT, 1966), à qual a periferia deve se submeter. É o que ocorre quando um dos polos de uma oposição dual (direita e esquerda, por exemplo, com o predomínio da primeira, segundo Louis Dumont em *Homo hierarquicus*) determina a visão global, uma razão conforme a qual a série deve progredir. Diversamente, na América indígena, um dos polos se desvia de sua oposição ao outro, num potencial para outras séries. Por exemplo, os A'uwe-Xavante são majoritariamente destros, isto é, mais hábeis com a mão direita, mas afirmam que, contudo, o lado esquerdo é o mais forte, sendo habilidade e força dois fatores incomensuráveis a partir de uma unidade comum.

Tomar a reciprocidade nos termos de Proudhon a partir da perspectiva ameríndia seria ter como "princípio federativo" uma espécie de "contrato sinalgamático" de "beneficência" voluntário, num jogo entre superioridade e insubmissão. Pelo menos, as prestações dessa reciprocidade de viés ameríndio tomam-se entre opostos que não se equivalem nem se cancelam: não há uma única medida. Em outras palavras, se o mundo é pensando através de pedaços do mundo (SZTUTMAN; MATAREZIO FILHO, 2015), cada perspectiva não mede a outra a

partir de si mesma, como objeto, mas sim os cortes operados pela outra a partir de seus próprios, como intencionalidade diversa. Além disso, há naquela conhecida generosidade da "chefia ameríndia" uma inversão da relação entre a beneficência e a Autoridade. Não há sujeição propriamente dita, o reconhecimento da diversidade de intencionalidades obriga quem principia algo (sentido básico da noção de "principal" – SZTUTMAN, 2005) a se sujeitar de algum modo a quem quer que lhe siga.

Aplicando esse truque na Autoridade, a filosofia *trickster* do "dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política" pode contribuir para a reflexão crítica sobre a organização anarquista, especialmente sobre formas de organização concêntrica. Tal organização é proposta por correntes "plataformistas" ou "especifistas" do anarquismo, como maneira de lidar com diferenças de participação e comprometimento políticos, pensando também na entrada de novas gerações nos coletivos anarquistas. Propõem-se, por exemplo, distinções de poder decisório dos militantes conforme seu grau de engajamento e conhecimento ideológico (FEDERAÇÃO ANARQUISTA DO RIO DE JANEIRO, 2008), sem atentar para o elemento necessariamente hierárquico do concentrismo, como notado por Lévi-Strauss e Louis Dumont. Levando em conta a perspectiva ameríndia, as diferenças de engajamento, participação, conhecimento, idade etc. podem ser afetadas por fatores diametrais, em diálogo com outros "centros": coletivos internos e externos com perspectivas não englobadas pelo coletivo "especificamente anarquista", com saberes que não se encaixam na divisão de conhecimentos central, o que demandaria do anarquismo uma maior bricolagem organizativa.

O coletivo "especificamente anarquista" é considerado pelos plataformistas como uma "federação de indivíduos" que, a partir de sua visão global, influenciaria os movimentos sociais em direção a uma federação aos moldes de Proudhon, para quem, todavia, a definição de federação trata de relações entre grupos mais do que entre indivíduos.[6] Ademais, a errância do centro faz com que se confundam definições muito estritas: se a "federação" é definida como centrípeta e a "confederação" como centrífuga por dicionários clássicos da ciência política (cf. PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2010), que parecem estar subentendidas em reflexões anarquistas recentes[7] – ainda que Proudhon não diferencie "federação" de "confederação" de modo conceitual –, o princípio (con)federativo ameríndio situa-se entre esses dois pontos, põe as duas forças em ação (PERRONE-MOISÉS;

[6] A própria noção de "indivíduo" é questionada por Proudhon: "a continuidade da consciência, a permanência do sentido íntimo, a incansável vigília do eu são somente ilusões" (1986, p. 44), apontando para um diálogo ainda por fazer com as noções de pessoa e corporalidade ameríndias em suas entre-dividualidades (para os A'uwe-Xavante, cf. LOPES DA SILVA, 1986; FALLEIROS, 2011).

SZTUTMAN, 2010). Perrone-Moisés (2011) nota que Clastres teria identificado uma dialética semelhante entre forças centrípetas e centrífugas, porém mantinha – como Proudhon – um desejo de equilíbrio, "constantemente ameaçado" pelas forças ameríndias. A releitura crítica dessa dialética mostra, contudo, que o "desequilíbrio" aqui não é homólogo à desigualdade de um único vetor diagonal, mas sim a um movimento contínuo e pendular que não se estabiliza, afetado por mais de um vetor, oscilando "contra o estável" (MACEDO, 2011).

Em *Do princípio federativo*, Proudhon critica a história cíclica e a inconstância das gerações, combinando-a a uma história progressista rumo ao ponto de "equilíbrio" com predomínio federativo da Liberdade sobre a Autoridade. Ainda que anarquista, parece tributário de uma visão de história republicana, identificada desde o antigo Políbio, antecedido por Aristóteles, passando por Maquiavel até chegar aos Federalistas norte-americanos: a busca por superação das revoluções do ciclo vicioso dos sistemas de governo através de um equilíbrio de poderes.[8] O estudo das formas políticas ameríndias mostra, por outro lado, que seu (con)federalismo se caracteriza por ciclos de maior concentração e maior dispersão: as conjunturas estruturais de "quase-Estado" seriam o ápice de um ciclo de magnificação, encontrando como polo oposto de atração a fragmentação e dispersão em pequenas coletividades, como nas Guianas (PERRONE-MOISÉS, 2006) ou entre os Tupi (PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2010), um desequilíbrio instável de poderes.

A uma historicidade do equilíbrio, contrapõe-se aqui uma historicidade do malabarismo, na qual o balanço dos poderes se vale do tempo. Nos Bororo considerados por Lévi-Strauss, por exemplo, os homens da metade exogâmica matrilinear (de filiação paternal alternada) "superior" estarão, contudo, uma geração abaixo dos homens da metade oposta, "avós" de seus "filhos", de modo que a "primazia política" viria num "lugar subordinado" no "sistema de gerações" (LÉVI-STRAUSS, 1944).

---

[7] A leitura bakuniniana de René Berthier sobre o federalismo de Proudhon parece realçar a força centrípeta, ressaltando a importância da "seção central", que é a "estrutura que dá à organização seu sentido mais profundo, oferecendo perspectivas ampliadas aos trabalhadores que a ela aderem" (2014, p. 79).

[8] Agradeço a André Drago por me chamar a atenção à concepção republicana dos ciclos históricos e seu controle a partir da divisão de poderes, com referência a John Pocock (2003 [1975]), o que foi considerado por um vasto campo de estudo de história, historiografia e política sobre o marco de Políbio (cf. INGLIS; ROBERTSON, 2006). O que diferencia Proudhon dessa tradição pode ser sua crítica à propriedade: "como a negação da propriedade leva à negação da autoridade, eu deduzia imediatamente de minha definição este corolário não menos paradoxal: a verdadeira forma de governo é a anarquia" (PROUDHON apud GUÉRIN, 1983, p. 15). A crítica à propriedade ecoa no federalismo de parentesco (entre a "propriedade" e a "comunidade") e na regra de generosidade da política ameríndia.

Outras perspectivas a'uwe-xavantes

Um malabarismo entre duas metades de quatro grupos cada pode, mais facilmente, ser imaginado para o sistema geracional de "classes de idade" a'uwe-xavante (MAYBURY-LEWIS, 1984 [1967]; FALLEIROS, 2011). A saber: há um circuito de oito "classes" agrupadas alternadamente em metades adversárias, cada metade composta por quatro grupos de trabalho e de ritual, ordenados, no tempo, numa "troca generalizada" (LÉVI-STRAUSS, 1975) agâmica. As "classes" "reencarnam" (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 207) em sucessivas gerações pelo confinamento masculino na chamada Casa dos Adolescentes. O ciclo se completa aproximadamente a cada quatro ou cinco décadas, a "última" "classe" retorna ao começo e seus integrantes vivos tornam-se sua versão "velha" – dois ciclos completam esse movimento "secular" (antigo termo europeu referente ao ciclo vital da pessoa que, no caso a'uwe-xavante, cabe a pessoas muito idosas), de modo que a referência às "classes de idade" de tal ou qual época é base para os relatos mito-históricos (cf. GIACCARIA; HEIDE, 1972; FALLEIROS, 2012a).

Cada um desses oito grupos ou "classes", ao envelhecer, vai passando por diferentes faixas etárias. Sobretudo nas aldeias maiores, a faixa etária dos "adolescentes", que é o primeiro estágio de um ciclo vital de uma "classe de idade", se mantém confinada na Casa dos Adolescentes, indo ao pátio para danças e cantos; a dos já iniciados – porém ainda não considerados maduros – se reúne numa assembleia separada numa metade do pátio; os jovens adultos ("padrinhos" dos "adolescentes") encontram-se constantemente com seus "afilhados" na Casa dos Adolescentes, mas também se reúnem com os demais "adultos" e "velhos" na assembleia principal. Há um eixo entre diferença de idade e experiência, participação política ritual e aproximação do centro, com a oposição diametral dos mais novos ocupando outros centros. Por exemplo, graças ao antagonismo entre as metades de grupos alternados, um "neto" pode se opor ao próprio "avô", fazendo provocações a respeito de suas capacidades. Além disso, no português a'uwe-xavante, a Casa dos Adolescentes, que fica na periferia da aldeia, pode ser chamada de "centro".

Por sua vez, as chamadas "classes de idade" não são propriamente unidades no sentido formal de "classe" (cf. LIMA, 2008). Quando a versão mais nova "reencarna", a versão "velha" do grupo ainda vive e inclusive pode cooperar com a mais nova de si. Membros de uma "classe" passarão por todos os estágios etários, adquirindo com a passagem do tempo as vantagens bem como as obrigações das "classes" superiores em idade, cujo ápice é também uma espécie de retorno, incompleto, à posição da juventude. Além disso, há uma defasagem nas posições das "classes" de uma das metades em relação à outra (apesar da sequência ser a mesma em cada metade), quando se compara os chamados "Xavante Orientais" aos "Ocidentais" (conforme as diferentes loca-

lizações geográficas consideradas por Maybury-Lewis) – o que, ainda assim, não impede a cooperação de pessoas da "mesma" (posição de) "classe" (ou "grupo", como dizem os A'uwe-Xavante) quando migram entre as terras indígenas (MAYBURY-LEWIS, 1984; FALLEIROS, 2011).

A transformação ameríndia da série política em outras séries pode se apresentar, portanto, em séries de algum modo negligenciadas pelo anarquismo proudhoniano em seus princípios federativos, como o parentesco, o gênero e as formas lúdicas de conflito.

No parentesco a'uwe-xavante também opera a relação entre concentrismo e metades estudada por Lévi-Strauss. As duas metades patrilineares, *Po'redza'ono* e *Öwawe*, incluem algo como uma terceira (considerada por muitos como estrangeira), *Tob'ratató*, uma espécie de *trickster* do parentesco que expõe suas arbitrariedades (FALLEIROS, 2011). *Po'redza'ono* e *Öwawe* polarizam também uma relação entre concentrismo e diametralismo a respeito de seus mitos de origem (FALLEIROS, 2012a): versões contadas por pessoas da primeira apresentam os antepassados da outra como descendentes do seu antepassado, já versões contadas por pessoas da segunda apresentam já de início ambos os ancestrais como afins.

De um lado, afirma-se superioridade; de outro, recusa-se a submissão pela paridade. Essas metades são compostas por "linhagens" não segmentares, "conjuntos nebulosos" cuja pertença é gradual, não absoluta (SEEGER apud MAYBURY-LEWIS, 1979; SEEGER, 1980). Através de convívio, comensalidade, adoção (inclusive de estrangeiros) e rememoração do parentesco passado, laços são constituídos: pode-se mudar de aldeia e viver com parentes antes "distanciados" que vão se tornando "pais", "mães" etc.

Extrapolando os termos proudhonianos da política para o parentesco, partindo criticamente da associação determinista feita pelo autor entre autoridade e patriarcado – já confrontada por feministas de sua época, como Jenny D'Héricourt (1860) a partir da radicalização das teses proudhonianas (PRICHARD, 2008) –, há aqui um antideterminismo aberto à prática, não englobado pela autoridade, sob efeito oscilatório da afiliação libertária. Os A'uwe-Xavante sinalizam o princípio federativo do dualismo instável não só na "reciprocidade" exogâmica (PROUDHON apud LÉVI-STRAUSS, 1976), mas na constituição da própria "família" não patriarcal, através de formas não deterministas de filiação e adoção. Mesmo a centralidade "patriarcal" não se aplica propriamente: as "linhagens" seguem a linha paterna e entre elas circulam as mulheres através do casamento, mas as "casas" a'uwe-xavante seguem linha materna e, ao se casar, o homem vai viver com a "família" da esposa.[9] Lá, por exemplo, as mulheres controlam a comida e determinam sua distribuição.

Aí a série política toma uma inflexão de gênero, pois, desse lugar periférico na aldeia, as mulheres vigiam os homens no centro ou pátio, naquilo

que Sztutman identificou entre outros indígenas como um "panóptico invertido" (2005, p. 255), poder exercido sobre o centro pela periferia. Parece que homens e mulheres a'uwe-xavante polarizariam – nos termos de Graeber sobre reflexões foucaultianas – a coexistência da exibição de poder com o poder de vigilância, invertendo os papéis de gênero burgueses (GRAEBER, 2001, p. 95-6). Talvez nem tanto, já que homens a'uwe-xavante também se caracterizam como vigilantes (MAYBURY-LEWIS, 1984; FALLEIROS, 2010b). Todavia, se há mais de uma perspectiva sobre a mesma relação, a perspectiva masculina não engloba toda a série, e a feminina opõe-se a ela como vigilantes que vigiam vigilantes...

Os A'uwe-Xavante dizem que os homens devem se comportar bem (especialmente os "adolescentes", que devem manter a castidade, e seus "padrinhos", que lhes devem ser exemplares) porque as mulheres estão sempre "de olho". Muitas vezes elas provocam esses "padrinhos", dizendo que eles só querem "namorar" ao invés de se dedicar ao extenuante trabalho do "dató" (cerimônia, jogo, festa, alegria). Nas danças masculinas, frequentemente as mulheres interferem pegando homens pela mão, uma forma de flerte predatório, pois quem é pego fica obrigado a entregar-lhes algum presente, especialmente caça: quem está no centro deve ser generoso. Mesmo assim as mulheres são às vezes enfaticamente convidadas pelos homens a participar das assembleias, os quais alegam que elas não comparecem porque não querem. E quando a assembleia masculina resolve provocar ainda mais as mulheres ausentes com cantos sardônicos, a brincadeira pode assumir ares mais agressivos, como presenciei num ataque simultâneo das mulheres da aldeia Belém (na Terra Indígena de Pimentel Barbosa), que saíram de suas casas com palhas de buriti em chamas contra os homens que lhes diziam chistes, causando algazarra e fuga (incluindo a deste etnógrafo).

De fato algumas mulheres comparecem com alguma frequência ao pátio, situando-se um pouco mais afastadas do centro. Mas também ocupam o centro em outras ocasiões, ainda que através da periferia, onde o saber estrangeiro é capturado, lugar onde costuma se situar a escola estatal indígena em relação à aldeia (LOPES DA SILVA et al 2002; FALLEIROS, 2011). Esse foi o caso de Bernardina 'Renhere, pós-graduada em Educação Escolar Indígena, que assu-

[9] Essa tensão entre as linhas masculina e feminina nas relações de consanguinidade e cognação foi apontada por David Maybury-Lewis como ligada ao casamento de grupos de irmãos com grupos de irmãs (1979). Argumentei (FALLEIROS, 2010a) que há aí "quase" uma "sociedade de casas" (LÉVI-STRAUSS, 1999), num sistema de parentesco "semicomplexo" (HÉRITIER, 1981; 2000) que joga com polos antagônicos – filiação e casamento, transmissões por linhas paternas e maternas – propiciando certa abertura à prática e ao performativo, próxima da bricolagem. Para uma revisão contemporânea sobre o parentesco sob a perspectiva dos A'uwe-Xavante, que hoje lutam pela Terra Indígena de Maraiwatsédé, ver Ramires (2015).

miu a diretoria da escola da aldeia Abelhinha na Terra Indígena de Sangradouro, fato comemorado numa festa na qual compareceram muitas pessoas de diversas aldeias da região, com campeonato de futebol, comida, bebida, dança e um discurso final da homenageada vestindo um grande cocar de "cacique".

Grandes eventos lúdicos e festivos congregando várias aldeias são comuns entre os A'uwe-Xavante, especialmente aqueles que envolvem as "classes de idade", com uma complexa circulação de alimentos, terminando com uma corrida de tora entre as metades agâmicas das "classes de idade". Nessas corridas, irmãos competem contra irmãos, não diretamente contra afins – as metades agâmicas seriam uma maneira de atenuar conflitos entre as metades exogâmicas. Na corrida, pode se dar melhor o time que atrair mais participantes de outras aldeias, pois ela envolve o pesado revezamento de uma tora de buriti. Diferentemente da "federação agroindustrial" proudhoniana, fundada na troca econômica do trabalho – faceta produtiva da força coletiva manifesta no agonismo guerreiro, considerado o motor da história (PROUDHON, 2001; 2012) –, a guerra, segundo Lévi-Strauss, é "atenuada" pelo jogo, especialmente na sugestão de que "a troca" não se basta como um "modelo plausível das relações intertribais" (2011 [1971], p. 338) e mesmo das relações entre grupos de idade.

Assim, em vez de "luta de classes", há aqui jogos entre "classes de idade". Eles incluem, hoje, o futebol, adotado pela pacificação dos "waradzu" (não indígenas), como notou Fernando Vianna (2001; 2008), pois os A'uwe-Xavante são capazes de incorporar jogos estrangeiros dada sua abertura à alteridade, base de seu modo de vida. Perrone-Moisés, em tese de livre-docência (2015), apresenta os polos da "festa" e da "guerra" como fundamentos da cosmopolítica ameríndia, segundo a qual política é "coisa de branco" – o que também me dizem os A'uwe-Xavante. Aliás, não ter "classes de idade" é o que faz dos "brancos" menos humanos (FALLEIROS, 2011). Enfim, creio que casos como esses apresentam o jogo como síntese inacabada – em perpétuo desequilíbrio – entre a festa e a guerra, dois polos que misturam agonismo e aliança (con)federativos. Considerando que Perrone-Moisés trata a hospitalidade como elemento fundamental da festa, talvez hospitalidade e jogo competitivo sejam polos opostos da série festiva, de modo que esse jogo contenha a potência de outra série, a guerra, desdobrando-se nesta polarização subsequente – festa e guerra –, assim como o dualismo em perpétuo desequilíbrio se desdobra em cascata, como apresentado por Lévi-Strauss em *História de Lince*.[10]

Além disso, os A'uwe-Xavante contribuíram diretamente para a reflexão teórica aqui proposta através da etnografia de Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]),

com a qual se conhece a importância de um movimento pendular entre centrífugo e centrípeto, entre amizade e inimizade etc., já fazendo uma leitura crítica de Clastres.[11]

Outra perspectiva para a antropologia anarquista

Num artigo elementar para a antropologia anarquista, Brian Morris reconhece uma "afinidade eletiva" entre o anarquismo e a antropologia devida à especial atenção da disciplina às "sociedades sem Estado", que recusam a dominação e que, como diria Evans-Pritchard, viveriam uma "anarquia ordenada" (MORRIS, 2005, p. 1), o que ecoa uma famosa frase de Proudhon: "anarquia é ordem". Neste mesmo artigo, aliás, Morris já sugeria uma influência proudhoniana sobre a Escola Sociológica Francesa através de Bouglé.

Já a ideia da falta de Estado, como se sabe, foi criticada por Clastres a partir do "contra-Estado" (2003), noção que sugere uma oposição contínua, um movimento, uma dialética que foi radicalizada pela reflexão sobre o "quase-Estado" no estudo atual das formas políticas ameríndias. Tal dialética também pode ser reconhecida na (coincidente...) "afinidade eletiva" entre o pensamento de Lévi-Strauss e o pensamento ameríndio (SZTUTMAN; MATAREZIO FILHO,

[10] Para os A'uwe-Xavante, o termo "dató" é aplicado da mesma forma àquilo que o português separa entre "festa" e "jogo", e "datsi'wapé" refere-se tanto a "competição" e "campeonato" quanto a "luta" e "guerra". Uma "dató" pode conter atividades que eles consideram abertamente competitivas, como "uiwede" (a corrida de tora) ou "oi'ó" (rito específico que envolve a luta entre pré-adolescentes de metades exogâmicas opostas, munidos de porretes feitos de raízes), sendo que este pode às vezes descambar numa briga entre as famílias dos garotos envolvidos, de modo que a diferença entre uma competição lúdica e uma briga ou guerra é apenas o qualificativo "watseté" ("ruim"). "Dató", além de "alegria", também quer dizer "olho", e, se considerarmos que hóspede ou visita é "datsabui'wa", "aquele que vem ver", tem-se mais elementos para uma análise mais detida da questão que infelizmente não cabe aqui. Isso posto, renova-se a percepção de David Maybury-Lewis (1971 [1967]) sobre a relação entre "classes de idade" e apaziguamento das tensões e conflitos entre "linhagens" e "facções". Essa formulação foi criticada alhures (cf. VIANNA, 2001 e FALLEIROS, 2005), já que as "classes de idade" servem também ao conflito. Mas um conflito atenuado, no qual vencer no jogo coloca-se figurativamente no lugar de matar o adversário, como sugerira Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, e como concebem os A'uwe-Xavante – por exemplo, quando alguém está cansado demais para continuar jogando, diz-se que "morreu", e ganhar no jogo, em sua língua, também se traduz por "trucidar". Por outro lado, os jogos de futebol dos A'wue-Xavante, especialmente contra times "waradzu", podem se tornar bastante aguerridos: recentemente assisti à participação do time de uma aldeia no jogo de um campeonato municipal de futebol no Mato Grosso no qual faltas violentas foram cometidas e cartões vermelhos foram distribuídos.

[11] Os A'uwe-Xavante contribuíram inclusive para a aproximação a outra perspectiva teórica dialógica adepta aos ruídos entre falas estranhas, a polifonia bakhtiniana (BAKHTIN, 1988 [1981]) tomada como base para a reflexão sobre a narrativa mítica e formas expressivas do falar político em estudos de autorias distintas (GRAHAM, 1990, 1993; MEDEIROS, 1991), talvez mais influenciados pelo seu diálogo com os indígenas do que entre si (ambos não fazem referência mútua).

2015, p. 3). Um pensamento "não domesticado" ou uma "região selvagem do pensamento" em geral, segundo interpretação de Sztutman da obra lévi-straussiana, que permite o reconhecimento da semelhança na diferença. Reconhecimento este que se desdobra tanto no método de Lévi-Strauss quanto na "ciência do concreto" indígena, a partir de oposições binárias constituídas de outras oposições, pensando o mundo por partes do mundo, uma lógica do sensível. Ter identificado um viés proudhoniano no pensamento selvagem reforça o caráter antropológico desse anarquismo e sua abertura à alteridade, potencialmente receptivo à crítica ameríndia. O que ressalta fundamentos anarquistas na antropologia de Lévi-Strauss e na etnologia política por ele inspirada, de modo a considerá-la uma contribuição para a antropologia anarquista sugerida por Morris.

Na trilha de Morris, Graeber identifica no anarquismo uma abertura ao outro, "consciência aguda do alcance das possibilidades humanas" (GRAEBER, 2011a, p. 27). Para Graeber, "podemos encontrar registros de pessoas defendendo posições similares por toda a história", "mais [...] uma atitude do que um corpo teórico": recusa da "violência estrutural, desigualdade ou dominação", a confiança em "outras relações sociais", como a dádiva maussiana (cf. MAUSS, 2003 [1950]). Graeber vê na dilapidação "econômica" da dádiva algo homólogo à dilapidação clastriana do poder "político" (GRAEBER, 2011a, p. 10, 42-3). Tal comportamento generoso é considerado por Perrone-Moisés (2015) como indício da importância da hospitalidade na América indígena em detrimento da relação de mando e obediência na caracterização da liderança. Hospitalidade que pode ser uma transformação ameríndia da abertura à alteridade identificada por Graeber no anarquismo, de modo que vão se conjugando as "afinidades eletivas" entre anarquismo, antropologia e dialética ameríndia:

> E se a ideologia bipartite, tal como apresentada por Lévi-Strauss, se manifesta no que ele chama de "abertura ao outro", característica dos ameríndios, o próprio Clastres falava em "abertura para o exterior", a respeito da relação entre política e parentesco, entre os mesmos ameríndios. (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 871)

Entretanto, como sinalizado acima, em seus estudos críticos à noção economicista de troca, Graeber (2001; 2011b) não leva em conta as discussões sobre "reciprocidade e hierarquia" e "dualismo em perpétuo desequilíbrio" realizadas por Lévi-Strauss. Ao tratar da organização em metades pelos povos que formavam a Liga Iroquesa, por exemplo, considera tais organizações como uma forma de "comunismo", em oposição à "hierarquia", o que pode ser remetido às "prestações totais" entre metades como resumidas por Mauss (2003).

Segundo Graeber, o "comunismo" de Mauss se explica como uma relação na qual uma pessoa pode tomar aquilo que precisa, sem necessidade de pagamento

ou "reciprocidade" (conceito criticado por Graeber como dependente demais das noções de troca e dívida), um acordo "aberto" no qual as partes teriam o compromisso de manutenção da vida umas das outras (GRAEBER, 2001, p. 159-62). Seria este um "contrato" não sinalgamático ou não comutativo, perguntaria Proudhon? Graeber também passa ao largo do primeiro anarquista francês, ainda que sua crítica à troca faça sentido contra a noção de "contrato sinalgamático comutativo". Enfim, esta fórmula maussiana de "comunismo" acerta em sua generalidade, mas necessita ser nuançada na compreensão da contribuição ameríndia ao debate.

Já a partir de uma leitura de Terence Turner sobre os Kayapó, Graeber vê as metades como tendência "igualitária" que ofereceria um "senso de unidade", em oposição aos escalões hierárquicos que levariam à dissolução da aldeia, concebendo as metades como "possibilidade" e a hierarquia como "realidade" (2001, p. 87). Com isso, parece ignorar a relação entre hierarquia e a constituição de uma visão global a partir da "unidade", enfatizando a "igualdade" entre as metades ao invés de sua diferença.

Como visto, a perspectiva lévi-straussiana considera a implicação entre reciprocidade e hierarquia na tensão do sistema de "metades", que contém a potência de um terceiro elemento, do qual se desdobram outras oposições, recusando uma defesa ingênua da unidade bem como o maniqueísmo da oposição igualdade/desigualdade. Por isso é importante realçar que, a partir da dialética aqui apresentada, "comunismo" (também sob a clássica fórmula "de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme sua necessidade", o que Graeber remete indiretamente à influência do anarquista Piotr Kropotkin), "reciprocidade" e "hierarquia" (GRAEBER, 2011b, p. 94-115) não aparecem como princípios distintos (ainda que convivam entre si, como lembra esse autor). São quase como perspectivas diversas sobre a mesma relação e potência para outras, implicadas no mesmo princípio federativo, manifesto em diversas transformações (cujos termos tentam dar conta desse estranhamento): paridade entre diferenças, assimetria recíproca, dualismo em perpétuo desequilíbrio ou mesmo um "contrato" sinalgamático de beneficiência.

A dialética perspectivista ameríndia aplicada à proudhoniana pode ser também uma contribuição importante à antropologia do valor buscada por Graeber (2001). Pois a concepção de uma série a partir de perspectivas diversas abala a "unidade" de medida (e de valor…) da série, apresentando entre-duas "unidades". Sem unidade não há classes, como notou Lima – e se a desigualdade de valor é um elemento fundamental da "sociedade de classes", a recusa da unidade de medida oferece uma resposta libertária para a antropologia do valor de Graeber e suas questões anarquistas de fundo. Aliás, talvez por isso os iroqueses tenham "se dividido em classes" (conforme o julgamento do autor) apenas por um curto

período histórico, não mais de uma geração (GRAEBER, 2001, p. 124), ou seja, menos de um ciclo! Seria esse período uma espécie de "quase" "sociedade de classes", altura mais extrema que o pêndulo temporal atingira antes de oscilar para o polo contrário à divisão de classes? Considerando a dialética anarcoindígena aqui delineada, a resposta pode ser positiva.

De todo modo, a dialética instável do entre-dois contribuiria para a análise que Graeber faz do "wampum", contas feitas de conchas de duas cores ("branca" e "preta" ou "roxa") que eram usadas como moeda de troca entre iroqueses e norte-americanos não indígenas no século XVII. Graeber nota que, entre os indígenas, o wampum diferiu da moeda, em transformações políticas e de gênero. Se na relação com os brancos é "moeda", entre os índios servia para pedidos de paz contra a vingança de sangue, através da prestação de contas brancas (consideradas como femininas, pacíficas, ligadas à vida). A prestação do wampum branco parece uma busca por paridade sem certeza de equivalência ou "troca", e não uma compensação ou garantia de que o desejo de vingança fosse cancelado, sendo semelhante a um pedido de perdão, como já reconhecia Henry Morgan (GRAEBER, 2001, p. 133), pioneiro no estudo do (con)federalismo iroquês. Tais contas brancas costuradas às pretas/roxas (consideradas masculinas, guerreiras, ligadas à morte) compunham um método sensível de memorização de acordos federativos através de "cintos" combinando desenhos de ícones e índices de alianças e armistícios simbolizados por contas brancas num fundo de contas pretas/roxas. A característica concreta dual desequilibrada das cores do wampum parece valiosa nessa abertura contra a fixação da medida de valor, inspiração para formas anarquistas de lidar com medidas e valores.

Isso posto, a Liga Iroquesa reforça a importância federativa da perspectiva feminina, como já detalhou Morgan (1877), atenuando a força guerreira masculina. Assim como as a'uwe-xavantes, estas são soluções (con)federativas interessantes diante do aspecto machista da teoria proudhoniana sobre a necessidade política da força (PROUDHON, 2012; PRICHARD, 2008), podendo talvez contribuir com a discussão feminista sobre paz, guerra e violência, desde as relações internacionais às domésticas (cf. MOURA, 2005; SANTOS, 2011), e com a prática do feminismo nas organizações anarquistas.

Fuga para outras aberturas

Retorna-se assim, de modo transformado, para a proposição inicial do diálogo, sob sua forma de dialética sem termo, reconhecendo a diferença de perspectivas nas perturbações e ruídos entre linguagens (não tão) estranhas entre si. Confrontadas, essas perspectivas desviam para outra perspectiva possível. Essa dialética perspectivista apresenta uma abertura à alteridade encontrada na "afinidade eletiva" entre antropologia, anarquismo e formas ameríndias. Afinidade

que é menos uma síntese do que uma afinação, ainda que numa harmonia complexa, apta às dissonâncias.

Com essa abertura, o modo de vida ameríndio apresenta, para o anarquismo, uma concepção da hospitalidade como maneira de agir desviante da política de mando e obediência, uma inversão da autoridade, que precisa promover a beneficência alheia em vez de acumular poder e recursos. Inspiração importante para a organização anarquista, repensando a ação "política" do "centro" para a "periferia", pela prática da generosidade na dilapidação do próprio poder e pela receptividade para outras perspectivas e ações, descentrando-se. Isso envolve deixar-se transformar pela "política" alheia – ou pelos desvios e fugas da política: as relações entre gerações, gêneros, o lúdico, a entre-dualidade na medida do valor, entre outros temas que não foram desenvolvidos aqui, como as noções de pessoa e corporalidade.

No que toca à pesquisa antropológica, isso passa pela atividade do etnólogo, que inverte sua autoridade etnográfica no infindável processo aprendiz de tornar-se gente como a gente com quem pesquisa participativamente (FALLEIROS, 2013). Esse processo de diálogo, apresentado ao longo do texto, pode ser um modo de fazer antropologia que leve ao limite sua relação com a liberdade e a diferença: diálogo com a alteridade, tratamento dos polos do diálogo como perspectivas diversas (que podem ser afinadas, ainda que dissonantes), considerando que dessa relação não virá uma síntese, mas perspectivas desviantes num movimento instável e sem solução de continuidade.[12] Assim o método se afina a diferenças e pode caracterizar uma antropologia anarquista[13] quando se trata de abordá-las no que oferecem de alternativa à dominação.

Enfim, essa afinação transformadora (pois não unissonante) entre anarquismo, antropologia e perspectivismo ameríndio aponta para uma ciência que é, ao mesmo tempo, "outra coisa que uma ciência" (CLASTRES, 1968, p. 90), afetada

[12] O perspectivismo como método antropológico não é inédito, e aqui reforço seus elementos libertários e dialógicos. Ele aparece até mesmo na antropologia de adversários de perspectivistas famosos como Viveiros de Castro – tal qual João Pacheco de Oliveira. A "rotação de perspectivas" foi identificada por John Monteiro (2002) na "viagem de volta" do etnógrafo afetado pela gente etnografada na obra de Oliveira, numa crítica ao colonialismo, transformando a produção científica. Dessa forma, o reconhecimento de mito-lógicas e mito-historicidades características da América indígena, recuperado aqui, não pressupõe uma estagnação essencialista da identidade ameríndia no passado pré-colonial, como poderia supor Oliveira a respeito da etnologia indígena, mas a percepção de que existe, sim, uma possibilidade de diálogo e transformação a partir das contribuições dessa gente que podem ser inovadoras – verdadeiras decolonizações da teoria e da política.

[13] Não a única possível, pois uma etnografia do Estado revelando sua operação, por exemplo, não deixaria de interessar estrategicamente à perspectiva anarquista ou talvez de encontrar desvios ali.

pela "indianidade" não apenas em relação ao passado, mas num vai e vem que faz "uma promessa de futuro" (VIVEIROS DE CASTRO, 2011) contra o ciclo vicioso da autoridade em nome do Um.

Referências bibliográficas

ANSART, Pierre. *Sociologie de Proudhon*. Paris: PUF, 1967.

ÅRHEM, Kaj. Ecosofía Makuna. In: CORREA, F. (Org.). *La selva humanizada*: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, 1993. p. 109-26.

BAKHTIN, Mikhail. *The Dialogic Imagination*: four essays. Austin: University of Texas Press, 1988 [1981].

BERTHIER, René. *Do federalismo*. São Paulo: Imaginário, 2014.

BORBA, João. Um relativismo de base cética na dialética de Proudhon. *Verve*, São Paulo: Nu-Sol., n.5, p. 142-56, 2004.

BOUGLÉ, Célestin. *A sociologia de Proudhon*. São Paulo: Imaginário, 2014 [1911].

CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. In: *Lévi-Strauss*. São Paulo: L'arc, 1968. p. 87-90.

_____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

_____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980].

_____. Liberdade, mau encontro, inominável. In: CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense. 2008 [1982]. p. 109-23.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980]. v. 5.

D'HÉRICOURT, Jenny. *La Femme affranchie*. Paris: A. Bohné, 1860.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*: essai sur le système des castes. Paris: Gallimard, 1966.

FALLEIROS, Guilherme Lavinas Jardim. *A dádiva e o círculo*: um ensaio sobre reciprocidade a'uwe-xavante. São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo (USP).

_____. Casas, corpos, nomes e outras dádivas: hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwe-xavante. In: AMADO, R. de S. (Org.). *Estudos em línguas e culturas macro-jê. São Paulo*: Paulistana, 2010a. p. 45-67.

_____. Políticas musicais e corporações corporais: de Mauss aos A'uwe-Xavante. Apresentação em grupo de trabalho. 27a Reunião Brasileira de Antropologia. Belém do Pará, 2010b.

_____. *Datsi'a'uwedzé*: vir a ser e não ser gente no Brasil Central. São Paulo, 2011. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia So-

cial, Universidade de São Paulo (USP).

_____. Notas de mito-história política a'uwe-xavante. Grupo de Trabalho "Repensando a política da América indígena: liderança, contra-Estado, respostas às formas modernas", 28a. Reunião Brasileira de Antropologia, PUC-SP, São Paulo. 2012a.

_____. Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central. *Universitas Humanística*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, n. 75, p. 251-74, 2013.

_____. Entre Proudhon, Lévi-Strauss e além – Anarquismo protoestruturalista e dualismo perspectivo. *Revista da Biblioteca Terra Livre*. Ano 1. n. 2, p. 45-58, 2015.

FEDERAÇÃO ANARQUISTA DO RIO DE JANEIRO. Anarquismo Social e Organização. (Programa político). Rio de Janeiro, 2008.

GAYUBAS, Augusto. Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado. *Germinal – Revista de Estudios Libertarios*. 9, Madrid, p.17-30, 2012.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante – Auwe* Uptabi: povo autêntico. São Paulo: Dom Bosco, 1972.

GRAEBER, David. *Toward an Anthropological Theory of Value*: the false coin of our own dreams. Nova York: Palgrave, 2001.

_____. *Fragmentos de uma antropologia anarquista*. Porto Alegre: Deriva, 2011a [2004].

_____. *Debt*: the first 5,000 years. Nova York: Melville, 2011b.

GRAHAM, Laura. *The Always Living*: discourse and the male lifecycle of the Xavante indians of Central Brazil. Ann Harbor: UMI, 1990.

_____. A Public Sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of the discouse in Xavante. *American Ethnologist*. v. 20 n. 4, p. 717-41, 1993.

GUÉRIN, Daniel. *Proudhon*: textos escolhidos. Porto Alegre: L&PM, 1983.

GURVITCH, Georges. *Proudhon, sa vie, son œuvre*. Paris: PUF, 1965.

HÉRITIER, Françoise. *L'Exercice de la parente*. Paris: Hautes Études-Gallimard, 1981.

_____. Articulations et substances. *L'Homme*. Paris: Editions EHESS, n. 154/155, p. 21-38, 2000.

INGLIS, David; ROBERTSON, Roland. From Republican Virtue to Global Imaginary: changing visions of the historian Polybius. In: *History of the Human Sciences*. v. 19 n. 1, p. 1-18. 2006.

KUPIEC, Anne. L'Œuvre de Pierre Clastres et le renouveau de la pensée anarchiste. In: ABENSOUR, M.; KUPIEC, A. *Cahier Pierre Lastres*. Paris: Sens & Tonka, 2011.

LEFORT, Claude. O nome do Um. In: _____; CLASTRES, P.; LEFORT, C.;

CHAUI, M. *Discurso da servidão voluntária. São Paulo. Brasiliense*. 2008 [1982]. p. 125-72.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Reciprocity and Hierarchy. *American Anthropologist*, v. 46, n. 2, 1944.

_____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1958].

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: EDUSP, 1976 [1949].

_____. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 2008 [1962].

_____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1955].

_____. *O homem nu*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011 [1971].

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: re-flexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

_____. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: CAIXETA DE QUEIRÓS, R.; NOBRE, R. F. (Orgs). *Lévi-Strauss*: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008. p. 209-63.

LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomes e amigos*: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo: FFLCH/USP, 1986 [1980].

LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Angela. *Crianças indígenas*: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002. Coleção Antropologia da Educação.

LOWIE, Robert. Political Organization of American Aborigenes. In: DU BOIS, C. (Org.). *Lowie's Selected Papers*. University of California Press, 1960 [1948]. p. 273-76.

MACEDO, Valéria. Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani. *Revista Tellus*. Campo Grande, n. 21, ano 11, p. 25-52, 2011.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950].

MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1984 [1967].

_____. *Dialectical Societies*: the Gê and Bororo of Central Brazil. _____. (Org.). Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues. *O dono dos sonhos*. São Paulo: Razão Social, 1991.

MONTEIRO, John. Resenha: Ensaios em antropologia histórica. *Mana*. Rio de Janeiro v. 8, n. 1, p. 234-37, 2002.

MORGAN, Lewis H. *Ancient Society*. Londres: MacMillan & Co, 1877.

MORRIS, Brian. Anthropology and Anarchy: their elective affinity. GARP11. Londres: Goldsmiths Anthropology Research Papers, 2005.

MOURA, Tatiana. *Entre Atenas e Esparta*: mulheres, paz e conflitos armados. Coimbra: Quarteto Editora, 2005.

PASSETTI, Edson. Heterotopias anarquistas. *Verve*, 2, São Paulo: Nu-Sol, p. 141-73, 2002.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Notas sobre uma certa confederação guianense.

Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém do Pará. NHII-USP/EREA/CNRS/MPEG, out./nov. 2006.

_____. Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia. Revista de Antropologia, v. 54, n. 2, p. 857-83, 2011.

_____. *Festa e guerra*. São Paulo. Tese (Livre-docência) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

_____; SZTUTMAN, Renato. Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social. 33ª Reunião da Anpocs, Caxambu, 2009.

_____. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 401-443, 2010.

POCOCK, John, *The Machiavellian Moment*: florentine political thought and the atlantic republican tradition. Princeton: Princenton University Press, 2003 [1975].

PRICHARD, W. A. L. *Justice, Order and Anarchy*: the international political theory of Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). 2008. Tese (Doutorado) – Loughborough University

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Proudhon*. RESENDE e PASSETI (orgs.). São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____. *A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*. Seleção e notas de Daniel Guérin. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. *Do princípio federativo*. São Paulo: Editora Imaginário, 2001 [1863].

_____. *Sistema das contradições econômicas, ou, filosofia da miséria*. São Paulo: Ícone, 2003 [1846].

_____. Da guerra e da paz, uma nota biográfica. *Verve*, São Paulo: Nu-Sol, n. 21, p. 87-100, 2012.

RAMIRES, Marcos de Miranda. *Datsina damro*: um estudo do casamento entre os Xavante de Marãiwatsédé. Manaus, 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropolgia Social. Universidade Federal do Amazonas.

SANTOS, Rita. Perspectivas feministas e pensamento sobre e para a paz: (re) conhecer as violências e resgatar as pazes. Coimbra: Oficina do Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, n. 363, 2011.

SCOTT, James C. *The Art of Not Being Governed*: an anarchist history of Upland Southeast Asia. New Haven: Yale University Press, 2009.

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

_____. *Nature and Society in Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J.; SOUBERYAN, O. (Eds.). L'émergence des cosmopolitiques. Paris: La Découverte, 2007.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal*: a ação política ameríndia e seus personagens. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

_____. Introdução: pensar com Pierre Clastres, ou da atualidade do contra-Estado. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 54, n. 2, p. 557-76, 2011.

_____. Metamorfoses do Contra-Estado – Pierre Clastres e as políticas ameríndias. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 13, 2013.

SZTUTMAN, Renato; MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Sobre Lévi-Strauss e Filosofias Indígenas – entrevista com Renato Sztutman, *Ponto Urbe* [Online], 16, 04 set. 2015. DOI: 10.4000/pontourbe.2753. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/2753> Acesso em: 13 set. 2016.

VIANNA, Fernando. *A bola, os "brancos" e as toras*: futebol para índios xavantes. São Paulo, 2001. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

_____. *Boleiros do cerrado*: índios xavantes e o futebol. São Paulo: Annablume, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the Enemy's Point of View*: humanity and divinity in an amazonian society. Chicago: University of Chicago Press. 1992 [1986].

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-44, 1996.

_____. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras). In: SZTUTMAN, R. (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*: entrevistas. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 238-59.

_____. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 257-68. 2011.

autor **Guilherme Lavinas Jardim Falleiros**
Graduado e licenciado em Ciências Sociais (USP), mestre e doutor em Antropologia Social (USP), participou do Núcleo de História Indígena e Centro de Estudos Ameríndios, é membro do coletivo gestor da Casa da Lagartixa Preta "Malagueña Salerosa" e pesquisador independente.

Recebido em 29/03/2016
Aceito para publicação em 17/10/2016

“Je suis Charlie” de um ponto de vista marroquino: questões de alteridade após os atentados de Paris de 2015

Bruno Ferraz Bartel
Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p131-150

resumo O artigo visa interpretar a produção de alteridades a partir da questão da liberdade de imprensa aos meios de comunicação do Marrocos criada pelos ataques à sede do jornal *Charlie Hebdo* em janeiro de 2015, Paris. A mobilização de argumentos religiosos na mídia marroquina fez com que o repúdio aos eventos ocorridos tivesse uma controvérsia entre projetos que envolvam diálogos a partir da produção de alteridades. De um lado, a sacralidade da liberdade de imprensa, que se impõe como um importante valor moral no processo de secularização francês. De outro, a sacralização da figura do profeta Mohammed cria as condições para se discutir as formas de poder que estabelecem os limites da liberdade de imprensa.

palavras-chave Alteridade; Moralidades; Islã; Marrocos; Liberdade de imprensa.

“Je suis Charlie” through a Moroccan point of view: question of alterity after 2015 attacks in Paris

abstract This article analyses the production of alterities from the freedom of the press in Moroccan media imposed by the terrorist attacks in Paris on January, 2015. The mobilizations of religious arguments in the Moroccan media gave the repudiation of the occurred events a controversy between projects involving the dialogues about the production of the alterity. On the one hand, the sacredness of the freedom of the press stands out as an important moral value in the process of French secularism. On the other, the sacralization of Prophet Mohammed’s figure creates the conditions to discuss the forms of power that set the limits of the freedom of Moroccan press.

keywords Alterity; Moralities; Morocco; Islam; Freedom of the press.

O artigo visa interpretar a produção de alteridades a partir da questão da liberdade de imprensa dos meios de comunicação do Marrocos proporcionada pelos ataques à sede do jornal *Charlie Hebdo* em Paris, em janeiro de 2015. Os Irmãos Kouachi (Said e Chérif) foram identificados pela polícia francesa como os principais suspeitos de serem os homens armados e mascarados que provocaram o ataque, motivados por suas ligações tanto com a Al-Qaeda quanto com o Estado Islâmico do Iraque e do Levante (Isis). A mobilização de argumentos religiosos na mídia marroquina fez com que o repúdio aos eventos ocorridos tivesse um limite de apoio político ao discurso oficial francês. Sendo assim, a contextualização das moralidades em disputa, durante a cobertura desses acontecimentos, se torna fundamental para a explicitação dos valores sociais em jogo e atuantes no país.

Criado em novembro de 1970, o jornal satírico francês *Charlie Hebdo* publica semanalmente crônicas sobre política, economia e demais temas da sociedade francesa, mas também, ocasionalmente, publicações envolvendo questões estrangeiras. As controvérsias entre os fundamentalistas islâmicos e o jornal francês começaram em 2006, quando este reproduziu charges do jornal dinamarquês Jyllands-Posten sobre o profeta Mohammed, publicadas inicialmente em 2005. Essas caricaturas provocaram uma série de atos violentos por parte de extremistas islâmicos europeus contra as embaixadas Dinamarquesas. Por motivos de segurança, a polícia francesa era mobilizada esporadicamente para proteger a sede do *Charlie Hebdo*.

Após os atentados de 7 de janeiro de 2015, que vitimaram os cartunistas do periódico parisiense, a temática da liberdade de imprensa retornou ao espaço público marroquino por conta das publicações das charges contendo a figura do profeta Mohammed. A primeira edição desse jornal semanal satírico francês, uma semana depois dos eventos ocorridos em Paris, trouxe consigo a célebre frase "*Je suis Charlie*" [eu sou Charlie] em apoio às vítimas do massacre. Tal síntese acabou não apenas funcionando como um símbolo de defesa da liberdade de imprensa na França, mas também reforçou o debate sobre as múltiplas formas da presença do islã no país.

As críticas da Liga Árabe e da União Africana aos atentados em solo francês representaram um ganho de aliados na luta contra o radicalismo islâmico na Europa e no mundo. Entretanto, algumas divergências políticas relativas aos pormenores do que se define como os limites dessa liberdade de imprensa do "Ocidente" novamente foram levantados por países do Oriente Médio (Egito, Jordânia, Arábia Saudita), Norte da África (Tunísia, Argélia, Marrocos) e pelas demais nações onde a religião islâmica é majoritária (Indonésia, Sudão, Nigéria).

No Marrocos, a circulação do número 1178 do *Charlie Hebdo*, que trazia a imagem do profeta Mohammed com um cartaz no qual se lia "*Je suis Charlie*" (Eu sou Charlie), com o título extra de "*Tout est Pardonné*" [está tudo perdoado], em resposta ao ocorrido com os cartunistas, foi proibida pela monarquia Alauita[1] do rei

Mohammed VI, no poder desde 1999. O rei inclusive se recusou a participar da marcha organizada em Paris, que contou com líderes de diversas nações, em solidariedade a François Hollande (atual presidente francês). Além disso, o periódico marroquino *MarocHebdo* estampou em sua capa, dois dias após a edição do jornal da Charlie Hebdo, uma imagem contendo milhares de mulçumanos em peregrinação à cidade de Meca (cidade sagrada para a religião islâmica) com a frase: "*Je suis mahométan*" [eu sou muçulmano].

Embora o conteúdo da revista criticasse o uso da violência contra os cartunistas, reforçando a imagem de um Marrocos combatente dos grupos ligados a um fundamentalismo islâmico, a exposição da figura do profeta Mohammed em um jornal satírico não deixou de ser apontada como uma possibilidade real de incitação ao ódio por parte de alguns marroquinos. Logo, o que se veria ao longo de todo o mês de janeiro de 2015 seria uma série de debates nos meios de comunicação do país (televisão, rádio, internet e mídia impressa) sobre os limites e as razões pelas quais se insistia em representar o profeta Mohammed. As argumentações religiosas presentes na mídia marroquina reafirmaram a proibição de se fazer uso da representação de Mohammed, devido ao seu caráter sacro, e exigiram também um compromisso por parte da comunidade marroquina que vive na França de repudiar quaisquer outros atos do mesmo tipo repetidos na Europa. Além disso, a tensão entre o que se define como liberdade de imprensa, inspirada em processos de secularização, ou seja, como categoria epistêmica e doutrina política (ASAD, 2003), e a capacidade de agência da religião em sociedades islâmicas, como no caso do Marrocos, fornece um contexto específico de imbricação e tensão entre política e religião.

A construção dessas questões surgiu quando eu realizava minha segunda pesquisa etnográfica no Marrocos, como parte de um exercício exploratório para o desenvolvimento de minha tese de doutorado. O método que fundamenta a maioria dos meus argumentos se baseia em observações dos principais meios de comunicação do país (debates televisivos e mídias impressas de ampla circulação) como forma de compor um quadro relativo aos conteúdos transmitidos e veiculados, responsáveis pela criação de uma visão maioritária local durante todo o mês de janeiro de 2015. Além disso, confrontei algumas dessas informações por meio de conversas informais com alguns interlocutores (8 homens e 4 mulheres na faixa etária entre 20 e 55 anos, residentes nas cidades de Rabat e Meknes e na vila de Sidi 'Ali), procurando, assim, indicar variações presentes em diversos setores da sociedade marroquina (instituições religiosas, setores privados e públicos).

Seja como for, o que os atentados de Paris parecem indicar é a controvérsia entre projetos que envolvam diálogos a partir da produção de alteridades. De um lado, a

[1] A dinastia Alauita assumiu o poder sobre os territórios que viriam a ser o Marrocos em 1664 e se encontra, até o presente, como o poder governante do Reino do Marrocos.

sacralidade da liberdade de imprensa, que se impõe como um importante valor moral no processo de secularização francês. De outro, a sacralização da figura do profeta Mohammed cria as condições para se discutir as formas de poder que estabelecem os limites da liberdade de imprensa marroquina. No final das contas, a incomunicabilidade desses diversos domínios se configura como um obstáculo tanto na percepção quanto no trato das diferenças existentes entre o que se considera "sagrado".[2]

A exposição da imagem do profeta Mohammed suscita uma problemática no espaço europeu, o que também não deixa de gerar polêmicas entre os países, como Marrocos, com populações de maioria muçulmana. O presente artigo se divide em três partes. Na primeira, descrevo um balanço do evento crítico ocorrido em solo francês, que mobilizou a "fúria" de muçulmanos pelo suposto uso indevido da figura sacra do profeta, e procuro apontar alguns efeitos iniciais no Marrocos. Já na segunda parte, analiso algumas posições da mídia marroquina sobre o caso, como nas controvérsias produzidas pela revista *MarocHebdo*, além de incluir alguns posicionamentos elaborados a partir dessas discussões entre certos interlocutores da pesquisa. Por fim, na última parte, apresento minhas conclusões sobre os processos de objetificação a partir da imagem do profeta Mohammed e sua relação com a produção de alteridades.

A produção do "outro"

A produção da alteridade é um dos aspectos marcantes e atuantes em todas as sociedades humanas. A classificação dos limites entre coisas, classes ou grupos (um "nós" em oposição a "eles") já foi desenvolvida em termos de 1) es-

[2] Émile Durkheim (2008) já havia explicitado que as dimensões entre o sagrado e o profano foram concebidas pelo espírito humano como gêneros separados através de uma idealização do mundo, ou seja, a partir da capacidade dos homens de conceberem um ideal e de acrescentá-lo ao real. O aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, por sua vez, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras.

[3] "classificar coisas é ordená-las em grupos entre si, separados por linhas de demarcação nitidamente determinadas" (DURKHEIM; MAUSS, 2005, p. 400), ou seja, "classificar não é apenas constituir grupos: é dispor estes grupos segundo relações muito especiais" (DURKHEIM; MAUSS, 2005, p. 403).

[4] "o desejo de se opor, de se distinguir, de ser o que se é. Muitos costumes surgiram menos por alguma necessidade interna ou acaso favorável do que da simples vontade de não ficar por baixo, em relação a um grupo vizinho que submetesse a normas precisas algum capo de pensamento ou de atividade no qual não se tivesse pensado em impor regras" (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 362).

pontaneidade associada a uma necessidade lógica[3] (Durkheim; Mauss, 2005); 2) pulsão humana por se distinguir[4] (Lévi-Strauss, 2013); 3) ou, até mesmo, a de invenção humana[5] (Wagner, 2010). A significação moral contida nos elementos valorizados pelos grupos sociais atesta a capacidade inerente a cada um deles de dispor de suas experiências segundo uma "ordem hierárquica da qual nem o mundo sensível nem nossa consciência nos oferecem o modelo" (Durkheim; Mauss, 2005, p. 403). Nesse sentido, a produção de valores concorrentes estabelece as múltiplas fronteiras de inclusão e/ou exclusão de determinadas crenças, atitudes, motivações e, especialmente, de práticas que favorecem a constituição de grupos sociais.

Os acessos a essas linhas de pertencimento são constantemente negociados para a manutenção das fronteiras e dos fatores socialmente relevantes (Barth, 2000; 2005). Entretanto, contrariando uma abordagem que visa classificar as pessoas e os grupos locais como membros de um "grupo étnico", por exemplo, a partir de traços culturais particulares ou arroladas em séries de traços que as formas culturais aparentes exibem sobre a ecologia (Barth, 2000), procuro explorar a noção de "senso comum" de Clifford Geertz (2006) como um corpo organizado de pensamento deliberado, "capaz de lidar com os problemas cotidianos, de uma forma cotidiana, e com alguma eficácia" (Geertz, 2006, p. 115). Essa convicção que o homem comum aparentemente possui, de que tem o controle de tudo, lhe dá alguma possibilidade de agir sobre o mundo através do uso de seu "bom senso",[6] que seria uma forma de explicar os fatos da vida.[7]

Para tal proposta, é preciso lembrar que o que se denomina de "cultura" está sempre em fluxo e em mudança, mas também sempre sujeita a formas de controle (Barth, 2005). Se o senso comum pode ser encarado como um "sistema cultural", como nos descreve Geertz (2006), as suas propriedades podem

---

[5] "Nossa Cultura é um estilo de vida que escolheu traçar suas distinções convencionais deliberada e conscientemente, em vez de precipitá-las. É isso que queremos dizer com 'regras', uma moralidade da articulação deliberada e artificial. E porque nós 'fazemos' convenção, temos de 'ser' e sofrer as exigências da invenção, sua antítese natural. A invenção é nossa surpresa, nosso mistério, nossa necessidade natural" (WAGNER, 2010, p. 128).

[6] "Como estrutura para o pensamento, ou uma espécie de pensamento, o bom senso é tão autoritário quanto qualquer outro: nenhuma religião é mais dogmática, nenhuma ciência mais ambiciosa, nenhuma filosofia mais abrangente" (GEERTZ, 2006, p. 127). Além disso, "o bom senso tem a pretensão de ir além da ilusão para chegar à verdade, ou, como costumamos dizer, chegar às coisas como elas realmente são" (GEERTZ, 2006, p. 128).

[7] "o esquema da classificação não é produto espontâneo do entendimento abstrato, mas resulta de uma elaboração na qual entraram todos os tipos de elementos estranhos" (DURKHEIM; MAUSS, 2005, p. 403).

estar imbricadas ao campo de poder existente na construção das fronteiras pelos indivíduos, consciente ou inconscientemente, a partir de suas interações, criando uma ideia de "cultura". Os principais processos criativos e expansivos de conhecimento não são limitados na sua capacidade de produzir uma variação contínua. Dito de outra maneira, o senso comum possui processos de controle, silenciamento e, inclusive, apagamento, atuantes sobre algumas experiências.

A crença nas fronteiras que criam a experiência de lidar com grupos sociais "homogêneos" (um "nós" em oposição a "eles") é possível através de exemplos religiosos. Entre sociedades como as islâmicas, o conceito de "objetificação"[8] figura como parte do processo pelo qual questões fundamentais podem vir à tona na consciência de um grande número de crentes, tais quais: "Qual é a minha religião?", "Por que ela é importante para a minha vida?" e "Como as minhas crenças guiam a minha conduta?" (Eickelman; Piscatori, 1996, p. 38). A objetificação não pressupõe a noção de que a religião é uma entidade uniforme ou monolítica (muito embora ela seja precisamente isso para alguns indivíduos). Essas perguntas "objetivas", amplamente compartilhadas, se constituem em consultas modernas que cada vez mais moldam o discurso e a prática de muçulmanos em todas as classes sociais, assim como algumas delas procuram legitimar as suas ações e crenças, afirmando que elas defendem um retorno a formas tradicionais supostamente "autênticas" (Eickelman; Piscatori, 1996). Neste sentido, o conceito de objetificação pode ser usado entre amplos grupos sociais, uma vez que a religião islâmica se tornou um sistema autosuficiente em que seus adeptos podem descrever, caracterizar e, fundamentalmente, se distinguir diante de outros sistemas de crença.

Da invenção do "outro" (islã) aos atentados ao jornal Charlie Hebdo

A imigração muçulmana para a Europa foi um fenômeno bastante discreto até a Segunda Guerra Mundial. O governo francês tentou mesmo capitalizar a pequena presença muçulmana para a sua política colonial, declarando a França uma "potência muçulmana" através da inauguração da Mesquita de Paris, em 1926 (Pinto, 2010). A situação mudou dramaticamente nos anos 1950, quando a demanda de mão de obra para a reconstrução da Europa fez com que os governos europeus abrissem suas portas e incentivassem a imigração de suas colônias, ex-colônias ou países do Mediterrâneo.

As comunidades muçulmanas criadas pelos imigrantes foram acrescidas pelas novas gerações nascidas nos países que os acolheram e pelo processo de conversão de não muçulmanos locais (MAPRIL, 2012). Embora a conversão ao islã na Europa costume receber muita atenção da mídia, ela geralmente ocorre em

[8] A objetificação garantiria a transformação de um código cultural em uma prática adotada pelos indivíduos consciente ou inconscientemente (EICKELMAN; PISCATORI, 1996).

bases individuais e é contrabalançada pelos muçulmanos que abandonam o islã por outras religiões ou pelo agnosticismo (Pinto, 2010). Através da imigração e das conversões, o islã adquiriu uma significativa presença religiosa no velho continente (5,8% na Alemanha; 7,5% na França; 4,8% no Reino Unido; e 3,7% na Itália, segundo dados do Pew Research Center para o ano de 2010).

Mais que um simples fato demográfico, as comunidades muçulmanas na Europa foram investidas de significados políticos e simbólicos no corrente debate sobre a suposta incompatibilidade de valores entre construções ideológicas denominadas como "islã" e "Ocidente" (entendidos aqui como invenções para descrever e situar blocos homogêneos). Esse debate ganhou força após o 11 de setembro (2001), em Nova York, e os ataques terroristas em Madrid (2004) e Londres (2005), quando os sinais de alienação cultural e de militância radical entre as comunidades muçulmanas da Europa passaram a ser vistos como um terreno fértil para o surgimento do "terrorismo islâmico". A ideia de que os muçulmanos constituem uma espécie de "quinta coluna" que ameaça o caráter liberal e democrático das sociedades ocidentais é bastante difundida na opinião pública europeia, sendo constantemente mobilizada por partidos e grupos políticos em benefício de suas agendas particulares.

Nos seguintes termos foi descrito o evento crítico de Paris ocorrido em 7 de janeiro de 2015 pelo jornal *Le Monde*:

> L'attaque a décimé la rédaction de *Charlie Hebdo*. Parmi les morts figurent de nombreux journalistes, dont les dessinateurs Charb, Cabu, Wolinski, Tignous, Honoré, Elsa Cayat, Mustapha Ourad ainsi que Bernard Maris, chroniqueur pour *Charlie Hebdo* et *France Inter*.
>
> Un agent d'entretien de l'immeuble, Frédéric Boisseau, 42 ans, collaborateur de Sodexo, et un invité de la rédaction, Michel Renaud, ont également péri dans l'attaque. Selon le procureur, deux policiers clôturent ce macabre bilan. L'un, le brigadier Franck Brinsolaro, du Service de la protection (SDLP, ex-SPHP) était chargé de la sécurité de Charb, selon des sources syndicales policières. L'autre, Ahmed Merabet, a été tué à l'extérieur, alors que les assaillants prenaient la fuite.
>
> Il s'agit de l'attentat le plus meurtrier en France depuis celui de l'Organisation armée secrète (OAS) contre un train Strasbourg-Paris, qui avait fait 28 morts en 1961, durant la guerre d'Algérie.

> Le procureur de Paris, François Molins, a également annoncé que onze personnes avaient été blessées, dont quatre grièvement, parmi lesquelles le journaliste Philippe Lançon et deux policiers. Selon les informations du *Monde*, Philippe Lançon, critique littéraire à *Libération* et chroniqueur régulier de *Charlie*, a été grièvement blessé au bas du visage par une balle. Il a été opéré à la Pitié-Salpêtrière, et ses jours ne sont pas en danger.
>
> Le procureur Molins a livré dans la soirée un premier récit des événements. Au moins deux hommes cagoulés et vêtus de noir se sont introduits vers 11h30 dans les locaux de *Charlie Hebdo* après s'être d'abord trompés d'adresse, croyant trouver la rédaction au numéro 6 de la rue Nicolas-Appert.
>
> Armés de kalachnikovs, ils ont tiré sur une personne qui se trouvait à l'accueil, avant de monter à l'étage pour atteindre la rédaction de *Charlie Hebdo*. Les journalistes étaient alors en pleine conférence de rédaction hebdomadaire. Les assaillants ont commencé à tirer sur les dessinateurs et journalistes, comme l'a relaté Coco, dessinatrice au journal, qui a précisé que les hommes parlaient parfaitement le français et se revendiquaient d'Al-Qaida.[9]

Além de noticiar as mortes dos cartunistas, a matéria fez menção ao nome da Al-Qaeda (grupo liderado por Osama Bin Laden que orquestrou os ataques de 11/09 em Nova York) para evocar a imagem de um grupo homogêneo ligado à intolerância (como aconteceu nos atentados de Madrid e de Londres) aos valores da comunidade europeia, como, por exemplo, a da liberdade de imprensa de publicar charges envolvendo a figura do profeta.[10] "Islã", "muçulmano" e "terrorista" seriam as palavras-chave para descrever as imagens produzidas pela opinião pública ao longo das semanas que se seguiram ao evento crítico de Paris, o que acabou reverberando com certas particularidades nos países de maioria islâmica, como o Marrocos.

---

[9] "Charlie Hebdo visé par une attaque terroriste, deuil national décrété". Disponível em: <http://www.lemonde.fr/societe/article/2015/01/07/attaque-au-siege-de-charlie-hebdo_4550630_3224.html>. Acesso em: 2 jul. 2015.

[10] As polêmicas na Europa envolvendo as caricaturas do profeta Mohammed tiveram início em 30 de Setembro de 2005. Na época, o jornal dinamarquês Jyllands-Posten sofreu as primeiras retaliações tanto dos muçulmanos europeus quanto dos países de maioria islâmica. Um balanço desse evento foi publicado por Faavra Favret-Saada (2007).

A repercussão dos atentados no Marrocos: a questão do "outro" (Europa)

O canal de televisão internacional France 24 noticiou que a capa do *Charlie Hedbo* pós-atentado (nº 1178) provocou distintas reações nos países com populações de maioria islâmica do Oriente Médio e do Norte da África. Para o canal televisivo marroquino 2M, as autoridades religiosas [*'alim; pl. 'ulama*] no Marrocos foram categóricas em criticar a publicação com a figura do profeta Mohammed estampada acompanhada da frase "*Tout est Pardonné*" [está tudo perdoado]. O rei Mohammed VI, denominado comandante da crença [*amir al-mu'minin*], ou seja, o "guardião" simbólico da religião islâmica do país, ordenou publicamente a proibição do jornal satírico em seu território como forma de contemplar os anseios da elite religiosa.[11] Assim, o processo de objetificação (Eickelman; Piscatori, 1996) da imagem do profeta foi usado em favor da defesa dos valores religiosos marroquinos como forma de produzir uma distinção perante outros sistemas de crenças e de ação como, por exemplo, da laicidade francesa.

Mas nem tudo se resumiu a repúdio por parte dos marroquinos. No dia 9 de janeiro de 2015, centenas de pessoas se manifestaram no centro da capital (Rabat) em protesto aos atentados. Convocados através das redes sociais (Facebook e Twitter), muitos manifestantes compareceram ao ato, na frente do prédio de um veículo de comunicação francês, vestidos de preto e com uma vela em memória aos mortos. Alguns também carregavam cartazes com mensagens "*Je suis Mohammed, mais je suis Charlie*" [sou muçulmano, mas sou Charlie] ou "*Je suis marrocain mais je suis aussi Charlie*" [sou marroquino, mas também sou Charlie]. Entre os presentes, foi possível ver jornalistas, intelectuais laicos, militantes da esquerda e de organizações pró-direitos humanos e muitos professores universitários. O embaixador da França e outros diplomatas de sua delegação também compareceram ao protesto.

A disputa em torno da condenação ou da liberdade do uso da figura do profeta iria se prolongar durante todo o mês de janeiro de 2015 no país. A mídia proporcionou uma série de debates, enquetes e opiniões públicas como forma de apresentar e de posicionar os diversos grupos políticos, religiosos e demais setores da sociedade civil. A produção dessas distinções se pautou na defesa expressa dos reais interesses ligados de cada grupo, mais uma vez a partir dos valores mo-

[11] O Marrocos proibiu a exibição do filme *Exodus*, uma grande produção de Hollywood, apenas um dia antes de sua estreia nas salas de cinema (25 de dezembro de 2014). O filme conta a história do profeta Moisés no Egito. Como sua figura é importante também para os muçulmanos, sua representação numa película cinematográfica foi algo condenável por parte das autoridades religiosas marroquinas.

rais em jogo. As formas de controle, silenciamento e apagamento que um grupo impõe a outro foram notórias e expuseram os eixos de sacralidade do profeta provenientes da imagem de um senso comum atuante sobre a religião islâmica. Entre discursos afinados com perspectivas de valorização de um "islã universal", a partir do que se considera uma "tradição", e argumentos mais atípicos, centrados na crença em um "liberalismo universal", alguns meios de comunicação foram verdadeiros palcos de exibição de alteridades.

Apontar o que de "senso comum"/"objetificação" está contido nesstas disputas seria relevante, pois possibilita trazer à tona uma série de elementos geralmente descartados pelas análises sobre o que se denomina "cultura". Além disso, os meios pelos quais essas formas de "afirmação sobre um mundo" (a invenção de um "nós") são produzidas, distribuídas e organizadas sublinham as possibilidades de se entender a constituição dessas diferenças entre os grupos conflitantes. Nesse sentido específico, a televisão e a imprensa marroquina contribuem de maneira significativa para a produção (invenção) de um "outro".

O papel das tecnologias: o canal 2M e a revista *MarocHebdo*

O primeiro ministro Abdelilah Benkirane (no poder desde 2011) recorreu[12] à emissora mais vista (2M) no Marrocos para realizar uma entrevista na qual repudiou os ataques, mas também a forma com que alguns países da Europa difamam o Islã por meio de suas charges.[13] Ele deixou claro a sua solidariedade às vítimas, mas também não poupou críticas ao que denominou de "teimosia do Ocidente" em menosprezar os valores dos muçulmanos espalhados no mundo. Ao longo de um programa de quase duas horas, o entrevistador intercalava a conversa com depoimentos de pessoas obtidos nas ruas do país sobre as charges, realizadas pela emissora durante os dias que sucederam as manifestações na França, e as repassavam para o seu convidado exigindo as suas ponderações a respeito das opiniões do público.

Os resultados dessas falas oscilavam sempre entre os dois polos: ser "contra" os usos da figura do profeta ou "a favor" deles. A decisão da 2M em ter o primeiro ministro (islamista moderado) nessa ocasião se constituiu em uma contraofensiva à manifestação ocorrida no dia 9 de janeiro na capital envolvendo os marroquinos "mais próximos" dos ideais franceses de "liberdade de expressão". O partido que Benkirane representa (PJD – Partido da Justiça e do Desenvolvimento), assentado nas alas tidas como "conservadoras" do país, exigia uma res-

[12] Benkirane já havia feito uma comunicação pública, no dia 8 de janeiro de 2015, sobre os ataques ao jornal *Charlie Hebd*o.

[13] Disponível em: http://www.medias24.com/Quoi-de-neuf/151958-Charlie-Hebdo-Benkirane-salue-la-position-du-Maroc.html. Acesso em 02 de julho de 2015.

posta pública quanto ao apoio dos marroquinos a essas "tecnologias ocidentais" (no caso, as charges) perturbadoras de uma ordem moral islâmica.

A situação mais emblemática da imprensa marroquina seria a publicação da revista *MarocHebdo* (de 16 de janeiro) em oposição ao *Charlie Hebdo* (14 janeiro), uma vez que o periódico francês ganhou força a partir das manifestações ocorridas nas ruas da França em homenagem às vítimas e pela defesa de liberdade, valor herdado do Iluminismo do século XVIII. A matéria central intitulada "*Je suis mahométan*" [eu sou muçulmano] apresentava um grupo de pessoas segurando uma bandeira do Marrocos junto com outros indivíduos portando algumas bandeiras francesas nas mãos. Além disso, figuravam na imagem alguns cartazes com os dizeres: "*L'islam est innocent du terrorisme*" [o islã é inocente do terrorismo]. A publicação classificava os atentados como "atos odiosos", sem qualquer vinculação com o que se denomina "islã político", e se questionava sobre a quem interessaria provocar tais "crimes". No final, seus redatores exploraram a dimensão dos possíveis impactos aos muçulmanos (franceses e marroquinos) nas formas de se lidar com as diferenças religiosas presentes nos países europeus e em território marroquino. Entretanto, a matéria seguinte trouxe uma entrevista com um dos líderes da *salafiy*[14] mais atuantes da atualidade marroquina: Mohammed Fizazi.[15] Com o título "*Charlie Hebdo sème la haine*" [*Charlie Hebdo* semeia o ódio], ele classificou o periódico francês de explorador do humor e da liberdade de expressão justamente com o intuito de atiçar o ódio na religião muçulmana e entre as pessoas que a ignoram. Mohammed Fizazi apoiou a decisão do ministro dos Assuntos Estrangeiros (Salehedine Mezouar) de anular a sua participação na marcha de Paris junto com as demais autoridades europeias e mundiais. O fato de condenar a morte dos cartunistas não o impediu de propagar as suas ideias de que as caricaturas do profeta são uma "constante provocação injustificada sobre o sentimento de mais de 1 bilhão e meio de muçulmanos em todo o mundo". Além disso, ele foi categórico ao afirmar que o *Charlie Hebdo*

---

[14] *Salafiyya* ou salafismo é um termo usado para designar diferentes correntes reformistas que procuram restaurar o islã dos "precursores/ancestrais" (*salaf*), ou seja, do profeta e seus companheiros. O projeto do salafismo estava centrado na ideia que a volta às "origens" era uma forma de regenerar o islã, expurgando as inovações e adições que haviam desvirtuado a mensagem profética e causado o seu declínio civilizacional. Embora as diferentes correntes do salafismo dialogassem entre si, elas nunca constituíram um movimento unificado, pois o significado das "origens" e como elas deveriam ser recuperadas variavam de acordo com o contexto cultural no qual cada uma delas havia sido elaborada (PINTO, 2010).

[15] Mohamed Fizazi nasceu em 1950 em uma vila perto de Taza (a leste de Fez no Marrocos). É considerado um dos líderes religiosos "fundamentalistas" do país. Ele foi condenado a 30 anos de prisão, após os atentados de 16 de maio de 2003 em Casablanca, por sua influência ideológica sobre os responsáveis por esses ataques. Foi libertado da prisão em 14 de abril de 2011, depois do perdão real de Mohammed VI, o que lhe possibilitou a criação de seu partido político ainda sem representação parlementar: o Partido da Ciência e do Trabalho [*hizb l-'ilm wa l-'amal*].

"pisoteou" na sacralidade de seu profeta e que a sua intenção de utilizar o recurso da "liberdade de expressão" somente permitiu todas essas repercussões como consequência.

A difusão desses conteúdos midiáticos entre a população marroquina ocorreu de maneira desigual, porém, existiria uma possibilidade de se verificar seu alcance e a sua influência entre os diversos setores da sociedade. A noção de um senso comum compartilhado poderia, então, ser visto de maneira "objetificada" entre alguns entrevistados, envolvendo a produção de alteridades (um "nós" em oposição a "eles"), a partir das considerações deliberadas sobre os usos da figura do profeta e sobre a situação atual que vive a religião islâmica na Europa. As perspectivas dessas pessoas podem lançar algumas luzes sobre os mecanismos de alteridade (controle, silenciamento e apagamento) mesmo que haja o recurso, por parte deles, da "invenção" de grupos homogêneos atuantes na realidade.

Figura 1 Capa da Edição no 1178 do Charlie Hedbo. 14 jan. 2015. Fonte: Liberation.

Figura 2 Capa da Edição no 1101 da MarocHebdo. 16-22 jan. 2015. Fonte: MarocHebdo.

Figura 3 Matéria central da edição no 1178 da MarocHedbo. 14 jan. 2015. Fonte: MarocHebdo.

Considero que o momento atual experienciado por alguns dos interlocutores envolvidos no meu trabalho de campo, durante o mês de janeiro de 2015, em Rabat e na vila de Sidi 'Ali, pode ser útil na elaboração de um quadro que visa levantar algumas variáveis em disputa. Procuro fundamentar alguns dos objetivos do artigo não a partir de descrições "densas" (Geertz, 1989), histórias, trajetórias ou até mesmo biografias[16] dos interlocutores. Penso dar muito mais ênfase ao que é do corpo organizado de pensamento deliberado, denominado de senso comum (Geertz, 2006), porém, também ao que é objetificado em discursos e práticas dos mulçumanos de todas as classes sociais (Eickelman; Piscatori, 1996). Mesmo que esse exercício contenha um caráter exploratório, isso não altera a sua importância em indicar as formas distintivas de valores utilizados pelos atores sociais escolhidos aqui e nem, tampouco, em circunscrever os arranjos morais existentes. Sendo assim, utilizo a seguir a trajetória de dois interlocutores como forma de expressar os valores em jogo tanto para esses indivíduos inseridos em algum setor da sociedade marroquina quanto das visões recorrentes por parte deles e de suas redes de interação com a Europa ou, mais especificamente, com a França.

[16] Nas ciências sociais, o uso da biografia como recurso analítico foi tanto sugerida como metodologia (BECKER, 1993) quanto, também, severamente criticada como "ilusão" (BOURDIEU, 1996).

‘Ali, um religioso sufi[17]

A visita à vila de Sidi ‘Ali,[18] reduto da ordem sufi [*tariqa; pl. turu*q] Hamdouchia,[19] proporcionou o meu reencontro com ‘Ali, 45 anos, casado, produtor de azeitonas e descendente do santo local. Membro importante da política entre as aldeias de Zebel Zerhoun (região montanhosa de Meknes) e dono do hotel Marhaban[20] [seja bem-vindo], que serve de estadia para muitos peregrinos, suas impressões sobre os eventos ocorridos, envolvendo o jornal *Charlie Hebdo*, buscaram refletir sobre a situação à luz de um pensamento religioso dito “moderado”, em comparação com os outros países. Ele definiu de “desastre político” a decisão de Mohammed VI não condenar publicamente, nos meios de comunicação, as charges e os atos de violência de Paris, em nome de um islã político engajado com a honra da comunidade [‘*umma*] dos muçulmanos. “Em tempos de Hassan II [que reinou entre os anos de 1961 a 1999], a sacralidade do nosso profeta poderia ser feita de outras formas”, disse ele. A moderação[21] exigiria transparência nas posições tomadas tanto na desaprovação do uso da imagem do profeta Mohammed quanto nas estratégias de abordar essa questão entre seus súditos (no caso, a população marroquina).

‘Ali tinha receio de que a figura suprema de comandante da crença [*amir al-mu’minin*], personificada no monarca, parecesse omissa quanto à gravidade do tema, porém, continuava a se manter distante de quaisquer críticas “graves” à pessoa deste. A proibição da reprodução das charges foi aprovada por ele, mas o fato de não haver uma posição “rígida”, como nos tempos de seu pai (Hassan II), deixaria margem para que grupos interessados em crescer politicamente pu-

[17] O sufismo, dentro da tradição religiosa do islã, pode ser definido como a busca de uma experiência direta com Deus (BALDICK, 1989; EVANS-PRITCHARD, 1949; SCHIMMEL, 1975; TRIMINGHAM, 1971). Essa meta é considerada a expressão de um processo longo de iniciação realizado por um indivíduo através de um caminho ou via mística [tariqa], sob a orientação de um mestre [shaykh].

[18] A vila rural de Sidi ‘Ali (distrito de Mrhassiyine), localizada na província de Meknes-Tafilalet, possui uma história ligada ao nome de seu santo fundador (Sidi ‘Ali ben Hamdouche) e está localizada a dezoito quilômetros da antiga capital imperial marroquina de Meknes.

[19] O termo tariqa indica um método gradual envolvendo o que se denominou “misticismo contemplativo” entre os adeptos do sufismo, a partir da reunião de um círculo de discípulos sob a tutela de um mestre (shaykh). No contexto do sufismo marroquino, a Hamdouchia é uma comunidade religiosa que remonta sua centralidade a partir da figura do santo [wali; pl. awliya’], Sidi ‘Ali ben Hamdouche (1666-1722), e que faz do controle da peregrinação [ziyara; pl. Ziyarat] ao túmulo [qbar, pl. Qbour] de seu fundador a sua raison d’être.

[20] Desenvolvi parte de minha pesquisa etnográfica de mestrado (BARTEL, 2013) nesse local por conta da facilidade de se entrar em contato com os visitantes, voltados aos mais variados circuitos de peregrinação na vila.

[21] O valor da moderação é traduzido pela ideia de um diálogo constante, o que garantiria a chance de se evitar “os alardes apocalípticos que precedem os choques culturais, o ódio racial ou as ideologias nefastas”. O termo ainda é muito valorizado no país e traduz a maioria dos ensinamentos políticos de Hassan II (LAURENT, 2000, p. 8).

dessem surgir e se afirmar. Associações ligadas à *salafiyya* no Marrocos, por exemplo, eram o maior motivo de preocupação por parte de 'Ali, uma vez que a condenação das charges do jornal *Charlie Hebdo* seria algo a ser feito sempre, ainda que trouxesse à tona a questão das apropriações indevidas estampadas nos conteúdos da *MarocHebdo*.

> É claro que sou contra o uso das imagens do nosso profeta. Mas também sou contra a violência em Paris aos cartunistas. Por isso, Mohammed VI deveria intervir junto aos políticos da Europa. O nosso Rei não nos serve? A publicação que saiu daqui [*MarocHebdo*] também não ajudou para uma solução do problema. Como explicar para a Europa que eles não podem fazer o que querem? Eu penso que o destaque que [os europeus] deram [a] Mohammed Fizazi prejudica o islã praticado no Marrocos. Ninguém quer saber mais de sufismo. A moderação está longe de reinar hoje em dia.

A liberdade de imprensa no Marrocos se associa aos interesses políticos dos grupos sociais para a manutenção ou extensão de sua autoridade, ou seja, a de promover uma legitimidade sobre o conteúdo referido ao uso das imagens do profeta, como o que foi mobilizado pela publicação marroquina (*MarocHebdo*) filiada ao periódico satírico francês (*Charlie Hebdo*). 'Ali optou por seguir uma conduta que visa proteger os elementos sagrados, como é o caso da imagem do profeta, entretanto ele afirmou apontar as possíveis "inovações ao islã" (*bid'a*) que grupos políticos poderiam criar a partir dessas situações. Essas motivações, segundo ele, não apenas teriam um fundo religioso, como no caso do partido político recém-criado de Mohammed Fizazi. Resguardar a figura do profeta é um ato comum a todos os muçulmanos, porém, varia de acordo com os grupos. Os *'ulamas* (estudiosos religiosos), sufis, salafistas e demais muçulmanos leigos elaboram valores compartilhados sobre a figura de Mohammed, porém apresentariam respostas de ações distintas: 1) para o "Ocidente", a resposta baseada na "tradição" de repúdio pela representação do profeta já seria algo suficiente; 2) no Marrocos, essa resposta deveria contemplar as múltiplas facetas da sociedade marroquina: não apenas no sentido de unificar um valor já compartilhado, mas legitimando também uma autoridade sobre esses valores.

Rachid, um proprietário "bon vivant"

Dono de um restaurante italiano em um bairro de classe média alta na capital (Rabat), Rachid, 39 anos, solteiro, filho de um segundo casamento por parte de

seu pai com uma italiana, procura se abster de qualquer discurso religioso extraído do livro sagrado dos muçulmanos (*Alcorão*) ou dos relatos da vida do profeta [*hadith*; pl. *ahadith*] para descrever o que aconteceu em Paris. Durante algumas de nossas conversas em seu estabelecimento, sempre regadas a vinho tinto e com cantores italianos ao fundo, ele acreditava na completa ignorância [*jahilin*] dessas pessoas que, em nome de uma suposta defesa da honra dos muçulmanos pelo mundo, se julgavam superiores para cometer assassinatos ou demais crimes. Rachid sempre apelava jocosamente, por exemplo, para a canção "Con Te Partirò" (com você partirei), de Andrea Bocelli, para justificar que a busca por uma bela mulher na Europa (de olhos verdes, segundo sua preferência) seria bem melhor do que restringir a vida de alguém ao policiamento ideológico da imagem do islã na Europa ou saber punir um cartunista difamador das crenças religiosas segundo as leis islâmicas [*shari'a*].

Entretanto, mesmo que Rachid não se considere um muçulmano devoto [*salih*], ele recorria a expressões comuns presentes entre quaisquer muçulmanos e também oscilava nas suas posições quanto ao comportamento dos europeus diante de alguns valores relevantes para o islã. Boa parte de sua socialização na Itália não significou uma conversão por completo aos valores do "Ocidente", mesmo que o modelo do secularismo europeu apareça para ele como um projeto a ser almejado cada vez mais no Marrocos contemporâneo; não somente para ele, mas, segundo o próprio, para toda uma população que ainda se encontra cerceada pela religião. Para ele, a capa do *Charlie Hedbo* com o profeta acompanhado dos dizeres "*Tout est Pardonné*" (está tudo perdoado) poderia ser liberada no país (o que reforça a sua crença no ideal de uma vida secular), mas também não poupou comentários contrários quanto aos conteúdos recorrentes das edições passadas.

> Eu sou árabe, marroquino, europeu [em referência à sua condição ítalo-marroquina] e muçulmano, mas isso que aconteceu não tem nada a ver com a minha religião. O profeta Mohammed [S.A.A.S][22] não aceitaria tal coisa em seu nome em nenhum lugar do mundo. Mas uma coisa trágica mexeu com a Europa agora. Eu não sou contra as charges nem contra os jornais que procuram valorizar a campanha de liberdade da imprensa na França [leia-se secularização]. Mas será que agora eles [os europeus não muçulmanos] vão apreender e parar de fazer as charges sobre ele?

[22] Essa é a abreviação da expressão sallallahu 'alayhi wa sallam que significa "que a benção e a paz de Deus estejam sobre ele".

Apesar de considerar que a capa da *MarocHebdo* não teria qualquer impacto na Europa (a não ser a difusão do estereótipo de um fundamentalismo por parte dos muçulmanos: "Para que se dão voltas na Kaaba[23] fora do período de sua peregrinação? Eles estão planejando algo por lá?", questiona ele), a sua preocupação mais geral era quanto ao desfecho do sentimento anti-islã deixado pelos atentados e pela omissão de Mohammed VI em participar da caminhada, junto com os demais líderes europeus e mundiais, em defesa da liberdade de imprensa e de expressão francesa. Os deslocamentos de Rachid para a Europa não seriam afetados devido à sua dupla nacionalidade (italiana e marroquina), entretanto, isso não o impediu de expor suas opiniões sobre as possibilidades de se usar a imagem do profeta Mohammed (ora tido como sagrado, ora como profano, para ele) ou de continuar a perpetuar um estereótipo de um islã "tradicional" e "ortodoxo", em termos de um orientalismo (Said, 1990), ou seja, de uma representação que o Ocidente faz do Oriente como seu próprio avesso, dentro e/ou fora do Marrocos. O desejo de uma prudência (a ideia de moderação, como em 'Ali), por parte dos dois lados, seria um elemento que permitiria a manutenção do estilo de vida desse interlocutor, mesmo que muitas vezes os seus interesses possam ser conflitantes entre um "modo como as coisas deveriam ser" e um "modo como as coisas estão sendo postas" atualmente.

Considerações finais

As disputas em jogo, tanto na mídia quanto entre meus interlocutores, abrem uma margem de manobra baseada em interesses de controle, silenciamento ou até mesmo apagamento (Barth, 2005; Elias; SCOTSON, 2000;[24] To-

[23] Construção cúbica da cidade de Meca reverenciada pelos muçulmanos e que marca a quebra dos ídolos cultuados entre as tribos da Península Arábica, tanto pelo profeta Abraão quanto por Mohammed, no ano de 630 d. C.

[24] Em outra direção, o par estabelecidos-outsiders iluminou as relações de poder, a partir do princípio de antiguidade entre os moradores de um bairro popular na Inglaterra que procuravam encarnar os valores da "tradição" e da "boa sociedade", como demonstrou o trabalho de Nobert Elias e John Scotson (2000). Seu foco abordou a maneira como um grupo de pessoas foi capaz de monopolizar as oportunidades de poder e utilizá-las para marginalizar e estigmatizar membros de outro grupo muito semelhante (por exemplo, por meio do instrumento da fofoca) e as maneiras como isso era vivenciado nas "imagens" de um "nós", de ambos os grupos, em suas autoimagens coletivas. Entretanto, o que não desapareceu foi a imagem que os bairros mais antigos tinham do mais recente, com seu índice de delinquência antes mais elevado. Os bairros mais antigos continuavam a estigmatizá-lo como uma área em que a delinquência, supostamente, se proliferava. O eixo central dessas situações foi a percepção de um equilíbrio instável de poder a partir das tensões que lhe eram inerentes na constituição dos processos de autoafirmação de uma posição ou imagem de si perante um "outro".

dorov, 1995)[25] dessas experiências diante de um "outro". A figura do profeta estabelece noções hierarquizadas segundo os valores do islã. Não seria demais repetir que esses atributos não se encontrariam dispostos simplesmente sob a forma de grupos isolados uns dos outros, mas sim que esses mesmos grupos manteriam entre si relações definidas de tal modo que seu conjunto formaria um só e mesmo, um todo (Durkheim; Mauss, 2005). As definições sobre o que viria a ser "um islã", de ser "muçulmano" ou de se ter "liberdade de expressão" foram os centros das disputas desses grupos que, a partir de seus valores (especialmente os do campo religioso), se posicionaram na sociedade marroquina.

Em primeiro lugar, a proibição imposta ao *Charlie Hebdo* e a contestação do uso da imagem do profeta Mohammed, por meio da revista *MarocHebdo*, identifica o Marrocos como pertencente à comunidade islâmica [*'umma*] através de um processo de transnacionalização dessa "comunidade imaginada" (Anderson, 2008), onde se tem a percepção compartilhada de que os "muçulmanos" e o "islã" estão sob ataques e necessitam de defesa (Eickelman; Piscatori, 1996). A (re)invenção dos muçulmanos na Europa após os ataques de 11/09, através do rótulo de "terroristas", faz com que seus praticantes criem novas fronteiras de diferenciação entre eles, algo inscrito na produção de alteridades tanto entre si quanto em relação aos "novos outros". As linhas desses pertencimentos refletem os interesses dos grupos, mas também os posicionamentos dos indivíduos, consciente ou inconscientemente, com relação ao senso comum e às associações de determinadas alianças políticas.

Em segundo lugar, a questão dos marroquinos que vivem na França estabelece uma maior tensão para as "minorias muçulmanas" numa Europa cada vez menos tolerante à presença do que se convém denominar "islã" e suas formas de atuação (ora de invisibilidade, ora de promoção no espaço público) no velho continente (MAPRIL, 2012). As negociações dessas fronteiras de distinção passam também por uma reelaboração dos processos de objetificação, como é o caso das charges envolvendo o profeta. A liberdade de expressão como valor exaltado no "Ocidente" foi incorporada por grande parte da comunidade marroquina em solo francês, mas, também, encontrou vozes consoantes existentes no Marrocos não somente na manifestação

[25] Para exemplificar de forma drástica o que procuro dizer, sobre as formas de alteridade realizadas nos campos de concentração pela Alemanha nazista, Tzvetan Todorov (1995) indicou os argumentos recorrentes, ou seja, o "senso comum" de guardas e demais funcionários dessa "máquina de extermínio" para se referir aos graus de percepção desses experimentos. As afirmações de que "tudo aquilo jamais existiu", "eu não sabia", "eu obedecia a ordens" e de que "os outros fazem a mesma coisa" (Todorov, 1995, p. 152) resumiram o princípio de identificação e de classificação sobre quem seria considerado como parte de uma humanidade ou quem seria excluído dela. O interessante dessa reflexão (mesmo no caso das experiências produzidas pelo nazismo) é pensar que algumas formas provenientes desse "senso comum" também se faziam ecoar entre as testemunhas desses eventos, bem como não era inusitado de ser reproduzido entre as suas vítimas. Seja como for, o que está em jogo é toda uma produção de valores que organizam grupos homogêneos como forma de enquadrar sempre um "outro" através de um ponto de vista; no caso, a partir da lente de um "nós".

ocorrida na capital, que contou com o apoio das relações diplomáticas francesas dois dias depois dos ataques em Paris.

A significação moral contida nos discursos e nas práticas dos muçulmanos no Marrocos e, ao que parece, na França se move a partir de dispositivos advindos de várias fontes que formariam as suas "culturas" (Geertz, 1989). O senso comum e a objetificação a partir da figura do profeta Mohammed indicam ser um deles. Porém, as formas de se acionar esses valores atuam de maneiras particularizadas quando o assunto é apresentar os contornos que fazem dessas fronteiras sua *raison d'être*. Cada um procurou controlar sua imagem diante do que se diz ser o "outro". A distinção continua a ser um princípio dinâmico à espera de outras configurações a partir dos contextos particulares das relações desenvolvidas entre os dois países. Entretanto, as alteridades locais sempre tendem a produzir novas problemáticas relativas ao fenômeno da invenção de um "outro".

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. [1983].

ASAD, Talal. *Formations of the Secular*. Christianity, islam, modernity. Palo Alto: Stanford University Press, 2003.

BALDICK, Julian. *Mystical Islam*: an introduction to sufism. Londres: ib Tauris, 1989.

BARTEL, Bruno Ferraz. *A ambiguidade do sagrado*: o culto a Aisha Qandisha na vila de Sidi 'Ali, Marrocos. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000. [1969].

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. *AntroPolítica*, v. 19, n. 2, p. 15-30, 2005. [1995].

BECKER, Howard. A história de vida e o mosaico científico. In: _____. (Org.). *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. [1986].

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008. [1912].

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005. [1903].

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Introdução: ensaio teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders. In: *Os estabelecidos e os outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. [1965].

EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Comment Produire une Crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris: Éditions Les prairies ordinaires, 2007.

GEERTZ, Clifford. O senso comum como sistema cultural. In: _____. (Org.). *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, Vozes, 2006. [1983].

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. [1973].

LAURENT, Eric. *Le Génie de la moderation*. Réflexions sur les verites de l'islam par Hassan II. Paris: Plon, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. [1952].

MAPRIL, José. *Islão e transnacionalismo*. Uma etnografia entre Portugal e o Bangladeche. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã*: religião e civilização: uma abordagem antropológica. São Paulo: Ed. Santuário, 2010.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. [1978].

SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

TODOROV, Tzvetan. Em face do extremo. Campinas (SP): Papirus, 1995. [1991].

TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam. Oxford*: Oxford University Press, 1971.

WAGNER, Roy. A invenção do eu. In: _____. (Org.). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. [1975].

autor **Bruno Ferraz Bartel**

Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Integrante do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC) e do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM). Realizou pesquisas etnográficas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro (SBMRJ) e na vila rural de Sidi 'Ali (região Fez-Meknes), Marrocos. Atualmente realiza uma pesquisa etnográfica na região Fez-Meknes e nas cidades de Rabat e Safi. Atua nos seguintes temas: antropologia da religião, ritual e simbolismo e antropologia política.

Recebido em 31/01/2016
Aceito para publicação em 17/10/2016

Uma reflexão sobre a pesca distante da dialética newtoniana: o cerco e a tainha[1]

Lucas Lima dos Santos
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p151-175

resumo Como uma tentativa de fazer alguns entrelaçamentos entre a biologia e a antropologia, por meio desse artigo pretendo descrever os processos co-transformacionais que se realizam antes e durante a captura de peixes por uma armadilha, na região sul da ilha do Cardoso (Cananeia, SP). Trazendo as coisas a vida, em um agenciamento distribuído, para que a armadilha de pesca *cerco* seja eficiente, diversos caminhos são traçados e convergidos entre humanos e não humanos. Com isso, as atuações do cerco não estão limitadas apenas ao ambiente fluvioestuarino insular, mas atravessam as conexões com o mar (barras de Ararapira e Cananeia) e se estendem para outras regiões do Brasil.

palavras-chave Cerco; Biologia; Mente; Antropologia; Pesca.

A reflection on fishery far from the newtonian dialectics: the fishing trap and the mullet

abstract As an attempt to bring some entanglements between biology and anthropology, with this article I intend to describe the co-transformational process of catching fish with a fishing trap at the south of the Cardoso Island (Cananeia, SP). Bringing things to life by a distributed agency for this artisanal fishing trap (the *cerco*) to be effective, many paths are traced and converged between humans and nonhumans. Therefore the *cercos* are not only limited to the insular river-estuarine environment, but cross the connections with the sea and are extended to other regions of Brazil.

keywords Cerco; Biology; Mind; Anthropology; Fishing.

[1] Agradeço ao Prof. Dr. Stelio Marras (Instituto de Estudos Brasileiros – USP) e à Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira (Departamento de Antropologia – Unicamp) por todas as orientações e comentários. Gostaria de agradecer também à aluna de artes visuais da Escola de Comunicação e Artes – USP, Marina Januzzi, por todo o seu empenho em transformar as minhas palavras em ilustrações.

Introdução: *repondo* e *regaçando*, uma ilha em movimento

> Maré carregou areia,
> Olha e venha ver o mar,
> Peixe sobe o rio na cheia,
> Nêga, já me vou pescar.
> "Pescador", composição de Pé de Mulambo.

"A natureza, quando não quer, não vai. Tolos é aqueles que tenta mandar na natureza",[2] critica o pescador aposentado, Juarez – um dos primeiros habitantes do Pontal do Leste –,[3] ao discutir sobre os esforços dos habitantes da vila vizinha (Enseada da Baleia), para cessar os problemas do *comedio* (erosão) causados pelos fluxos de água na margem fluvial. As transformações das paisagens do complexo estuarino-lagunar que abrange a ilha do Cardoso, no município de Cananeia, são corriqueiras na vida das pessoas que ali habitam. A água é um agente importante nas relações dos habitantes com as práticas cotidianas, já que as vilas estão situadas em uma área continental com características insulares, ou seja, uma ilha continental costeira.

A ilha ganhou o status de parque estadual, com o mesmo nome, em 1962 (SÃO PAULO, 1962). Ali, a oeste avista-se o Mar de Ararapira, ou simplesmente "rio", ou "canal", enquanto a leste está o sul da costa do estado de São Paulo, ou o "mar". Rio e mar estão interligados pelas barras de Cananeia e de Ararapira, nos extremos norte e sul da ilha, respectivamente. Com isso, as marés de *enchentes,* ao *embalarem* (aumentarem a sua velocidade de *corrida* da água), enchem as duas barras, encontrando-se e *dando* (colidindo) uma com a outra, anulando as forças hídricas e fazendo a água *parar*. Como demonstra Juarez, "enche aqui [na barra de Ararapira], enche lá também em Cananeia. Quando chega *à* metade do rio, ela [a água] é parada. Ela é parada, por causa que tem essa barra aqui e tem aquela barra lá. Por causa que ela dá uma com a outra. […] É o encontro das suas

[2] Optamos, neste artigo, por reproduzir as falas dos personagens da forma como foram proferidas, ou seja, não nos preocupamos aqui com questões de concordância, regência etc., mas sim em respeitar o modo de expressão dessas pessoas.

[3] Os pais de Juarez, em 1964, vieram da região do Marujá (Figura 1) em busca de um local mais próximo da barra de Ararapira – ligação fluviomarítima à época muito importante pela piscosidade da água. No entanto, o local já havia sido nomeado pelos ararapianos (moradores da vila do Ararapira, na outra margem do rio) como "Ponta do Leste" ou "Pontal do Leste" antes mesmo dos primeiros habitantes chegarem, ao considerarem o local como ponto mais ao leste antes do mar. O desbravamento do mar por conta das canoas motorizadas fez com que o leque de técnicas de pesca aumentasse, estreitando a relação entre mar e rio, o que motivou a chegada de mais famílias.

águas". O evento de anulação de forças pode ser contemplado na maioria dos canais da região: "Esse que vai pro Varadouro (Figura 1) também é a mesma coisa. Ele entra água aqui e entra pela barra do Superagui. Quando chega na metade do rio, ela para, a água" (Juarez). Todavia, de certa forma, essa é uma normalidade instável, que não abrange apenas troca de forças entre corridas de água, mas os fluxos hidrodinâmicos que, passando pelos meandros dos canais, resultam em mudanças de todo um emaranhado de relações.

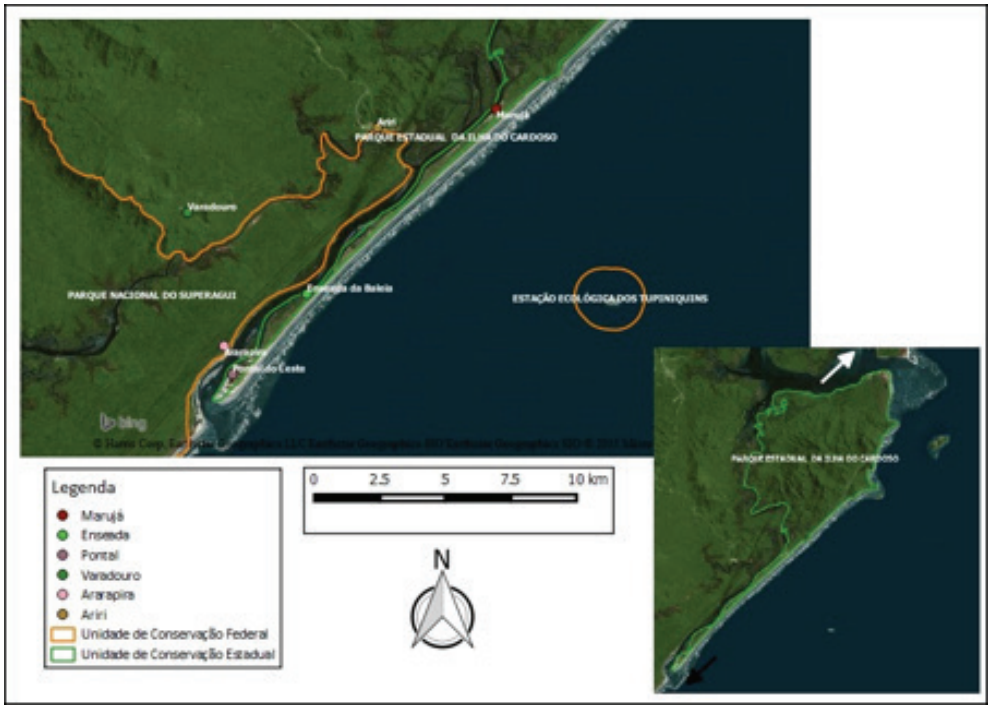


Figura 1 Mapa indicando a localização do Pontal e as vilas da região. No mapa da direita a seta branca indica a direção de Cananeia, enquanto que a preta indica a direção da barra do Superagui e a baia de Paranaguá.

O *comedio* (também denominado de *gasto*) da margem fluvial insular se dá pela ação concomitante de mar e rio. Enquanto o rio está gastando, o mar está influenciando, e o contrário também é verdadeiro. Essa bivalência entre *influenciar* e *gastar* pode ser notada na convergência entre rio e mar, na barra de Ararapira – ou *barra* –, já que a mesma está sempre se movimentando e modificando a sua conformação. De acordo com a corrida de água, pode-se afirmar qual deles está influenciando, em certo momento, e qual está gastando.

O gasto é tomado como um processo que atinge as vilas da região e que causa transtornos como: na Enseada da Baleia, quando uma das casas desmoronou em fevereiro de 2015; ou quando o bar de Seu Rubens foi carregado pela maré, na vila do Ararapira (BAZZO, 2010, p. 50); ou quando a água se a aproxima dos

barracos[4] dos pescadores do Pontal. Em contrapartida, o comedio faz com que a água fique turva e barrenta, o que dificulta a visão dos peixes e os deixa menos *ariscos* e *inteligentes*, como veremos mais abaixo.

Nesse momento, ainda nos ateremos ao caso da Enseada da Baleia e à gradativa diminuição de tamanho da faixa de terra que separa o mar do rio. Há trechos em que a faixa atinge a largura de 25 a 35 metros. Em conversa com Feliciano e Juarez, fui informado de que a vila já se transformou bastante: "eu [Feliciano] nasci ali, eu colava ali na Enseada da Baleia, rapaz. Ali era uns quatrocentos metros [de largura], rapaz. Era longe, cara. E ali, pelo meu conhecimento, ali, não sei quando, bem fácil abrir [uma nova barra], ali. Se não mudar a corrente d'água marítima, pode…". Nota-se que, ao mesmo tempo, Feliciano relaciona um evento ocorrido no rio com as *correntes d'água marítimas.* As transformações das margens do rio e da barra devem-se também ao fato de haver o predomínio de areia no solo, sendo que no processo de comedio, se algum lugar está se *regaçando* (destruindo), lentamente se *repõe* em outras partes.

> [Feliciano:] Aqui […] *faz* [paisagem] de um dia para outro, cara. E também *regaça* de um dia pra outro, cara. Ele *regaça*, depois *repõe*. A gente não conta a história porque a gente vive pouco, né? Não dá pra contar tudo.
>
> [Juarez:] Todas essas faixas de mangue que já tem aí… Ali, logo perto, tem uma aqui… Lá tem outro, lá tem outro… Ali onde tem esses guarás é outra. Tudo aquilo foi barra. Tudo saída pro mar.
>
> [Feliciano:] Quando eu era criança, vinha de lá com meu pai, a barra era aqui, ó [apontando em direção ao norte da vila do Pontal]. Aí, depois, foi saindo pra cá. Aí depois foi mudando pra cá, não foi? [apontando para o sul da vila.]
>
> [Juarez:] Foi! Ela vai um para o sul e depois volta um pouco para o norte.

[4] *Barracos dos pescadores*, como os pontalistas denominam, são construções feitas de madeira para que os pescadores guardem os seus artefatos de pesca, protegendo-os contra os efeitos da chuva e do sol. Cada pescador ou cada família possui um barraco. Alguns barracos possuem caixas térmicas, que servem para conservar o gelo e os pescados, que são comprados pelos *atravessadores* e encaminhados para Cananeia.

> [Feliciano:] Ali, pra depois daquele mangue ali, ó [apontando para o *Lago dos guarás* (Figura 2)]. É uma barra que secou ali. Já era rapazinho, já. Só daqui pra lá, tem duas barras aqui. Mas depois ela volta mesmo.
>
> [Juarez:] Aí nasce mangue naquele negócio ali.
>
> [Feliciano:] Minha bisavó, aqui, falava que a barra era lá no pé do morro [indicando para a direção da vila do Marujá, na região central da ilha].
>
> [Juarez:] Antigamente, cara, papai já contava isso pra gente, a barra era em frente o [antiga vila de] Ararapira [canal ou rio que vai para a vila do Ariri]. Antigamente já era lá. Isso já há muitos… Essa faixa de terra veio vindo.

Na ciclagem destrutiva (regaçar) e construtiva (repor) do comedio, observam-se, no relato dos dois *pontalistas*, os movimentos da barra em direção ao sul. Algo importante, já que, inclusive, a formação da vila se deu por conta desse descolamento em busca da barra, à procura de águas piscosas. Juarez e Feliciano, complementando o assunto, abordam ainda o *nascer* de novos mangues nas margens dos rios. Efeito consequente do estágio construtivo do comedio, a emergência do mangue deve-se ao fato, primeiramente, de que, ao repor o sedimento em lugares com menos força de corrida da água, criam-se as *coroas* (bancos de areia) e aumentam-se os *baixios* (regiões rasas submersas na margem fluvial). Com isso, à medida que esses perfis geomorfológicos consolidam-se, propiciam a emergência de novas fitofisionomias (aspectos da vegetação de uma localidade), protegendo as margens dos rios, já que "aquilo ali segura bem a terra […] cria uma lama e segura. Mas quando é só areia, assim… [Feliciano indica a fragilidade do solo]".

Figura 2 Localização da vila do Pontal do Leste, com as setas de indicação dos sentidos das marés. A seta preta indica o sentido da maré de enchente, enquanto que a seta branca indica a maré de vazante. Na beira do rio estão localizados os barrancos dos pescadores, que servem para guardar os seus respectivos artefatos. Já no centro, localiza-se a casa dos habitantes. O lago dos guarás, como realçado, é o local em que determinadas épocas do ano (principalmente no verão) fica repleto de guarás para a reprodução.

Se considerarmos a formação de coroas, baixios e mangues como novos layouts geomorfológicos e fitofisionômicos, então poderíamos afirmar que "different layouts afford different behaviors for different animals" (GIBSON, 1986, p. 128). O comedio propicia mudanças nos layouts locais e, portanto, no nicho de alguns animais, modificando os caminhos da vida de seres. "The medium, substances, surfaces, objects, places, and other animals have affordances for a given animal" (GIBSON, 1986, p. 143). "The affordance of a certain layout is perceived if the layout is perceived" (GIBSON, 1986, p. 132). Ao notar que as possibilidades de ação dependem, em algum sentido, das formas ou das características de quem as percebe, Gibson (1986, p. 132) afirma que "the possibilities of the environment and the way of life of the animal go together inseparably". É a partir dessas possibilidades que esse autor desenvolveu o termo *affordance* – as possibilidades de ação que o ambiente oferece, propicia, e às quais convida.

O entendimento do processo de comedio é de extrema importância e serve como um patamar inicial para descrever o funcionamento da técnica do cerco para captura de peixes. O que pretendo demonstrar neste artigo é como os caminhos das *corridas* das tainhas e dos cercos se convergem nesse constante rearranjo de geomorfologias e fitofisionomias. Não obstante, vencendo a barra de Ararapira, com a concepção pontalista (habitantes do Pontal), abordarei os

entraves para a chegada dos peixes na região da ilha do Cardoso. Neste processo de cruzamento de caminhos, transformando o peixe em pescado, diferentes temporalidades encontram-se presentes, entrando em ressonância e determinando o sucesso ou não do cerco. Devo propor então que esses diferentes ritmos poderiam ser considerados como variadas *mentes*[5] atuantes (no sentido de BATESON, 2014), formando um sistema de mentes. Portanto, demonstro que os agenciamentos, para o tão desejado objetivo de transformar peixe em pescado, são distribuídos sob diferentes formas de *aprovações*, como veremos abaixo.

Aprovações e o *padrão que liga:* da planta ao cerco

> *A planta morre.*
> *Os homens morrem.*
> *Os homens são plantas.*
>
> Bateson (2014, p. 43)

No caminho das embarcações pelo Mar de Ararapira, de Cananeia até o Pontal, é usual encontrar diversos *cercos* construídos. Alguns com *cerqueiros* exercendo as suas atividades. Para os pontalistas, a não *empolgação* (ou *desanimação*), devida ao grande trabalho para construir a armadilha, faz do cerco uma técnica não muito utilizada. Adicione-se a isso o fato de que a grande maioria dos *pontos* (locais de construção do cerco), nos quais é permitido colocar as armadilhas, já possuem *donos* (administradores) oriundos de outras vilas, restando ao pescador apenas a opção de trabalhar como *funcionário* ou *sócio* deles. Por fim, a legislação vigente de pesca (SUDEPE, 1967) proíbe a construção dessas armadilhas perto da desembocadura de rios, lagos e mares, isto é, nas margens de rio próximas do Pontal. Com isso, pontalistas que se dedicam – ou se dedicaram – às práticas do cerco devem se deslocar até a Enseada da Baleia, a Vila Rápida ou o Marujá, regiões mais ao centro da ilha, para conseguirem realizar as suas *cercadas*. Portanto,

[5] A compreensão de *mente* como o encontro das relações sociais envolvendo reações, ações, expectativas e sentimentos ligados a emoções, posições e afetos, influenciou diretamente o pensamento de Bateson (1986). Para o autor, a mente é imanente não só no corpo, mas também nos caminhos e nas mensagens fora do mesmo. Existem manifestações mais amplas da mente, das quais nossas mentes individuais são apenas subsistemas. O meio ambiente não só está vivo como também é dotado de mente, assim como os seres humanos. Bateson (1986, p. 85) afirma que a mente é um agregado de partes ou de componentes sob influências mútuas, em que a interação entre partes da mente é desencadeada pela diferença. Os processos mentais são eventos ocorridos na organização e nas relações entre múltiplas partes dos sistemas que são mentes. Diferença é um fenômeno que envolve os seres humanos cotidianamente, sendo imanente à matéria e aos eventos. As perturbações provenientes do ambiente desencadeiam mudanças estruturais nos organismos vivos envolvidos em tais processos recursivos.

é mais fácil um pontalista direcionar sua rotina a outro *negócio de pesca,* como o *rodo*[6] e a *rede de espera*[7] – no mar e na praia, respectivamente –, do que se tornar um cerqueiro.

Contudo, o *cerco* e a *tarrafa* são as técnicas que levantam maior admiração e fascínio por parte dos habitantes. A primeira por conta de sua eficiência e suas estruturas; e a segunda devido à desenvoltura do pescador com o artefato pesqueiro. Para a euforia de Aires, um pescador que, quando jovem, fazia o *trabalho grosseiro* (trabalho pesado), junto com seu tio, de manutenção de um cerco perto do Marujá, "no cerco pega de tudo! O que encostar ali, rapaz". No entanto, o *encostar* do peixe não é algo tão simples assim. Demanda conhecimento e prática. Aires me informa que "tem o *ponto* [ou local] para colocar o cerco, para ser *aprovado* pelos peixes".

O sentido aqui exposto para o processo de *aprovação* é algo característico para todas as técnicas pesqueiras ali praticadas. O ato de *aprovar* não se trata de dizer que o peixe possui o consentimento de que será capturado, mas de que *deu certo.* "É como se fosse um estudo. Você foi aprovado, a coisa tá boa pra esse lado. Aprovar o plantio de alguma coisa, é porque deu certo aquilo ali. Você estudou, você foi aprovado, é porque deu certo. Se plantou alguma coisa e deu certo é porque tá aprovado", descreve Laerte. Dessa maneira, compreende-se que o ato

---

[6] O *rodo* é uma técnica executada pelos pescadores da costa (definição explicitada mais abaixo), que têm como alvos principais a pescadinha (*Macrodon ancylodon*), a tainha (*Mugil platanus*) e a sororoca (*Scomberomorus brasiliensis*). A primeira dá o ano inteiro, enquanto as duas últimas dão mais no inverno. Normalmente acompanhado por um camarada (mas há casos de trabalharem sozinhos), um pescador (na maioria das vezes o dono do barco) ministra o motor e o leme, enquanto o outro fica encarregado de dar o lanço. O evento de *lancear* a rede (o ato de jogar a rede) é nomeado de *lanço*. Esse é *dado* de forma circular, com o intuito de cercar o cardume, sendo que a rede pode variar de acordo com o *tipo* de peixe. Para peixes *boiados* – como a tainha e a sororoca, que ficam na superfície – a rede vai do raso até o fundo – chamada *rede alta*. Já no caso dos peixes *de fundo* (a pescadinha), a rede vai de meia profundidade até o fundo (chamada *rede baixa*). Não poderei me estender na descrição da técnica, mas após cercar o cardume, é utilizado o *sacualho* para *assustar* os indivíduos com o *barulho* e o *turbilhão* na água, fazendo os peixes malharem na *rede*. Trata-se de um instrumento que, assim como a rede, também pode variar de acordo com o *tipo* de peixe. Para *peixes boiados*, o *sacualho* é uma barra de ferro que é arrastada na superfície da água. Em relação aos *peixes de fundo*, o *sacualho* é uma pedra ("ou qualquer coisa pesada") amarrada num *cabo*, que é puxada e solta repetidamente, causando o *batido* no fundo.

[7] No caso da *rede de espera*, esse tipo de técnica é realizado na praia com uma rede de aproximadamente 150 braças de comprimento (unidade de medida variável de acordo com o comprimento dos braços abertos de cada pescador). Essa técnica tem como alvo o robalão (*Centropomus spp*), que *dá* mais no verão. A rede é presa e estirada perpendicularmente em relação à praia com a ajuda de uma canoa. Após esticar todo o comprimento da rede no mar, uma âncora com uma boia é solta para segurá-la. A rede fica aberta esperando o peixe *malhar*, pelo fato de haver nas extremidades opostas de toda a sua extensão boias (raso) e chumbos (fundo) presos. A rede passa a noite *esperando* no mar e, no dia seguinte, ela é retirada por no mínimo cinco pescadores, "devido ao seu grande peso", para realizar o *desmalhe* dos peixes que ficaram na *malha* (Aires).

de *aprovar* não está direcionado a somente um agente, mas à composição de diversos entes, tornando-se distribuído. Não é apenas o peixe que aprova, mas o pescador, o artefato e todos os entes ali emergentes. O aprovar é um ato transversal, que não se restringe apenas ao cotidiano pesqueiro. Basta observarmos os relatos dos irmãos Juarez e Aires ao descreverem as *aprovações* das técnicas e artefatos pesqueiros, e um remédio para prevenção de tétano:

> [Juarez:] Às vezes faz o lado da corda com a rede um pouco bamba, como se diz, né? Puxa mais a corda do lado do chumbo. Aquele, ele [o *peixe*] já não *aprova*. Pra certo peixe, [a *rede*] não *aprova*. Se botar lá no mar não *aprova*.
>
> [Aires:] O espinhel, aquele que usa anzol, quase ninguém tem mais aqui. É de corda assim. Aí bota um anzol aqui, bota outro anzol ali, também tem que ter prática senão ele [o *peixe*] também não *aprova*. Tem que ver a altura que ela fica do chão. Aonde coloca na água, tem que ver a altura. Senão eles [os *peixes*] não *aprova*.
>
> [Juarez:] Tem *rede* que [...] não *aprova* pra peixe.
>
> [Aires:] *Aprovou*, rapaz! Ele fez um tipo de óleo quente, com farinha e mingau e... E fervia aquele óleo assim, rapaz. Depois jogou aqui em cima, aqui. Olha, rapaz, mas que *remédio*, rapaz!

Nesses processos de *aprovações,* é importante então que haja, de certa forma, sucessões de eventos, pondo constantemente à prova o sucesso do cerco. As estruturas do cerco devem estar associadas assim com diversos agentes humanos e não humanos, para que o tão esperado peixe aprove e seja transformado em pescado.

Brevemente, antes de adentrarmos na armadilha do *cerco*, permita-me demonstrar um "padrão que liga" (BATESON, 1986, p. 19) plantas e essa técnica pesqueira. Estudando e observando as plantas, deparei-me com as engenhosidades das plantas do tipo carnívoro. Imaginemos uma espécie de planta da família Nepenthaceae, que conta apenas com o gênero *Nepenthes*. As espécies desse gênero – normalmente localizadas na região dos trópicos da Ásia e da Oceania – têm por característica a habilidade de seduzir suas pequenas presas[8] por meio da coloração de suas folhas, de seu odor e do néctar produzido por suas glându-

[8] Apesar da dieta da *Nepenthes* sp. ser baseada em pequenos insetos, existem casos de terem sido encontrados dentro dessa planta escorpiões, aranhas, caracóis, rãs e pequenas aves.

las. Esses espécimes possuem na ponta de suas folhas estruturas semelhantes a urnas, que, por sua vez, são a continuação de uma folha modificada, que forma um compartimento semelhante a uma ânfora com uma "tampa". Essa última serve como proteção contra a água em épocas úmidas. Na verdade, a ânfora é uma armadilha muito eficiente desenvolvida pela planta. Dentro dessa armadilha, na região mais baixa, há um líquido segregado pelas glândulas digestivas, muito rico em enzimas. O animal, após ser seduzido pela planta e escorregar para dentro da armadilha, transforma-se em presa por conta dos numerosos pelos encerados que recobrem a planta e morrendo afogado no líquido no interior da armadilha. As enzimas rapidamente dissolvem a presa e a planta assimila os nutrientes.

A habilidade da *Nepenthes* sp. aparece como algo importantíssimo para a sua sobrevivência, fazendo com que diversas negociações sejam executadas para que a planta consiga realizar o seu objetivo – negociações entre as próprias estruturas morfofisiológicas do *Nepenthes* sp. e entre estas e o ambiente, o que possibilita o desenvolvimento mútuo e co-evolutivo.[9] Considero o exemplo da *Nepenthes* sp. similar ao que ocorre com os cercos construídos no Mar de Ararapira. Diria mesmo que, como citado anteriormente pelos pontalistas, a planta conseguirá completar o seu objetivo, de transformar o *inseto* (peixe) *em presa* (pescado), apenas se as *aprovações* ocorrerem.

Os cercos são armadilhas feitas com varas de madeira roliça ou bambus, denominados *moirões* (ou *mourões*) – que servem de base e dão sustentabilidade –, ligados uns aos outros por meio das taquaras *tecidas* com arame. Devido à sua conformação, os peixes entram em um local chamado *casa-do-peixe*, aprisionando-se por não encontrarem a saída. Inicialmente, é necessário o entendimento da escolha do *ponto* e dos componentes que formam o cerco. Os cerqueiros, para selecionar um ponto que seja eficiente para o cerco, devem perceber os sinais deixados e os caminhos traçados pelos peixes durante as *corridas* (migrações) destes. O que ocorre é que, dependendo dos peixes, os cardumes realizam as suas corridas "pra poder fazer o ciclo da vida", ou seja, o ciclo do *tempo da desova*. Parati e tainha, os principais alvos, *"é peixe que a pessoa vê"*, isto é, são *peixes boiados*, que pulam, *batem as galhas* (batem a nadadeira no fio d'água) e dão o *espano* (provocam turbilhão nas camadas de água).

[9] Segundo Haraway (2003, p. 31), "the co-evolutionary interactions between humans and various non-humans as ones in which all of us 'emerge' through ongoing and co-constitutive interactions in which some actors have more control than others, but none is in control".

Figura 3 Cerco na região do Marujá e Enseada da Baleia (Autor: Lucas Lima dos Santos, 2015)

Os caminhos dos peixes são traçados não apenas pelas suas próprias forças, mas pela composição com os embalos e as corridas de água regidos pelas marés. Dessa maneira, quando os peixes *correm*, tanto subindo quanto descendo o rio, eles "não têm força" para atuar por conta própria. A maré então influencia, possibilitando a corrida da água e, por consequência, dos cardumes. Portanto, o caminho é um processo que pode sofrer alterações pela ação das forças hídricas e pelas mudanças da geomorfologia fluvial – processos de comedio. Poderíamos então tratar o cerco como um cruzamento de caminhos entre peixes e cerqueiros. Como Sautchuk (2007, p. 83) sugere, devo esclarecer que, assim como os cerqueiros, vários seres (talvez todos) possuem a habilidade de tecer caminhos por meio de seu próprio corpo, em função do uso que fazem dos espaços. Quero dizer que eles fazem do espaço uma prática, acoplando a ele seus domínios motores e perceptivos, modelando o espaço por meio de sua estadia particular. Noção não muito longínqua de *dwelling*, que Ingold (2000) aplica para destacar a particularidade prática e de engajamento entre os seres e o ambiente.

A armadilha é então disposta perpendicularmente em relação à margem do rio, sendo ligada até a *casa-do-peixe* pela *espia*. "A espia é a cerca que vai da casa-do-peixe até o mangue" e possui variadas *forezas* (comprimentos em direção ao meio do rio), que se referem ao quanto ela se estira para fora da margem. A foreza da espia se dá em conformidade com a extensão do baixio, já que a casa-do-peixe deve ser construída no local mais fundo do ponto do cerco. Então, quanto maior o baixio, maior a foreza. Tanto a espia como a casa-do-peixe são feitas, como já dito, de *moirões* fincados, interligados por taquaras e tecidos com arames, formando o *pano de rede*, a *tela* ou a *panagem*, semelhante a uma esteira. Wellington (sobrinho de Aires) me conta que "agora tem os pano pra comprar

em São Paulo. É tudo com um arame enfibrado. Aquele dura sete, oito, nove ano. E essa taquara [encontrada na região] três meses, quatro meses, já se estraga".

O pano de rede possui variações de distanciamentos entre as taquaras, sendo denominado de *tamanho da malha*, ou simplesmente *malha.* Esta, junto com a foreza da espia, é modificada no inverno e no verão de acordo com a *safra* – ou *época* – do tipo de peixe-alvo. O tamanho do tipo de peixe determina o tamanho da malha. No inverno, o peixe de mais interesse é a tainha, e devido ao seu tamanho e grossura, a malha é de *dois dedos*. Já no verão, "é peixe miúdo" como robalinho (filhote de robalão) e parati, por isso a malha tem que ser mais *apertada* ou com um tamanho menor, ou seja, malha de *um dedo.* No caso da foreza, em período de inverno, a espia deve ser mais comprida, por conta da tainha ser um peixe que corre mais por fora. Para parati e robalinho, por correrem pelo baixio ou mais próximo dele, não há a necessidade de construir uma espia tão comprida.

A caixa-do-peixe possui uma conformação de meia-lua, sendo o lado exterior esférico, e o lado interno – ou mais próximo da espia –, triangularmente suave. O formato triangular possibilita a construção da *porta* no vértice central – retilíneo com a *espia* – e de dois *ganchos* com as laterais do triangulo formado pela casa-do-peixe. Os *ganchos* são como dois tanques prolongados do mesmo tamanho, fundamentais para que os cardumes afunilem, por conta da *espia*, entrando na porta e *pulando pra dentro* da caixa-do-peixe. Ao serem capturados pelos ganchos, os peixes margeiam esse segmento da armadilha até toparem com a porta, que os conecta à casa-do-peixe.

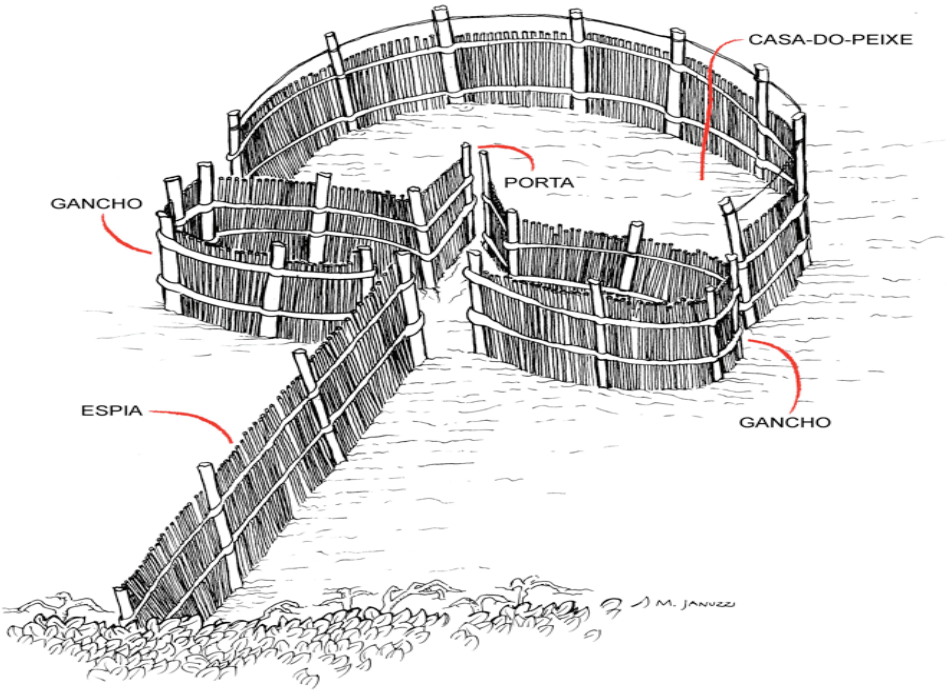


Figura 4 Principais estruturas do cerco. (Autora: Marina Januzzi, 2016)

Corridas de cardumes e forças hidrodinâmicas são aliadas, possibilitando o *encostar* dos indivíduos na espia. Assim, o "peixe tem hora pra chegar. *Não é qualquer hora da maré que tem peixe"* (Aires). A *hora*, ou o momento em que o peixe chega, é o período em que a maré está *correndo* de *enchente* ou de *vazante*. Por conseguinte, o *ponto* adequado para *sentar* um cerco é na *corrida* do rio – lugar mais profundo, que *embala* e nunca seca. Todavia, deve-se observar que a força excessiva da correnteza impede a instalação do *cerco* ou prejudica seu funcionamento e durabilidade. Como disse Aires:

> Mas também tem o *ponto*, também, pra colocar. Tem lugar também que não adianta o cara *sentar* aqui, ali. Porque tem lugar que não adianta, porque o peixe não *aprova* naquele lugar.

O *encostar* do peixe na espia faz com que ele mude o caminho de sua corrida, para desviar da cerca. Contudo, a procura por uma saída tem um preço, o peixe pode ser bem-sucedido em sua fuga ou acabar se afunilando entre o gancho e a espia, *pulando pra dentro* da casa-do-peixe através da *porta*. A turbidez da água influencia na eficiência do cerco, que se deve principalmente pela ação do gasto da margem e da chuva. Em épocas com maiores pluviosidades, a água fica mais *clara* ou *branca*, tornando os peixes mais *inteligentes* e *ariscos*, por avistarem com mais facilidade o cerco. Por outro lado, em semanas sem chuva, a água fica *turva* e *barrenta*, facilitando a aprovação dos peixes.

O peixe tanto pode adentrar na casa-do-peixe de maré vazante como de *enchente*, já que existem dois ganchos nos dois lados da espia. Mesmo assim, ao *pular pra dentro,* o peixe ainda pode sair se a *porta* não estiver adequadamente *aprumada*. Nas palavras de Juarez:

> A porta lá, ela tem uma *aprumação*. E não é só o cara fechar, não. O cerqueiro tem que *aprumar* a porta. Se a porta não for bem *aprumada*, ele entra […] com a maré e sai do mesmo jeito. Então o peixe vai, porque que tem o *gancho*. Então […] vai afunilar pra dentro. Então o peixe bate aqui e ela [a *porta*] abre. Aí o peixe *pula pra dentro* da *casa-do-peixe* e ela fecha. E se não for *aprumado* o peixe vai lá, volta e sai novamente.

A porta é triangular, estreitada e flexível para que o peixe consiga empurrá-la e abri-la. No entanto, ela também deve estar posicionada vertical e consistentemente, para não perder a aprumação com o alinhamento da corrida da maré. Para tal, uma corda – denominada *fiel* – é amarrada nas últimas taquaras que fazem parte da panagem da porta. Essa corda é puxada e amarrada ao moirão fixado bem em frente à abertura da porta, na extremidade oposta da casa-do-

-peixe – o *moirão mestre*. Este e a espia devem estar alinhados, fazendo com que o vértice da porta também fique no mesmo rumo. "Essa porta aqui é aprumado quando a maré está bem paradinha", sinônimo de que a maré está no ápice e pronta para mudar a sua corrida. Quando a maré começa a embalar e correr novamente, "eles pegam uma boinha [...] com pedacinho de corda, aí eles jogam. Se aquela boinha entrar pra lá [na casa-do-peixe], aí ele tá bem aprumado". Se a boinha fica parada, "então não presta a aprumação" (Aires).

A partir do momento em que o peixe entra na armadilha, o artesão (pescador) se realizará como cerqueiro, coletando o pescado e destinando-o para o consumo familiar ou para a comercialização no porto de Cananeia. Nota-se que existem elementos fundamentais que se acoplam ao cerco e ao pescador, formando um sistema de diversas mentes em contínua complexificação. O peixe (como o inseto) não se tornará pescado (presa) sem as relações complexas de cada mente atuante: por exemplo, dos pescadores (enzimas), dos manguezais e rios – atrativos para a desova, proteção e alimentação dos peixes – (néctar), do cerco (ânfora) e da maré (ar, que auxilia no voo dos insetos). Exponho também que, além do trabalho enzimático da *cercada*,[10] que periodicamente tem que ser realizado para que o peixe não estrague, o pescador tem ainda as tarefas de manutenção e de imunização,[11] por conta de outros seres oportunistas.

Devo salientar que tanto no cerco como no *Nepenthes* sp., em seus processos co-evolutivos com o ambiente, qualquer mudança ocorrida nessas relações ou nas estruturas do cerco resultará em transformações ou até mesmo no comprometimento vital da armadilha pesqueira. Contudo, como isso poderia comprometer o seu sucesso? Apesar de não ser adepto dessa expressão, por ela trazer ares naturalistas, lembremos que, de acordo com Ernst Mayr (2009, p. 149), a

[10] A *cercada* ou coleta dos peixes deve ser realizada, pelo menos, de duas em duas semanas, "porque não pode deixar, senão ele emagrece muito". João diz que "se levar muito tempo, morre emagrecendo, porque não tem como ele se alimentar ali. Já com dez dias ele emagrece muito. É que ele fica preso naquele negócio ali, rapaz. E tem peixe, que nem a tainha, que é um peixe gordo, um peixe aí de quatro quilos, se levar dez dias naquele preso ali... Um peixe de quatro quilos, fica pra dois quilos, dois quilos e meio, por aí. Ela perde muito". O que João salienta em sua fala é que, além de correr o risco do peixe estragar morrendo, uma cercada tardia faz com que a presa emagreça, desvalorizando-a, já que a comercialização é feita por pesagem.

[11] Os pescadores precisam realizar periodicamente a manutenção e aprumação do cerco, por conta do envelhecimento da taquara ou pela força da corrida da água – caso faça mau tempo – e até mesmo por causa de parasitismo. Por serem feitos de madeira, para a indignação dos pescadores, o busano (Teredo navalis) come os moirões, estragando-os. Para que isso não ocorra, os pescadores devem realizar um trabalho de imunização após a troca do moirão estragado, embolando um plástico preto nos moirões novos. "Embolam, [...] amarram bem amarrado, aí eles fincam ali. Então o busano não tem como passar pra madeira" (Aires). No entanto, o risco não está restrito apenas aos moirões, mas também a todas as embarcações feitas de madeira. Tinta envenenada no fundo é utilizada de dois em dois meses "pra poder não passar". "Busano [...] é igual tipo uma minhoca. Se ele entrou numa madeira, ele acaba tudo" (Aires). "O busano, ele é tipo de um bicho mole" (Feliciano).

seleção natural atua em duas etapas, sendo que a primeira ocorre na fecundação, quando heranças genéticas se misturam, e a segunda, quando acontecem eventos estocásticos (indeterminados) e processos de eliminação. Realizando um paralelo com o autor, afirmaria que o sistema que envolve o cerco, transformador de peixe em pescado, é consolidado por meio da construção da armadilha e das aprovações (envolvendo humanos e não humanos).

Cercos, cerqueiros e as séries de não humanos ali emergentes possuem plasticidade, que, por sua vez, aumenta a diversidade entre sistemas de mesma tecnologia pesqueira. Por exemplo, cada pescador tem a sua forma de tecer a panagem, talhar a rede para realizar a cercada, fazer a aprumação e utilizar novas tecnologias (como utensílios enfibrados); cada ponto tem o seu nível de foreza e sua forma de se relacionar com o cerco, devido às peculiaridades locais e por cada panagem ter uma malha adequada para aprovar certo tipo de peixe. Já em um segundo estágio, após a consolidação do cerco, pode haver competições entre sistemas cercos e outras tecnologias de pesca (estágio de eliminação). Esse é o caso que descreverei mais abaixo, em que a pesca intensiva dos *barcos grandes* (*traineiras* e *camaroneiros*) causa a *desanimação* de alguns pescadores (incluindo cerqueiros) da região.

Somado a isso, deve-se levar em conta que há certo grau de imprevisibilidade no sistema, já que cada peixe tem um caráter comportamental para aprovar o cerco e realizar a sua corrida, e cada maré influencia de maneira diferente no peixe, no cerco e no deslocamento do cerqueiro até a armadilha, para realizar a *cercada* (coleta do pescado). E, finalmente, a combinação de fortes tempestades e forças de marés – eventos estocásticos, segundo Mayr (2009) – também pode causar danos nas diversas mentes atuantes no sistema cerco, influenciando na eficiência da captura de peixes. Portanto, as cotransformações entre as mentes participantes do sistema cerco podem colaborar para o seu objetivo ou acabar com todo o seu funcionamento.

Todavia, acompanhando a seleção natural de Mayr (2009), ainda diria que essa bivalência entre o sucesso e o desaparecimento de um sistema que envolve cerco e cerqueiros pode ocorrer pela competição com outros sistemas similares e/ou outras técnicas pesqueiras e pescadores, tornando-se produto de eliminação. Dessa maneira, a habilidade – *skill,* como diria Ingold (2000) – do sistema cresce junto com o ambiente, através de acoplamentos ao longo da vida, que poderíamos denominar como uma *praxiogenética* (SAUTCHUK, 2007, p. 15), na medida em que aborda o estabelecimento do sujeito através das práticas.

Inspirado em Prigonine e Stengers (1984) e Bruno Latour (1994), eu afirmaria, com relação à descrição dos processos de aprovação do cerqueiro, do peixe e do cerco, que estes estão em uma rede de relacionamentos composta por regimentos instáveis que entram em ressonância. Demonstro aqui um distanciamento de uma ciência moderna purificadora. As inúmeras passagens não ma-

peáveis, por conta das bifurcações das redes não lineares de coletivos humanos e não humanos, induzem-nos a realizar descrições situadamente, observando os limites e as diversidades de cada saber e prática. Portanto, fujo cada vez mais da *dialética newtoniana*, responsável por semear leis "deterministas, universais, estáveis e reversíveis". Quanto mais me aprofundo nos conhecimentos sensíveis dos cerqueiros e dos seus relacionamentos com as outras mentes que constituem o sistema cerco, novos elementos emergem e se acoplam ao próprio sistema. É o caso que será elucidado abaixo, quando começaremos a *vencer* os limites da barra do Ararapira, indo em direção ao mar.

Levar manteada e *correr*: os ciclos e a imprevisibilidade pesqueira

> *Assim, Michel Serres evocou muitas vezes o respeito que camponeses e marinheiros nutrem pelo mundo que vivem. Eles sabem que não se manda no tempo e que não se empurra o crescimento dos seres vivos, esse processo de transformação autônomo a que os gregos chamavam de* physis.
>
> Prigogine e Stengers (1984, p. 225)

Apesar de Ernst Mayr considerar a diversidade e as singularidades entre indivíduos, inclusive da mesma espécie, ao discutir a seleção natural o autor considera que as mutações – benéficas, neutras e deletérias – dos organismos ocorrem em ambientes estáveis (2009, p. 126). No entanto, ao considerarmos um sistema de mentes, de acordo com Bateson (1986), com seus diversos processos recursivos, nos afastamos de Mayr e nos aproximamos de Prigogine e Stengers (1984), como já frisado no tópico anterior, ao considerarmos o ambiente como composto por processos em diferentes flutuações não lineares, surtindo efeitos para a ocorrência de vida. Essa concepção é uma das vertentes formadas por meio da segunda lei da termodinâmica – relacionada ao grau de desordem de um sistema –, que permite a emergência de novas estruturas de ordem a partir do caos. Um processo sempre se realiza na direção que ocasiona um aumento na entropia do sistema no ambiente.

Segundo Clausius, Prigogine e Stengers (1984, p. 96), o crescimento de entropia não consta mais como sinônimo de perdas, mas está correlacionado aos processos do sistema, que invariavelmente o levam para o equilíbrio, estado no qual a entropia é máxima. Portanto, é a produção de entropia que caracteriza uma evolução irreversível do sistema, tornando-se indiciadora de uma transformação bioquímica, traduzida na existência de uma flecha do tempo. "Para todo o sistema isolado, o futuro é a direção na qual a entropia aumenta" (PRIGOGINE;

STENGERS, 1984, p. 96). Logo, se as relações contínuas (sistemas não isolados) contribuem para aumentar irreversivelmente a entropia, conclui-se que os processos ambientais aumentam a entropia, moldando – na concepção dos pontalistas – as *aprovações* consequentes dos processos de *gastar*, *repor*, *regaçar*, formar *água clara*, *maré*, *tipo* de peixe, competição, *aprumação*, de *nascimento* do mangue, entre outros.

No sistema cerco, o problema da estabilidade, entendida por Mayr em face das mutações, enuncia-se assim: os novos constituintes, introduzidos em quantidade infinitesimal, produzem entre os constituintes do sistema um novo conjunto de relações e transformações que entra em competição com o modo de funcionamento já estabelecido. Se, em relação a essa intrusão, as flutuações do sistema são estáveis, o novo modo de funcionamento não poderá impor-se, e os constituintes novos não sobreviverão. Se, pelo contrário, a flutuação é capaz de se impor, ou seja, se a cinética que produz a multiplicação de constituintes novos é rápida o bastante para que esses, longe de serem destruídos, invadam o conjunto da rede, atingindo uma concentração macroscópica, toda a rede adotará um novo modo de funcionamento, e sua atividade será realizada por novas cinéticas. Esse segundo caso, o do ambiente instável, é um dos fundamentos do pensamento populacional darwinista descrito por Prigonine e Stengers (1984, p. 134). Consequentemente, se apreciarmos a imposição de constituintes novos, podemos considerar o alto grau de imprevisibilidade nas práticas pesqueiras.

Considero que essa imprevisibilidade seja importante, podendo ser incluída em um dos debates e alertas que Mauro Almeida (2013) promove ao discutir que não há uma fronteira muito bem demarcada entre teoria e fato, quando há a medição dos peixes existentes pelo encontro fenomênico de pescadores apoiados em sua experiência (e.g. tainhas no rio), e a previsão dos modelos demográficos segundo hipóteses de parâmetros projetados para o futuro (e.g. taxa de mortalidade e taxa de natalidade). De acordo com o argumento do autor, a relação entre os pragmatas (e.g. os pontalistas) e o mundo que os envolve, e cuja existência eles confirmam, é instável. Almeida complementa que, provavelmente, apenas em sistemas como um pesque-pague ou um lago – e, ainda assim, somente como um ato de fé no futuro – baseado em condições iniciais, é possível assegurar que um cardume exista neste exato momento antes de se transformar em pescado, e mais ainda nos próximos anos. De acordo com esse autor, essa fé é o pressuposto de todo "plano de manejo sustentável", por exemplo, em Unidades de Conservação.

Pelos dados etnográficos, compreendo que a opinião de Juarez citada na primeira passagem deste artigo, chamando de tolos aqueles que tentam mandar na natureza, não é apenas uma crítica aos habitantes da Enseada da Baleia; ela pode ser considerada como um gesto de reconhecimento e respeito pelos processos atuantes tanto nos ambientes próximos quanto longínquos. Contudo, quão lon-

gínquos? É quando o entendimento dos pescadores da região – tanto cerqueiros, como de outras modalidades – *vence* a barra e compreende os elementos que influenciam as corridas da tainha desde a região sul do Brasil.

A tainha é um peixe muito visado e apreciado não apenas pelos cerqueiros, mas também pelos pescadores *da costa* e *de fora*[12] – uma vez que possui um valor significativo na comercialização. Os cardumes correm da lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul, até a barra de Ararapira e de Cananeia. Todavia, durante esse caminho ela é pescada em diversas localidades por barcos grandes e canoas. Logo, é unânime entre os pontalistas, tanto para os que praticam a pesca no mar quanto para os que o fazem no rio, que a pesca da tainha está fracassando. O fracasso se dá pelo alto poder de captura dos barcos grandes, que "pescam toneladas de peixes", sendo competidores *desleais*. Adicionando-se a isso outro fator importante na diminuição dos peixes, e que aproxima pontalistas e pesquisadores (SADOWSKI; ALMEIDA DIAS, 1986; MIRANDA; CARNEIRO, 2007), como apontado pelos dois grupos: as mudanças climáticas.

Sadowski e Almeida Dias (1986) acreditam que o início da migração seria incentivado por fatores meteoro-hidrológicos característicos da passagem de frentes frias. A migração seria intermitente de acordo com as condições climáticas. No caso dos pontalistas, além de afirmarem que os ventos, os regimes de chuvas e tempestades são essenciais para os peixes, consideram também que os ciclos entre *mar grosso* (mar agitado causado por tempestades) e *mar manso* (mar tranquilo, ideal para as práticas pesqueiras) têm uma relação direta com a competição entre pescadores. Como afirma Mario: "Ah! Tem ano que chove menos e não dá tainha".

Se por um lado a maré, os embalos e corridas de água são importantes no rio, por outro lado, no mar o vento e as tempestades são primordiais para as corridas do peixe. O vento sul, um vento que *bate* – como já diz a própria denominação – de sul, forte, frio, prolongado (durando semanas) e normalmente seguido de tempestade, é muito temido pelos pescadores do rio (incluindo cerqueiros) e da costa. A sua grande força *agita* o mar, tornando as corridas das águas mais fortes e podendo virar canoas, causar a perda de redes e danificar cercos. Normalmente, quando *bate vento sul* não é "muito bom pra peixe" (Laerte), o mar acaba ficando *grosso* e decretando as *férias dos pescadores* por algumas semanas. Em contrapartida, "o [vento] sul é bom no inverno por causa da tainha" (Valdinei).

[12] Pescadores da costa, ou costeiros, e de fora são denominados dessa forma por serem praticantes da pesca no mar. Os pescadores costeiros são normalmente os pescadores artesanais da região que trabalham com canoas na costa da ilha do Cardoso. A canoa é uma embarcação motorizada, feita de fibra – fibra de vidro –, também denominada toc-toc por conta do barulho do motor. As diferenciações dos pescadores costeiros para os de fora é que os últimos são pescadores de outras regiões que trabalham tanto na costa da ilha como no mar aberto; tanto de canoa como de barco grande (traineira e camaroneiro), dependendo do negócio de pesca no mar.

Segundo Valdecir:

> [O mar] *agita*, mas é bom para a tainha. O único peixe que o *vento sul puxa* mais é a tainha. A tainha se não der vento sul e mar *agitado*... Ah! Pra cá não *chega*. O mar tem que tá bem agitado. É! Tem que levar uma semana, duas semanas com mar *agitado*, pra ela vir. É um peixe que o mar *amansou*, pronto, já se *encarduma*. Se agora ela tá aqui e o mar *amansou* aqui, ela leva uma semana, duas semanas *manteada* aqui, o cardume dela. Então ela só vai pra outra parte quando o mar *agita* muito.

Levando em consideração que a tainha necessita do *vento sul* e do *mar agitado* para *puxá-la* (trazê-la), nesse longo caminho da Lagoa dos Patos até a barra, a corrida dos cardumes é intercalada por períodos de mares *grossos* e *agitados*, com mares *mansos* – isto é, observa-se que a tainha está totalmente atrelada às mudanças climáticas, sendo que há períodos de corrida e outros em que esse peixe se *encarduma* e *leva manteada* (parada). É nos momentos em que o mar *amansa* que as canoas e, principalmente, os barcos grandes pescam tainha no sul. Quanto mais a tainha vai realizando os ciclos, intercalando corrida e *levar manteada* em sentido ao norte, mais desses peixes vão se transformando em pescado, diminuindo o número dos que *chegam* para tentar *vencer* a barra.

> Então, quando o mar *amansa* pra cá pra nós, não tem pesca da tainha, não. Ah! Uma semana de mar manso ali eles [os barcos grandes] já acabam com tudo, rapaz. E você vê que tem oitenta, cem barcos [grandes] daquele. É o dia inteiro, é dia e noite atrás da tainha. É cardume pra cem toneladas, oitenta toneladas, noventa. (Aires)

Dessa forma, o mar grosso, o vento sul e todas as mudanças climáticas também participam do sistema de mentes envolvendo cerco e cerqueiros. Em anos nos quais as mudanças climáticas estão cada vez mais imprevisíveis (e intensas), e de sistemas pesqueiros industriais movidos acirradamente pela temporalidade capitalista, o aguardo de cerqueiros por uma boa safra de tainha fica cada vez mais difícil e imprevisível.

Podemos considerar que, no caso dos habitantes da região do Pontal, as negociações e aprovações ocorrem em diversas feições espaço-temporais, ou melhor, num espaço-tempo fluido. Não se trataria, então, de atribuir separadamen-

te um tempo físico neutro, abstrato e linear, de acordo com o movimento dos planetas, do pêndulo ideal e da dinâmica newtoniana; nem um tempo biológico, como os processos catalíticos associados ao devir biológico e ao desenvolvimento de seres vivos; ou um tempo químico relacionado com as mudanças climáticas; menos ainda um tempo mercantil movido pelo capital. Trata-se, sim, da ressonância entre temporalidades, de um tempo híbrido[13] que percorre caminhos que se relacionam a todo instante. Basta observarmos a rotina do sistema cerco e repararmos nos diferentes regimentos atuantes.

Poderíamos abordar da seguinte forma: o manguezal nasce por meio do processo de regaçar e repor, propiciando o desenvolvimento da fauna e flora (mangue) nas idas e vindas das corridas da água. Por sua vez, as águas que serpenteiam pelos rios por causa das marés enchentes e vazantes possibilitam que os cardumes realizem suas corridas, traçando seus caminhos e encostando no cerco. Os cardumes somente aprovarão o cerco através da temporalidade das chuvas (turbidez) no rio, do vento sul – que ocasiona o mar grosso agitado, o mau tempo e as tempestades fora da barra – e quando eles não aprovarem os barcos grandes, as canoas e os outros cercos. O cerqueiro só conseguirá realizar a cercada se o cerco e o peixe a aprovarem, coletando o pescado periodicamente, para que ele não emagreça ou *fique passado* (estrague) dentro da armadilha, o que ocasionaria a perda do valor em sua comercialização.[14]

Mesmo assim, deve-se evidenciar que até mesmo as amplitudes de maré e as intensidades dos embalos e corridas variam. Além dos ciclos diários (marés de enchente e vazante), existem ciclos periódicos maiores denominados *dias da lua,* ou seja, as fases desse astro. Em primeiro lugar, sabe-se que diariamente a *hora da maré* (momento em que a maré começa a encher) "vai atrasando" em uma hora.

> Ela [a maré] muda de horário. Ela sempre vai ficando assim,

[13] Para chegar a essa proposta, inspiro-me no historiador Dipesh Chakrabarty (2013), que descreve o Antropoceno. Este refere-se à época geológica em que três histórias, que caminham em ritmos diferentes, se colidem: a das redes planetárias, a biológica e a do modo de vida industrial (para muitos, a história do capitalismo).

[14] Em outra forma de engajamento, Sautchuk (2007) descreve o processo de metamorfose dos camarados (companheiros de barco) na pesca de espinhel no mar de fora. Sautchuk fala que as duas rotinas – uma em terra, outra no mar – realizadas pelos *camarados* fazem com que os mesmos estejam sempre em processos de engajamentos. Entretanto, o afinamento constante de cada pescador nesse trânsito entre as rotinas árduas no mar e os trabalhos de comercialização do pescado em terra, atinge de forma diferente cada um, isto é, em uma temporalidade diferente. As náuseas que ocorrem em *camarados* submetidos a essa vida dupla diminuem de acordo com o tempo híbrido de cada pescador. Portanto, os *camarados*, como em todas as outras estruturas da organização que envolvem o espinhel no mar de fora, são regidos por diferentes ritmos.

> sabe, como se fosse um […] nascer de lua. Vai, por acaso, se é seis hora da manhã ela começa a encher […] amanhã já não é mais seis horas. Ela só vai alterando, amanhã já é sete horas. Já depois de amanhã, já é oito horas, sabe? Vai indo. Chega já um certo dia, já é meio-dia. Já outro, duas hora. É assim. Vai atrasando, como se fosse um nascer de lua. Ela vai *atrasando*. (Laerte)

Pontalistas compreendem que esse atraso, que se deve à relação "do giro do planeta e da lua",[15] influencia na subida e descida do peixe no rio, modificando a *hora* em que ele *encosta* no cerco. Os ciclos diários são regidos pelos *dias da lua*, que modulam a intensidade e a amplitude da maré. Nos dias da lua minguante e crescente, as marés são mais atenuadas, denominadas *marés de quarto* (quadratura). Já as *marés de lua* (sizígia) ocorrem nos dias das luas cheia e nova. A maré de lua pode ainda receber outro nome, quando conjugada com o mau tempo e o vento sul, aumentando ainda mais a sua força e transformando-se em *maré grande*. A força dos estrondos do mar e o tamanho do crescimento da maré são assustadores e motivo de grande preocupação, pois a água pode invadir as áreas de casa da vila. "Você tá *à* noite aí deitado, dormindo, você escuta só aquele estrondo, cara. Parece igual estrondo de motor de barco, *e no fim não é barco, é o estrondo do mar*. Uns anos fez uma maré grande no inverno, cara. Ela atravessou isso aqui! Eu morava aqui, já. Ele vinha água do mar e passava aqui, ó [perto de casa]" (Juarez).

Considerações finais

> *Não sou eu quem me navega,*
> *Quem me navega é o mar.*
> "Timoneiro", composição de Paulinho da Viola.

Por meio dessa descrição, em colaboração com os cerqueiros e dos cercos, é compreensível que o respeito de Juarez pela natureza seja um reflexo da tenta-

[15] Em oceanografia, as marés não *enchem* ou *vazam* todos os dias no mesmo horário. A Lua leva 27 dias para completar sua volta em torno da Terra; por consequência, a cada 24 horas ela percorre apenas 1/27 de sua trajetória. Dessa maneira, o *dia lunar* consta com um intervalo de 24 horas e 50 minutos, pois a cada dia a Terra deve girar 50 minutos (1/27 de 24 horas) a mais para encontrar-se na mesma posição (em relação à lua) em que estava no dia anterior. Portanto, um indivíduo que observa a lua precisamente sobre o seu corpo em uma determinada localidade irá observá-la na mesma posição 50 minutos mais tarde a cada dia. O mesmo ocorre com as marés, sempre com 50 minutos de *atraso* em relação ao dia anterior (Projeto Ecossistemas Costeiros – IB/USP, 2009).

tiva do pontalista de retirar a agência dos humanos, tornando-os mentes constituintes de diversos sistemas. A eficiência do cerco não está vinculada apenas às ações e saberes humanos, mas a todo um sistema vivo. Essa é a mesma concepção que os habitantes daquela região descrevem ao falar que os rios têm *vida*.

Feliciano, preocupado com as especulações a respeito de um projeto de extração de água do vale do Ribeira para suprir a escassez da capital paulista, afirma:

> Que nem acontece com o velho Chico lá. Cada um tira uma veia do seu corpo, né? Daqui a pouco seu corpo não anda mais. Você tá cheio de veia aqui, né? Se você mexe numa, você já fica meio… Aí mexe na outra… Então é como você tirar a veia do seu corpo. Fica seco. Então acontece a mesma coisa quando tira água do rio, porque o rio é *vivo*. Ele não fala, mas ele é *vivo*.

E Kelly, refletindo sobre a poluição do rio Tietê, complementa: "Ah! Se poluírem, que nem outros rios, esse rio *morre*". O rio é retratado com as acepções fisiológicas de um corpo humano ou um sistema vivo, que possui veias de circulação. Ou seja, o rio (assim como o cerco, o cerqueiro, o mangue, o inseto, a enzima, o néctar…) é compreendido como parte de um sistema de mentes envolvendo o cerco, por conta dos movimentos, dos caminhos que traça, relacionando-se com os outros seres (humanos e não humanos). Com isso, o relacionamento dos processos que atuam nesse ambiente marítimo e fluvial, como a dinâmica geomorfológica do extremo sul insular, os fluxos hídricos, os caminhos dos seres, as instabilidades climáticas, os ciclos das águas e da tainha, os *trabalhos grosseiros* (entre outros), são os que co-constituem os cerqueiros, cercos, tainha, competidores (barcos grandes e canoas) – entre outros entes – como tais

[16] Uexküll não interpreta o animal como um autômato mecânico, totalmente responsivo a uma série de leis físicas. Em vez disso, o animal é um complexo sistema de percepções e ações sobre uma determinada área do mundo. Percepções e ações intrínsecas aos organismos, porém, que continuamente se alteram. A esses dois modos fundamentais de um animal, ora percebendo e ora respondendo à percepção do mundo a que está intimamente ligado, Uexküll chamará de *umwelt*. Com isso, o mundo-de-percepção (*Merkwelt*) e o mundo-de-ação (*Wirkwelt*) constituem uma unidade íntegra (1982, p. 25). No famoso exemplo do autor, após o acasalamento, o carrapato é atraído pelo sol, devido à fotorreceptividade em seu exoesqueleto, e sobe em algum galho. Faminto, ele aguarda pacientemente a passagem de sua presa. A espessa escuridão dessa espera sem eventos quebra-se quando os órgãos receptores do indivíduo enchem-se do aroma do ácido butílico. Suas pequenas pernas abrem-se e o aracnídeo deixa-se cair entre os pelos de um mamífero. A pele macia e quente de sua vítima é o sinal de que chegou a hora de alimentar-se de sangue. Vemos que há uma série de signos (olfativo, térmico, tátil e fotorreceptivo) que se relacionam com o aracnídeo, em temporalidades que necessitam estar em ressonância para que o carrapato consiga realizar o seu objetivo.

em um sistema de mentes. Sistema este nunca estático, sempre com diferentes ritmos de composição ou acoplamentos.

Compreende-se então a que Feliciano se referia ao falar sobre o comedio: "a gente não conta a história porque a gente vive pouco, né? Não dá pra conta tudo". Já de antemão, o pontalista deixa frisado que, por conta do espaço-tempo fluido do mar e do rio, a causa *é,* ao mesmo tempo, efeito de diferentes processos. É o mesmo que tentarmos adentrar o *umwelt*[16] (UEXKÜLL, 1982) – ou, de acordo muitas traduções para o português, *mundo-próprio* de percepções e ações – de um inseto que poderá ou não se tornar presa da *Nephentes* sp. Nesse mundo perceptivo do inseto, em se tratando de um relacionamento multiespecífico, ao analisarmos a sua etologia, sempre há alguma margem para a imprevisibilidade. Dessa maneira, percebo, por meio de Latour (2002), que a concepção de fluxos e efeitos é muito mais apropriada. O autor desenvolve a expressão *faz-fazer*, desmanchando a concepção unilinear e determinística de causalidade e dando importância aos efeitos dos processos. A causalidade, então, para os pescadores do rio, da costa e de fora, só é descrita quando vivida e percebida.

> Perceber o ambiente não é olhar para as coisas a serem encontradas nele, ou discernir suas formas e desenhos congelados, mas juntar-se a eles no fluxo material e nos movimentos que contribuem para sua – e nossa – formação contínua. (INGOLD, 2011, p. 88)

Em suma, as complexidades aqui abordadas, com pitadas de néctar de *Nephentes* sp., serviram para demonstrar as relações turbulentas, ressonantes e instáveis, entre as estruturas que participam do sistema envolvendo cerco e cerqueiros. Refiro-me a relacionamentos entre entes heterogêneos, resultando nas aprovações referidas pelos pontalistas, que ocasionarão a transformação da tainha em pescado.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v.5, n.1, p.7-28, 2013.

Disponível em: < http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2016.

BATESON, Gregory. Mind and Nature. A Necessary Unity. New Jersey: Hampton Press, 2002.

_____. Os homens são como a planta. A metáfora e o universo do processo mental. In: THOMPSON, W. I. (Org.). Gaia. Uma teoria do conhecimento. São Paulo: Editora Gaia, 2014. ed.4, p. 37-46.

BAZZO, Juliane. Mato que vira mar, mar que vira mato: o território em movimento

na vila de pescadores da barra de Ararapira (ilha do Superagüi, Guaraqueçaba, Paraná). Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

CHAKRABARTY, Dipesh. History on an Expanded Canvas: The Anthropocene's Invitation". The Anthropocene Project: an opening, Berlim, 2013.

Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=svgqLPFpaOg>. Acesso em: 25 jun. 2015.

GIBSON, James. *The ecological approach to visual perception.* Boston: Houghton-Mifflin Company, 1986.

HARAWAY, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness.* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill.* Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000.

_____. *Being alive: essays on movement, knowledge and description.* Londres: Routledge, 2011.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica.* São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches.* Bauru: Ed. da Universidade do Sagrado Coração, 2002.

MAYR, Ernst. *O que é evolução?* Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2009.

MIRANDA, Laura; CARNEIRO, Marcus. A pesca da tainha Mugil platanus (perciformes: mugilidae) desembarcada no Estado de São Paulo: Subsídio ao ordenamento. *Série Relatórios Técnicos do Instituto de Pesca*, São Paulo, n. 30, p. 1-13, 2007.

Disponível em: < ftp://ftp.sp.gov.br/ftppesca/serreltec_30.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2016.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A Nova Aliança.* Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1984.

PROJETO ECOSSISTEMAS COSTEIROS. *Marés e Costão.* São Paulo, Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.ib.usp.br/ecosteiros/textos_educ/costao/zonacao/mares.htm> Acesso em: 25 jun. 2015.

SÃO PAULO. Decreto n. 40.319, de 3 de julho de 1962. Dispõe sobre a criação do Parque Estadual da Ilha do Cardoso, em Cananéia.

SAUTCHUK, Carlos. *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas* (Vila Sucuriju, Amapá). Tese (Livre-docência) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SADOWSKY, Victor; ALMEIDA DIAS, Euclydes. Imigração de tainha (Mugil cephalus Linnaeus, 1758 sensu lato) na costa sul do Brasil. *Boletim do Instituto de Pesca*, São Paulo, v. 13, n.1, p. 31-50, 1986.

Disponível em: < http://www.pesca.sp.gov.br/sumario13_1.htm> Acesso em: 01 fev. 2016.

SUDEPE - SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA PESCA. Portaria SUDEPE N° 681, 28 de dezembro de 1967.

UEXKÜLL, Jakob von. *Dos animais e dos homens* (Digressões pelos seus mundos-próprios e Doutrina do Significado). Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1982.

autor **Lucas Lima dos Santos**

Mestrando em Culturas e Identidades Brasileiras pelo Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) (2014), na Universidade de São Paulo e integrante do Laboratório Pós-Disciplinar de Estudos (LAPOD). Graduado em Ciências Biológicas com habilitação em Biologia Marinha pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2011) e graduado em Gerenciamento Costeiro pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2011).

Recebido em 12/02/2016
Aceito para publicação em 25/11/2016

Conservação da agrobiodiversidade e desmatamento na Amazônia: os desafios da produção de farinha de mandioca na região de Cruzeiro do Sul, Acre

Maira bueno de carvalho
Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p176-199

resumo A valorização econômica da farinha de mandioca em Cruzeiro do Sul, Acre, está ligada à conversão da economia local, antes baseada no extrativismo da borracha, em uma fundada na agricultura, com foco no plantio de mandioca. O fabrico da farinha, por sua vez, depende de um trabalhoso processo ligado à produção familiar e garante a segurança alimentar local, enquanto a comercialização da farinha é definida por aspectos políticos e econômicos. O aumento na produção de farinha de mandioca, porém, tem sido associado à ampliação do desmatamento da região. Ao mesmo tempo, existe a ideia de proteger a farinha com o mecanismo de indicação geográfica, o que coloca em debate a necessidade de se promover a conservação da agrobiodiversidade e dos processos que a geram. O presente artigo pretende demonstrar que a valorização da farinha de mandioca de Cruzeiro do Sul impõe vários desafios ligados à sua produção

palavras-chave Mandioca; Cruzeiro do Sul (Acre); Indicação geográfica; Agrobiodiversidade; Conservação.

Agrobiodiversity conservation and deflorestation in Amazon: the challenges of the manioc powder production in Cruzeiro do Sul, Acre

abstract The economic valuation of cassava flour in Cruzeiro do Sul, Acre, is linked to the conversion of the local economy, formerly based on rubber extraction, into one based on agriculture, with a focus on cassava planting. The production of flour depends on a labor-intensive process linked to family production and ensures local food security, while the marketing of flour is defined by political and economic aspects. The increase in cassava flour production, however, has been associated with the expansion of deforestation in the region. At the same time, there is the idea of protecting the flour with the geographical

indication mechanism, which raises the question of the need to promote the conservation of agrobiodiversity and the processes that generate it. The present article intends to demonstrate that the valorization of cassava flour of Cruzeiro do Sul imposes several challenges related to its production.

keywords Cassava; Cruzeiro do Sul (Acre/Brazil); Geographical indication; Agrobiodiversity; Conservation.

A farinha de mandioca de Cruzeiro do Sul é produzida em toda a microrregião, também conhecida localmente como Vale do Juruá, no noroeste do estado do Acre, Amazônia, uma importante zona de biodiversidade. Originalmente habitada por povos indígenas, a região manteve-se conservada ao longo do século XX, durante a economia da borracha. Depois, no Regime Militar, a região sofreu uma ampla especulação imobiliária que levou povos indígenas e seringueiros a se organizarem para lutar por direitos fundiários com base nos serviços ambientais que a região oferecia (ALMEIDA, 2004; ALLEGRETTI, 2008; COSTA, 2010).

Como resultado, nas décadas seguintes, mais da metade do Vale do Juruá tornou-se área natural protegida, com terras indígenas, parque nacional e reservas extrativistas. Em 2009, porém, essa região apresentou índice de 5,7% de desmatamento, somente naquele ano. O índice de desmatamento em todo estado do Acre, até 2009, foi de 12%. Segundo dados oficiais, o aumento do desmatamento no Vale do Juruá devia-se sobretudo à larga produção de mandioca para o fabrico da farinha nos municípios de Cruzeiro do Sul, Rodrigues Alves e Mâncio Lima. Mesmo assim, sua cadeia produtiva foi considerada meta prioritária a ser desenvolvida nos anos seguintes naquela região (MDA, 2011).

Este artigo tem como objetivo refletir sobre o papel da farinha de mandioca para as populações rurais locais e como aspectos econômicos e políticos se relacionam com suas práticas agrícolas nesse contexto. Para isso, faremos uma descrição etnográfica, apontando evidências e dados que permitam debater estratégias de proteção e incentivo da produção da farinha de mandioca de Cruzeiro do Sul.

A pesquisa foi realizada com pequenos agricultores de Cruzeiro do Sul nos meses de maio a setembro, em 2008 e 2010, para compor o doutoramento em Antropologia. Durante esse período, convivi com agricultores da Vila São Pedro e Comunidade Croa, localidades inseridas na fase I do "Projeto PACTA", um projeto multidisciplinar coordenado pelo antropólogo Mauro Almeida, da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pela bióloga Laure Emperaire, do Institute de Recherche pour le Développement (IRD), da França (PACTA, 2004).

Nossa pesquisa não integrou o Projeto PACTA, mas se baseou em pesquisa de campo nas localidades pesquisadas. Nosso objetivo era entender como discursos, práticas locais, projetos e políticas ligados à natureza interagiam naquelas localidades. Dessa forma, convivemos com agricultores, de um lado, e, de outro, com pesquisadores e técnicos governamentais.

A importância da mandioca para o consumo local

A mandioca e seus derivados constituem a base da alimentação entre os pequenos agricultores de Cruzeiro do Sul, Acre. Durante todo período em que convivi com os agricultores da Vila São Pedro e da Comunidade Croa, percebi que esse é o alimento mais consumido, seja na forma de farinha, tapioca (feita com a fécula da mandioca), beléu (bolo de mandioca puba), beijú (feito com a massa da mandioca), mingau de carimã (feito com massa de mandioca puba), bolinho de macaxeira, ou simplesmente mandioca cozida. Os agricultores consomem mandioca ou seus derivados todos os dias (CARVALHO, 2013).

A alimentação dessa população, contudo, não deixa de ser diversificada. Somam-se a isso as carnes (de caça, boi, galinha caipira ou frango congelado), os peixes (salgados ou frescos), frutas, feijões, grãos, outros tubérculos, verduras, temperos e os chamados vinhos. A noção de que há "comida", em especial, está ligada às carnes e peixes: se uma refeição não tiver um desses alimentos, diz-se que não há comida. Já a farinha é considerada um acompanhamento fiel em todas as refeições e não precisa ser identificada como tal. Muitos agricultores dizem *"hoje não tem comida, só arroz e feijão"*, sendo que há farinha servida.

Esse tipo de comentário ocorre porque se espera que sempre haja farinha nas refeições. A farinha ocupa um papel central na vida alimentar dessas famílias. Quando falta farinha na casa de um agricultor, por exemplo, ele sabe que pode recorrer aos vizinhos para assegurar esse alimento. Farinha é um item que não se nega a quem precisa.

A farinha de mandioca é consumida várias vezes ao dia entre os agricultores: pela manhã, no quebra-jejum, misturada à carne ou peixe salgado; no almoço, com feijão, arroz, ou alguma carne ou peixe; no lanche da tarde, misturada ao vinho de açaí e a frutas como mamão, banana e coco; e no jantar, acompanhando algum peixe, carne ou galinha.

A farinha é comida pura, no pirão – acrescida ao caldo de carnes e peixes, ou na forma de farofa –, misturada ao óleo quente de alguma fritura que se tenha feito. Pode-se ainda consumir a jacuba – farinha, água e sal – e o chibé – farinha, água e açúcar. É comum ver tambores de plástico contendo entre 25 e 50 quilos de farinha de mandioca estocados nas cozinhas dos agricultores. Essas populações costumam dizer que se eles não comem farinha nas refeições, não ficam satisfeitos! A farinha de mandioca, portanto, cumpre um importante papel de segurança alimentar local.

O consumo de farinha ocorre tradicionalmente entre essas populações desde que elas se estabeleceram na região. As populações rurais de Cruzeiro do Sul são formadas pelos descendentes dos trabalhadores nordestinos que migraram para a região durante os chamados anos de "boom da borracha", entre 1870 e 1912, e depois, com o programa "soldados da borracha", em 1943. E, apesar de

o conhecimento ligado à produção da farinha de mandioca na Amazônia estar associado originalmente aos indígenas, estima-se que as populações rurais de Cruzeiro do Sul tenham desenvolvido uma maneira singular de produzir farinha (VELTHEM, 2007).

Existem inúmeras técnicas e instrumentos usados para fazer farinha em toda a Amazônia (TASTEVIN, 2008; EMPERAIRE et al, 2010). Mas os produtores de farinha de Cruzeiro do Sul não utilizam "tipitis", nem se recordam de seu uso pelas gerações anteriores, por exemplo. O tipiti é um instrumento usado tradicionalmente pelos indígenas da Amazônia para prensar a massa da mandioca. O contato poderia ter levado os migrantes nordestinos a incorporar esse instrumento, porém isso não ocorreu. Por outro lado, os agricultores contam que sempre utilizaram a bola (ou caititu) para ralar (ou cevar) a mandioca. Parece provável que esse instrumento tenha vindo do nordeste, onde já se fazia farinha usando a roda movida a braço humano – e que foi vista em funcionamento no rio Tejo, no Alto Juruá, ainda na década de 1980 (MAURO ALMEIDA, comunicação pessoal).

Há registros do comércio de farinha em Cruzeiro do Sul desde 1919 (ALMEIDA, 1992). Mas é somente a partir dos anos 1980 que a produção de farinha de mandioca aumenta exponencialmente e torna-se o principal produto comercial de Cruzeiro do Sul, com consequências para a organização social local e para o meio ambiente, conforme veremos a seguir.

O fim do extrativismo da borracha e a valorização da farinha

O processo de valorização econômica da farinha de mandioca está ligado ao surgimento de uma agricultura comercial durante as crises na economia da borracha. No primeiro ciclo da borracha, de 1870 a 1912, os seringueiros dedicavam-se exclusivamente ao extrativismo e os patrões abasteciam o seringal com alimentos e outras mercadorias, no sistema de aviamento. Porém, de 1912 a 1943, houve uma intensa crise e a rotina de trabalho dos seringueiros passou a incluir a prática da agricultura, proibida pelos patrões até então (ALMEIDA, 1992).

A crise também deu origem a dois processos de movimento populacional em toda Amazônia: os seringueiros que tinham condições voltaram para seus locais de origem ou foram para as proximidades das cidades, onde se ocuparam da extração de madeiras e agricultura para o abastecimento do mercado local (ALMEIDA; CARNEIRO DA CUNHA, 2002).

Segundo Almeida (1992), nos primeiros anos de crise da economia da borracha houve um aumento de produtos agrícolas e pecuários na lista de exportação municipal no Vale do Juruá. Entre 1917 e 1922, a região passou a exportar feijão, couros, farinha de mandioca, algodão, arroz, milho, açúcar, café, carne-seca, tabaco, tijolo, óleo vegetal, madeira e aguardente de cana. Em 1922, 53 toneladas de farinha de mandioca foram produzidas nessa região. Em 1950, Cruzeiro do

Sul já despontava como importante centro de produção agrícola, uma exceção ao panorama econômico do Acre.

Os produtores de mandioca de Cruzeiro do Sul lembram que a farinha começou a ser considerada um produto economicamente relevante para a região entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980. Oséas Ferreira da Silva, eleito primeiro presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Cruzeiro do Sul, em 1976, traz um relato interessante sobre essa relação entre a decadência do extrativismo da borracha e a comercialização da farinha de mandioca:

> A primeira luta do sindicato, que foi fundado em 1976, foi unir a classe dos trabalhadores rurais, que era desunida, e implantar a lei 4.504, dos 10% de renda. Antes os patrões obrigavam os seringueiros a vender mercadoria só para eles. Eles cobravam 60, 100 quilos de borracha como renda. Nós também brigamos com o prefeito, porque ele não deixava sair farinha de Cruzeiro do Sul. Ele achava que ia faltar na cidade. E o sindicato, vendo que o preço da borracha entrava em decadência, começou a pressionar a prefeitura para liberar o comércio da farinha para Manaus. Nós sabíamos que Manaus poderia ser um grande centro consumidor do produto. Já tínhamos estado na cidade e fomos informados da preferência pela nossa farinha. Mas a fiscalização era rigorosa nos portos da cidade para evitar que a farinha fosse escoada. O sindicato então resolveu convocar todos os produtores para levarem sua farinha para o mercado do agricultor e mostrar ao prefeito que parte da produção poderia ser escoada sem que a população local fosse prejudicada. Um comerciante que estava presente no evento, seu Abraão Cândido da Silva, concordou em fazer o comércio para Manaus. E assim iniciamos a comercialização da farinha em grande escala. (Entrevista com Oséas Ferreira da Silva, 03/jul./2008)

O declínio da economia da borracha, o fim dos subsídios governamentais usados na exploração da seringa e a comercialização em grande escala da farinha de mandioca causaram diversos impactos na paisagem local. Emperaire et al (2012), utilizando imagens de satélite LANDSAT TM, ilustrou que a evolução dos espaços cultivados nos anos 1986, 1997 e 2007, nos municípios de Cruzeiro do Sul, Rodrigues Alves e Mâncio Lima, implicaram no avanço do desmatamento, em uma relação direta com o aumento da produção de farinha de mandioca nessa região.

Diversos estudos têm vinculado o aumento do desmatamento na Amazônia com o aumento na produção agropecuária desde que a região se tornou alvo de programas governamentais de desenvolvimento, nos anos 1960 e 1970. Nesse período começaram a ser criados os projetos de colonização (HOMMA et al, 2008; FEARNSIDE, 1997). A região de Cruzeiro do Sul, no entanto, não sofreu os impactos desses programas, pela conexão econômica que estabelecia com Manaus e não com a capital Rio Branco, onde esse processo de fato ocorreu (GOMES et al, 2012).

Durante a pesquisa etnográfica também identificamos que muitas localidades produtoras de farinha de mandioca no entorno de Cruzeiro do Sul formaram-se na primeira metade do século XX: Canela Fina, Alto Pentecoste, Cruzeiro do Vale, Vila São Pedro, Buritirana, Ramal do Alexandre, Mariana I, Mariana II e Assis Brasil. Essas localidades foram resultado de um fluxo migratório ocasionado no próprio Vale do Juruá durante as crises na economia da borracha. O único projeto de colonização que foi implementado em Cruzeiro do Sul nos anos 1970 foi o Projeto Santa Luzia, habitado por antigos seringueiros que já haviam migrado para a Amazônia nos dois primeiros ciclos da borracha, segundo relatos dos técnicos do escritório local do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e dos próprios moradores do Projeto Santa Luzia (CARVALHO, 2013).

Assim, apesar de o aumento do desmatamento na região de Cruzeiro do Sul estar associado ao crescimento da produção agropecuária local, isso não ocorreu devido aos projetos de colonização e das políticas desenvolvimentistas dos militares, mas à ausência de um projeto que evitasse a conversão da economia local – que era baseada no extrativismo – em uma economia baseada na agricultura.

A abertura de rodovias e estradas de terras secundárias (ramais) na microrregião de Cruzeiro do Sul a partir de meados dos anos 1970, no entanto, foi fundamental para desenvolver a cadeia produtiva de farinha de mandioca no decorrer dos anos. As transformações que ocorreram no comércio da farinha, no final do século XX, estão diretamente ligadas à criação dessas vias (CARVALHO, 2013).

Até então, na Vila São Pedro, por exemplo, os produtos agrícolas costumavam ser transportados em canoas pelo igarapé da localidade. A Vila São Pedro está localizada no quilômetro 35 da Rodovia BR-364. O território é habitado desde os anos 1930 por famílias de seringueiros vindos do Alto e Baixo rio Juruá em busca de novas áreas para a prática da agricultura. Em 1980, foi feita a *regularização fundiária* do território, e seus habitantes puderam adquirir lotes de até cem hectares. Em 2010, 397 famílias habitavam a Vila São Pedro, formadas em sua maioria por produtores de farinha (CARVALHO, 2013).

Segundo relatos dos agricultores da Vila São Pedro, entre o final dos anos 1930 até meados dos anos 1980, o comércio da farinha era feito em sacas de açúcar contendo a quantidade de um "paneiro" (equivalente a duas latas de que-

rosene, medida usada nos seringais com um peso aproximado de 25 quilos). As sacas eram carregadas nas costas pelos agricultores até o porto mais próximo, no Igarapé São Francisco, e escoadas em canoas pequenas até a cidade de Cruzeiro do Sul. A viagem de canoa durava cerca de seis horas no verão e quatro horas no inverno. Na cidade, os agricultores costumavam vender sua produção para os mesmos comerciantes durante vários anos, em uma relação semelhante à do patrão-seringueiro no sistema de aviamento.

Nos anos 1980, a farinha comercializada pelos produtores da Vila São Pedro passou a ser embalada em sacas de plástico de cinquenta quilos e a ser transportada pelas vias terrestres. O papel do atravessador – chamado de "marreteiro" – começou a ter cada vez mais importância nesse comércio. Durante a pesquisa de campo, no final dos anos 2000, observamos que a prática de vender para o mesmo comerciante continuava existindo. Mas muitos vendiam para o marreteiro que pagasse melhor. Também encontramos marreteiros que migraram estrategicamente para Cruzeiro do Sul para fazer a comercialização da farinha. Os marreteiros possuíam carros "utilitários", do tipo *Pampa* ou *Saveiro*, e iam buscar a produção nas casas dos agricultores.

Os produtores também tinham a possibilidade de embarcar a mercadoria nos caminhões oferecidos pela prefeitura de Cruzeiro do Sul, que fazia o transporte nos ramais em um único dia da semana. Um valor era cobrado por saca de farinha e outro por pessoa. Chegando à cidade, os agricultores negociavam com os marreteiros que invadiam os caminhões atrás do melhor negócio ou com os marreteiros que ficavam no mercado da farinha. Segundo os agricultores, o transporte oferecido pela prefeitura, no entanto, não é constante. Os caminhões circulam principalmente nos meses de verão, quando as estradas de terra estão em melhores condições de transporte.[1]

Os marreteiros vendem a farinha aos grandes comerciantes de Cruzeiro do Sul. São esses comerciantes que irão exportar o produto para o resto da Amazônia ocidental. Nos meses de chuva, durante o chamado inverno amazônico, que começa entre final de outubro e início de novembro e se estende até abril-maio, a farinha é transportada em embarcações que descem o rio Juruá até chegar ao rio Solimões, em Manaus. Na viagem de volta, as balsas vêm carregadas de mercadorias de toda espécie: estivas em geral, eletroeletrônicos, material de construção, móveis, roupas etc. No início do verão, entre junho e julho, quando as chuvas cessam definitivamente, as balsas encalham e só voltam a operar no inverno.

Nesse período, a farinha é transportada em caminhões pela estrada BR-364 até Rio Branco. Os comerciantes de Cruzeiro do Sul levam a farinha e trazem frutas, verduras e legumes oriundos do sul e sudeste do Brasil, como maçãs,

[1] O valor pago pela saca de cinquenta quilos de farinha varia de acordo com o local onde ela é vendida. Na cidade, esse valor aumenta em torno de 15% em comparação com o valor pago pelos marreteiros nas próprias localidades.

uvas, batatas, cenouras e cebolas, entre outros produtos. Pequenos comerciantes locais também levam farinha para Rio Branco e retornam com mercadorias para seus comércios. Esses comerciantes muitas vezes trocam farinha por mercadorias e são chamados de "patrões" pelos produtores que mantêm esse tipo de relação comercial.

No final dos anos 1990, o comércio da farinha de mandioca mostrou-se tão rentável que foi considerado a principal alternativa econômica ao extrativismo da borracha no Vale do Juruá. A produção da borracha passou a ser questionada pelos próprios seringueiros "porque não dava para cobrir as despesas da receita baixa; o preço da borracha natural não tinha nem como competir; e o mercado já estava praticamente liquidado da borracha no Vale do Juruá", como explicaram importantes atores locais sobre o motivo da produção da farinha de mandioca tornar-se a pauta central do movimento rural local (Entrevistas com Antônio de Paula, em 17/08/2008; José Epaminondas Lima, em 14/07/2008; Waldemir Neto, em 04/08/2010).

A produção de mandioca, que já estava consolidada nas comunidades agrícolas do entorno de Cruzeiro do Sul desde os anos 1980, tornou-se então alvo de uma ampla estratégia de base coletiva que depois foi incluída como meta prioritária nas políticas públicas locais para o desenvolvimento da chamada "indústria da farinha". A valorização da farinha de mandioca, portanto, foi promovida a partir de uma articulação local, em uma manifestação clara para garantir uma atividade econômica para aquelas populações. Não se trata assim de discutir as concepções locais dos produtores sobre a mandioca – valorativa e depreciativa – descritas em Velthem e Katz (2012), mas da valorização econômica do produto e como isso tem repercutido localmente nesse contexto de floresta biodiversa.

A floresta, os roçados e os novos arranjos do mercado

No início do século XXI, a produção de mandioca tem sido praticada de tal forma pelos agricultores que vivem na microrregião de Cruzeiro do Sul que esta passou a ser considerada localmente como uma "monocultura de mandioca" – ainda que a mandioca seja produzida por meio de uma economia familiar e em lotes separados. Em 2010, o governo local estimava que pelo menos 10 mil famílias estavam envolvidas com a produção da farinha de mandioca em todo Vale do Juruá.[2]

[2] Dados apresentados pela Secretaria de Extensão Agroflorestal e Produção Familiar (Seaprof). Em 04/jun./2008, Cruzeiro do Sul (Acre). O Censo Agropecuário de 2006 do IBGE indica que foram produzidos em todo estado do Acre 180.265 toneladas de mandioca em 10.982 estabelecimentos; e 21.120 toneladas de farinha de mandioca em 6.337 estabelecimentos, sendo que 14.960 toneladas foram vendidas (IBGE, 2006, p. 741; p. 750). Não existem dados específicos sobre a produção de farinha de mandioca na região de Cruzeiro do Sul nesse Censo Agropecuário (IBGE, 2006).

Dados oficiais sobre a produção agrícola municipal indicam que foram produzidos 133.276 toneladas de mandioca em Cruzeiro do Sul em 2013. Somando a produção de todo Vale do Juruá, que inclui os municípios de Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima, Marechal Thaumaturgo, Porto Valter e Rodrigues Alves, no mesmo ano foram produzidos 316.309 toneladas de mandioca (IBGE, 2013).

A atuação da Cooperativa das Associações dos Seringueiros e Agricultores do Vale do Juruá (Casavaj) teve um papel central no processo da valorização econômica da farinha. A Casavaj foi instituída em março de 1997, com a participação de treze associações de produtores rurais, das quais destaco as associações das localidades Canela Fina, Alto Pentecoste, Cruzeiro do Vale, Valparaíso, Lagoinha, Belo Monte, Projeto Santa Luzia, Vila São Pedro, Liberdade e Reserva Extrativista Alto Juruá (Reaj).

Segundo relatos de líderes comunitários e da própria diretoria da cooperativa, o foco inicial da Casavaj era alavancar a produção da borracha, mas, devido à crise nesse mercado, a cooperativa passou a trabalhar com farinha de mandioca. O novo objetivo da cooperativa era elevar o preço da farinha, melhorar as condições sanitárias de produção e investir no marketing do produto.

Contam os produtores de farinha que quando a Casavaj começou a negociar a produção, no início dos anos 2000, a saca de cinquenta quilos de farinha era vendida aos marreteiros por R$ 12,00. Em 2005, a saca chegou a R$ 47,00. Em 2008, quando estive pela primeira vez em Cruzeiro do Sul, a saca estava custando R$ 35,00. Dois anos depois, em 2010, a saca de cinquenta quilos de farinha era comercializada em Cruzeiro do Sul por R$ 80,00.

Em dez anos, portanto, a saca de cinquenta quilos de farinha de mandioca passou de R$ 12,00 para R$ 80,00. Segundo relatos, a atuação da Casavaj regulou o mercado. A Casavaj desarticulou os atravessadores e, com isso, elevou o preço do produto. Ao mesmo tempo, o governo estadual incentivou a produção de farinha. Nos três mandatos em que a coligação "Frente Popular" esteve à frente do governo estadual (1999 a 2010), 50 casas de farinha foram reformadas e mais 150 "casas de farinha moderna" foram implementadas em Cruzeiro do Sul. A prefeitura do município também construiu inúmeras outras casas de farinha, e os próprios agricultores contribuíram com a construção de novas casas (Entrevista Waldemir Neto, coordenador da Seaprof, em 10/jun./2010).

Como resultado, houve um aumento significativo na exportação de farinha de mandioca em Cruzeiro do Sul entre 2000 e 2009. Os dados levantados pela Secretaria de Estado da Fazenda e Gestão da Agência de Cruzeiro do Sul (Sefaz, 2010), a partir da emissão de notas fiscais referentes à saída de farinha de mandioca do município, indicam que a exportação passou de 5.915 toneladas anuais de farinha de mandioca em 2000 para 13.115 toneladas em 2009 (Tabela 1).

	Vendas em sacas de 50KG			Vendas em toneladas		
Ano	Acre	Outros Estados*	Total	Acre	Outros Estados*	Total
2000	17.922	100.386	118.308	890	5.025	5.915
2001	18.041	85.789	103.830	900	4.291	5.191
2002	16.468	62.312	78.780	820	3.119	3.939
2003	35.630	144.125	179.755	1.780	7.207	8.987
2004	66.727	168.558	235.285	3.336	8.428	11.764
2005	40.932	161.084	202.016	2.046	8.054	10.100
2006	33.007	145.446	178.453	1.650	7.272	8.922
2007	34.345	220.809	255.154	1.717	11.040	12.757
2008	20.731	186.717	207.448	1.036	9.336	10.372
2009	13.148	249.160	262.308	657	12.458	13.115

* Outros Estados: Amazonas, Pará, Rondônia e Mato Grosso. Fonte: dados da SEFAZ – Cruzeiro do Sul, 2010.

Em 2004, porém, a Casavaj firmou um convênio com o governo federal que desarticulou a cooperativa, mas não interrompeu o desenvolvimento dessa economia. Ao contrário, os dados da tabela mostram que, a partir daquele ano, a produção de farinha de mandioca aumentou.

Contam os dirigentes da Casavaj que a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab), empresa pública vinculada ao Ministério da Agricultura, repassou uma verba de cerca de 2 milhões de reais para financiar a produção de farinha de mandioca. Com essa verba, a Casavaj realizou a chamada "compra antecipada": cerca de 900 cooperados receberam um valor entre R$ 1.000,00 e R$ 2.500,00 para *começar* a produção da farinha. Ao final da safra, o produtor deveria devolver esse valor para a Casavaj na forma de farinha.

Muitos cooperados que receberam o valor antecipado, no entanto, não abasteceram a cooperativa com farinha. Dentre as razões apontadas pelos agricultores por não terem entregue sua produção estavam "o surto de malária que atrapalhou o trabalho; a lagarta mandarová que atacou os roçados de mandioca; e a falta da assistência técnica prevista, que não cumpriu o contrato". A Casavaj

ficou sem a produção esperada, tornou-se inadimplente junto à Conab e não conseguiu participar de novas licitações ou outras ações governamentais. A Casavaj também perdeu o capital de giro – fundamental para continuar comprando a produção – e se desarticulou completamente.

A opção pela *compra antecipada* foi proposta pelo governo estadual, que mediou a participação da Casavaj na licitação da Conab. A proposta da Casavaj era adotar a "compra direta". Muitos produtores rurais de Cruzeiro do Sul já haviam contraído algum tipo de financiamento, através de programas de crédito como FNO e Pronaf. Sabia-se que a maioria não havia quitado suas dívidas e que a opção pela *compra antecipada* poderia ser equivocada. O governo, porém, defendia que o adiantamento de capital iria fortalecer os produtores (entrevista com a diretoria da Casavaj, 14/jul./2008; entrevista com a diretoria da Seaprof, 04/ago./2010).

A *compra antecipada* fez com que a Casavaj fracassasse financeiramente, principalmente perdendo seu valor simbólico, como orgulho, autoconfiança e outros benefícios não monetários de que fala Hirschman (1987, p. 42) e que "pode até mesmo ser considerado como início de liberação, especialmente de grupos que há muito sofrem e são oprimidos". Segundo o autor, os benefícios simbólicos intensificam os benefícios monetários de uma cooperativa. Se a cooperativa estiver em dificuldades financeiras, os benefícios simbólicos se transformarão em perdas à medida que o orgulho for ferido, a autoconfiança for abalada e mais uma vez se dissiparem as esperanças de liberação.

Com a desestruturação da Casavaj, as ações coletivas ligadas à produção e comercialização da farinha de mandioca se dissiparam. Ainda assim, a indústria da farinha foi mantida como política estadual de desenvolvimento na microrregião de Cruzeiro do Sul. Ao privilegiarem a farinha de mandioca como estratégia de desenvolvimento, as políticas locais colocaram em evidência como a floresta tem sido articulada.

As organizações de base estão enfraquecidas e as instâncias governamentais têm apostado em uma noção agrícola produtivista sem oferecer medidas que recuperem o uso do solo para evitar novos desmatamentos ou mesmo que preservem a diversidade biológica e cultural ligada à produção tradicional da farinha, como veremos a seguir.

A indicação geográfica como política de valorização cultural e seus limites para a conservação da agrobiodiversidade

Estima-se que a produção de farinha de mandioca tenha movimentado 80% da economia de Cruzeiro do Sul nos anos 2000.[3] A importância econômica que

[3] Nelson Liano Jr. Projeto vai melhorar farinha de Cruzeiro do Sul. Jornal Página 20. Rio Branco, 10/jul./2003. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/pagina20/7julho2003/site/10072003/c_031007.htm>. Acesso em: 19/jun./ 2009.

a farinha de mandioca adquiriu no município iniciou um debate sobre a proteção da farinha. Agricultores, organizações do terceiro setor, instâncias governamentais e pesquisadores vêm discutindo intensamente essa questão. Existe uma preocupação em se evitar que aconteça um processo semelhante ao da *biopirataria da borracha*, maneira como as populações locais referem-se ao contrabando da espécie *Hevea brasiliensis* por botânicos ingleses e que viabilizou seu plantio em larga escala nas colônias inglesas, iniciando assim o esgotamento do ciclo da borracha em toda Amazônia.

A farinha de Cruzeiro do Sul remete à ideia de uma farinha benfeita e saborosa em toda Amazônia Ocidental. Da mesma forma, as populações utilizam a expressão *biopirataria da farinha* para referirem-se à farinha de mandioca produzida fora da região de Cruzeiro do Sul, mediante outras técnicas, mas que utilizam o nome da cidade para identificar o produto. Pensando nisso, a Casavaj, em conjunto com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR), sugeriu inicialmente o uso de um "selo verde" para proteger a farinha.

Segundo essas instituições, a farinha de Cruzeiro do Sul comercializada em Manaus é misturada com outras farinhas e vendida em embalagens identificadas como originárias de Cruzeiro do Sul para ter melhor inserção no mercado. Relatos de agricultores também indicam que comerciantes de farinha produzida em outras cidades acreanas, como Sena Madureira e Rio Branco, utilizam o nome de origem de Cruzeiro do Sul. O selo verde pretendia garantir a origem e a qualidade da farinha. A menção ao "verde" foi pensada como uma maneira de remeter o consumo do produto à noção de "defesa da floresta".

Posteriormente, o Ministério da Agricultura, na esteira da política de registrar produtos culturais ligados à produção agrícola, sugeriu a indicação geográfica como instrumento de proteção da farinha. A indicação geográfica é um dos mecanismos de propriedade intelectual, ao lado de patentes, desenhos industriais e marcas, que são regulados no Brasil pela lei nº 9.279, de 14 de maio de 1966.

A lei não define o que é indicação geográfica, mas estabelece suas espécies: constitui indicação geográfica: 1) a indicação de procedência ou 2) a denominação de origem. A indicação de procedência pode ser o nome geográfico de país, cidade, região ou localidade de seu território, que se tenha tornado conhecido como centro de extração, produção ou fabricação de determinado produto ou de prestação de determinado serviço. Já a denominação de origem pode ser o nome geográfico de país, cidade, região ou localidade de seu território, que designe produto ou serviço cujas qualidades ou características se devam exclusiva ou essencialmente ao meio geográfico, incluídos fatores naturais e humanos (art. 177 da lei nº 9.279/96).

O Ministério da Agricultura vem incentivando a indicação geográfica a produtos ou serviços característicos do seu local de origem, o que lhes atribui repu-

tação, valor intrínseco e identidade própria. São produtos que apresentam uma qualidade única em função de princípios naturais, como solo, vegetação, clima e o saber fazer. Entre os produtos que já foram registrados estão os vinhos do Vale dos Vinhedos, no Rio Grande do Sul; o café produzido na região do Cerrado Mineiro; e a cachaça de Paraty. Existe uma centena de produtos considerados potenciais para serem registrados sob a indicação geográfica no Brasil. No Acre, a expectativa é de registrar a farinha de mandioca, o abacaxi, o urucum, a castanha do Brasil e essências florestais (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, 2016).

No campo científico, por sua vez, os pesquisadores vêm discutindo a proteção da farinha de Cruzeiro do Sul no âmbito da conservação da agrobiodiversidade e dos processos que a geram. Duas questões, em especial, norteiam a discussão: assegurar os direitos intelectuais e a remuneração dos produtores ou detentores do patrimônio cultural, e assegurar a perpetuação de formas culturais de produzir (CARNEIRO DA CUNHA, 2005).

Espera-se que as indicações geográficas, além de protegerem comercialmente a farinha, sejam capazes de proteger os conhecimentos ligados à sua produção. O debate tem a ver com a proteção da diversidade da mandioca. Segundo Emperaire (2002), o manejo individualizado da mandioca, os novos hábitos alimentares, a larga comercialização da farinha de mandioca, as transformações nos sistemas de produção e a introdução de novas variedades pelas instituições de extensão rural, ao privilegiarem certas variedades, contribuem para a erosão genética.

Nesse sentido, os pesquisadores entendem que a indicação geográfica pode ser uma boa alternativa para proteger a farinha de mandioca, mas insuficiente para conter a erosão dos conhecimentos ligados a ela. Para Emperaire (2005), as indicações geográficas são capazes de se opor à agricultura modernizada, criar uma relação entre consumidores e populações locais ou mesmo um estatuto de reivindicação por um grupo social, mas não contemplariam os antagonismos entre sistemas de conhecimentos locais e normas legais, por exemplo.

Emperaire (2012) defende que as indicações geográficas no Brasil levem em conta "um contexto social e territorial em construção". A existência da indicação geográfica no caso da farinha de Cruzeiro do Sul responde à preocupação dos agricultores em reconhecer seus conhecimentos e valorizar o produto economicamente. Para o governo, a indicação geográfica revela a consolidação econômica de arranjos produtivos locais ligados à identidade regional. Porém, somente as normas sanitárias e visuais têm sido privilegiadas, sem levar em conta o modelo particular de posse da terra e a sustentabilidade. Por essas razões, o produto protegido pela indicação geográfica deveria ser melhor discutido no que se refere ao território onde é produzido, aponta a autora.

O mecanismo de indicação geográfica não deveria ser visto, portanto, como uma estratégia econômica ou uma forma de incentivar a produção local, mas

como uma possibilidade de assegurar o manejo da diversidade da mandioca e o modo de preparo da farinha pelas populações locais. Se o que está em jogo é o processo de produção e não o produto final, a alternativa para proteger a farinha de mandioca poderia então vir de uma utilização mais eficiente do produto cultural que essas populações têm a oferecer. Para isso, parece fundamental entender a conservação *in-situ* da mandioca e sua conexão com o fabrico da farinha. Veremos abaixo como a mandioca é manejada e a importância das relações sociais dentro do território para a sua conservação.

O manejo local da mandioca e as trocas de maniva

Para explicar o manejo local da mandioca, vamos descrever as práticas agrícolas observadas em dois territórios distintos: a Vila São Pedro, mencionada anteriormente, e a Comunidade Croa, distante trinta quilômetros daquela e inserida em uma área de preservação ambiental.

Vimos que na Vila São Pedro a farinha de mandioca constitui o principal produto agrícola que mantém a economia local. Já na Comunidade Croa, embora a maioria dos moradores produza farinha, o comércio da produção é pequeno. Em 2010, a Comunidade Croa era habitada por 28 famílias remanescentes de seringueiros, dispersas ao longo do rio Croa. O território está inserido em uma floresta de várzea e sujeito a inundação sazonal. Lá, a produção de farinha local é voltada principalmente para o consumo interno (CARVALHO, 2013).

Apesar de o papel da mandioca ser diferente nessas duas localidades, seu processo de plantio e o de produção da farinha são semelhantes: os roçados de mandioca estão quase sempre beirando a mata. Os agricultores utilizam tradicionalmente o sistema de corte-e-queima e descanso da terra, avançando sobre a floresta primária à procura de novos solos para o plantio. Insumos agrícolas, como adubo e fertilizante, não são usados nesses roçados.

O plantio da mandioca é feito apenas com enxadas, baldes ou cestos e a força corporal. Primeiro, o agricultor, utilizando uma enxada, abre pequenas covas no solo com cerca de cinco centímetros de profundidade. As covas ficam distantes, em média, um metro umas das outras. À primeira vista, a forma como as covas são abertas parece um tanto aleatória. Não existe uma ordem rígida, como numa plantação, em fileiras. No entanto, existe um padrão para abrir as covas. Elas não podem se distanciar muito umas das outras. E devem ocupar todo o espaço da área limpa.

As covas são então preenchidas com pedaços de maniva, o caule da planta da mandioca (estacas), e cobertas com terra empurrada pelos próprios pés dos agricultores. Em geral, os agricultores guardam as manivas de plantios anteriores no próprio terreno. No momento do novo plantio, as manivas são cortadas em pedaços de cerca de sete centímetros e alocadas dentro de cestos de palha ou baldes de plástico para serem distribuídas entre as covas abertas.

Depois de oito meses, às vezes até antes, a partir do sexto mês, tem início a

colheita, que pode se estender até o décimo segundo mês. Durante esse período, os agricultores costumam fazer "três limpas": eles precisam capinar o roçado, arrancando mato e outras plantas ao redor dos pés de mandioca, para que ela possa crescer e se desenvolver.

A "roça", como os agricultores chamam a mandioca, pode ser de várias "qualidades". Emperaire (2002, p. 191) descreve a "qualidade" como

> Um conjunto de indivíduos que apresenta características suficientemente semelhantes – e suficientemente diferentes daquelas observadas em outros conjuntos – para ser reconhecida como um grupo à parte e identificada por um nome que lhe é próprio.

A nomeação da qualidade dá sentido ao objeto e permite sua inserção em um universo de referências culturais. A noção de qualidade, no entanto, "pode encobrir diversos níveis de homogeneidade biológica", diz Emperaire (2002, p. 191). Existe ainda a noção de que a mandioca pode ser "amargosa" ou "brava", considerada tóxica pela população local, em contraposição com a mandioca "mansa", também chamada de "macaxeira". A diferenciação dos termos para saber se a mandioca é brava ou mansa, no entanto, não é rigorosamente utilizada pela população, principalmente pelos mais jovens: para eles, mandioca e macaxeira são sinônimos.

No "Ramal dos Paulino", Vila São Pedro, encontramos dez qualidades de "roça" em 2010: uma qualidade de mandioca mansa, denominada "amarelinha" ou "rasgadinha"; e as mandiocas bravas "mansa-e-braba", "milagrosa", "branquinha", "curimem-roxa", "curimem-preta", "curimem-branca", "caboquinha", "chico-anjo" e "rasgadinha-preta". No Croa encontramos sete qualidades de roça, cinco das quais também foram encontradas no Ramal dos Paulino: "amarelinha" ou "rasgadinha", "curimem-roxa", "caboquinha", "branquinha" e "chico-anjo". E as qualidades "santa-maria" e a "maria-faz-ruma", que amadurece em seis meses. A qualidade "amarelinha" não é usada para fazer farinha, considerada excelente para ser consumida cozida.

As diversas qualidades de mandioca que circulam nas localidades são resultado das relações sociais que os moradores estabelecem dentro e fora da localidade. A diversidade agrícola produzida nessas localidades se dá através de trocas entre parentes, vizinhos e amigos. Conta um agricultor da Vila São Pedro, por exemplo, que as qualidades "curimem-roxa", "chico anjo" e "caboquinha" foram trazidas por ele de uma partida de futebol ocorrida há anos na localidade vizinha Colônia Pentecoste. Depois que ele colheu as batatas da primeira plantação, começou a trocar novas manivas com seus vizinhos e assim espalhou a qualidade pelo ramal.

Nem sempre o agricultor revela todas as qualidades que ele planta. Em geral, o agricultor diz que possui certas qualidades, "*mas é pouca coisa*", e não se lembra na hora de identificar todas as qualidades do roçado. Suponho, no entanto, que

isso também tem a ver com uma certa discrição quanto ao seu acervo pessoal de manivas. A disponibilidade de manivas é fundamental para plantar mandioca. Um agricultor prevenido fará o plantio em um curto período de tempo logo após ter arrancado as manivas maduras do solo. Quando isso não é possível, ele terá de recorrer aos parentes, amigos e vizinhos para poder fazer sua plantação.

Muitas vezes os agricultores acabam plantando diversas qualidades de mandioca em um único roçado. A doação ou troca de manivas contribui com essa diversidade. Sobretudo, a incorporação de diferentes manivas no mesmo roçado é estratégica para atender às expectativas do agricultor: ele pode querer guardar uma qualidade de roça que fique madura em maior ou menor tempo; que resulte em uma farinha "pesada" (mediante o uso de raízes que possuem menos água); ou então uma qualidade que garanta a alimentação imediata – qualidades "mansas" que são consumidas cozidas, ou seja, que não precisam passar pelo processo de transformação em farinha.

Pode-se ainda querer novas qualidades para incorporar ao acervo pessoal de manivas variadas ou uma qualidade específica que se adapte melhor ao solo do agricultor. O plantio de qualidades diferentes no mesmo roçado também assegura uma boa colheita e melhora o sabor da farinha. O agricultor diria que é sempre prudente plantar mais de uma qualidade no mesmo roçado.

As casas de farinha

Depois de colhidas, as mandiocas são levadas para as "casas de farinha", onde serão processadas. O fabrico da farinha é um processo trabalhoso, que agrega todos os familiares e, por vezes, diaristas. Durante a pesquisa etnográfica, participei de inúmeros processos de fabricação de farinha, com diversas famílias e em casas de farinha com tecnologias variadas. Em todos esses processos, a forma como a farinha era produzida era semelhante. As diferenças recaíam sobre as relações em torno da casa de farinha e sua representação enquanto um espaço de produção (CARVALHO, 2013).

As casas de farinha são compartilhadas por várias famílias, ligadas por parentesco ou não. Cada casa de farinha possui um dono, ainda que outras pessoas tenham colaborado com a sua construção, ou mesmo que a casa de farinha tenha sido doada pelo governo. É considerado dono da casa de farinha o proprietário do terreno onde ela foi construída – a noção de direito sobre determinando espaço entre os agricultores é fundamental para definir o que é deles. De modo que a decisão de uma família em utilizar determinada casa de farinha é motivada por fatores como a proximidade da casa de farinha em relação ao seu roçado, a afinidade que essa família tem com o dono da casa de farinha ou ainda a disponibilidade desta.

O dono da casa de farinha não costuma cobrar de seus parentes pela sua utilização. Já as famílias que não têm parentesco com o proprietário, podem ou não ser cobrados. O valor varia e é chamado de "renda": cobra-se uma porcentagem da

produção total, em um sistema semelhante ao utilizado no extrativismo da borracha.

Na Vila São Pedro, as casas de farinha estão localizadas ao lado das moradias dos agricultores, distante dos roçados, e a mandioca é transportada em carroças de boi. Na Comunidade Croa, em geral, as casas de farinha estão localizadas no próprio roçado. Quando isso não acontece, a raspagem da mandioca é feita no roçado, em espaços improvisados com palhas e lonas para garantir sombra durante essa etapa. A mandioca descascada é então alocada em cestos de cipó, que são carregados nas costas até a casa de farinha.

As casas de farinha diferenciam-se entre si no tocante ao tamanho e ao material usado na sua construção. Existem as casas de farinha doadas pelo governo estadual, com telhas de alumínio, paredes de madeira e telas de proteção nas paredes. As casas de farinha doadas pelo governo municipal, com telhas de alumínio e cimento para forrar o chão. E as casas de farinha "tradicionais", construídas pelos agricultores sem auxílios governamentais, com cobertura de palha e chão de barro.

Apenas as casas de farinha doadas pelo governo estadual possuem paredes; as outras, não. Os auxílios governamentais também financiam os instrumentos usados dentro desses estabelecimentos, como os parafusos da prensa e as chapas de torrar. Ali também se encontram prensas de varão (*prensa de pau*), produzidas pelos próprios donos.

O governo define a qualidade da farinha em "tipo 1" e "tipo 2" segundo as condições de higiene em que a farinha é produzida. As casas doadas pelo governo estadual são consideradas as que oferecem melhores condições de higiene, visto que são cobertas com telhas de alumínio, possuem piso de cimento, telas de proteção nas laterais, além de possuir uma arquitetura que preza pelo completo fechamento da casa. Estima-se que, dessa maneira, a casa será bem asseada, protegida de elementos externos que possam contaminar a farinha, principalmente da presença de animais. A farinha produzida nesses espaços é considerada "tipo 1".

Nas casas abertas, em especial as casas de farinha "tradicionais", os animais, principalmente galinhas e cachorros, entram e saem a qualquer hora. Não há nenhuma tela de proteção ou porta impedindo a sua passagem. A farinha produzida nesse tipo de construção é considerada "tipo 2". Nota-se, contudo, que a arquitetura da casa de farinha do governo estadual não evita que os animais entrem na casa, já que a porta está sempre aberta enquanto os trabalhadores estão lá dentro.

Os agricultores costumam avaliar a qualidade da farinha de outra forma. Para Silveira (2009), a percepção sobre a qualidade da farinha leva em conta a qualidade do solo em que a mandioca foi produzida, o tempo de colheita da mandioca e a atenção a todas as fases do processo de produção, desde o cuidado e dedicação do produtor, o acesso à eletricidade e à água durante a produção até o escoamento do produto.

Durante a pesquisa de campo, contudo, percebemos que tanto os agricultores como os marreteiros têm um paladar extremamente apurado para avaliar a

qualidade de uma farinha. Eles são superexigentes e críticos com a cor, o sabor e a textura. E estão constantemente avaliando novas farinhas, seja aquela produzida pelo vizinho, a comprada no mercado ou, no caso específico dos agricultores, a farinha que eles mesmos produziram.

Os agricultores dizem que a farinha pode ser "boa" em contraponto à farinha "ruim". Mas é raro algum produtor dizer que sua farinha é ruim, a farinha "só não é boa". A farinha ainda pode ser "muito boa" ou então "de primeira", classificação usada para as melhores farinhas. O parâmetro usado para avaliar se a farinha é "de primeira" passa pelo volume produzido por dia: a produção de três a quatro sacas de cinquenta quilos de farinha por dia confere ao produto o *status* de farinha "de primeira"; já o volume de sete a dez sacas produzidas por dia fará com que a qualidade da farinha seja "de segunda". Ou seja, quanto menos farinha for produzida por dia, melhor será sua qualidade.

A farinha "de primeira" é reconhecida como tal devido, sobretudo, a sua granulação: a farinha não pode ser nem muito fina nem muito grossa. Deve ser granulada por igual. Não pode ter "pó" ou "fiapo" e deve ser colorida (pelo uso do açafrão da terra) por igual, não pode ter "caroço branco". Essas características indicam que todo o processo de produção foi feito com mais cuidado e, em especial, que a farinha foi bem "peneirada", "escaldada" e "torrada". Uma farinha "de primeira" costuma ser peneirada de duas a três vezes, com diferentes tipos de peneiras. A torração benfeita é fundamental. A farinha deve ficar bem seca, mas o forno de torrar não pode "ter muita pressão", ficar extremamente quente, para não queimar.

A higiene do ambiente em que a farinha é produzida também é importante para definir a qualidade dela, mas não é considerada primordial, como nos critérios do governo. Os marreteiros, por sua vez, negociam farinhas "de primeira" e "de segunda". Eles identificam se a farinha é "de primeira" ou "de segunda" pela cor, textura, sabor e pelas as condições de higiene da casa de farinha. Por fim, muitos marreteiros e agricultores referem-se à qualidade da farinha como uma "farinha de segunda boa". Ou seja, mesmo entre as farinhas "de segunda", existe uma percepção variada.

A farinhada

O processo de produzir farinha chama-se "farinhada". Ainda que uma casa de farinha tenha um dono, ela é compartilhada com várias famílias. Porém, cada família realiza sua própria farinhada, separadamente e em dias diferentes: a casa de farinha é compartilhada; mas a produção não. Considera-se o dono da farinhada o dono do roçado de mandioca que será utilizado para fazer farinha.

O dono da farinhada é responsável por gerenciar a casa de farinha. A produção da farinha é feita em família, mas, quando há necessidade, contrata-se diaris-

tas. Todos os que participam da farinhada são recompensados, seja na forma de farinha, diárias em dinheiro ou troca de dias.[4] O dono da farinha também deve oferecer as refeições durante todos os dias de farinhada: quebra-jejum, almoço, lanche e, às vezes, janta.

A farinhada começa quando a mandioca é arrancada, raspada, lavada, cevada e a massa é prensada. A torração é feita no dia seguinte. Esse processo de produção da farinha é chamado de "uma puxada". O número de puxadas necessárias para produzir a farinha depende de inúmeros fatores, igualmente importantes: 1) a quantidade de farinha que se quer produzir, seja para alimentar a família durante um dado período ou para comercializar a produção; 2) a disponibilidade da casa de farinha, já que o espaço é compartilhado; 3) a quantidade necessária para pagar uma dívida ou então levantar capital para as compras do cotidiano; 4) a quantidade de mandioca madura no roçado; e, finalmente, 5) a disponibilidade de mão de obra para fazer a farinha. Há casos, portanto, em que a farinhada é feita em uma ou duas puxadas, ou então de dez a treze puxadas, até a última mandioca madura do roçado.

As atividades ligadas à produção da farinha são divididas por gênero, porém não existe uma divisão sexual rígida do trabalho durante a farinhada. Homens e mulheres podem exercer as mesmas atividades, a não ser quando o trabalho é remunerado: nesse caso, somente as mulheres "raspam", ou seja, descascam e lavam a mandioca, e os homens arrancam a mandioca no roçado, levam para a casa de farinha, "temperam" e "cevam" a mandioca, prensam a "massa", "escaldam", "peneiram" e finalmente "secam" a farinha.

O dono da farinha é responsável por sua venda. Geralmente os homens são os donos dos roçados e, portanto, os donos da farinha. Mas há mulheres viúvas que se tornam chefe da família ou ainda mulheres agricultoras casadas com não agricultores; nesses casos, a produção, a venda e o dinheiro arrecadado com o produto são responsabilidade delas.

Nem todos os produtores vendem sua farinha. Existem os agricultores que preferem trocar a farinha por outros produtos. Por exemplo, uma família de produtores trocou sua farinha, sete sacas no total, por uma mesa de sinuca (as trocas são muito praticadas, não apenas com farinha, mas com outros produtos, como boi, moto, casa etc.).

As crianças participam da farinhada ajudando os adultos ou apenas participando da agitação que envolve toda a produção. A farinhada não é apenas um processo produtivo, mas um momento de socialização. As mães levam seus filhos pequenos para a farinhada, já que estarão ocupadas durante esse período e cabe a elas cuidar das crianças. Amigos e parentes que não estão necessariamente participando da farinhada também costumam visitar a casa de farinha motivados por conversas,

[4] Em 2008, uma diária de torrador na Vila São Pedro variava de R$ 10,00 a R$ 12,00. Em 2010, esse valor passou para a faixa de R$ 20,00 a R$ 25,00.

café e comida, e costumam ajudar, um pouco que seja, em alguma atividade.

Meninos a partir de oito anos de idade já são vistos ajudando a arrancar a mandioca do solo. Depois, já na casa de farinha, ajudam a descascar a mandioca, pegar a "massa" de mandioca com baldes e colocar no "forro", um tecido telado que faz com que a água da massa de mandioca escorra ("manipuera"). Aos dez anos, um menino já costuma ser remunerado de alguma maneira pelos seus serviços. Crianças menores, a partir de quatro anos e de ambos os sexos, já começam a brincar de descascar mandioca e aos poucos vão aprendendo a manusear facas afiadas no ofício da "raspagem", como é chamada essa etapa na produção da farinha.

O tempo de farinhada

O processo de farinhada é semelhante em toda microrregião de Cruzeiro do Sul, demonstrando haver um padrão. O *tempo de farinhada,* contabilizado através do termo "puxada", porém, varia. Quanto maior a produção de farinha, maior o número de "puxadas". Uma farinhada de duas puxadas leva em torno de quatro dias de trabalho para ser concluída, desde a limpeza da casa de farinha, a colheita da mandioca até a finalização do processo.

O maior volume de farinha é produzido durante o verão amazônico, época em que param as chuvas e as mandiocas costumam completar um ano de plantio. Durante esse período, observamos farinhadas com inúmeras puxadas: duas semanas seguidas, com pausa para descanso aos sábados e domingos. Em uma ocasião em especial, participei de uma farinhada de três semanas seguidas – até acabar o roçado.

Note que a farinha é feita em dois fornos retangulares – um para "escaldar", outro para "secar". Segundo relatos dos agricultores, o uso dos dois fornos na produção de farinha nos arredores de Cruzeiro do Sul foi iniciado no final dos anos 1970, momento em que a produção passou a ser exportada para Manaus. Até então, utilizava-se somente um forno. Mesmo assim, o processo de "escaldar" e "secar" já eram executados: depois de cerca de quinze minutos escaldando determinada quantidade de massa, retirava-se essa porção do forno para que fosse guardada dentro de uma bacia. Isso se repetia até terminar toda massa disponível. Somente após essa etapa a massa escaldada voltava para o forno, onde finalmente era "torrada".

Estudos feitos na Reserva Extrativista Alto Juruá nos anos 2000 indicam que a produção da farinha utilizava apenas um forno, mas uma família do rio Bajé já possuía dois fornos para torrar farinha, fato que foi considerado inédito naquela região (COSTA, 2010; PANTOJA et al, 2002; POSTIGO, 2010). Segundo Postigo (2010), a produção de farinha de mandioca vem se transformando na principal atividade econômica na REAJ desde que os seringueiros deixaram de cortar

seringa. De modo que a incorporação de um forno a mais entre os agricultores da REAJ pode indicar o início de uma transformação na produção de farinha de mandioca tal como ocorreu na região de Cruzeiro do Sul no final do anos 1970.

Considerações finais

Vimos que a produção de mandioca e o fabrico de farinha em Cruzeiro do Sul dependem de um rico processo cultural que põe em movimento manivas e saberes, envolve relações sociais, garante a soberania alimentar e impulsiona a economia regional. Esse processo cultural foi formado ao longo do século XX, nessa região específica, e tem sido considerado fundamental para se conservar a diversidade local de mandiocas bem como para garantir a especificidade dessa farinha.

No entanto, a expansão da produção de farinha de mandioca de Cruzeiro do Sul está associada ao aumento nos desmatamentos dessa região. A defesa da "farinha de Cruzeiro do Sul" carrega então a um paradoxo. A importância econômica que a farinha de mandioca alcançou é comparada ao papel da seringa no passado, e a ideia de que pode haver novas crises econômicas impulsiona as políticas locais.

Mas, ao contrário da borracha, que era um produto extrativista e que mantinha a floresta em pé, a farinha é um produto agrícola que tem avançado sobre a floresta. De forma que o incentivo à sua produção ou mesmo a noção de que a farinha deve ser protegida reforçam o papel econômico que o produto em si promove, e não as potencialidades ambientais e culturais que estão envolvidas no próprio processo de produção.

O mecanismo de indicação geográfica, por exemplo, foi proposto sem que houvesse medidas para recuperar o uso do solo ou mesmo para preservar a diversidade biológica e cultural ligada à produção tradicional da farinha. Por outro lado, as organizações de base, que historicamente vinham atuando em defesa da floresta, se dissiparam, enfraquecendo a sua capacidade de propor novas alternativas.

Ao cabo, a produção da farinha tem sido promovida apenas como uma estratégia econômica. Como resultado, perde-se a chance de pensar o fabrico da farinha a partir de referências culturais e alimentares que são essenciais à constituição dessas populações. A conservação da diversidade de mandiocas, os saberes ligados à sua produção, a sociabilidade garantida pelo fabrico da farinha e o próprio modo de vida dessas populações não estão sendo mensurados. São justamente essas referências que poderiam garantir a visibilidade sobre a conservação da agrobiodiversidade nessa região.

Referências bibliográficas

ALLEGRETTI, Mary. A construção social de políticas públicas. Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 18, p. 39-59, 2008.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa. *Rubber Tappers of the Upper Juruá River*: the making of a forest peasantry. Tese (Ph.D.) – University of Cambridge, 1992.

_____. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 19, n. 55, p. 33-53, 2004.

ALMEIDA, Mauro; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Orgs.) *Enciclopédia da floresta – o alto Juruá*: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo, Companhia das Letras. 2002

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN*. v. 32. Brasília. p. 15-27, 2005.

CARVALHO, Maíra Bueno de. *Articulações para o desenvolvimento na floresta:* populações locais e políticas públicas em torno da natureza na microrregião de Cruzeiro do Sul, Acre. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2013.

COSTA, Elisa Mara Lozano. *Uma floresta politizada*: relações políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010.

GOMES, Carlos Valério et al. Rubber Tapper Identities: political-economic dynamics, livelihood shifts and environmental implications in a changing Amazon. *Geoforum*, 43, p. 260-271, 2012.

EMPERAIRE, Laure. A agrobiodiversidade, o exemplo das mandiocas na Amazônia. *Ciência Hoje,* v. 32, n. 187, p. 28-33, 2002.

EMPERAIRE, Laure. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira. Recurso e Patrimônio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN.* v. 32, p. 15-27, 2005.

EMPERAIRE, Laure et al. *Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro*. Brasília: ACIRM/IPHA/IRD/Unicamp-CNPq, 2010.

EMPERAIRE, Laure et al. D'Une Production localisée à une indication géographique en Amazonie: les enjeux écologiques de la production de farinha de Cruzeiro do Sul. *Cah Agric* v. 21, n. 8, p. 25-33, 2012

FEARNSIDE, Philipe Martin. Limiting Factors for Development for Agriculture and Ranching in Brazilian Amazonian. *Revista Brasileira de Biologia*, v. 57, p.531-549, n. 4, 1997.

HIRSCHMAN, Albert O. *O Progresso em Coletividade*. Experiências de base na América Latina. Trad. João Francisco Bezerra. Fundação Interamericana, Rosslyn. 1987.

HOMMA, Oyama et al. Determinantes de desmatamento em polos de produção agropecuária no estado do Acre, Amazônia brasileira. Apresentação no

XLVI Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural. Rio Branco – Acre, 20 a 23 de julho de 2008.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Produção Agrícola Municipal. Lavoura temporária*. Cruzeiro do Sul. Acre. 2013. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br>. Acesso em: 28/10/2016.

MDA. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Sistemas de Informações Territoriais: Plano Territorial do Desenvolvimento Rural Sustentável do Vale do Juruá, Acre, 2011.

MAPA. Ministério da Agricultura. Indicação geográfica. Disponível em <http://www.agricultura.gov.br/desenvolvimento-sustentavel/indicacao-geografica>. Acesso em: 28/10/2016.

PACTA, Projeto. Agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais associados na Amazônia. Projeto apresentado ao CNPq e o IRD (Institute de Recherche pour le Développement, França). Processo 02000.005654/2005-78. 2004.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. Botar roçados. In: ALMEIDA, Mauro; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Orgs.). *Enciclopédia da floresta – o alto Juruá*: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo, Companhia das Letras. 2002.

POSTIGO, Augusto de Arruda. *A terra vista do alto*: usos e percepções acerca do espaço entre os moradores do Rio Bagé, Acre. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010.

REZENDE, Roberto Sanches. *Das colocações à vila*: processos de urbanização no alto rio Tejo, Acre. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010.

SEFAZ. Secretaria de Estado da Fazenda e Gestão da Agência de Cruzeiro do Sul. Exportação de farinha de mandioca do município de 2000 a 2009. Cruzeiro do Sul, Acre, 2010.

SILVEIRA, Jane Simoni. *A multidimensionalidade da valorização de produtos locais*: implicações para políticas públicas, mercado, território e sustentabilidade na Amazônia. (tese de doutorado) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, 2009.

TASTEVIN, Pe. Constant. Preparação e uso da mandioca na região do Médio-Amazonas e de seus afluentes. Trad. José Ribamar Bessa Freire. In: FAULHABER, Priscila; MONESERRAT, Ruth. *Tastevin e a etnografia indígena*. Coletânea de textos produzidos em Tefé (AM). Série Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio/ FUNAI, 2008.

VELTHEM, Lúcia Hussak Van. Farinha, casas de farinha e objetos familiares em Cruzeiro do Sul (Acre). *Revista de Antropologia*, v. 50 n. 2, p. 605-631, 2007.

VELTHEM, Lúcia Hussak Van; KATZ, Esther. A "farinha especial" fabricação e percepção de um produto da agricultura familiar no vale do rio Juruá. *Bol.*

Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum, v. 7, n. 2, p. 435-456, 2012.

Autora **Maira Bueno de Carvalho**
Mestre e Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas. Trabalha com temas de pesquisa ligados à biodiversidade da Amazônia, com especial atenção às políticas de uso e conservação da natureza, desde políticas científicas e tecnológicas (biotecnologia) até agrícolas e ambientais.

Recebido em 25/02/2016
Aceito para publicação em 04/01/2017

La política, las calles y la niñez indígena en Argentina

Andrea Szulc
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Noelia Enriz
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p200-221

resumen Las vidas de los niños indígenas en Argentina se desarrollan en escenarios caracterizados por profundas tensiones entre organismos estatales, empresas privadas y otros actores sociales con intereses contrapuestos. La escasa implementación de los derechos indígenas, junto con las situaciones de exclusión, al norte o al sur del país, implican que estos niños frecuentemente desarrollen actividades de subsistencia en los centros urbanos o participen en movilizaciones políticas. Analizaremos aquí las reacciones estatales ante tal participación – como represión policial, institucionalización e intentos de revocar la patria potestad de los padres – que ponen en tensión el discurso de los derechos humanos, reactualizando las lógicas de la minoridad y del poder tutelar sobre los pueblos indígenas. Trabajaremos a partir de materiales etnográficos y registros periodísticos producidos en los casos de niños mapuche y mbya guaraní de las provincias de Neuquén y Misiones respectivamente.

palabras clave Niñez indígena; Participación; Minoridad; Tutela; Argentina.

Politics, the Streets and Indigenous Childhood in Argentina

abstract In Argentina, indigenous children's everyday lives develop in a complex scenery, known for its strong strains between state institutions, private enterprises and other social agents with countering interests. Indigenous rights implementation has been very limited, while this population suffers from social exclusion in both north and south regions. Therefore, it's not rare for indigenous children to take part in subsistence and political activities. This article analyzes state reactions to such participation – police repression, institutionalization and attempts to revoke parent's custody – that put a strain on human rights' speech, restoring the logic of minority and the tutelary power over indigenous peoples. We work on ethnographic materials and press reports produced in the cases of mapuche children of Neuquén, and mbya guarani children of Misiones.

keywords Indigenous childhood; Participation; Minority; Tutelage; Argentina.

Introducción

Las experiencias cotidianas de los niños indígenas en Argentina transcurren en un escenario complejo, en el cual se despliegan tensiones entre estados, empresas privadas, comunidades, organizaciones indígenas y otros actores sociales con intereses contrapuestos.

Tales tensiones se encuentran históricamente enraizadas en el modo que fue incorporada la población indígena al estado nación argentino, que si bien varió regionalmente (SZULC, 2004), "la consolidación del Estado-nación argentino a fines del siglo XIX incluyó entre sus rasgos fundantes el intento de eliminar, silenciar o asimilar a su población indígena" (GORDILLO; HIRSH, 2010, p. 15). Así, implicó a nivel general un proceso de construcción en el cual junto con la nación argentina se fueron recortando distintos tipos de "otros internos", grupos excluidos de los atributos definidos como nacionales (BRIONES, 1995). En el caso de los pueblos indígenas, una vez neutralizados militarmente, quedaron incorporados como colectivo subordinado, "potenciales ciudadanos, aunque sin pleno acceso a los derechos de los cuales goza al resto de la población" (CARRASCO; BRIONES, 1996). Es por ello que puede vincularse el caso argentino con el análisis propuesto por Souza Lima para el Brasil, pues también aquí ha operado el poder tutelar, entendido como el "ejercicio del poder estatal sobre espacios (geográficos, sociales, simbólicos), que actúa a través de la identificación, nominación y delimitación de segmentos sociales despojados de las capacidades plenas necesarias para la vida cívica" (SOUZA LIMA, 2012, p. 784, nuestra traducción). Téngase en cuenta que las personas indígenas fueron consideradas por la ley civil argentina como "menores" – independientemente de su edad – hasta mediados del siglo XX (LENTON, 1992).

En ese misma dirección, el sentido común hegemónico en Argentina ha excluido a los pueblos indígenas de la "identidad nacional", proyectando y relegando su existencia a un tiempo pasado remoto, previo a la conformación del estado nación (SZULC, 2004). Lo cual, por una parte, ha implicado un tardío reconocimiento legal de sus derechos, junto con una marcada asistematicidad en la política indigenista, signada aún hoy por la tendencia a "'dar respuestas puntuales a casos puntuales' […] desde los momentos claves de consolidación del estado argentino" (BRIONES, 2005, p. 36). Por otra parte, esto ha significado la fosilización de las culturas indígenas – y la consecuente deslegitimación de sus manifestaciones culturales contemporáneas (CHIODI, 1997), especialmente en los discursos canonizados, como se puede ver en el tratamiento del tema indígena en los contenidos educativos (NOVARO, 1999), "donde subyace hasta el

día de hoy el enfoque evolucionista decimonónico" (SZULC, 2004). Esta invisibilización resulta llamativa, considerando que las últimas estadísticas dan lugar a sostener que la población que se reconoce como indígena o descendiente de indígena en Argentina es proporcionalmente mayor a la de Brasil.[1]

En la actualidad, a pesar de la persistencia en las representaciones hegemónicas de un estereotipo ruralizante (SZULC, 2004), las situaciones de exclusión y de escasa implementación de los derechos indígenas reconocidos a nivel constitucional, al norte o al sur del país, implica que los niños indígenas frecuentemente desarrollen actividades de subsistencia en los centros urbanos y/o participen en movilizaciones políticas.

Pues a pesar de los sucesivos reconocimientos de derechos conseguidos en las últimas décadas – incluso a nivel constitucional – a partir de los cuales nuevas políticas públicas se vienen desarrollando para esas poblaciones específicas, las dinámicas concretas de los pueblos indígenas se tornan muchas veces conflictivas respecto de las dinámicas de los estados, nacional y provinciales.

En este texto nos proponemos dar cuenta del modo en que la participación de niños y niñas de diferentes poblaciones indígenas en escenarios sociales que el modelo hegemónico de niñez (SZULC, 2006) no prevé para ellos, genera reacciones estatales –como represión policial y/o intentos de revocar la patria potestad de los padres – que reactualizan la lógica de la minoridad (VIANNA, 2010), y la impronta tutelar del poder estatal sobre la población indígena (SOUZA LIMA, 2012).

Así, vendiendo, mendigando o reclamando por sus derechos en las calles, los niños y niñas indígenas se enfrentan con respuestas estatales llamativamente homogéneas que parecieran considerar más apropiado desvincularlos de su hogar antes que admitir su participación en tareas de construcción de una nueva realidad. Argumentaremos aquí que frente a demandas indígenas diferentes, de pueblos diferentes, con actividades diferentes, la similitud en las reacciones estatales obedece a la existencia en los contextos analizados de compartidas preocupaciones morales y políticas sobre el ideal de niño, al igual que sobre la no menos idealizada noción acerca del "indígena".

Analizamos aquí dos casos distintos, relevados a través del trabajo de campo etnográfico y de registros periodísticos. Por un lado, el caso de los niños ma-

[1] La encuesta de pueblos indígenas, el instrumento construido por el Estado para ampliar la información que se desprendiera del Censo Nacional 2001, se desarrolló entre 2004 y 2005 y sostiene que 600.329 personas se reconocían entonces como indígenas o descendientes de indígenas en Argentina. Fuente: <*http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp*>. Acceso: 28 oct 2013. Como en 2011 destacaron Gordillo y Hirsch (2011) estos supone que se referencia con lo indígena el 1,5% del total de población, para pensar en contraste, esta cifra triplica los datos de Brasil (dónde el 0,4% de la población se encuentra en iguales condiciones). Fuente: <*http://pib.socioambiental.org/es/c/no-brasil-atual/quem-sao/povos-indigenas*>. Acceso: 28 oct 2013. Los datos argentinos más recientes estiman una población indígena aún más significativa, con un total de 955.032 personas, esto es el 2,38% del total de población (Censo 2010).

puche de la patagónica provincia del Neuquén involucrados en diversas acciones de reclamo por la contaminación ambiental generada por los incontables emprendimientos hidrocarburíferos en la región. Por otro lado, analizaremos la presencia indígena mbya guaraní en actividades de subsistencia en la capital provincial de Misiones, al nordeste del país, los desencuentros y conflictos suscitados, considerando en particular el rol asignado a los niños desde los discursos del estado y desde otras perspectivas.

A partir de este análisis, reflexionaremos sobre los diversos sentidos que adquiere ser niño y ser indígena para las distintas miradas involucradas, qué roles y espacios son los legitimados para ellos, y cómo tales sentidos conforman lógicas específicas en las que se inscriben distintas intervenciones institucionales. Al mismo tiempo, nos proponemos problematizar la cuestión de los derechos humanos, abordando cómo los estados involucrados tienden a administrar los conflictos, cómo categorizan a estos particulares "otros", y cómo a su vez ellos se apropian y participan de las disputas de sentido por definir en qué consisten tales derechos.

Contexto y abordaje etnográfico

El estudio aquí presentado se basa por un lado, en materiales etnográficos originales y fuentes periodísticas relevados por Andrea Szulc entre el año 2001 y 2015 en la zona centro y sur de la provincia del Neuquén en el marco de una investigación más amplia sobre los procesos identitarios entre niños mapuche (SZULC, 2015). Por otro lado, el mismo tipo de registros es utilizado para el caso Mbya Guaraní, donde Noelia Enriz desarrolló su trabajo de campo entre el año 2005 y el año 2015 en distintos núcleos de este pueblo en la provincia de Misiones. La estrategia metodológica ha sido combinar registros de campo, con la indagación de fuentes, interpretadas desde el conocimiento de situación que brinda el propio trabajo de campo.

Actualmente el pueblo mapuche se asienta principalmente en las provincias de La Pampa, Buenos Aires, Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz – en Argentina – y en Arauco, Bio-Bio, Malleco, Cautin, Valdivia, Osorno y Chiloe, en Chile, con una importante proporción de población dispersa en zonas rurales no reconocidas como comunidad mapuche (CARRASCO; BRIONES, 1996) y más del 70% asentada en centros urbanos según estimaciones del Instituto Nacional de Estadística y Censos. En Argentina, la población mapuche ha sido estimada entre 90.000 y 300.000 personas, dependiendo de la fuente. En la región patagónica reside cerca del 70% de las 113680 personas mapuche estimadas por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (ECPI 2004-2005), siendo la provincia del Neuquén una de las provincias del país con mayor proporción de población indígena, 7,86%, según el Censo 2010, que estimó 43.357 personas mapuche en

esta provincia. En Neuquén existen más de cincuenta comunidades mapuche, parte importante de las cuales no ha logrado la regularización de su personería jurídica y de sus territorios.

A pesar de su peso demográfico y de la creciente visibilidad de sus demandas, las comunidades no reconocidas por el gobierno neuquino (aunque en algunos casos sí por el estado nacional) y la población mapuche urbana, no suelen ser contempladas en las políticas asistenciales o de reconocimiento provinciales. A su vez, el tener registrada su personería jurídica tampoco implica necesariamente que se respete su derecho a la consulta previa, libre e informada en temas de emprendimientos hidrocarburíferos.

Por su parte, la población guaraní ocupa un vasto territorio, atravesado por las fronteras nacionales entre Argentina, Brasil, Bolivia y Paraguay. Los mbyá, que habitan el sur de Brasil, Paraguay y noreste de Argentina (Misiones); los avá chiripa o avá katú eté o ñandeva en el sur de Brasil, Paraguay, Bolivia, el noroeste y noreste argentino (Salta y Misiones), en ocasiones mixturados dentro de los núcleos mbyá; los pa ĩ-taviterá, también denominados kaiova o kaiowa, que habitan en Brasil y Paraguay; y los aché sólo en Paraguay (BARTOLOMÉ, 2006; MURA, 2006; WILDE, 2007). En Argentina los mbyá son aproximadamente 13000, que habitan en la provincia de Misiones mayoritariamente en el ámbito rural, en núcleos comunitarios distribuidos por todo el territorio de la provincia (INDEC, Censo 2010). Del total, un porcentaje superior el 50% lo constituyen menores de 16 años. Recientemente, se han asentado familias mbyá en el conurbano bonaerense, provenientes de Paraguay.[2]

En los últimos años se evidencia un crecimiento del número de núcleos de la comunidad mbya distribuidos por el territorio de Misiones. Con grandes esfuerzos, desarrollan estrategias que les permiten obtener personería y reconocimiento por los Estados. Entre las demandas más relevantes que las comunidades realizan a los gobernantes se encuentra la necesidad de reconocimiento de la ocupación ancestral de territorios (amparada en la Constitución Nacional y en la Ley 26160), la creación de mayor cantidad de escuelas de la modalidad Intercultural Bilingüe[3], el desarrollo de políticas sanitarias básicas y la ampliación de planes de asistencia y contención, especialmente para niños y ancianos.

A partir de un abordaje etnográfico, entonces, trabajaremos sobre un corpus conformado tanto por materiales de primera mano como por fuentes secundarias, procurando ofrecer claves para comprender los desacuerdos suscitados por la participación de niños indígenas en actividades de subsistencia y de moviliza-

[2] Según datos del Censo 2010 del INDEC: <*http://www.censo2010.indec.gov.ar/index_cuadros.asp*>. Acceso: 28 oct 2013.

[3] Desde 2005 la provincia desarrolla un programa de Educación Intercultural Bilingüe destinado a poblaciones indígenas de la provincia. El mismo creó la figura del Auxiliar Bilingüe, un experto de la comunidad que colabora en las aulas y dicta una materia especifica de Cultura.

ción política en las provincias de Neuquén y Misiones.

Los casos

El día viernes 12 de octubre de 2001 en la ciudad de Neuquén – capital de la provincia homónima –, un grupo de niños, niñas y adolescentes mapuche se encontraba pintando murales sobre los derechos del niño en la sede de una empresa petrolera acusada de contaminación ambiental,[4] a modo de contra festejo por el feriado nacional del "Día de la Raza".[5]

El gobierno provincial de Neuquén desplegó ante este hecho dos tipos de respuesta. En primer lugar, envió a la policía provincial, que disolvió por la fuerza la manifestación y detuvo en dependencia policial a uno de los adolescentes de mayor estatura por unas horas, suponiendo que sería mayor de edad. En segundo lugar, posteriormente y ante el debate suscitado por tal accionar, el gobernador de la provincia que ordenó el operativo policial se desligó de toda responsabilidad por la violenta represión e irregular detención e, invocando también los derechos del niño, denunció a los miembros de las organizaciones mapuche y a la titular de la "Defensoría de la niña, el niño y el adolescente" como responsables de las consecuencias de la represión policial, por haber expuesto a los niños a una situación riesgosa, al permitirles o no haberles impedido realizar tal acción en la vía pública.

No fue esta la primera ni la única ocasión en que los niños, niñas y adolescentes mapuche han participado de actividades políticas, así como tampoco constituye una excepción el que diversos agentes estatales manifiesten su desaprobación o bien directamente acusen a los padres y madres mapuche de "abandono".[6]

En estos mismos términos han sido calificadas las familias indígenas mbya guaraní dedicadas a la venta de artesanías y eventualmente a la mendicidad en la ciudad de Posadas, capital de la provincia de Misiones.[7]

En dicha provincia la población indígena enfrenta en las últimas décadas una situación de cercamiento territorial que los obliga a diversificar sus estrategias de subsistencia. En algunos casos a través de la proletarización, como trabajadores temporarios de la cosecha de la yerba mate (conocida como *tarefa*), en otras tareas agrícolas menores, y vendiendo artesanías o frutas en poblaciones urbanas.

Así, en algunas ciudades pequeñas, cercanas a los núcleos de habitación de los mbya, la presencia indígena es habitual, especialmente en actividades de comercialización de artesanías. Sin embargo, en la ciudad capital de la provincia

[4] Ver <*http://www1.rionegro.com.ar/arch200110/s13j10.html*> *Acceso 29 oct 2015.*
[5] En el año 2010 pasó a denominarse "Día del Respeto a la Diversidad Cultural".
[6] Ver <*http://rionegro.com.ar/arch200401/24/r24j05a.php*>. *Acceso: 11 abr. 2006.*
[7] *Ver, por ejemplo, <http://yamisiones.com/?modulo=noticia&id=30549>. Acceso: 20 sep. 2013. E <http://www.lineacapital.com.ar/?noticia=60905>. Acceso: 20 oct. 2015.*

la presencia indígena desencadena un alto grado de conflictividad. Así quedó demostrado especialmente en aquellas instancias excepcionales y masivas en que la población indígena se ha manifestado allí.[8]

El caso que analizamos refiere a la presencia en la ciudad capital de familias indígenas que deambulan por distintos lugares, asentándose especialmente en plazas. Las familias permanecen varios días en la ciudad ya que la distancia desde sus lugares de habitación se ubica entre los 150 y hasta 400 km. Las razones que los llevan a Posadas son diversas, en ocasiones viajan por salud, por temas comunitarios o simplemente porque consiguen hacerlo. Una vez allí comercializan artesanías y en ocasiones mendigan hasta volver a sus hogares o bien a fin de lograr volver a sus hogares.

En el escenario vigente contemporáneamente la venta de artesanías y la mendicidad indígenas son tratadas de modo análogo en la prensa, disparando una importante cadena de reflexiones y reacciones de miembros del poder político local, que analizaremos en este texto.

Es de destacar que en tales ocasiones el seguimiento de la prensa fue absolutamente excepcional, por la cantidad de notas periodísticas dedicadas a esta población, la extensión de las mismas y hasta su ubicación en las páginas principales, y reflejó la extrañeza que acompaña la mirada de los medios masivos de comunicación ante tales prácticas (ENRIZ, 2005). Esta mirada distante se reactualiza periódicamente, al reinstalarse en la prensa un conflicto, expresado en términos de novedad pero que data de varios años atrás.[9]

El conflicto que supone la presencia de familias indígenas en las calles de la capital de la provincia fue creciendo en los medios, motivado por la relevancia que cobraron las declaraciones de diversos agentes de gobierno local, especialmente el entonces ministro de Derechos Humanos, Edmundo Soria Vieta, quien por ejemplo afirmó públicamente mientras se desempeñaba en su cargo:

> Nos intranquiliza sobre todo los derechos de los niños, que son puestos a mendigar, expuestos al frío, días de lluvia, en el barro, en condiciones higiénicas deplorables […] yo decidí esta mañana defender desde el estado los derechos de los niños, más allá que se traten de aborígenes, entiendo que los derechos son iguales. Vamos a dar participación, por eso lo hablé con el Dr. Lenzken, que el servicio jurídico del minis-

[8] Queda en el recuerdo de muchos la movilización del año 2004, dónde un conjunto de "200 hombres mujeres y niños aborígenes de unas 30 comunidades de Puerto Iguazú, Andresito, Montecarlo, El Alcázar, Dos de Mayo, Jardín América y Capioví" (PRIMERA EDICIÓN, 28/08/2004, p. 6) permaneciera en la plaza central de la capital misionera por un período de 70 días.

[9] Ver, por ejemplo, <*http://www.territoriodigital.com/nota.aspx?c=5541744491765656*>. Acceso: 20 oct. 2015. Y, en contraste, las referencias citadas en la nota 6, dónde el tema es presentado como algo nuevo.

> terio de derechos humanos hablará con la dirección jurídica de Asuntos guaraníes y se hará una presentación a la justicia que esté de turno para la defensoría de garantías del cumplimiento de los derechos de esos niños. Por orden judicial esos niños sean alojados en el Hogar de Día, si los padres quieren vender sus artesanías.[10]

Cabe destacar que, simultáneamente, se le impidió a un cura que continuara alojando a esta población en el Hogar de Noche, donde podían asearse y descansar. Así, mientras a través de los funcionarios del área correspondiente se declaraba una gran preocupación por el bienestar de los niños, se obstaculizó la asistencia brindada por otra institución, impactando perjudicialmente en forma inmediata en las condiciones de vida tanto de los niños como de los adultos mbya en situación de calle. Otro punto a señalar es que la fundamentación para impedir tal asistencia fue que los indígenas debían estar en las comunidades y no en la ciudad, cuestión que retomaremos en nuestro análisis.[11]

Ahora bien, mientras las imágenes periodísticas evidencian que los niños no se encontraban solos, sino claramente en compañía de sus familias – y que el grupo suele permanecer junto hasta su partida – las respuestas oficiales suelen cargar sobre los adultos cierto descuido de los niños, sostenido solamente en su presencia en las calles, de las cuales se les demanda que los saquen. Así, las medidas propuestas por los organismos estatales locales de derechos humanos se concentran en el alojamiento de los niños en instituciones del Estado y su consecuente separación de las familias.

En este trabajo nos proponemos dar cuenta de cómo lógicas similares del estado, orientadas a la necesaria remoción de los niños indígenas de aquellos escenarios descriptos como conflictivos y por tanto dañinos para su desarrollo, se presentan frente a prácticas concretas muy dispares. Por tanto analizaremos estos dos escenarios, desde la respuesta común de los estados provinciales y locales involucrados.

Reflexiones antropológicas

Ante las problemáticas descritas, desde una perspectiva antropológica, se tornó imprescindible atender a las tensiones entre discursos y prácticas. Schuch

[10] *Disponible: <http://protagonista24.com.ar/derechos-humanos-pidio-a-la-justicia-que-traslade-al-hogar-de-dia-a-ninos-mbya-que-mendigan-en-av-mitre/>. Acceso: 20 feb. 2015.*
[11] *Disponible:<http://www.misionescuatro.com/ampliar.php?id=48250>. Acceso: 20 sep. 2013.*

y Fonseca (2009) ofrecen elementos para pensar la distancia entre los discursos generales sobre los derechos de los niños y las situaciones sociales concretas de vulneración de derechos, al plantear que los discursos suelen universalizar la condición hegemónica de la infancia, la idea de una "infancia universal" (vinculada a la inocencia, la protección y la preparación para la vida adulta), pero esto no equivale a universalizar las condiciones de acceso a derechos que habiliten experiencias infantiles menos desiguales.

Así, en primer término consideramos que para comprender adecuadamente la participación de los niños en las actividades mencionadas –tanto se trate de los reclamos, como de la comercialización de artesanías o la mendicidad–, es necesario tener en cuenta y analizar los conflictos que las poblaciones indígenas atraviesan actualmente: confinamiento territorial, contaminación ambiental, necesidades básicas insatisfechas, etc.

Si bien no podemos explayarnos aquí sobre tales conflictos, consideramos relevante enfatizar algunos puntos. Por una parte, que frente a tales vulneraciones de sus derechos, las respuestas de los estados provinciales y nacional no se manifiestan de modo tan inmediato y activo como ante las acciones de reclamo o las prácticas de subsistencia en las ciudades capitales que "atentan contra el orden público". Es decir, frente a una denuncia de intrusión de una empresa o particular no indígena en un territorio indígena, las reacciones estatales suelen demorar y desenvolverse de modo lento y burocrático, directamente brillar por su ausencia, o incluso revertir la imputación, acusando a los indígenas de usurpación.[12] En cambio, frente a la presencia de niños indígenas en el espacio público, la respuesta del Estado es pronta, firme y consistente: esos niños deben ser retirados del allí y/o ser separados de sus familias y comunidades, consideradas ya sea incompetentes para cuidarlos o bien directamente culpables de descuidarlos.

Por otra parte, entonces, es importante señalar que es en tales territorios donde los niños indígenas – tanto como los adultos – sufren recurrentes vulneraciones de sus derechos, ante la inacción o complicidad estatal; en igual medida que por el accionar estatal represivo ante sus demandas o estrategias de subsistencia en el espacio urbano.

Así, el accionar estatal en lugar de propiciar la resolución de los conflictos que involucran derechos fundamentales – que como planteamos atraviesan a las comunidades como un todo, del que los niños forman parte –, por el contrario, suele generar más conflictividad, y nuevas vulneraciones de derechos, atentando no sólo contra las nociones indígenas de niñez, comunidad, paternidad y maternidad, sino al mismo tiempo contra derechos reconocidos con rango constitucional

[12] Incluso existiendo desde 2006 la Ley Nacional 26160 de emergencia territorial indígena, que suspende los desalojos y ordena la realización de un relevamiento tendiente a la regularización de sus territorios, el avance en su implementación ha sido inusitadamente lento (GOROSITO, 2013).

a todo niño y también contra los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

En este sentido, las respuestas públicas de distintos actores de gobierno que hemos descrito para ambos casos se fundan en una arraigada noción de sentido común que recluye a los niños al ámbito doméstico (SZULC, 2006), según un modelo de niñez surgido a partir de la modernidad occidental que instauró una especie de "cuarentena" por la cual los niños – recluidos en su "hogar" y en las aulas – fueron separados del fluir cotidiano de su entorno, en particular de los juegos de azar, las actividades laborales, políticas y festivas, en las que con anterioridad participaba plenamente (ARIÈS, 1962). Ariès ha analizado esto como un proceso de progresiva privatización que fue sacando a los niños de la calle y del mundo del trabajo, y recluyéndolos en "pequeños guetos" espacios desurbanizados como sus hogares, las instituciones de protección y las escuelas (1995).

Así, el proceder estatal se funda en la premisa de que los niños indígenas deben desarrollarse exclusivamente en los contextos comunitarios rurales. Entonces, mientras los derechos territoriales de la población indígena son descuidados e incluso vulnerados por los propios estados, hegemónicamente se insiste en la fijación de tal población al ámbito rural comunitario (SZULC, 2004) más aún tratándose de niños.

Pues el modelo hegemónico de niñez suele cosificar a los niños, relegándolos a "un rol completamente pasivo, más de objeto que de sujetos: Objeto de educación, cuidado, protección, disciplinamiento o de abandono, abuso y explotación. El signo de la acción ejercida sobre ellos puede ser positivo o negativo, pero en ambos casos el lugar asignado a los niños es el de meros receptores de las acciones de otros, por supuesto, adultos; noción que remite a la lógica dicotómica que ha marcado el abordaje de otras problemáticas, como género y etnicidad" (SZULC, 1999).

Por tanto, esta mirada estatal confronta claramente con la noción de niño compartida por los mapuche, los mbya y otros pueblos indígenas según la cual los niños y niñas constituyen sujetos activos de sus comunidades, teniendo plena participación en las distintas actividades e iniciativas de su grupo (SZULC, 2006; TASSINARI, 2007; ENRIZ, 2010), incluyendo por lo tanto las actividades productivas y reivindicativas. A la vez, desde las concepciones indígenas de niñez se enfatiza la necesidad de cuidado de los niños, cuidado que no puede ser delegado en cualquier otra persona, lo que conduce a que usualmente los niños acompañen a su familia en todas las tareas que ésta desarrolla. En ese sentido, es importante recalcar que, en las acciones de reclamo o de subsistencia aquí analizadas, como anticipamos, generalmente los niños participan junto con sus comunidades.

La idea de que los niños, en compañía de los adultos de sus comunidades, se encuentren en situaciones de peligro por el sólo hecho de no estar en su entorno cotidiano, supone entonces no sólo una percepción estática referida al desarrollo de la persona y un trato de los niños como meros objetos, sino también, en los casos analizados, una consideración de los niños indígenas ya no como ni-

ños, sino como menores.

Pues debemos recordar que desde un comienzo, la noción de "niño" – no sólo en Argentina sino en el contexto americano y europeo occidental – ha estado históricamente reservada a determinado sector de la población infantil. Mientras en torno a "la infancia" se han construido representaciones positivas y conmovedoras (VIANNA, 2010), definiéndola como objeto de socialización y protección en manos de la familia y la institución escolar, los "menores" – excluidos de aquel status y considerados potencialmente peligrosos – devinieron objeto de control socio-penal estatal a través de instancias diferenciadas (GARCÍA MÉNDEZ, 1993).

Al reclamar, vender artesanías o mendigar en las calles, los niños indígenas son entonces excluidos del status de "niño" – a quienes las familias y la escuela ofrecen cuidado, contención y educación – y se tornan "menores" – por hallarse en situación de abandono "moral o material" y considerados potencialmente peligrosos, encarnando el fantasma de la pobreza entreverada con la criminalidad y sugiriendo la ausencia de familia, o al menos de una familia capaz de "gestionar *menores*, apartándolos de los males que podrían alcanzarlos, pero también de los que ellos mismos les pudieran causar" (VIANNA, 2010, p. 29). Así, es desplegando una lógica de la *minoridad* que el Poder Ejecutivo de Neuquén ordenó aquel 12 de octubre el desalojo policial, activando dispositivos represivos ante la actividad de los niños mapuche de pintar murales, o que el gobierno de Misiones dispuso la institucionalización de los niños mbya.

De este modo, se evidencia que a pesar de las modificaciones en la legislación,[13] el modelo de niñez y su correlato, la minoridad, tal como lo hemos delineado en los últimos párrafos, mantiene aún su carácter hegemónico en los contextos aquí analizados, enraizados en el sentido común.

Debemos tener presente entonces este modo de entender la niñez, al considerar las tensiones que genera la participación de los niños en las actividades productivas y políticas en el espacio público, las cuales para sectores no indígenas constituyen no sólo una grave transgresión de la "cuarentena" a la que deberían estar sujetos todos los niños, sino que son objeto también de la persistente tendencia a criminalizar las prácticas de los "otros", tanto la protesta social como las actividades de subsistencia callejeras.

Planteamos que hay una criminalización de las prácticas, por un lado, por las

[13] En Argentina la CIDN fue ratificada e incorporada a la Constitución Nacional en 1994, a partir de los cual algunas provincias han ido sancionando leyes que adecúan su normativa a los postulados de la Convención, entre ellas, la provincia del Neuquén y la ciudad de Buenos Aires en 1999, la provincia de Misiones en 2001, y la provincia de Buenos Aires en 2004. En el año 2005 se sanciona en Argentina la Ley Nacional 26.061 de la Protección Integral de los Derechos de Niños, niñas y adolescentes, derogando los artículos aún entonces vigentes de la Ley 10.903 del Patronato de Menores.

diversas afirmaciones y acciones que desde el estado culpabilizan a las familias, considerando que "atentan" contra los niños al exponerlos a situaciones de "peligrosidad", dónde eventualmente se pondrían en riesgo los sentidos mismos de ser niño sustentados por el propio Estado. Con lo cual, al acusar a los padres de los niños por haberlos descuidado, a la defensora de la niñez neuquina por mal desempeño o al cura de Posadas por brindarles protección, al igual que en las diversas denuncias de abandono o negligencia parental que se han registrado en diversos casos, el accionar gubernamental reactualiza la condición de minoridad, como relación de dominación que involucra una cadena de evaluaciones y autoridades superpuestas (VIANNA, 2010, p. 29). Los casos analizados evidencian así que, como ha planteado Robert Coles, la población de sectores subordinados "siempre vive más cerca de la ley, más cerca de los caprichos e inclinaciones de la autoridad política" (1986, p. 31, traducción propia).

Asimismo, en los casos aquí trabajados consideramos que la clásica teoría de la patria potestad se ve potenciada al articularse con la tendencia característica de la gubernamentalidad neoliberal (GORDON, 1991) de responsabilizar a los propios sujetos – o a sus tutores en el caso de menores de edad – de gobernar su propio comportamiento (ROSE, 2003), la cual viene de diversos modos operando fuertemente en nuestro contexto, en particular cuando de población indígena se trata (LENTON; LORENZETTI, 2005; SZULC, 2013).

En ese sentido, debemos tener en cuenta que tal accionar estatal se vincula también con el hecho de que se trate de población indígena, como anticipamos invisibilizada, proyectada a tiempos remotos y deslegitimada entonces su existencia en el presente, una población que más allá de los cambios normativos, continúa en cierta medida tutelada, es decir involucrada en un complejo "vínculo de sumisión/protección" (SOUZA LIMA, 2012, p. 785, nuestra traducción).

Nos parece en ese sentido relevante enfatizar las implicancias que conlleva la escenificación de los conflictos indígenas en contextos urbanos. Pues aquellas condiciones de vida que pasan desapercibidas en el ámbito rural, y que no generan mayor tensión en las pequeñas localidades de las provincias, pueden volverse altamente conflictivas cuando se manifiestan en ámbitos urbanos de mayor envergadura. El caso de la venta de artesanía y/ o mendicidad es uno de los más claros en este sentido ya que en localidades pequeñas la circulación de población indígena con diferentes motivaciones no genera tensiones, sino que por el contrario forma parte del cotidiano. Cuando esta presencia se manifiesta en las ciudades, especialmente en la ciudad capital, los niveles de reacción de los agentes estatales pueden llevar incluso a la posible intervención de las familias, como ya se anticipó, evidenciando que, como ha planteado Souza Lima para el caso del Brasil, "algunos de los peores aspectos de la tutela pueden siempre aflorar" (2002, p. 22, nuestra traducción).

Pues en el caso mbya, la asociación de lo indígena con el bioma de la selva

paranaense (WILDE, 2008) atenta contra la posibilidad de que circulen por las ciudades sin convertirse en blanco de cuestionamientos. En ese sentido, es relevante señalar lo acontecido recientemente, en febrero de 2016, cuando un grupo de familias indígenas fue expulsado de Posadas y trasladado a sus comunidades de origen con argumentos que se articulan en torno a la idea de delito. De un delito que puede ser abordado por las propias comunidades, prevenido con el ejercicio enfático de los caciques o castigado si no puede disuadirse. Y que, por otro lado, podría ser juzgado por el sistema de justicia local con sanciones desconocidas.

Más allá de los cambios de autoridades provinciales, que han procurado mostrarse abiertas al diálogo recibiendo a las autoridades indígenas, resultan persistentes las manifestaciones respecto de la *incomodidad* que supone la presencia indígena en la ciudad capital, junto con una escalada de acciones represivas como las descritas.

Los argumentos, siempre reflejan la preocupación de los habitantes de la ciudad por la situación sanitaria de los niños y las mujeres, pero consideran que su presencia en la ciudad supone un delito punible. En esta nueva etapa, la punición presenta matices muy particulares, ya que se encuentra entre los posibles castigos el trabajo comunitario. Según detalló una autoridad indígena que se desempeña en tareas de gobierno:

> A partir de ahora se va a sancionar a los adultos que vengan con niños para hacerlos trabajar", advirtió. Y agregó que, las medidas para penalizar "vamos a estudiarlas con cada comunidad, pueden ser tareas comunitarias en las aldeas y que los adultos asistan a charlas de educación familiar. Porque ya están en conocimiento de que si vienen a la ciudad con niños pueden ser denunciados a la Justicia y, ahí tendrán que responder a las leyes del blanco, ya no habrá instancias de mediación.[14]

Es importante destacar que la presencia en la capital de población mbya ha sido siempre itinerante y no hay registros de que ninguna familia o grupo haya permanecido allí, lo cual podrían vincularse con que las nociones sobre bienestar propias de los mbya incluyen la circulación como un elemento constitutivo de la persona (PISSOLATTO, 2007; CEBOLLA, 2013). Sin embargo, la posibilidad de que la población mbya se instale precariamente en la ciudad de modo permanente constituye un fantasma insistentemente agitado por el gobierno y la prensa local. Es decir, cuando el sacerdote católico ofrecía baño y lugar de

[14] Disponible: <http://www.territoriodigital.com/notaimpresa.aspx?c=3234184406904599>. Acceso: 20 feb. 2016.

descanso, las mujeres, hombres y niños también volvían a sus comunidades. Lo llamativo actualmente es la urgencia con la cual se trasladó a la población mbya y se dispuso la criminalización de sus prácticas de subsistencia.

La variable laboral no es puesta en discusión en estos casos, como si podría manifestarse en otros (PADAWER, 2010), ya que la experiencia de comercialización de artesanías, frutas, plantas, etc. es narrada como mendicidad cuando se la realiza fuera del núcleo de la comunidad o bien de los espacios de comercialización determinados.

En el caso mapuche, la alta proporción de población urbana y la profundidad histórica de tal situación, ha sido acompañada por la creación de organizaciones indígenas urbanas, y por la articulación, aunque no en forma continua, entre las organizaciones rurales y urbanas, las cuales, entre otras líneas de reclamo, vienen hace tiempo instalando la legitimidad de su vida en las ciudades (SZULC, 2004). Es de destacar, sin embargo, que los niños y adolescentes "de los barrios" cotidianamente suelen ser blanco preferido de irregulares acciones policiales, hecho que se extrema cuando participan de movilizaciones políticas.

Así, las actividades contestatarias o de subsistencia en el espacio público inspiran "desconfianza según los sentidos hegemónicos, que ven en la política un agente contaminante de "la cultura" (SZULC, 2011:93). Porque al mendigar o vender artesanías en la vía pública, también están interpelando al estado, pues en ese mismo acto en que se expresan las condiciones de vida, las poblaciones indígenas manifiestan la distancia entre los idearios de derechos y la experiencia cotidiana de las comunidades. Y al expresar ese conflicto, ponen en tensión la idea de sujeto indígena exótico, inocente y habitante del ámbito rural, el estereotipo al que Alcida Ramos sugerentemente denominó "indio hiperreal" (RAMOS, 1990). Así, se instalan fuertes "sospechas sobre la autenticidad de intelectuales indígenas cuya escolarización o capacidad política los distancia de la imagen del 'indígena verdadero', tan pasivo e incompetente, como sumiso y fácil de satisfacer desde políticas asistenciales mínimas" (BRIONES, 2005, p. 39).

Tales sospechas parecen extremarse cuando es un niño, concebido como maleable por definición (SZULC, 2013), quien con su actividad en las calles visibiliza sus injustas condiciones de vida, o bien cuestiona y reclama por sus derechos. Estas prácticas se evidencian como inadmisibles para los gobiernos locales, pues la acción de los niños en la vía pública supone – desde el ideal de sentido común occidental y de clase media – una anomalía que – al confundir "los géneros distintos de las cosas" – (DOUGLAS, 1973, p. 76) entraña cierto peligro, como ha sido señalado también en otros casos de niños en las calles (STEPHENS, 1995) y de niños trabajadores (SZULC, 2001). En los últimos años, incluso, en la ciudad de Buenos Aires se han debatido proyectos de ley para prohibir la presencia de niños y adolescentes en movilizaciones políticas.[15]

[15] El diputado de la ciudad de Buenos Aires Julián Obligio, ha promovido esa iniciativa, que

En ocasiones, no obstante, en lugar de impugnar la pertenencia étnica de quienes realizan el tipo de actividades en cuestión, se procede por el contrario a esencializar tales comportamientos. Así, en cuanto a quienes precariamente subsisten en espacios públicos de Posadas, se han desplegado en diversas ocasiones argumentos que "culturalizan" la pobreza, explicando el fenómeno como uno de "mendicidad cultural", invisibilizando así las razones de tal pobreza, los ya mencionados conflictos territoriales irresueltos, la falta de oportunidades y la responsabilidad estatal en ello. Un argumento del mismo tipo, aunque basado en otra característica, opera por momentos en el caso mapuche, donde en ocasiones se atribuyen sus reclamos a un supuesto "ethos" combativo, que sería propio de este pueblo. Confiriéndole a su tan mentada "belicosidad" carácter esencial, se reifica su comportamiento, en lugar de considerar las vulneraciones de sus derechos, las injustas condiciones de vida que los motivan, como vimos que ocurre en el caso de Misiones.

Por último, un punto relevante a destacar es cómo los gobiernos provinciales dirigen también su accionar represivo a otros actores no indígenas, vinculados directa o indirectamente con estas acciones. Puede tratarse de otros efectores públicos, o bien de actores de la sociedad civil que se involucran en la problemática indígena brindado apoyo de algún tipo, y que por lo tanto son acusados de "mal desempeño" o de "complicidad" por agentes de los poderes ejecutivos provinciales. Ya mencionamos cómo esto ocurrió con la Defensora de los Derechos del Niño en Neuquén, al igual que cómo en el caso de la provincia de Misiones, estas acusaciones suelen pesar sobre miembros del equipo de pastoral aborigen, u otros defensores los derechos indígenas.

Comentarios finales

El artículo aquí presentado permite abrir una serie de reflexiones en torno a diversos ejes vinculados con la tensión general que representa para los Estados ciertas prácticas de las poblaciones indígenas, especialmente respecto de los niños. En primer lugar, queda claro que las respuestas de los distintos estados provinciales frente a las actividades políticas o de subsistencia de niños y niñas indígenas, reeditan el modelo de la minoridad, a pesar de que el mismo haya sido derogado en la legislación, y a pesar de que los funcionarios públicos en su discurso apelen a la retórica de la protección integral y a los derechos del niño.

Al mismo tiempo, en segundo lugar, el análisis presentado evidencia cómo persisten en el abordaje estatal de las problemáticas indígenas acciones y discur-

alienta la prohibición de que niños y adolescentes formen parte de colectivos públicos de demanda, a través de la aplicación de multas; presumiblemente a partir de la transcendencia que en su momento adquirió una serie de reclamos de estudiantes secundarios por problemas edilicios. Ver: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-225754-2013-08-01.html>. Acceso: 16 oct. 2015.

sos ligados al poder tutelar que caracterizó al indigenismo en diversos países de América. Pues, como ha planteado Souza Lima, el fin jurídico de la tutela "no debe ilusionarnos en cuanto al fin de formas de ejercicio del poder, de moralidades y de interacción que podríamos calificar como tutelares" (SOUZA LIMA, 2002, p. 23)

Asimismo, en tercer lugar, nos parece interesante el caso de los niños mapuche aquí trabajado para reflexionar en torno a la compleja relación entre la niñez y la política. El trabajo presentado evidencia que si bien para el modelo occidental hegemónico la niñez se vincula con la política sólo como objeto de protección y asistencia, ésta es en realidad constituida políticamente (CARLI, 2002; SCHEPER-HUGHES; SARGENT, 1998; STEPHENS, 1995). Ello se nota claramente cuando los propios niños dan cuenta de su posicionamiento y manejo político, como en el caso mapuche aquí analizado, al igual que en el trabajo de A. M. Smith (2007), y nos lleva a sostener, siguiendo el planteo pionero de Coles (1986), la necesidad de reconocer y comprender la participación de los niños en los procesos políticos.

Por otra parte, queremos resaltar que a pesar del cambio normativo a nivel provincial y nacional, a partir del cual entre otros se reconoce el derecho de los niños a la participación, coincidimos en lo señalado por Corona y Pérez (2000 apud SMITH, 2007) en cuanto a que el discurso de la "participación infantil" al tiempo que abre un espacio válido para la expresión de las opiniones de los niños, corre el riesgo de pasar por alto las experiencias "reales" de participación infantil, por ejemplo, en los movimientos de resistencia popular.

Plateamos aquí que dicha tendencia obedece a la conceptualización idealizada de niñez, y cosificante de los niños, mediante lo cual a su vez se neutraliza su potencial político, es decir su posible propuesta transformadora, al negar la dimensión antagónica constitutiva de "lo político" (MOUFFE, 2007) o la mera posibilidad de que tales sujetos actúen políticamente, como resultado también de la persistencia de una imagen idílica sobre "el indígena", y de la política como un agente contaminante.

En ese mismo sentido, en cuarto lugar, podemos afirmar a partir del análisis presentado del caso mbya, que la participación infantil en actividades de subsistencia despierta tan fuertes reacciones, por la persistencia en el sentido común hegemónico del ya citado modelo de infancia, que aspira a su exclusión de la esfera económica (SZULC, 2001), al mismo tiempo que confiere a los niños inconmensurable valor afectivo (JENKS, 1996). Así, ya sea que los niños se encuentren comercializando artesanías o reclamando por sus derechos, la respuesta estatal opera a partir de una lectura de la situación como un "problema del orden público", atendiendo más a las molestias que puedan ocasionar a la población no indígena de las ciudades que a las vulneraciones de derechos que

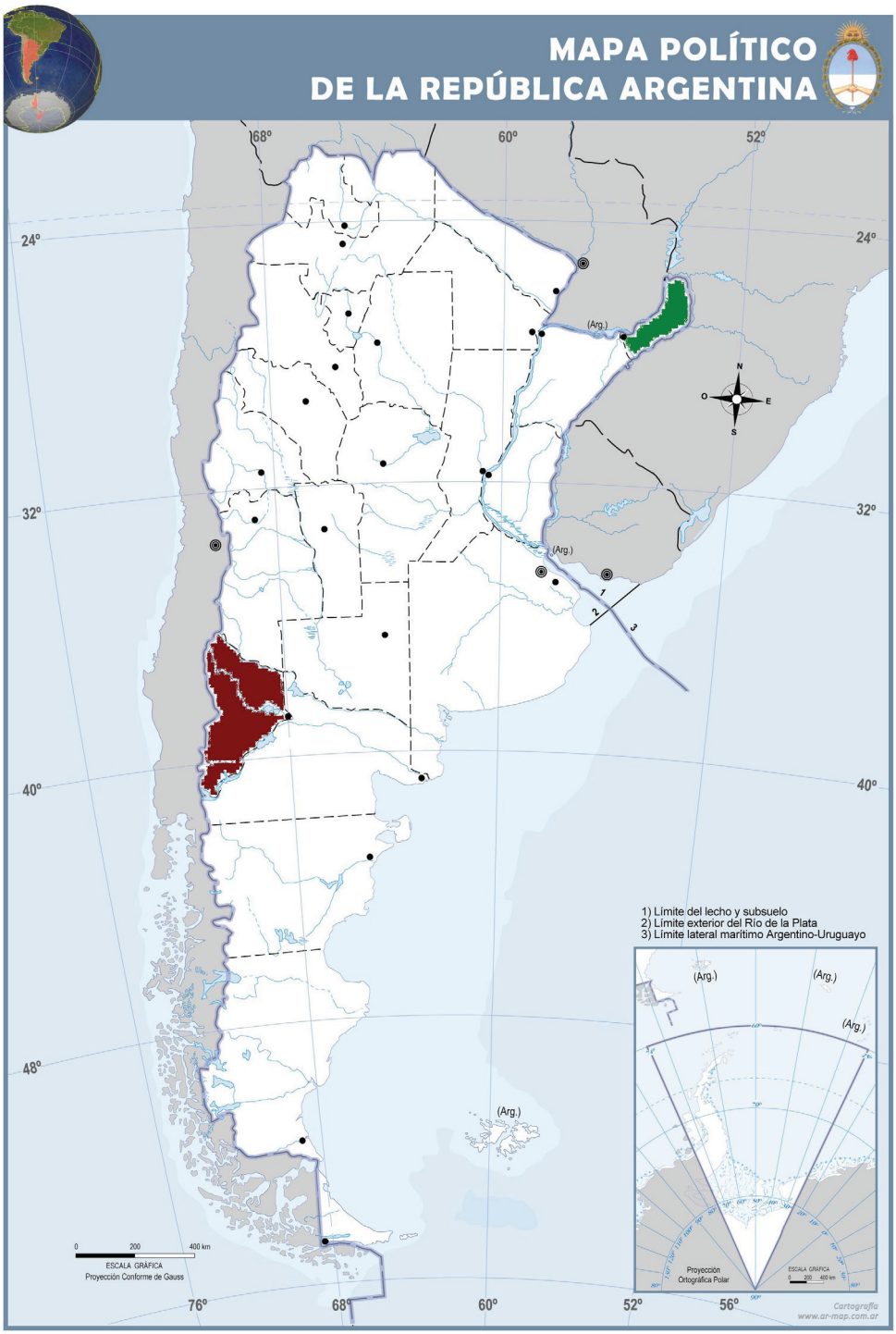
estos niños sufren.

Por último, los materiales analizados evidencian la necesidad de problematizar antropológicamente la noción de "derechos", atendiendo a que los "derechos humanos están en un constante proceso de desarrollo y que su historia está altamente politizada" (LIEBEL, 2013, p. 27). Pues las Declaraciones de Derechos Humanos – entre ellas las referidas a Derechos del Niño – al constituirse como "textos abstractos" (GODELIER, 1998), pueden ser utilizadas en distintos contextos con diversas interpretaciones, abriendo un campo de negociaciones y disputas que requiere de un abordaje extra – legal (MESSER, 1993). Es por esto que, en nombre de la protección de derechos, el gobierno provincial de Misiones dispuso la separación de los niños de sus familias y su institucionalización. Del mismo modo que, el gobierno del Neuquén invocando los derechos del niño reprimió a los niños mapuche que pintaban murales sobre sus derechos aquél 12 de octubre, deteniendo a uno de los adolescentes. Compartimos con Schuch una mirada sobre los Derechos Humanos que, alejándose de una concepción ontológica, los aborda desde los significados, usos, producciones y apropiaciones en sus formas concretas, situadas histórica y contextualmente, atentas a que deben considerarse "los sentidos y significados que son construidos en contextos particulares, en la materialidad de las experiencias de los agentes que constituyen la realidad social en sus múltiples dimensiones" (SCHUCH, 2009, p. 15, traducción propia).

Consideramos que así, distanciándonos de una noción de derechos abstracta y genérica, pueden comprenderse con mayor profundidad los modos en que los diversos niveles de estatalidad involucrados en los casos en que trabajamos administran los conflictos, desde qué nociones de niñez, de lo indígena y de los derechos humanos, prestando al mismo tiempo atención a cómo estos "otros" disputan por definir el sentido de tales derechos.

Nota al mapa en verde coloreada la provincia de Misiones. En rojo coloreada la provincia de Neuquén.

Funte: <www.educ.ar>. Acceso: 16 oct. 2015. Ministerio de Educación de la Nación.


MAPA POLÍTICO
DE LA REPÚBLICA ARGENTINA
68º
60º
52º
24º
32º
40º
48º
76º
56º
(Arg.)
1) Límite del lecho y subsuelo
2) Límite exterior del Río de la Plata
3) Límite lateral marítimo Argentino-Uruguayo
ESCALA GRÁFICA
Proyección Conforme de Gauss
Proyección Ortográfica Polar
Cartografía
www.ar-map.com.ar

Bibliografía

ARIÈS, Philip. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus,1987 [1960].

_____. El niño y la calle, de la ciudad a la anticiudad. In: *Ensayos de la memoria (1943-1963)*. Bogotá: Norma, 1995. p. 283-310.

BRIONES, Claudia. Hegemonía y construcción de la *nación*. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, UNR, n. 4 p. 33-48, 1995.

_____. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In: _____. (Ed.): *Cartografías Argentinas*. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia, 1995. p. 11-43.

CEBOLLA, Marilyn. Cosmología y naturaleza mbyá-guarani. España, 2013. Tesis (Doctorado) – Univesitat de Barcelona.

CARLI, Sandra. Transformaciones del concepto de infancia en las alternativas pedagógicas. *Propuesta Educativa*, 5, año 3, p 84-8, 1995.

CARRASCO, Morita; BRIONES, Claudia. *La tierra que nos quitaron*. Documento IWGIA nº 18, Buenos Aires. 1996.

COLES, Robert. *The Political Life of Children*. Boston: The Atlantic Monthly Press, 1986.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro*. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI Editores, 1973.

ENRIZ, Noelia. Los paisanos en la plaza. Ponencia en Grupo Migración y etnicidad. III Jornadas de Investigación en Antropología Social. Buenos Aires, 2005.

_____. Jeroky ponã. Juegos, saberes y experiencias infantiles mbyá-guaraní en Misiones. 2010. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – FFyL, UBA.

FERREIRA, Mariana K. Leal. Tupi-Guarani Apocalyptic Visions of Time and the Body. *Journal of Latin American Anthropology*, 7-1, p. 128-69, 2002.

GARCÍA MÉNDEZ, Emilio. *Infancia y ciudadanía en América Latina*. Córdoba: Marcos Lerner Editora, 1993.

GODELIER, Maurice. El Occidente, ¿espejo o espejismo de la evolución de la humanidad? Algunas reflexiones sobre el proceso de occidentalización del mundo y sus vículos con la evolución de la antropología. In: ARIZPE, L. (Ed.) *Dimensiones culturales del cambio global*: una perspectiva antropológica. México: UNAM/CRIM, 1998. p. 92-114.

GORDILLO, Gastón; HIRSCH, Silvia (Comps.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, 2010.

GORDON, Colin. Governmental Rationality. In: BURCHELL, G. et al. (Eds.). *The Foucault Effect*. Studies in governmentality. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

JENKS, Chris. *Childhood*. Londres: Routledge, 1996.

LENTON, Diana; LORENZETTI, Mariana. "Neoindigenismo de necesidad y urgencia": la inclusión de los pueblos indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. In: BRIONES, C. (Ed.). *Cartografías argentinas, políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2005. p. 293-325.

LIEBEL, Manfred. *Niñez y justicia social*. Repensando sus derechos. Santiago de Chile: Pehuen, 2013.

MESSER, Ellen. Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology*, n. 22, p. 221-49, 1993.

MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

NOVARO, Gabriela. Diversidad cultural y conocimiento escolar: el tratamiento de los indios en los contenidos educativos. *Cuadernos de Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, n. 18, Buenos Aires, p. 297-314, 1999.

PADAWER, Ana. La protección de los derechos de la infancia mbyá-guaraní: aportes de la etnografía en la problematización de las experiencias formativas. *Espaço Ameríndio*, 4(2), Brasil, p. 52-81, 2010.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa*: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora Unesp/Pronex/Nuti/ISA, 2007.

ROSE, Nikolas. Identidad, genealogía, historia. In: HALL S.; DU GAY, P. (Eds.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 251-9.

SCHEPER-HUGHES, Nancy; SARGENT, Carolin. (Eds.). *Small Wars*. The cultural politics of childhood. Londres: University of California Press, 1998.

SCHUCH, Patrice. *Práticas de justiça*. Antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

_____; FONSECA, Claudia. Introdução. In: _____. (Orgs.). *Políticas de proteção à infância*. Um olhar antropológico. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. p. 9-17.

SMITH, Anne Maharie. Los niños de Loxicha, México: exploración de algunas ideas sobre la niñez y de las reglas de participación. In: CORONA CARAVEO, Y; LINARES PONTÓN, M.E. (Coords.). *Participación infantil y juvenil en América Latina*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007. p. 179-215.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Diversidade cultural e política indigenista no Brasil. *Tellus*, ano 2, n. 3, Campo Grande-MS, p. 11-31, 2002.

_____. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, v. 55, n. 2, p. 781-832, 2012.

STEPHENS, Sharon. *Children and the Politics of Culture*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1995.

SZULC, Andrea. Niños: los otros "otros". Ponencia en: III Reunión de Antropología del Mercosur, Universidad Nacional de Misiones, Posadas. Publicación Electrónica. 1999.

_____. *Que trabaje no quiere decir que no sea chico*. Niñez y trabajo desde una perspectiva antropológica. 2001. Tesis (Licenciatura) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

_____. Mapuche se es también en la waria (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. *Política y Sociedad*, n. 41-3, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, tercer cuatrimestre, p. 167-180, 2004. Disponible: <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/rt/printerFriendly/24299/0>. Acceso: 22 abr. 2017.

_____. Antropología y Niñez: de la omisión a las "culturas infantiles". In: WILDE, G.; SCHAMBER, P. (Comps.). *Cultura, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*. Buenos Aires: SB, 2006. p. 25-50.

_____. Esas no son cosas de chicos. Disputas en torno a la niñez mapuche en el Neuquén, Argentina. In: POVEDA, D.; FRANZÉ, A.; JOCILES, M. I. (Coords.). *Etnografías de la infancia*: discursos, prácticas y campos de acción. Madrid: Editorial La Catarata, 2011. p. 77-107.

_____. El "cuidado" de los niños/as mapuche en disputa. Una indagación antropológica sobre prácticas familiares, comunitarias y estatales en tensión. X Reunión de Antropología del Mercosur, Córdoba, 2013. M.i.

_____. *La niñez mapuche*. Sentidos de pertenencia en tensión. Buenos Aires: Biblos, 2015.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil, *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 11-25, 2007.

VIANNA, Adriana. Derechos, moralidades y desigualdades. Consideraciones acerca de procesos de guarda de niños. In: VILLALTA, C. (Comp.). *Infancia, justicia y derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal (Pcia. de Buenos Aires), 2010.

WILDE, Guillermo. Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. In: *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*. Clacso, 2008. p. 193-225.

autoras **Andrea Szulc y Noelia Enriz**

Antropólogas, Doctoras y Licenciadas de la Universidad de Buenos Aires e investigadoras adjuntas del CONICET en el Instituto de Ciencias Antropológicas (FFYL, UBA). Allí la Dra. Szulc dirige el equipo de investigación "Niñez indígena, Alteridad y Ciudadanía", mientras la Dra. Enriz dirige el proyecto "Ser en la frontera, experiencias formativas de niños y niñas mbyá guaraní en la triple frontera". Han realizado desde hace más de una década trabajo etnográfico con poblaciones indígenas en las provincias de Neuquén y Misiones respectivamente. Ambas son docentes de grado del Departamento de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) y de postgrado en diferentes universidades.

Recebido em 01/04/2016
Aceito para publicação 24/12/2016

Por amor e por direitos: as gramáticas do afeto e da política nas mobilizações públicas de familiares de autistas

Fernanda Nunes
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p222-245

resumo O período entre 2009 e 2012 foi considerado um marco na história das pessoas com autismo no Brasil devido à sanção da lei federal nº 12.764/2012, que reconheceu os autistas, para todos os efeitos legais, como pessoas com deficiência. A legislação é fruto do reconhecimento público de manifestações de pais e familiares, em um contexto de positivação do termo *deficiência* como instrumento político-identitário da "luta por direitos". Este trabalho aborda as principais estratégias de visibilidade adotadas por movimentos de familiares de autistas no estado do Rio de Janeiro. Pretende-se responder, assim, aos seguintes quesitos: a) Quais processos e motivações permitem que uma questão privada se transforme em uma questão pública? b) Quais são os artifícios utilizados em nome de demandas "pró-autistas" e de que forma eles atuam na construção de políticas públicas voltadas ao segmento? A metodologia envolveu entrevistas com informantes qualificados e observação participante em eventos públicos, mobilizações e passeatas organizados por três grupos de pais de autistas.

palavras-chave Atuação política; Autismo; Deficiência; Direitos; Saúde.

For love and for rights: the grammars of affection and politics in the public mobilizations of autistic relatives

abstract The period between 2009 and 2012 was considered a landmark in the history of autistic people in Brazil, due to the enactment of the Federal Law 12.764/2012, which recognized autistics such as people with disabilities, for all legal purposes. This legislation is a result of public recognition of expressions of parents and relatives, in a context of *disability* positivation term as a political identity instrument of "right struggles". This paper approaches the main visibilities strategies adopted by movements of autistic parents in the state of Rio de Janeiro. The objective is answer the following questions: a) What processes and motivations allow a private matter (having an autistic child) become a public

issue? b) What are the devices used for "pro-autistic" demands and how do they work for the construction of public policies? In addition to interviews with qualified informants, the research methodology involved participant observation in demonstrations, public hearings and lectures organized by these groups.

keywords Political action; Autism; Disability; Rights; Health.

Introdução

Este artigo abordará as estratégias de visibilidade performatizadas por grupos de familiares de autistas no estado do Rio de Janeiro, entre 2012 e 2013, na "'luta por direitos". Esse período foi considerado um marco na história das pessoas com autismo no Brasil devido à sanção da lei federal nº 12.764/2012, que reconheceu os autistas, para todos os efeitos legais, como pessoas com deficiência. Reflexo dos chamados "novos" movimentos sociais[1] no país, as reivindicações por direitos dos autistas tiveram pais e familiares como principais interlocutores.

Como alternativa aos modelos classificatórios biomédicos,[2] as experiências do autismo serão apresentadas a partir de categorias êmicas. Assim, os termos "autismo clássico" ou "moderado" aparecerão entre aspas ao longo do texto. De acordo com os entrevistados, essas categorias remetem ao nível de dificuldades na tríade interação, socialização e comunicação.

A abordagem metodológica da pesquisa envolveu entrevistas em profundidade, gravadas em formato de áudio, com nove familiares de autistas que assumem a condição de participantes e/ou fundadores de associações ou grupos. Neste artigo, optei por não revelar os nomes verídicos das instituições pesquisadas. Serão designadas, então, por grupo Azul Claro, grupo Azul Celeste e grupo Azul Marinho.[3]

No momento da pesquisa, esses eram os três grupos de maior atuação políti-

[1] Os chamados "novos" movimentos sociais, surgidos entre as décadas de 1960 e 1970, vêm recebendo destaque na literatura nacional e internacional como modelo anglo-saxão de reivindicação política de direitos civis por grupos historicamente estigmatizados, tais como os movimentos negro, feminista, LGBT e de pessoas com deficiência e doenças diversas. De acordo com a literatura sobre o tema, o que os define como "novos" é o deslocamento das premissas relacionadas às desigualdades socioeconômicas da população para a ênfase no direito à diferença e nas questões identitárias e culturais (EPSTEIN, 1996; BROWN; ZAVESTOSKI, 2004; GOHN, 1997; 2010; ALONSO, 2009; GOLDMAN, 2007).

[2] Atualmente, o autismo é diagnosticado por meio de definições biomédicas de sistemas classificatórios, como o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (APA, 2013) que se encontra em sua quinta edição.

[3] O azul é a cor-símbolo do autismo, em referência à maior prevalência da deficiência entre o sexo masculino. Dados do *Center for Diseases Control and Prevention* (CDC) indicam que a incidência de casos de autismo é 1:88 (cerca de 11 casos para 1.000 crianças), sendo mais frequente entre pessoas do sexo masculino (1:54) do que entre as do sexo feminino (1:252) (CDC, 2012).

ca no estado do Rio de Janeiro. Juntos ou de forma independente, participaram de audiências públicas em Brasília e no Rio de Janeiro, mobilizaram-se no envio de e-mails para autoridades, organizaram-se em grupos virtuais na internet com a finalidade de debater novas estratégias de visibilidade, bem como realizaram manifestações, vestidos de azul, com faixas e cartazes nas mãos, pleiteando a aprovação da chamada "Lei do autista" (lei federal nº 12.764/2012).

Ao longo de um ano, a metodologia de pesquisa também incluiu observação participante em eventos públicos de caráter mobilizador organizados pelos grupos de pais (passeatas, audiências públicas, palestras e celebrações de datas comemorativas, como o Dia Mundial da Conscientização do Autismo). A maior parte do trabalho etnográfico se desenvolveu no município de Volta Redonda, onde está localizado grupo Azul Claro. Após idas quinzenais à cidade, passei a ser diretamente convidada a participar dos eventos realizados pela associação, sem que houvesse a necessidade de pedir autorização para estar presente. Não raro, os participantes do grupo Azul Claro se dispunham a oferecer carona até a rodoviária, momento no qual, quase sempre, eram revelados pensamentos indizíveis diante do gravador ligado, tais como as divergências entre membros do grupo. Alguns familiares também passaram a se referir a mim como "amiga dos autistas", rendendo, inclusive, um agradecimento público na *fanpage* do grupo, no Facebook, após minha participação como voluntária na feijoada beneficente, ocorrida em julho de 2013.

A constante presença em campo também consolidou formas variadas de interação entre mim e os autistas que frequentavam a sede e eventos promovidos pelo Azul Claro. Em um momento inicial, apenas dirigia-me a eles – em sua maioria adultos, pouco ou não verbais – com um breve cumprimento: "oi, tudo bem, [nome da pessoa]?". Em alguns casos, a resposta vinha sob a forma de ecolalia;[4] em outros, como silêncio.

Novas interações, explicitamente afetuosas, se estabeleceram com o passar do tempo. Após o trabalho como voluntária da feijoada beneficente que pretendia arrecadar fundos para o Azul Claro, Romulo, autista adulto, espontaneamente se despediu de mim com um beijo no rosto. Para mim, aquele foi um momento de surpresa e emoção, visto que o jovem raramente respondia, quando me dirigia a ele com uma saudação. Já outra autista adulta – Bruna, de 38 anos –, que recusava o contato físico com "pessoas de fora", passou a me dar a mão e a falar frases curtas.

Na seção seguinte, apresentarei algumas das características e linhas de atuação de cada coletivo, a fim de refletir, ao longo do texto, sobre quais processos e motivações permitem a politização do fenômeno. Antecipo que, de modo geral, as propostas centrais dos grupos analisados priorizam "conscientização da sociedade", "luta por direitos" e acesso a serviços "específicos" e "especializados" em autismo.

[4] Comum entre autistas, a ecolalia é a repetição de frases ou palavras ouvidas.

Sobre grupos, demandas e alegações: atuações globais e locais

O grupo Azul Claro é considerado pioneiro nas ações voltadas para autistas no estado do Rio de Janeiro. Localizado em Volta Redonda, município do sul fluminense, foi fundado em 1999, exclusivamente por familiares de autistas e, hoje, é referência para outros grupos e associações do estado. O município é tido, ainda, como paradigmático por ser o primeiro, no Brasil, a sancionar três leis municipais referentes ao autismo, que dispõem sobre: a instituição do Dia Municipal de Conscientização do Autismo; o reconhecimento do autista como pessoa com deficiência e a implantação de um centro de atendimento integral para pessoas com transtorno do espectro autista no município.

O trabalho do Azul Claro, entretanto, não se dá apenas no campo das demandas e reivindicações políticas. Em sua sede, a instituição oferece cursos, atividades pedagógicas e palestras que se dividem em "grupo das mães", "grupo dos pais", "grupo da família" e "grupo de familiares de autistas adultos". Ministradas por profissionais das áreas de educação, direito e saúde, essas palestras recebem destaque pelo protagonismo dos associados, os quais podem compartilhar experiências, sugerir atividades e limar dúvidas. Os encontros mensais foram acompanhados por mim como forma de apreender que tipo de informação vem sendo compartilhada e como interagem pais, familiares, autistas e profissionais nesses espaços.

Com estatuto próprio e cargos definidos (presidência, vice-presidência, secretaria, tesouraria, diretoria social e conselho fiscal), até 2013 o grupo Azul Claro teve três presidentes, todas mulheres, sendo duas mães e uma irmã de autistas, eleitas por meio de votação dos associados, bianualmente. No período da pesquisa, cerca de 150 famílias pagavam uma mensalidade simbólica de R$ 5,00 (cinco reais), porém, a instituição era mantida, majoritariamente, com o dinheiro arrecado em festas, eventos, rifas e por meio de doações.

O caráter misto de filantropia e luta política está vinculado, sobretudo, à forma como se concebe o autismo na associação. A prática do "acolhimento" (termo nativo) envolve o preenchimento de uma ficha por todas as famílias, na qual declaram, entre outras características, o tipo de atividade profissional que exercem e a situação financeira na qual se encontram. Esse procedimento teve início na gestão de Suzana, ex-presidente do grupo e mãe de um autista adulto "clássico". Além de mapear o perfil dos que chegam ao local, o cadastramento localiza as necessidades assistenciais mais urgentes, como falta de moradia adequada, condições nutricionais precárias e ausência de saneamento básico. Nesse procedimento, o foco de atenção é a *família* do autista. A estratégia de "acolhimento" inclui a distribuição de cestas básicas embaladas pelos próprios associados para as famílias cadastradas, uma vez ao mês.

Se no contexto mais amplo da política e da jurisdição o autismo é tratado como deficiência, no campo das atividades locais do Azul Claro, o autismo é concebido também como algo espiritual. Suzana sintetiza:

> Eu não consigo enxergar o autismo só do lado clínico, eu não consigo enxergar o autismo só pela professora que eu sou e as necessidades dele, eu não consigo enxergar o autismo sem ver a parte espiritual, porque eu acho que tudo o que define a gente é espiritual.

A concepção de Suzana foi corroborada por Carla, membro do grupo e também mãe de um autista adulto:

> A gente sabe que [o autismo] é uma síndrome. É uma deficiência hoje, é uma deficiência neurobiológica, mas, para mim, é uma forma diferente de ser. É um ser diferente. *Nós somos todos diferentes, mas a diferença do autismo tem um sentido, para mim, espiritual, mágico.* O autismo para mim, hoje, é uma forma, é um jeito diferente de estar dentro de um contexto social e ele tem que ser respeitado por isso.

Apesar de ambas seguirem a doutrina espírita, é importante lembrar, no entanto, que a associação não está diretamente vinculada a qualquer tipo de instituição religiosa, como no caso da "comunidade surda" brasileira.[5] Na arena política, o trabalho desenvolvido pelo grupo Azul Claro contempla os *autistas adultos* em suas demandas, sob a previsão de que as crianças recentemente diagnosticadas não tenham "o mesmo destino de exclusão e de invisibilidade dos adultos", conforme destacou uma de minhas informantes.

A maioria desses autistas adultos, filhos ou parentes das pessoas entrevistadas, apresentou dificuldades quanto à recusa da matrícula por escolas regulares,[6] tendo, assim, estudado em escolas especializadas ("especiais") e convivido a maior parte da vida sob os cuidados dos familiares (em sua maioria, mães e irmãs), sem acesso a lazer, participação na sociedade e tratamentos adequados. Na relação com seus familiares, dependem de atenção integral com higiene, alimentação e medicação. Dentre os cinco autistas adultos que participaram da

[5] O movimento social formado por pessoas surdas possui uma histórica trajetória de luta pelo reconhecimento jurídico da língua brasileira dos sinais (libras) como particularidade étnico-linguística. O movimento é liderado politicamente pela Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos (Feneis), com a colaboração de intelectuais e agentes religiosos da Igreja Católica e Testemunhas de Jeová (ASSIS SILVA, 2012). Observa-se, porém, que, assim como no caso do autismo, não é possível singularizar o movimento dos surdos. Ele não é unidirecional, uma vez que há surdos que não se identificam com a "cultura surda", tampouco utilizam a "língua dos sinais", mas fazem parte da militância pelos direitos das pessoas com deficiência.

[6] O sistema educacional inclusivo é assegurado pela Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência da ONU, ratificada no Brasil com status de emenda constitucional pelos decretos no. 186/2008 e no. 6.949/2009. Assim, a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (BRASIL, 2008) garante que os alunos com as mais diversas deficiências estejam incluídos em classes regulares, em escolas das redes pública e particular.

pesquisa, todos vivem com pais e/ou irmãos e apenas um deles trabalha formalmente, na prefeitura de uma cidade vizinha. De modo geral, possuem limitações cognitivas e comunicacionais severas. Alguns deles apresentam comorbidades associadas à deficiência, como distúrbio do sono (ausência de sono), hipoatividade (excesso de prostração) e epilepsia. Os familiares também relataram casos de crises nervosas, desencadeadas por mudança repentina de rotina, além de comportamentos auto e heteroagressivos, ainda que essas caraterísticas não sejam regra.

Famílias mais abastadas proporcionam o atendimento semanal a seus filhos, autistas adultos, em clínicas particulares de Volta Redonda, enquanto as demais, com poucas condições financeiras, contam com o tratamento disponível na rede pública de saúde mental, como os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) e os Centros de Atenção Psicossocial Infantojuvenil (CAPSi),[7] considerado insuficiente e inadequado (NUNES; ORTEGA, no prelo). Antecipando a certeza da vida finita, mães e pais, já idosos, reivindicam a construção de residências assistidas voltadas para autistas adultos. Uma das maiores preocupações é o destino do filho, "inevitavelmente dependente" (KITTAY, 2011), após o falecimento de seus entes mais próximos. Diante das dificuldades enfrentadas por familiares de autistas adultos, o foco nesta população, portanto, assume diferença de estratégias políticas entre os grupos estudados.

Formado em 2005, o grupo Azul Celeste difere do Azul Claro tanto com relação ao perfil socioeconômico dos membros-fundadores quanto ao *leitmotiv* que marca o início de sua construção como movimento social. Seus oito fundadores são profissionais liberais, pais de autistas ainda em fase escolar, sendo parte deles moradora de um bairro de classe média-alta da cidade do Rio de Janeiro. Seus filhos têm acesso às redes privadas de ensino e de saúde.

O grupo não possui sede fixa e não mantém nenhum tipo de programa de atendimento a pessoas com autismo. Utilizando-se do *slogan* "O Brasil precisa conhecer o autismo", nasceu com a intenção de consolidar estratégias de visi-

[7] No Brasil, a Reforma Psiquiátrica, iniciada na década de 1980, se endereçou à reformulação da política de assistência à saúde mental, até então centrada no modelo asilar e hospitalocêntrico de atendimento àqueles considerados "loucos". Este período foi consolidado pela ativa participação de movimentos formados por profissionais da saúde, familiares e pacientes. Sem precedentes no Brasil, a lei no 10.216/2001 determinou em parágrafo único os direitos das pessoas com transtornos mentais e previu o desenvolvimento de uma política de saúde mental pelo Estado, bem como a necessidade de alocação de recursos públicos voltados para dispositivos não manicomiais de atendimento (Centros de Atenção Psicossociais I, II, III, CAPSi e AD) e a obrigatoriedade da comunicação das internações compulsórias à autoridade judiciária (BRASIL, 2001; MUSSE, 2008). Logo, de acordo com esse protocolo, os autistas – considerados "pessoas com transtorno mental", para o campo da saúde mental – devem ser encaminhados para atendimento multidisciplinar nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) e Centros de Atenção Psicossocial Infantojuvenil (CAPSi). Ao longo da pesquisa, contudo, demonstrou-se insatisfação quanto aos serviços, no estado do Rio de Janeiro (NUNES, 2014).

bilidade e de reconhecimento do autismo no país, sob o argumento de que o espectro autista ainda não é conhecido pela sociedade em geral, o que dificulta o diagnóstico precoce (antes dos três anos de idade, mesmo que não definitivo) e, por conseguinte, a estimulação adequada da criança. Segundo informantes, a partir de intervenções precoces, é possível obter avanços funcionais e cognitivos, como a saída do "isolamento", diminuição das estereotipias, integração entre as crianças (com e sem deficiência) e inclusão escolar na rede regular de ensino.

Após sua formação, o grupo se envolveu com audiências públicas, na cidade do Rio de Janeiro e em Brasília, promovidas por pais que já estavam na "luta" havia mais tempo. Visando "somar forças", lograram a parceria de deputados estaduais e vereadores, assim como o apoio de membros do grupo Azul Claro.

Em 2013, o grupo Azul Celeste obteve reconhecimento na esfera política municipal ao receber duas comendas legislativas "pela luta de informar e conscientizar a sociedade [sobre] o que é o autismo":[8] as medalhas Tiradentes, entregue na Assembleia Estadual do Rio de Janeiro, e Pedro Ernesto, concedida pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro. Em um dos eventos, Paulo, membro-fundador do grupo, anunciou publicamente a admiração pelo trabalho da associação de Volta Redonda, ao afirmar que o "sonho do grupo Azul Celeste é ser o Azul Claro". Esse "sonho" representa uma projeção de desempenho positivo, vistos os projetos que associam a conscientização da população à reivindicação de ações direcionadas ao poder público, desde 2011. O que os diferencia, contudo, é o foco almejado: enquanto o Azul Celeste trabalha, particularmente, com as questões associadas à infância e adolescência, como inclusão escolar, diagnóstico e intervenção precoces, o Azul Claro prima pela necessidade de projetos relacionados aos autistas adultos.

A história do grupo Azul Marinho é mais recente. Teve início em 2010, quando, por meio de uma médica em comum, Rita e Roberto – mãe e pai de crianças autistas, respectivamente – foram virtualmente apresentados, embora ambos morassem no Rio de Janeiro. A interação se deu via rede social, até que se encontrassem, meses mais tarde, durante a organização da mobilização que pedia a aprovação do projeto de lei 1698/2011, no Senado, conforme será descrito no primeiro "ato", na seção seguinte. Cerca de sete meses antes da mobilização, vinte pessoas se encontraram no pátio do condomínio de Rita, a fim de discutir e planejar a manifestação "em prol dos direitos dos autistas", a primeira organizada pelo grupo, que, à época, ainda não tinha nome.

Consolidado após a manifestação, o grupo Azul Marinho, ao contrário de instituições como o Azul Claro e o Azul Celeste, concentra suas atividades na

[8] Trecho de frase proferida ao microfone por um deputado estadual que conduzia a solenidade.

internet[9] e reúne, atualmente, mais de 30 mil participantes em uma comunidade virtual. Entre os membros-fundadores, cada um desenvolve projetos particulares de alcance coletivo. Hoje, seus objetivos de "luta" estão relacionados, principalmente, às questões da educação e da inclusão no espaço escolar.

Em uma via de mão-dupla, por um lado, o grupo Azul Marinho levanta discussões políticas quando se refere à implementação da lei nº 12.764/2012, participa de debates acerca do decreto de regulamentação da legislação e compartilha abaixo-assinados com a intenção de pressionar políticos de diversas regiões do país. Por outro lado, marcadamente, aparece menos militante, no sentido das reivindicações públicas, quando os membros dividem suas histórias pessoais, caracterizadas por relatos de dor e de conquistas; pedem ajuda e conselhos e compartilham frases e imagens de incentivo e autoajuda no âmbito virtual.

Para uma participante do Azul Marinho, entrevistada por mim, não é necessário fazer parte de um grupo grande e reconhecido nacionalmente para que se atue politicamente em defesa dos direitos das pessoas com autismo. Quando questionada se mantém contato com outros grupos do país, a informante fez uma leitura particular sobre o Azul Celeste, provocando-nos a pensar que estruturas – familiares, financeiras e emocionais – possibilitam a adesão à militância:

> O Azul Celeste é um grupo mais fechado. […] Eles não deixam você penetrar muito no grupo. […] Eu observei que cada um dentro da sua área consegue as ajudas, os apoios, os patrocínios. Eles conseguem as coisas, então, é claro que eles não vão deixar qualquer um entrar no grupo. Eles se comprometeram a se doar mais e isso requer uma estrutura que nem todo mundo tem. Por exemplo, a [nome de uma ativista reconhecida no meio] tem uma estrutura na casa dela, então, ela viaja o Brasil todo, ela dá palestra, ela está sempre em Brasília, está sempre visitando os lugares. É ótimo! Mas, ela tem uma estrutura financeira e uma estrutura familiar que permitem isso. Eu participei de várias coisas [eventos] deles e continuo participando. […] Eles lutam pela lei [12.764/2012], […] mas o grupo deles é mais para divulgar [o autismo]. […] Eles abrem para você conseguir um apoio de massa, mas o

[9] A internet como instrumento de conhecimento, troca de experiências e *campus* de pressão política em torno de doenças ou deficiências já foi examinada em trabalhos vinculados à sociologia da saúde, como os de Conrad e Stults (2010), Collins e Evans (2002), Fox, Ward, o'Rouke (2005a; 2005b), entre outros. Sabe-se que a popularização da internet, em meados da década de 1990, trouxe consigo outras formas de os indivíduos se relacionarem e experimentarem a própria condição.

> núcleo deles é fechado. Eu não sou contra isso, não. É uma estrutura que eles montaram e está dando certo para eles. [...] É uma atitude que algumas pessoas se magoam e se afastam. Eu compreendo, mas ainda não chegou o meu momento de me doar desse jeito, não tenho estrutura financeira.

Nesta pesquisa, uma parte dos meus informantes é formada por pais de autistas ainda crianças, ou seja, pessoas legalmente sob jurisdição dos pais. A outra é constituída por pais e familiares de adultos considerados "severos", "clássicos" e "moderados", que não tiveram acesso à informação e a serviços adequados, sobretudo porque o autismo era pouco conhecido e divulgado, mesmo entre a classe médica.

Esta seção procurou focalizar as dinâmicas de atuação privilegiadas pelos três grupos. Em comum, os grupos Azul Claro, Azul Celeste e Azul Marinho são constituídos, exclusivamente, por pais e familiares de autistas. Compartilham discursos pautados na "luta por direitos", a partir do reconhecimento da categoria "deficiência" como instrumento político-identitário (DINIZ, 2007; SASSAKI, 2005, 2012). Os grupos Azul Claro e Azul Celeste, em especial, constituem duas das associações de pais de autistas de maior representatividade política junto ao poder público, no estado do Rio de Janeiro. A análise de ambas revelou a imprescindibilidade da construção de "parcerias" entre sociedade civil, políticos e empresários, para que se formulem legislações e se assegurem direitos específicos. Somente no estado do Rio de Janeiro, estes grupos foram responsáveis pela pressão que resultou na sanção de leis referentes ao diagnóstico precoce e à construção de centros de atendimento especializados em autismo.[10]

Conforme será descrito a seguir, por um lado, os três grupos visam atingir o poder público e a sociedade, valendo-se de artifícios de visibilidade e das gramáticas dos direitos humanos. Por outro lado, no nível local, detêm configurações estruturais peculiares que ora os afastam, ora os aproximam. Na seção seguinte, interessam-me as manifestações de caráter público que focalizam as autoridades parlamentares e a sociedade, de modo a apreender as incorporações de performances que mobilizam, a um só tempo, afetos, emoções, política e direitos.

Desenhando o campo

[10] Até o momento, não houve, de fato, a implantação de nenhum dos centros previstos.

Nesta seção, a ideia é desenhar as principais atividades formuladas por sujeitos coletivos, realizadas, durante o período que se deu a pesquisa, em conjunto ou autonomamente, pelos grupos Azul Claro, Azul Celeste e Azul Marinho. Estes eventos indicam tanto a minha entrada no campo quanto os processos de construção da visibilidade de demandas e vocalizações em nome dos "autistas brasileiros". Portanto, detalharei, em três atos, parte do trabalho etnográfico desenvolvido para pesquisa mais ampla, que deu origem à dissertação de mestrado (NUNES, 2014). A noção de "ato" nos subtítulos da seção se refere não apenas à minha atuação como pesquisadora e à de pais de autistas como informantes qualificados. Trata-se também de pensar os cenários do trabalho de campo como regiões de significação, com regras definidas que circunscrevem as interações entre os atores (GOFFMAN, 2005).

Embora tenha tido a oportunidade de acompanhar uma diversidade de "atos", como estratégia metodológica focalizarei aqueles que tiveram projeção nacional, sendo realizados, simultaneamente, por outras organizações, em demais cidades e estados do país. A descrição dos atos será realizada de acordo com a ordem cronológica em que ocorreram.

Primeiro ato: Cidade Nova, prefeitura do Rio de Janeiro, 19 de setembro de 2012

O momento elucidava expectativas. Àquela altura, o projeto de lei nº 1698/2011 já havia sido aprovado na Câmara dos Deputados e aguardava apreciação no Senado Federal. Tratava-se do primeiro projeto formulado por pais e familiares de autistas a ser aplicado em âmbito nacional. Intituladas "pró-direitos dos autistas", manifestações surgiram em diversas cidades brasileiras para dar visibilidade à "luta" e pedir urgência na aprovação do projeto, que reconhecia o autista como pessoa com deficiência. Na cidade do Rio de Janeiro, o local escolhido foi a sede da prefeitura, no Centro da cidade.

Eu soube da manifestação poucos dias antes e decidi acompanhá-la como estratégia de aproximação dos militantes do autismo no Rio de Janeiro. Ao sair do metrô, avistei quatro pessoas conversando e segurando dois *banners* ainda fechados. Imaginei que estivessem ali para o protesto e, ao mesmo tempo, notei a quantidade ínfima de participantes. Antes de me aproximar, era minha intenção observar a interação entre aquele pequeno grupo, formado, ao todo, por seis mães, um pai e uma tia de autistas. Não havia autistas presentes.

No entanto, a cor azul da minha blusa chamou a atenção daquele pequeno público, que me identificou como uma manifestante em potencial. Uma das mães caminhou em minha direção e indagou: "você está aqui para a manifestação? Fique com a gente!". De observadora passei a observada e, em seguida, à participante do evento: carreguei faixas, segurei balões azuis e distribuí folhetos explicativos para os transeuntes. Apresentei-me, desde o início, como pesquisa-

dora e, resumidamente, falei sobre meu projeto de pesquisa.

Foi por meio da internet, em redes sociais, que os participantes da mobilização se conheceram e programaram o evento. Após questioná-los se mantinham vínculo formal com algum grupo ou instituição, os pais presentes negaram, embora Renata e sua irmã estivessem usando uma camisa do grupo Azul Celeste.[11]

Para a manifestação do dia 19 de setembro, foram impressos folhetos intitulados "Você conhece o autismo?", nos quais se encontravam descritas as principais características da deficiência, além de duas cartas, redigidas por participantes do grupo, acerca da importância da aprovação da legislação sobre a qual tratava a mobilização. Com balões azuis em mãos, o grupo atraiu a atenção das pessoas que passavam pelo local. Um senhor, de aproximadamente 70 anos, parou-me para perguntar o que era autismo. Dei uma explicação bastante superficial, tal como "é uma dificuldade na interação, na comunicação e socialização". Ainda sem compreender, indagou-me: "autismo é um problema de visão?". Interessada em saber qual seria a resposta de um dos familiares, pedi à Rita que falasse com o homem. Rita gaguejou inicialmente e também resumiu o autismo a uma condição particular de comunicação e de comportamento. Sem dar maiores detalhes, disse-lhe que estavam ali para pedir a aprovação da "Lei dos autistas". O senhor saiu satisfeito com a resposta, pediu um folheto e voltou ao seu posto de trabalho, uma carrocinha de pipoca.

Após duas horas e meia em frente à Prefeitura, os balões de gás foram soltos pelos pais, formando nuvens azuis. Tive permissão para fotografar o momento e, para as mães que portavam suas próprias câmeras, também atuei como fotógrafa. Dias após a manifestação em frente à prefeitura, os familiares criaram a página virtual do grupo Azul Marinho, no Facebook. A organização do ato foi totalmente autônoma, contando com a contribuição financeira de pais que "têm condições" de ajudar, segundo uma das mães presentes.

[11] Alguns participantes confirmaram a participação em encontros e eventos promovidos pelo Azul Celeste, o que tornou claro, pela primeira vez, para mim, a troca de informação e o diálogo entre os grupos.

Figura 1 Manifestantes soltam os balões azuis, em frente à Prefeitura do Rio de Janeiro. Fonte: Nunes, 2012.

Durante a conversa com um dos pais que organizou o movimento, percebi que o argumento central referente ao projeto de lei girava em torno do ineditismo de uma legislação federal *específica* para autistas. Segundo Roberto, pai de uma menina autista "não verbal", sem o respaldo da legislação os acessos a diagnósticos precoces, tratamentos e educação ficariam prejudicados.

Figura 2 Detalhe da faixa azul carregada por pais de autistas, pedindo a aprovação da "Política Nacional de Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista". A imagem mostra a bandeira do Brasil junto ao símbolo universal do autismo, além da silhueta de duas crianças de mãos dadas. Fonte: Nunes, 2012.

Segundo ato: *Cristo Redentor, 2 de abril de 2013*

Desde 2011, ocorre a cerimônia de iluminação do Cristo Redentor com a cor azul, no Dia Mundial de Conscientização do Autismo, decretado pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 2008. A data foi criada com a finalidade de conscientizar a sociedade civil e os Estados-membros de que o autismo, segundo a ONU (2007)

> é uma deficiência que se manifesta durante os três primeiros anos de vida e resulta de uma desordem neurológica que afeta o funcionamento do cérebro, em crianças de vários países independente do gênero, raça ou condição socioeconômica, e caracteriza-se pelo dano na interação social, problemas nas comunicações verbal e não verbal, bem como comportamentos e interesses restritos e repetitivos.

Como ações principais, diante do alto índice de diagnóstico de autismo, o documento oficial propõe que os Estados-membros invistam em diagnóstico precoce, pesquisas e intervenções "vitais para o crescimento e desenvolvimento do indivíduo".

No Brasil, além do Cristo Redentor, receberam a iluminação azul monumentos como a Ponte Estaiada, em São Paulo, e os prédios do Senado Federal e do Ministério da Saúde, em Brasília. Outros eventos, como palestras sobre o tema, caminhadas e distribuição de material informativo, foram promovidos por diversas associações brasileiras. Na cidade do Rio de Janeiro, o grupo Azul Celeste também realizou a III Caminhada pela Conscientização do Autismo, na praia do Leblon, contando com a presença da apresentadora Xuxa Meneghel como forma de alcançar maior visibilidade para a causa.[12]

Celso, pai de Lucas, foi responsável por conseguir autorização para a iluminação do Cristo Redentor, que recebeu, em julho de 2007, o título de Sétima Maravilha do Mundo Moderno. Inspirado pelo movimento americano *Autism Speaks*,[13] Celso justificou a escolha do Cristo como monumento a ser iluminado de azul:

[12] Gohn (1997, p. 238) considera que "os Novos Movimentos Sociais (…) usam a mídia e as atividades de protesto para mobilizar a opinião pública a seu favor. (…) Criar fatos novos que gerem impactos e virem notícias na mídia é uma preocupação permanente da maioria dos movimentos sociais".

[13] A *Autism Speaks* foi fundada em 2005 e investe recursos próprios em apoio a pesquisas que focalizem a causa, prevenção, tratamento e cura para o autismo. Em 2007, outra grande organização formada por pais de autistas, médicos e pesquisadores, chamada *Cure Autism Now*, se fundiu à *Autism Speaks*, a fim de fortalecer o financiamento e a produção de pesquisas biomédicas.

Eu tinha conseguido iluminar o Cristo de azul a partir do movimento americano Autism Speaks, porque eles viviam iluminando o Empire State [Building] e vários monumentos de azul. Então, uma mãe [de autista] me sugeriu: "Vamos iluminar alguma coisa de azul, alguma coisa grande, que chame atenção". Aí, eu pensei: "'Uma coisa grande que chame atenção' só pode ser o Cristo Redentor!". Aí, eu fui tentar o caminho [com a administração do Cristo] e consegui manter um processo. Falei que o objetivo era ajudar pessoas que não tinham tratamento. Eles entenderam, não me cobraram nada e iluminamos o Cristo Redentor de azul. (Entrevista concedida em agosto de 2013)

Figura 3 Cristo Redentor iluminado na cor azul. Fonte: Nunes, 2013.

No dia 2 de abril de 2013, cerca de quinhentas pessoas se encontraram sob os braços do Cristo Redentor, entre autistas, representantes de associações, pais, familiares, profissionais da saúde e da educação, além de figuras políticas. A imprensa também esteve presente para cobrir o evento.

Ao chegar, identifiquei a presença de figuras conhecidas no campo dos movimentos sociais do autismo no Rio de Janeiro. No local, havia cadeiras dispostas em fileiras, mas a maioria das pessoas estava em pé. Marcado para começar às dezoito horas, o evento promovido pelo grupo Azul Celeste teve apoio de empresas e de um banco privado. Com duração de cerca de duas horas, constituiu um dos primeiros locais de discurso público sobre a conquista da recém-aprovada lei nº 12.764/2012, a chamada "Lei do Autista".

Durante a cerimônia, foram entregues "medalhas do mérito autista", criadas

para homenagear, segundo um dos fundadores do grupo, "homens e mulheres que se destacaram na *luta incansável* em favor da causa do autista". Essa "luta" se refere, principalmente, ao processo de construção de uma identidade coletiva e à aprendizagem política (SANTOS, 2005; GOLDMAN, 2007), pelos quais passaram grande parte dos participantes do evento, culminando na sanção da legislação que ganhou *status* de "troféu" dos movimentos de pais de autistas no Brasil.

O êxito da legislação específica para o espectro do autismo, afirmaram os fundadores do grupo Azul Celeste, foi alcançado por meio da consolidação de "parcerias". Assim, como forma de agradecimento aos "parceiros" que estiveram presentes no percurso até a sanção da lei nº 12.764/2012, a entrega das medalhas foi dirigida a empresários, políticos, pessoas da mídia, presidentes de outros grupos de pais de autistas, profissionais da saúde, além do padre Omar Raposo, reitor do santuário do Cristo Redentor. Na ocasião, também foram nomeadas "madrinhas azuis", entre as quais figurava a presidente da República Dilma Rousseff,[14] e "padrinhos azuis". Essas homenagens e nomeações simbólicas deixam claro que as "parcerias" – principalmente por meio do apoio de figuras políticas – são indispensáveis na trajetória de "luta" por direitos e por reconhecimento.

Na via da emoção, um telão disposto próximo ao monumento exibiu o *trailer* do filme ficcional *Arthur e o infinito – um olhar sobre o autismo*, que retrata a relação e os dilemas cotidianos de uma mãe de criança autista. Encerrando a cerimônia, houve a apresentação da música "Con te partiro" por Saulo Laucas, tenor que é autista e cego.

Terceiro ato: Leblon (RJ) e Bairro Santa Cecília (VR), 1º de setembro de 2013

A partir de junho de 2013, observaram-se pleitos e críticas direcionados "ao governador" e "ao prefeito" do Rio de Janeiro, marcando um período específico da história política do país.[15] Como parte dessa conjuntura nacional, manifestações com faixas, camisetas e balões ganharam contornos de *protesto* e não apenas de mobilização por reivindicações.

Mais uma vez, a internet agiu como ferramenta privilegiada na circulação de ideias e como arena de ressignificação de ações. Nas redes sociais e listas de e-mails, organizadores do evento convocaram "profissionais, familiares e ami-

[14] A homenagem se deu em forma de agradecimento pela sanção da "Lei do Autista", em 2012 (lei nº 12.764/2012).

[15] Desde de junho de 2013, pouco antes da Copa das Confederações, manifestações Brasil afora surgiram contra o aumento das tarifas do transporte público, sob o argumento de que "não é pelo valor das passagens. É por direitos". Marcadas por violentos confrontos entre policiais e manifestantes e pela prisão contestável de participantes, as manifestações seguintes tiveram diversas reivindicações em pauta, marcando a configuração heterogênea do público e das demandas: "contra a corrupção", "contra o valor das passagens", contra a "falta de investimento em saúde e educação", contra o superfaturamento das obras realizadas para a Copa do Mundo, contra a "violência policial", em especial o caso "Cadê o Amarildo?" e contra a aprovação da PEC 37.

gos" de autistas a participarem da "Mobilização Nacional em favor do cumprimento da lei nº 12.764", realizada no dia 1º de setembro de 2013, domingo, às nove horas. Toda a mobilização foi dirigida ao poder público, tendo como viés a pressão para implantação de "Centros de Tratamento Integral para Deficientes Mentais e Autistas no Rio de Janeiro", sob as diretrizes da lei estadual nº 6.169/2012, de autoria do deputado estadual Xandrinho (PV/RJ), em conjunto com o grupo Azul Celeste.

O ato ocorreu na Avenida Vieira Souto, Leblon, bairro com um dos IPTUs mais elevados do Rio de Janeiro, onde vivia o então governador do estado, Sérgio Cabral. Embora parte da rua estivesse fechada e cerceada por policiais militares, como "medida de segurança", 2 mil pessoas, em média, estiveram presentes portando faixas que denunciavam a situação de exclusão em que vivem "os autistas", assim como cartazes irônicos onde se lia "Desculpe o transtorno, nossos filhos não têm tratamento", além de blusas azuis com a frase que remetia ao momento de saída da suposta letargia política dos cidadãos brasileiros: "O gigante acordou. Cumpra-se a Lei do Autista".

Obtive essas informações por meio de vídeos, fotos e textos largamente compartilhados por familiares de autistas na internet. Nessa ocasião, contudo, optei por acompanhar de perto a mobilização organizada pelo grupo Azul Claro, no município de Volta Redonda, devido à sua menor proporção quando comparado ao município do Rio de Janeiro. Ademais, vista minha maior proximidade com este grupo, fui convidada a participar do processo de confecção de faixas e cartazes utilizados para o evento. A mobilização ocorreu na praça Brasil, onde, segundo os organizadores do evento, seria dada maior visibilidade à causa, por ser uma área de grande movimento, mesmo nos fins de semana. Anteriormente à escolha do local, houve votação, via rede social, para saber se os moradores de Volta Redonda estavam dispostos a participar da manifestação mais ampla (em geral, o prefeito disponibiliza vans ou ônibus para o traslado dos moradores), na cidade do Rio de Janeiro, ou se preferiam realizar um evento independente em Volta Redonda. A segunda opção foi a mais votada.

No dia do evento, porém, apenas cerca de cem pessoas, entre autistas, familiares e profissionais, se reuniram em torno da praça. Vestidos de azul e munidos de balões, faixas e cartazes, gritaram palavras que evidenciavam a importância da sanção da lei nº 12.764/2012, como "Com a lei, Volta Redonda vai além!", e clamaram a atenção do poder público às particularidades dos autistas adultos, da implantação dos centros de atendimento específicos para autistas e das residências assistidas.

Ao contrário do evento maior, que se posicionou contra o descaso do governador e do prefeito com relação à "causa autista", os membros do Azul Claro optaram por realizar uma manifestação que contava com a participação de figuras políticas, tais como dois vereadores. Os legisladores fizeram novas "promessas" de atendimento à urgência na implantação de serviços especializados em autismo,

como os "Centros de Atendimento Integral para Autistas", mediante a legislação já sancionada, e dividiram o microfone disponível com a nova presidente do grupo Azul Claro e com outros pais e familiares. Pessoas com autismo também puderam expor seus pensamentos de forma livre: algumas crianças cantaram e um autista adulto contou ao público sobre seu cotidiano, que envolve a prática de esportes em uma organização não governamental, curso de teatro e trabalho assalariado na prefeitura de um município vizinho. A mobilização durou no máximo duas horas e contou com a participação de pessoas e instituições de cidades próximas.

A ideia inicial era que o prefeito da cidade comparecesse ao evento. Entretanto, naquele momento, o alcaide havia sido afastado por motivo de "crime eleitoral", tendo retornado ao cargo dois dias depois. A sanção de três legislações municipais referentes ao autismo na região, não raro, é atribuída à relação de "parceria" com o prefeito, que está em seu quarto mandato. Em 2012, inclusive, ele recebeu a placa de "amigo dos autistas" das mãos de familiares do grupo Azul Claro.

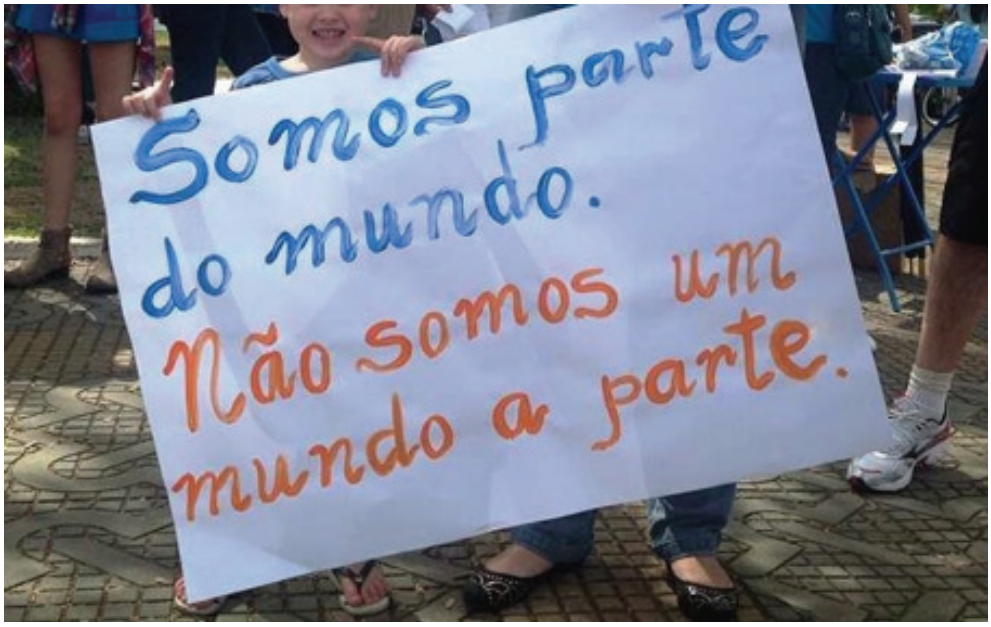


Figura 4 Detalhe de um cartaz, na mobilização de 1º de setembro, em Volta Redonda, em que se lê "Somos parte do mundo. Não somos um mundo à parte". Fonte: Grupo Azul Claro, 2013.

Do híbrido: sobre pais, mães e ativistas

O surgimento de novos agentes de pressão social e de outros tipos de reivindicações possíveis, dirigidos ao Estado mas também à sociedade em geral, trouxe à luz pleitos por direitos humanos, reconhecimento de identidades, participação social e equidade (ALONSO, 2009). À frente, estão atores que fazem de seus respectivos corpos, práticas e saberes o próprio campo de ação política. Quando levam às ruas e ao parlamento situações particulares que expõem a invisibilida-

de e as ausências sofridas pelos "autistas brasileiros" e suas famílias, esses atores passam a encarnar a diversidade de papéis sociais envolvida na separação entre os espaços da casa e da rua (DAMATTA, 1985).

Ser *pai ou mãe de autista*, nos termos dos meus informantes, é enfrentar situações de preconceito, isolamento social e dificuldades relacionados ao próprio cuidado do filho. No entanto, ser *pai ou mãe ativista* implica prestígio e reconhecimento público por parte de outros pais, grupos e políticos. Ao apontar para a necessidade de uma agenda de pesquisa que contemple questões da vida privada dos familiares de autistas, Celso, participante do grupo Azul Celeste, criou a categoria "pais-problema", em referência à disrupção dos laços afetivos e sociais vivenciada por essa parcela da população:

> Quando um pai e uma mãe recebem um filho com autismo, tem aquela vertente que reage, vai para as terapias e tratamentos; e tem aquela outra vertente dos pais que quer recusar e diminuir o problema. Mas, dentro desse universo, os pais se sentem, de certa forma, tachados como "pais-problema". Isso seria objeto de uma pesquisa muito grande, porque os pais se sentem excluídos do próprio convívio familiar, no sentido de que quando aquele pai chega [nos lugares], [também] chega aquela criança que derruba tudo, que fala alto e que não fica quieta. Então, para festas de criança nós não somos mais chamados. Isso é notório. Se você perguntar aos outros pais: "Como é a vida social de vocês? Mudou alguma coisa? Os amigos que vocês tinham antes… Como é o depois? Vocês continuam saindo, indo ao teatro? […]". Então, isso é um verdadeiro impacto. É como se uma bomba de nêutrons – aquela que mata tudo em volta, mas não destrói nada – tivesse explodido nos nossos relacionamentos.

Segundo meu informante, não são apenas o preconceito ou a falta de informação acerca do comportamento diferenciado do filho autista que os tornam rotulados como "pais-problema", mas também a adesão desses sujeitos ao movimento social, tomada como um propósito de vida. Assim, o seguinte trecho da entrevista reflete parte de sua dupla experiência com o autismo, enquanto "pai do Lucas" e "militante":

> Com quinze anos [de experiência] ouvindo pais, eu arrisco dizer, com quase certeza, que setenta, oitenta por cento dos pais têm uma perda de vida social tremenda. A vida social vai embora. A vida conjugal sofre um impacto também, tremendo. […] Na sociedade familiar, avós, tios, são raros aqueles que se organizam para nos ajudar, que seja, não só financeiramente,

> mas se revezando para levar [o autista] para tratamento. [...] Nós acabamos criando um grupo seleto de pessoas que falam só sobre os mesmos problemas. Isso é bom e é ruim. É bom porque potencializa o nosso campo de atuação, mas é ruim porque nós começamos a nos fechar também. [...] E eu acabo falando só sobre isso, no trabalho, no ponto de ônibus. Virou meu tema. Infelizmente, entre aspas, eu respiro isso. [...] E, se nós tivéssemos uma sociedade mais apta para os autistas, talvez eu não fosse viver isso, mas eu precisei viver isso, o que, para mim, se tornou um estigma: eu sou conhecido como o cara que fala de autismo. Mas ao mesmo tempo, quando alguém tem um problema, sabe a quem recorrer.

É com a entrada no ativismo que familiares de autistas diferem dos demais, tornam-se referências às quais se pode "recorrer". Por outro lado, é na militância que constroem seu círculo de amizades, embora "fechado". Como previu Celso, percepções semelhantes às dele apareceram em outras entrevistas concedidas a mim.

Ao ressignificar o conceito de autismo, Suzana, do grupo Azul Claro, classificou sua atuação como "tomada de posição dentro da sociedade". Suas palavras corroboram as de Celso:

> Na minha concepção, o autismo é aquilo que mudou a minha vida. [...] O autismo mudou a minha vida radicalmente. Eu acho que hoje eu sou uma pessoa completamente diferente. Os amigos que eu tenho estão nesse meio. Eu me descobri como uma pessoa dinâmica nesse meio, uma pessoa criativa [...]. O meu filho mesmo é uma pessoa que determinou uma mudança geral em tudo. O autismo para mim é isso: é essa tomada de posição dentro da sociedade. Hoje, eu sou uma pessoa atuante dentro dessa sociedade. As pessoas, às vezes, falam assim para mim: "Ah, eu tenho uma pena de você. É uma cruz [ter um filho autista], não é?". Gente, é completamente diferente! Hoje em dia, é a minha vida, é o que eu faço. Se não tivesse o autismo na minha vida, eu não seria eu. E eu sinto, assim, que eu consigo ajudar outras pessoas com uma palavra, com um gesto.

Do momento em que se é identificado/rotulado negativamente ("pessoa chata que só fala de um assunto", por exemplo) à construção da carreira de desviante, que se dá pela politização e coletivização de uma experiência subjetiva, há uma mudança drástica na identidade pública do indivíduo. A construção da carreira desviante é aqui entendida como a passagem do "pai"/"mãe", cujo saber

é leigo, para o "ativista", que marca efeitos positivos da experiência de *transformação do self* (BECKER, 1963; GOFFMAN, 1988).

A etnografia dos eventos públicos promovidos por grupos de pais de autistas procurou mostrar que a categoria "pai ativista" não se constrói apenas pela condição de se ter um filho autista. É um trabalho que mobiliza afetos e luta política e exige, assim, a reconfiguração da identidade de "pai" e de "mãe". Falar somente a partir de uma experiência particular de amor incondicional ao filho, por si só, não constitui ação política.

As narrativas dos que chamo de "pais ativistas" mostraram que a incorporação ao movimento social envolve largo processo de *expertise* política, aprendizagem de termos médicos, técnicos, legislativos e jurídicos, assim como de trâmites burocráticos e negociações junto a vereadores, deputados, senadores e ministros (EPSTEIN, 1995; VIANNA; FARIAS, 2011; LACERDA, 2012).

De acordo com a socióloga e pesquisadora dos estudos feministas Patricia Clough (2007; 2010), a "virada afetiva" trouxe como novidade a incorporação do "trabalho afetivo", à luz da produção feminista norte-americana da década de 1990. Nesse período, destacou-se o trabalho emocional de cuidadores, sob o viés das relações de gênero, cuidado e dependência, tanto em contextos remunerados quanto não remunerados. Para Clough, o trabalho afetivo mobiliza atividades em que corpo e mente, razão e emoção, estão simultaneamente engajados e têm implicações diretas no campo da política. Superando as dicotomias entre cuidador/pessoa dependente; homem/mulher; público/privado; cultura/natureza, esses estudos mostram como a deficiência se tornou um marcador de interseccionalidade importante, junto com raça, classe, etnia, entre outros (CROW, 1996; KITTAY, 1998; 2001).

Segundo Diniz (2007, p. 5), a aproximação entre os estudos da deficiência e outros saberes, ao desafiar a autoridade biomédica, resultou na descrição da deficiência "em termos políticos e não mais estritamente diagnósticos". Nesse sentido, o reconhecimento da deficiência e a adesão ao movimento social constituem partes do processo de subjetivação da experiência que permite a transformação dos sujeitos, "contrapondo-se às ideias hegemônicas de tratá-la [a deficiência] tão somente como um fardo, desvio, aberração, perturbação ou anormalidade" (MELLO, 2009, p. 40).

No "ato" organizado pelo grupo Azul Celeste, a fundadora Marta pediu para que pais e familiares de autistas vocalizassem, em uma só palavra, o que o termo "autismo" representa. Não houve nenhuma descrição como categoria médica, mas sim a partir do emprego de palavras-símbolo daquilo que "vivenciam na pele". Os substantivos e adjetivos citados foram divididos como "positivos" (17) e "negativos" (6), a fim de mostrar ao público que "ter um autista em casa" significa a compatibilização de experiências híbridas e sentimentos nuançados. Algumas delas, como "amor", "desafio", "estímulo", "persistência", "união", "desinformação",

"isolamento" e "preconceito", apareceram com frequência nas narrativas ouvidas por mim ao longo do trabalho de campo, independente do grupo analisado.

Cabe ressaltar que a construção de uma identidade coletiva positiva é também comumente evidenciada por meio da autoclassificação de familiares como "pais de anjos azuis", "pais especiais", "mães azuis" e "família azul". Embora entenda que o uso desses termos implica parte da construção de uma identidade, é importante salientar que palavras como "especial" e "anjos" são consideradas eufemismos que minimizam o estatuto de sujeito de direitos da pessoa com deficiência, além de denotar capacitismo.[16]

De acordo com Silverman (2012), o "amor" dá sentido a escolhas práticas e terapêuticas e é uma forma de *expertise* que transforma pais e mães de autistas em "especialistas-amadores", ou "especialistas de seu próprio filhos", para usar os termos de Schopler e Reichler (1971). É este tipo de *expertise* que legitimará decisões individuais, mesmo as mais controversas, e permitirá o diálogo com especialistas "formais" do tema. Silverman observou, porém, que a função de "pai" ou "mãe" não assegura que as melhores opções serão selecionadas, nem que eles detêm mais autoridade que a própria criança acerca de sua condição. O que essa identificação envolve é, na verdade, "um entendimento muito íntimo e específico dos caráteres físico e emocional da criança, após anos de observação e experiência" (2012, p. 134).

Neste artigo, vimos que a gramática dos afetos, apreendida no uso de termos como "amor", "união", "esperança" e "família", presente em falas e cartazes, coaduna necessariamente com a gramática dos direitos humanos, quando se evidenciam, sobretudo, as situações de exclusão e preconceito, as ausências de diagnóstico precoce e os descasos enfrentados nos serviços de saúde e de educação. Portanto, a soma desses elementos, como instrumento de performance dos grupos, aciona tanto a atenção da sociedade quanto convence figuras políticas da urgência de ações voltadas ao autismo. Em suma, criam-se "parcerias", "informação" e "conscientização".

Considerações finais

Segundo Velho (1989), a relevância das pesquisas de caráter etnográfico reside justamente na observação da multiplicidade de experiências vividas, fluidas e maleáveis, que exclui a possibilidade de fixidez. Este trabalho, ao tratar do par autismo/política, concebe o ativismo em torno das demandas realizadas por movimentos de pais de autistas do Rio de Janeiro como algo irredutível ao sistema biomédico. A *política das diferenças* é, por conseguinte, construída na ressignificação da experiência subjetiva do autismo (ou de se ter um filho autista), que

[16] Capacitismo é a tradução brasileira feita para o neologismo "*ableism*". O termo aborda a concepção de que pessoas com deficiência não são iguais, são incapazes, menos aptas que as outras.

"contamina" e "é contaminada" pela esfera pública de atuação, na tensão entre trajetórias biográficas e participação política.

Como visto, a deficiência como categoria tornou-se premissa importante para o reconhecimento de direitos. A politização do autismo é assim compreendida como medida necessária para atender pleitos de diferentes ordens, em nome dos "autistas brasileiros". As atuações dos grupos de autistas variam em suas formas, mas constituem um processo que conjuga elementos e afetos particulares à aprendizagem de termos técnicos, jurídicos, legislativos na esfera das reivindicações coletivas por direitos.

Referências bibliográficas

ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, v. 76, p. 49-86, 2009.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*. DSM-5, Arlington, VA: American Psychiatric Association, 2013.

ASSIS SILVA, César Augusto. *Cultura surda*: agentes religiosos e a construção de uma identidade. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

BECKER, Howard. *Outsiders*: studies in the sociology of deviance. Nova York: Free Press, 1963.

BRASIL. *Lei nº 10.216, de 6/4/01*. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas com transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Brasília: 2001.

_____. *Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência*. Protocolo Facultativo à Convenção sobre os Direitos da Pessoas com Deficiência. Tradução Oficial/Brasil. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH); Coordenadoria Nacional para a Integração da Pessoal Portadora de Deficiência (Corde), 2008.

BROWN, Phil; ZAVESTOSKI, Stephan. Social Movements in Health: an introduction. *Sociology of Health and Illness*, v. 26, n. 6, p. 679-694, 2004.

CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION (CDC). *Prevalence of Autism Spectrum Disorders (ASDs) Among Multiple Areas of the United States in 2008*. U.S. Department of Health and Human Services, 2012.

CLOUGH, Patricia. Introduction. In: *The Affective Turn*: theorizing the social. Durham: Duke University Press, 2007.

_____. Afterword. The future of affect studies. *Body & Society*, n. 16, 2010.

CROW, Liz. Including All of Our Lives: renewing the social model of disability, in: BARNES, C.; MERCER, G. (Orgs.). *Exploring the Divide*. Leeds: Disability Press, 1996.

CONRAD, Peter; STULTS, Cheryl. Internet and the Eexperience of Illness. In: BIRD, C. et al. (Orgs.). *Handbook of Medical Sociology*. Nashville: Vanderbilt

University Press, 2010.

COLLINS, Harry M.; EVANS, Robert. The Third Wave of Science Studies: studies of expertise and experience. *Soc. Stud. Sci.*, v. 32, n. 2, p. 235-96, 2002.

FOX, Nick; WARD, Katie; O'ROURKE, Alan. The "Expert Patient": empowerment or medical dominance? The case of weight loss, pharmaceutical drugs, and the internet. *Soc. Sci. Med.*, v. 60, n. 6, p. 1299-309, 2005a.

_____. Pro-Anorexia, Weight-Loss Drugs, and the Internet: an "anti-recovery" explanatory model of anorexia. *Sociol. Health Illn.*, v. 27, n. 7, p. 944-71, 2005b.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DINIZ, Débora. *O que é deficiência*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 2007.

EPSTEIN, Steven. *Impure Science*. AIDS, activism, and the politics of knowledge. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1996.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4.ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

_____. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2005.

GOHN, Maria G. *Teorias dos movimentos sociais*: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

GOLDMAN, Márcio. Políticas e subjetividades nos "novos movimentos culturais". *Revista Ilha*, v. 9, n. 1, p. 9-22, 2007.

KITTAY, Eva. *Love's Labor*. Essays on women, equality and dependency. Nova York: Routledge, 1998.

_____. When Caring is Just and Justice is Caring. In: KITTAY, E.; FEDER, E. (Eds.). *The Subjects of Care*: feminist perspectives on dependency. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001.

_____. The Ethics of Care, Dependence and Disability. *Ratio Juris*, v. 24, n. 1, 2011, p. 49-58.

LACERDA, Paula M. Mobilização social, política e administração pública no caso dos meninos emasculados de Altamira. *Amazônica – Revista de Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 300-323, 2012.

MELLO, Anahí Guedes. *Por uma abordagem antropológica da deficiência*: pessoa, corpo e subjetividade. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente*: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes, 2001.

MUSSE, Luciana. *Novos sujeitos de direito*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

NUNES, Fernanda. *Atuação política de grupos de pais de autistas no Rio de Janeiro*: perspectivas para o campo da saúde. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

_____; ORTEGA, Francisco. Ativismo político de pais de autistas no Rio de

Janeiro: reflexões sobre o "direito ao tratamento". *Revista Saúde e Sociedade*, v. 25, n. 1, no prelo.

OLIVER, Mike. *The Politics of Disablement.* Basingstoke: Macmillan, 1990.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *World Autism Awareness Day*. Resolução Adotada por Assembleia Geral, em 18 de dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/62/139>. Acesso em: 13/set./2013.

PAIVA JÚNIOR, Francisco. *Autismo*: não espere, aja logo. São Paulo: Mbooks, 2012.

SANTOS, Tiago M. *Políticas e subjetividades:* itinerários do ativismo soropositivo. Florianópolis. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

SASSAKI, Romeu. Deficiência mental ou intelectual? Doença ou transtorno mental? Atualizações semânticas na inclusão de pessoas. *Revista Reação*, São Paulo, 9, n. 43, p. 9-10, 2005.

_____. Por falar em classificação de deficiências. *Revista Brasileira de Tradução Visual*, v. 12, n. 12, 2012.

SHOPLER, Eric; REICHLER, R. Parents as Cotherapists in the Treatment of Psychotic Children. *Journal of Autism and Childhood Schizophrenia*, n. 1, v. 1, p. 87-102, 1971.

SILVERMAN, Cloe. *Understanding Autism: parents, doctors, and the history of a disorder.* Princeton, NJ: Princeton UP, 2012.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana*: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, v. 37, p. 79-116, 2011.

autora **Fernanda Nunes**

Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ (PPGSA/ IFCS/UFRJ), mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ, com concentração em Ciências Humanas e Saúde (2014), e graduada em Ciências Sociais pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da FGV (2009).

Recebido em 01/04/2016
Aceito para publicação 17/01/2017

“Ih, vazou!”: pensando gênero, sexualidade, violência e internet nos debates sobre “pornografia de vingança”

Beatriz Accioly Lins
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p246-266

resumo O presente artigo tem como objetivo refletir sobre alguns aspectos das discussões acerca da “pornografia de vingança” (divulgação/exposição não autorizada, geralmente pela internet, de conteúdos íntimos contendo nudez e/ou sexo), categoria que vem sendo mobilizada por militantes feministas, em notícias veiculadas pela mídia e em iniciativas legislativas levadas ao Congresso Nacional. De maneira geral, o termo é utilizado no sentido de dar status de crime a situações que são apresentadas, muitas vezes, como uma nova e tecnológica faceta da violência contra as mulheres, em especial da violência doméstica, sendo necessários enfrentamentos políticos e elaboração de soluções jurídicas mais rigorosas.

palavras-chave Violência; Gênero; Sexualidade; Internet; Pornografia de vingança.

“Ouch, it leaked!”: thinking over gender, sexuality, violence and the internet in “revenge porn” debates

abstract This article aims to reflect on some aspects of the discussions about “revenge pornography” (a non-consensual disclosure, usually online, of intimate content containing nudity and/or sex), a category that has been mobilized by feminist activists, the media and in legislative initiatives brought to the National Congress. In general, the term is used in the sense of giving crime status to situations that are presented, roughly, as a new and technological facet of violence against women, especially domestic violence, which urges political confrontations and solutions , as well as stringent legal provisions.

keywords Violence; Genre; Sexuality; Internet; Revenge porn.

"Vazou". Em tempos de internet, vazar é verbo intransitivo. Emaranhado em novos significados, muitas vezes perversos, o termo é utilizado em nosso vocabulário com sujeito oculto: caiu na internet, se espalhou, viralizou. Uma frase em um vernáculo, inofensiva, a princípio, expõe e esconde, simultaneamente, características de um mundo cada vez mais marcado pela rápida circulação e produção de informações colocadas na rede. O presente marcado pela "intensificação dos usos das mídias digitais" (PELÚCIO et al, 2015). "Vazou", no passado. Consumado.

Com os avanços técnicos disponibilizados pelas novas tecnologias de informação (conhecidas, muitas vezes, como TICs) – redes sociais, smartphones e outras plataformas de comunicação e compartilhamento de conteúdo, em especial, via acesso móvel à internet –, estamos diante de mudanças significativas nas formas pelas quais interagimos uns com os outros e com as mídias digitais. De diferentes maneiras, é na e por causa da internet que a "pornografia de vingança" (exposição/divulgação sem autorização de conteúdos íntimos e/ou sexuais majoritariamente de mulheres na internet com intuito difamatório) ganha vida.[1] "Vazou". Este artigo tem como objetivo tentar responder à pergunta: o que "pornografia de vingança" pode dizer sobre mulheres, homens, desejos e práticas sexuais?

Nos últimos anos, a categoria "pornografia de vingança" tem sido utilizada com frequência por militantes feministas, em notícias veiculadas pela mídia e em iniciativas legislativas levadas ao Congresso Nacional. De maneira geral, o termo é mobilizado para chamar a atenção de legisladores, autoridades e da população para essa prática, que visaria danificar a imagem e a moral da pessoa exposta, em especial mulheres, dando também status de crime a situações que são apresentadas, grosso modo, como uma nova e tecnológica faceta da violência contra as mulheres, sendo necessários, por isso, enfrentamentos políticos específicos e elaboração de soluções jurídicas mais rigorosas. Suas circunstâncias exporiam não somente os riscos aos quais as mulheres brasileiras estariam cotidianamente sujeitas, como atestariam que o espaço virtual seria especialmente inóspito para mulheres, dada a inexistência e a inadequação de leis que levem em consideração desigualdades de gênero. Para além da disseminação da "pornografia de vingança", a proliferação de outras formas de assédio e violência comuns na internet atestaria o potencial violento da rede para as mulheres.

A "pornografia de vingança" tem se definido como uma relevante categoria em disputa nos últimos anos. Em meus esforços de pesquisa mais amplos, tento acompanhar de que maneira a categoria vem sendo definida e combatida nos diferentes contextos em que é mobilizada, esmiuçando as disputas simbólicas em jogo em sua construção e nas tentativas de defini-la como violência pensada

[1] Nos casos mais notórios que vieram à tona na mídia, sejam jornais ou blogs, páginas e grupos feministas, são mulheres e meninas que têm suas vidas profundamente afetadas depois que essas imagens ou vídeos, produzidos consensualmente ou não, se tornaram públicos.

a partir de uma perspectiva de gênero e em tipificação criminal. Trata-se, nesse sentido, de entender os debates sobre "pornografia de vingança" como articuladores dos "limites da sexualidade" (GREGORI, 2008), que envolvem ampliação e restrição de normatividades sexuais, definindo limites entre abusivo e desejado a partir da articulação entre convenções e normativas de gênero e sexualidade (BUTLER, 1990; 1993; RUBIN, 1985; SCOTT, 1995).

Por que "pornografia de vingança"?

Deparei-me pela primeira vez com o termo "pornografia de vingança"[2] em notícias de jornais que envolviam duas histórias trágicas. Em 2013, duas adolescentes brasileiras, de 17 e 16 anos, cometeram suicídio por conta do escárnio, humilhação e perseguição online sofridos após a divulgação não consentida de fotos e vídeos eróticos seus. Segundo alguns jornais – e, também, sites e blogs feministas –, as adolescentes seriam vítimas de um novo tipo de crime: a "pornografia de vingança".[3] Em um dos casos, ocorrido no litoral do Piauí, Júlia Rebeca, de 17 anos, teve um vídeo em que fazia sexo com uma garota e um rapaz, ambos menores de idade, compartilhado pelo Whatsapp (aplicativo de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones) para diversos celulares da cidade.

Após o ocorrido, Júlia se despediu da mãe em uma mensagem no Twitter (rede social que permite receber atualizações pessoais de outros contatos em textos de até 140 caracteres): "Eu te amo, desculpa eu n ser a filha perfeita mas eu tentei... desculpa eu te amo muito mãezinha [...] Guarda esse dia 10.11.13 [sic]", escreveu a menina antes de se enforcar com o cabo de sua prancha de alisamento de cabelo.

Embora o termo fosse novo para mim, encontrei situações semelhantes às vividas pelas adolescentes durante minha pesquisa de mestrado (LINS, 2014). Entre 2012 e 2013, semanalmente, acompanhei o expediente de duas Delegacias de Defesa da Mulher paulistanas, ouvindo os relatos de mulheres que buscavam

[2] Há uma significativa variedade de denominações utilizadas, com maior ou menor frequência, para caracterizar situações semelhantes, como: "sexting", "vingança pornográfica", "nudes" e "pornografia de revanche" nos diferentes espaços e contextos em que o tema aparece. Seus usos, significados e distanciamentos internos constituem uma intensa disputa classificatória jurídica, midiática e militante. As categorias "nudes" (troca de imagens contendo nudez) e "sexting" (trocas de mensagens textuais eróticas e/ou sexuais), por exemplo, também podem ser mobilizadas para e referir a práticas consideradas saudáveis de interações sexuais, que se tornam problemáticas a partir do momento em que saem da esfera íntima e circulam sem autorização. Outros termos, como "cyber bullying" e "online harassment", por sua vez, costumam ser utilizados com a conotação mais amplas, não necessariamente direcionados a mulheres ou associados a conteúdos íntimos. Pensar as minúcias dessas denominações e o que elas podem dizer sobre hierarquias sexuais e de gênero faz parte do objetivo mais amplo da pesquisa, mas não do artigo.

[3] PORNOGRAFIA de revanche: em dez dias, duas jovens se suicidam. 2013. Revista Fórum. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2013/11/revenge-porn-divulgacao-de-fotos-intimas-culmina-com-suicidio-de-duas-jovens/>. Acesso em: 22 set. 2014.

os serviços da polícia e expunham situações de violência vividas em relações afetivo-sexuais registradas sob a rubrica da "violência doméstica" na alçada da Lei Maria da Penha (11.340/2006).

Em certas situações, algumas mulheres mencionavam chantagens, por parte de homens, em relação à possibilidade de divulgar fotos e vídeos produzidos em contextos de intimidade com o intuito de ofendê-las e constrangê-las publicamente. Essas narrativas, que traziam dilemas e constrangimentos para as policiais, não encontravam saídas jurídicas nas delegacias. De modo geral, queixas referentes à divulgação de conteúdos íntimos só se transformavam em Boletins de Ocorrência quando envolviam, também, algumas circunstâncias comumente associadas à "violência doméstica", como ofensas e xingamentos. Na maior parte dos casos, porém, as situações eram entendidas como meras "brigas de internet", sendo tratadas como algo que escapava ao trabalho policial daqueles espaços[4] e que trazia dificuldades para a produção de provas.

Após tomar conhecimento dos casos envolvendo as adolescentes, realizei uma rápida pesquisa na internet que resultou em uma enorme quantidade de notícias e textos de sites e blogs feministas sobre o assunto, nos quais a "pornografia de vingança" era apresentada como uma nova forma – propiciada pelos avanços nas tecnologias de informação – de perpetuar discriminações e violências contra mulheres, posto que, uma vez espalhados pela rede, tais conteúdos trariam como consequência uma espécie de linchamento moral às vítimas, que seriam julgadas e atacadas por seus comportamentos sexuais.

Em novembro de 2013, a questão ganhou maior destaque quando o deputado federal Romário (PSB/RJ) concedeu uma entrevista à revista *Marie Claire* (SALOMÃO, 2014), em que apresentava o projeto de lei 6630/2013, cujo propósito seria tipificar e punir com maior rigor a "divulgação indevida de material íntimo". Alegando que os casos de "pornografia de vingança" seriam juridicamente tratados pelas figuras do "dano moral" (sob a ótica da responsabilidade civil) e da "difamação" (tipificação criminal relativamente branda), o deputado questionava a ausência de sanções rigorosas e mais apropriadas à gravidade desses delitos.

Para sanar o problema, ele sugeria penas mais rígidas, com agravantes para crimes cometidos "com fim de vingança e humilhação" e por alguém com quem a vítima tivesse se relacionado amorosamente. Na entrevista, Romário afirma que os casos de "pornografia de vingança", embora envolvam vítimas de ambos os sexos, costumam ter repercussões negativas para as mulheres, dado que "é como se o sexo denegrisse a honra delas".

Romário não foi único a tentar legislar sobre a "pornografia de vingança". Em 2014, sua proposta foi anexada, juntamente com outros dois projetos de lei

[4] Pontualmente, as policiais sugeriam que elas procurassem a Delegacia de Crimes Cometidos por Meios Eletrônicos.

semelhantes,[5] ao PL 5555/2013, do deputado João Arruda (PMDB-PR). Conhecido como "Lei Maria da Penha virtual" (CÂMARA..., 2013), o projeto propõe alterações para que a violação da intimidade da mulher seja entendida como uma forma de "violência doméstica e familiar contra a mulher", e que o texto da Lei Maria da Penha seja alterado a fim de dar conta da divulgação criminosa de conteúdos íntimos.

Identificando um aumento progressivo e preocupante desse tipo de violência (associando-o à difusão da internet), o texto do projeto defende a proteção do direito constitucional das mulheres à dignidade, chamando atenção para "uma dimensão da violência doméstica contra a mulher que ainda não foi abordada por nenhuma política pública ou legislação": a violação da intimidade na internet.

Em consonância com a visibilidade política e o aumento de relatos e denúncias referentes à "pornografia de vingança"[6] presentes em notícias e textos feministas, outras iniciativas relacionadas à divulgação de conteúdos íntimos também tiveram destaque na mídia, como a criação da ONG Marias da Internet, cujo propósito seria auxiliar mulheres que tiveram suas vidas afetadas por situações congêneres; e o aplicativo de celular For You, desenvolvido por três adolescentes paulistas para ajudar mulheres a lidarem com as consequências negativas da exposição via internet.

O caso de Júlia Rebeca seria emblemático por mostrar como ideais de feminilidade que hierarquizam e condenam comportamentos sexuais de mulheres e meninas atingiram de tal modo a adolescente exposta, pondo em xeque sua qualidade de "filha perfeita", isto é, seu valor dentro de sua família, sendo este um dos motivos que a levaram a tirar a própria vida. Tristemente simbólico, também, que a adolescente tenha se valido, para o ato do suicídio, de um aparelho utilizado majoritariamente por mulheres.

Uma genealogia

[5] PL 6713/2013, proposto por Eliene Lima (PSD/MT); e PL 5822/2013, apresentado por Rosane Ferreira (PV/PR).

[6] Segundo a ONG Safernet, especializada em segurança na internet, no ano de 2015, dos 1.862 atendimentos realizados em seu *helpline* (serviço de atendimento e aconselhamento), a maior parte dos casos (322) se tratava de "sexting/exposição íntima" (imagens de nudez e sexo compartilhadas sem consentimento, também conhecidas como "nudes"), termos da própria instituição. Em 74,5% das vezes, eram mulheres expostas. A Safernet é uma organização não governamental que atende pessoas a partir de dois eixos: um "*hotline*", espaço de denúncia de crimes cometidos na rede, e um "*helpline*", serviço de atendimento e aconselhamento a pessoas em situação de violência na internet. Segundo Juliana Cunha, responsável pelo serviço de *helpline* da empresa, os números escondem duas nuances importantes: a subnotificação dos casos e a separação entre "exposição online", que envolve mulheres adultas, e a "pornografia infantil", que envolve exposição de menores de dezoito anos, protegidos pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), e que é imediatamente encaminhado como denúncia para órgãos da justiça.
VÍTIMAS de "nude selfie" e "sexting" na internet dobram no Brasil, diz ONG. 2014. Disponível em: <http://fernandafav.jusbrasil.com.br/noticias/116250555/vitimas-de-nude-selfie-e-sexting-na-internet-dobram-no-brasil-diz-ong?ref=topic_feed>. Acesso em: 23 set. 2014.

É difícil traçar a origem da utilização do termo "pornografia de vingança" no Brasil. Seu uso parece indicar uma adaptação da expressão "*revenge porn*": em tradução literal "pornografia de revanche", utilizada, especialmente, no contexto norte-americano. Nos Estados Unidos, há intensa discussão sobre a divulgação indevida de conteúdos íntimos e seus desdobramentos morais, políticos e jurídicos. Em 2013, a Califórnia se tornou o primeiro estado americano a criar uma lei específica para a criminalização do "revenge porn", e debates sobre como controlar e punir essa nova forma de violência têm se alastrado pelo país.

Lá, a prática de divulgação de material íntimo de "namoradas" é anterior à popularização da internet, remetendo-se à década de 1980, quando revistas masculinas de conteúdos eróticos criaram seções para fotos produzidas pelos leitores. Com a difusão da internet, a categoria "*realcore pornography*" (contendo fotos e vídeos amadores) emancipou-se da mídia física, se tornando, a partir dos anos 2000, um subgênero pornográfico bastante popular na rede (TSOULIS-REAY, 2013).

As afinidades entre internet e pornografia são espécie de lugar comum em formulações sobre a rede. Segundo Parreiras (2012), diversos levantamentos quantitativos realizados nos últimos anos atestam o vínculo indissociável entre ambiente virtual e conteúdos pornográficos, indicando que parte considerável dos acessos à rede envolveria o consumo de pornografia. Especialmente a partir do advento da chamada "Web 2.0" – que permitiu ao usuário atuar, também, como produtor de conteúdo, gerando o aumento substancial de materiais amadores, como textos, vídeos, redes e mídias sociais –, a internet seria um dos lugares mais propícios para a difusão de material pornográfico.

Atwood (apud PARREIRAS, 2012) propõe que a pornografia online seja pensada não como mera extensão da pornografia off-line, mas como novo formato de produção e consumo, que nublaria a clássica divisão entre produtores e consumidores e traria novas questões para as reflexões sobre a pornografia. Nessa direção, Paasonen (2010) sugere a existência de dois principais tipos de pornografia na internet: o "*porn on the net*", disponibilização em sites de material pornográfico não produzido especialmente para a internet (comumente associado à indústria pornográfica); e o "*netporn*", que envolveria pornografias próprias das plataformas e redes online, cujas principais categorias seriam o "*altporn*" (pornô alternativo) e a pornografia feita por amadores.

O dito pornô amador comporta diversas subcategorias. Em sites pornográficos (*YouPorn, RedTube, XTube*), é sob essa rubrica que se encontram vídeos e imagens de "ex-namoradas" e "pornografia real". Dentro desse vasto universo, contudo, espreitava-se uma consequência não prevista. Concomitantemente ao aumento da popularidade do nicho "realista" do mercado pornográfico online, surgiram reivindicações, em geral de mulheres, para que o material fosse removido, uma vez que teriam sido divulgados sem permissão destas. A "pornografia amadora" mostrava uma faceta que, aos poucos, recebeu o nome de "revenge

porn".[7] A partir dos anos 2010, sobretudo, denúncias, processos e punições envolvendo a divulgação de conteúdos íntimos – exponenciados pela popularização das redes sociais e de dispositivos de comunicação – tomaram conta da web.

Se as afinidades entre internet e pornografia não são desconhecidas, reflexões e esforços coletivos também têm sido mobilizados, com frequência, na tentativa de dar visibilidade às interfaces entre internet e violência. Diversas iniciativas sinalizam propostas para controlar o conteúdo vinculado na rede, sendo os principais pontos de discussão a pedofilia, a pornografia e a pirataria.[8] A preocupação internacional e nacional presente na cruzada contra a "pornografia infantil na internet" (LOWENKRON, 2012), por exemplo, lança luz sobre o potencial perigoso dos avanços das tecnologias de informação; expondo, também, as lacunas legislativas para controle e punição a crimes realizados na rede.

A "pornografia de vingança", no contexto brasileiro, a partir dos anos 2010, aparece como mais um elemento dessa tríplice fronteira entre violência, internet e pornografia. A questão é apresentada, de maneira geral, como novidade tecnológica ligada à violência sofrida pelas mulheres, cujas circunstâncias exporiam não somente os riscos aos quais as mulheres brasileiras estariam cotidianamente sujeitas, mas também a inospitalidade do espaço virtual para mulheres, dada a inexistência de leis que levem em consideração desigualdades de gênero (CASTROS, 2014). Para além da disseminação da "pornografia de vingança", a proliferação de outras formas de assédio e violência comuns na internet atestaria o potencial violento da internet para as mulheres.[9]

---

[7] É importante lembrar que não há elementos para afirmar que toda "pornografia real" possa ser entendida em termos de violência. Os limites entre vídeos e imagens amadores e a "pornografia de vingança" podem ser distintos dependendo do tipo de abordagem que elegermos para sua interpretação. Embora possamos argumentar que nem toda "pornografia real" careça de consentimento ou tenha como propósito a exposição e humilhação da mulher envolvida, certas vertentes feministas, muitas vezes apresentadas como radicais, rejeitam inteiramente qualquer forma de pornografia por associá-la a interações intrinsecamente atravessadas por dominação e subordinação (MACKINNON, 1980). A relação entre feminismo e pornografia é múltipla e complexa. Aliás, o próprio feminismo não pode ser compreendido no singular, como entidade monolítica e sem divergências internas. Pelo contrário, há diferentes vertentes do pensamento e da militância feministas que utilizam conceitos, explicações e teorias distintas, e até mesmo contraditórias. O feminismo, então, seria mais bem compreendido como feminismos, por não se constituir em um todo unificado, mas fragmentado e dotado de múltiplas manifestações, objetivos e pretensões. Dentro desse contexto, ressalto a existência de um importante embate na literatura feminista entre abordagens antipornografia e análises que criticam a associação inequívoca entre sexo, violência e dominação (VANCE, 1985). Pretendo, ao longo da pesquisa, mapear e refletir sobre tais embates feministas sobre a pornografia e suas consequências para os debates sobre a "pornografia de vingança".

[8] No Brasil, em 2014, foi promulgado o Marco Civil da internet (lei nº 12.965/2014), norma jurídica que regula o uso da internet e que estipula, por exemplo, sanções para provedores que divulguem indevidamente conteúdos produzidos por usuários.

[9] Em 2011, a atriz brasileira Carolina Dieckmann teve fotos pessoais divulgadas por desconhecidos que acessaram seu computador. O caso deu origem à lei 12.737/2012 (Lei Carolina Dieckmann), responsável por tipificar os chamados delitos ou crimes informáticos.

Apesar da inovadora faceta tecnológica envolvida na divulgação de conteúdos íntimos na rede, nos debates sobre "pornografia de vingança" também são mobilizados elementos de continuidade entre "novo fenômeno" e outras violências pautadas por gênero, visto que, se a divulgação de conteúdo íntimo sem consentimento envolve, muitas vezes, casais que mantiveram algum tipo de vínculo afetivo-sexual, a "pornografia de vingança" poderia ser entendida como uma manifestação da violência "doméstica".

Em textos de blogs e sites feministas é comum encontrar explicações que conectem as motivações por trás da divulgação de conteúdos íntimos a "parceiros que não aceitam o fim do relacionamento e que procuram atingir a integridade física, moral e psicológica da vítima". Da mesma forma, nas propostas legislativas, foi privilegiado justamente o projeto que aposta na união entre "pornografia de vingança" e "violência doméstica".

Lei Maria da Penha: entre leis, gênero, sexualidade e antropologia

Um dos "elementos catalisadores da identidade do feminismo nacional" (HEILBORN; SORJ, 1999, p. 210), a "violência doméstica" ocupou, desde os anos 1970, uma posição especial nas preocupações militantes e acadêmicas, atuando como "uma expressão englobadora das mazelas da sociedade brasileira [...] confundida e usada como sinônimo da violência contra a mulher" (DEBERT; GREGORI, 2008, p. 170). Publicamente visíveis e controversas, as discussões e mobilizações em torno da "violência doméstica" permitiram a ampliação da audiência do discurso feminista para além das fronteiras militantes, elevando ao status de pauta política e pública atos que ocorrem na esfera privada, sendo a promulgação da Lei Maria da Penha, em 2006, um dos resultados mais tangíveis desses esforços.

Apesar de relacionadas, as diferentes formas de conceituar violências contra mulheres utilizadas pela teoria social e pelo feminismo (violência doméstica, violência de gênero, violência conjugal etc.) não são intercambiáveis, e a utilização de cada noção implica em escolhas políticas e teóricas permeadas por possibilidades e limites de formulação e atuação. Segundo Debert e Gregori, a utilização de "violência doméstica" como categoria "englobadora" de outras violências, por exemplo, tenderia a inviabilizar outras formas de violência contra mulheres não associadas a contextos afetivo-sexuais. De que maneira, podemos nos perguntar, tal limitação se traduziria para os debates sobre "pornografia de vingança"?

Há paralelismos importantes entre as discussões sobre "pornografia de vingança" e os debates sobre "violência doméstica", desde casos reais em que tais circunstâncias se interconectam até as pautas construídas em torno da reivindicação de saídas jurídicas específicas, que questionavam a inadequação de legis-

lações genéricas para lidar com questões que envolvem desigualdades de gênero anteriores à criação da Lei Maria da Penha (OLIVEIRA, 2007; SANTOS, 2008; ALMEIDA, 2006).

Entretanto, as discussões sobre "pornografia de vingança" indicam, também, alguns distanciamentos e especificidades entre as categorias, uma vez que nem todos os casos envolvem pessoas em relações que poderiam ser entendidas como "domésticas" ou "familiares". Os debates sobre a "pornografia de vingança" se inserem em uma rede múltipla de significados, possibilidades e disputas, reunindo elementos que estão dissociados em categorias feministas e jurídicas clássicas.

As propostas legislativas referentes à criminalização da "pornografia de vingança"[10] permitem indagações sobre as possibilidades e limitações da justaposição das categorias políticas e jurídicas "pornografia de vingança" e "violência doméstica". Definir "pornografia de vingança" em termos jurídicos significa estipular algumas fronteiras: quais casos seriam, de fato, entendidos como tais? Quais os agravantes tornariam certos atos mais condenáveis? Que mulheres poderiam lançar mão da normativa jurídica? Que normativas de gênero e sexualidade estariam presentes nessas escolhas? De que maneira as reinvindicações de criação de normas específicas para a "pornografia de vingança" modificariam a Lei Maria da Penha, seus significados e manuseios; e, por sua vez, quais as limitações e possíveis significados da utilização da Lei Maria da Penha tais crimes virtuais?[11]

A antropologia tem uma afinidade histórica com preocupações a respeito de aspectos vinculados ao que chamamos hoje de sexualidade e gênero, tendo se debruçado sobre temas como parentesco, reprodução, práticas e papéis sexuais (MALINOWSKI, [1929]; MEADE, [1935]; LÉVIi-STRAUSS, [1949]).[12] Trazendo contribuições e tensões para as abordagens "clássicas" e para as reflexões sobre as relações entre natureza e cultura, as formulações de gênero e sexualidade propostas a partir da segunda metade do século XX dialogam com inquietações políticas associadas ao feminismo e aos movimentos LGBT, politizando e desessencializando alguns pressupostos da teoria social. São esses pressupostos

[10] Entendo lei, nesse sentido, não como mero instrumento repressor, mas também em sua positividade, isto é, como força produtora de subjetividades, moralidades e ilegalidades; que constrói, administra e estipula normas e desvios (FOUCAULT, 1975; BUTLER, 1990).

[11] A inclusão da "pornografia de vingança" como uma faceta da violência doméstica, por exemplo, poderia trazer soluções para a limitação da Lei Maria da Penha em escoar juridicamente a violência imaterial, que embora seja contemplada no corpo da lei como "violência psicológica" e "violência moral", encontra importantes obstáculos nas tipificações criminais utilizadas pela polícia (LINS, 2014).

[12] Duarte (2004) argumenta que, embora as obras de Malinowksi e Mead tenham sido percursoras em delinear aspectos referentes à interioridade do desejo e do prazer, elas também traziam consigo certa tensão ao tratar um assunto tão envolto em restrições morais, acabando por dar mais atenção à construção social dos "gêneros" (conceito não utilizado à época) do que às práticas sexuais e seus significados, ou à sexualidade como uma "categoria do pensamento".

teórico-analíticos que orientam a utilização das categorias gênero e sexualidade nessa pesquisa.

Categoria produzida no âmbito dos estudos feministas, "gênero" foi gestado na teoria social a partir do final dos anos 1970. Desestabilizador e não essencialista, gênero é uma ferramenta analítica que, em uma de suas definições conceituais mais célebres, aparece como forma socialmente construída, histórica e culturalmente variável de categorizar atitudes e esferas sociais como femininos e masculinos a partir de diferenças socialmente percebidas entre os sexos, assim como um campo a partir do qual se articula o poder (SCOTT, 1995). Mais recentemente, gênero tem sido pensado a partir do deslocamento dos termos da relação de homem e mulher para os trânsitos entre diversas noções de masculinidade e feminilidade, como um ideal regulatório produzido discursivamente através de atos performativos e que estipula expectativas e ideais de normalização (BUTLER, 1990; 1993).

Sexualidade, por sua vez, estaria associada às construções sociais acerca do desejo, de valores sexuais, de condutas eróticas (RUBIN, 1985), da produção do prazer e da fruição entre parceiros (GREGORI, 2003; DUARTE, 2004), e diria respeito, grosso modo, às diferentes formas de conceber os desejos associados a corpos "generificados", hierarquizando, em termos de valor, as sexualidades consideradas normais e as distanciando do sexo socialmente desvalorizado. Embora relacionada aos significados e às normativas de masculino e feminino,[13] a sexualidade teria suas próprias inquietações internas, não sendo apenas uma categoria residual ou uma subcategoria do gênero.

Na produção do "sistema de estigma erótico" (RUBIN, 1985) que separaria o bom e o mau sexo, estariam formas de julgamento sexual presentes na religião, na família, no senso comum, no direito, nos saberes médicos e em grupos políticos. A sexualidade, assim, também seria um dispositivo de poder que normaliza e disciplina corpos (FOUCAULT, [1978]), administrando o sexo e criando discursos, saberes, normas que classificam o mundo em sexualidades desejadas e "sexualidades periféricas". Nesse contexto, práticas limítrofes como a pornografia, o sadomasoquismo e o fetichismo trariam tensão para o dispositivo da sexualidade.

Da mesma forma que gênero desestabilizaria a universalidade e a estabilidade das categorias "mulher" e "homem", as reflexões sobre a sexualidade puseram em xeque a naturalização da heterossexualidade e do sexo reprodutivo, incitando a reflexão sobre as múltiplas formas de conceber e utilizar os corpos e os prazeres. Se o "sexo é político", regulado e hierarquizado, a teoria social – e o

[13] Penso gênero e sexualidade como "marcadores sociais da diferença", isto é, categorias relacionais articuladas, também, a outras diferenciações sociais e políticas que atribuem posições desiguais a sujeitos, como raça, classe e geração (MOUTINHO, 2014; FELTRAN, 2008).

pensamento feminista – deveriam levar também a sexualidade a sério: desnaturalizando e politizando desejos e prazeres, absolvendo sexualidades divergentes do terreno exclusivo da suspeita e da condenação.

Sexualidade e gênero se articulam na medida em que desejos, prazeres e interdições são socialmente atribuídos a corpos e comportamentos entendidos a partir de uma perspectiva de gênero, portanto inseridos em relações desiguais de poder. Vance (1985) propõe que a sexualidade das mulheres seja entendida em sua natureza paradoxal, que envolveria, simultaneamente, possibilidades de prazer e perigo. Marcada por essa existência justaposta, a vida das mulheres seria atravessada por um duplo significado: a convivência entre violência, brutalidade e coerção (como o estupro, o incesto, a exploração, a crueldade e a humilhação) e situações permeadas por gratificação, intimidade, sensualidade, aventura e excitação. Prazer e perigo seriam, pois, dois lados da mesma moeda. Ambíguos e indissociáveis, satisfação e risco não seriam excludentes.[14]

Aproximando-se de Rubin, Vance afirma que práticas sexuais seriam socialmente hierarquizadas e que, embora os limites referentes à "zona de segurança" de sexualidades femininas consideradas socialmente legítimas sejam negociáveis e tenham se modificado ao longo do século XX – não estando mais restritas, por exemplo, à relação conjugal e reprodutiva –, diferentes valores e significados organizam e hierarquizam prazeres, sensações e sujeitos.

Gregori (2008) chama de "limites da sexualidade" as fronteiras e os trânsitos entre prazer e risco que diferenciariam a sexualidade desejável da violência. Tais limites construíram-se a partir de um complexo processo social de classificação de normatividades sexuais entre aceitáveis e condenáveis, em um jogo de ampliação e restrição de limites entre consentimento e abuso, norma e transgressão. Expandindo a ideia de que risco e gratificação estariam presentes somente na sexualidade das mulheres, Gregori sugere que pensemos que tais elementos sejam entendidos de maneira "*en-gendered*", isto é, associados a significados que classificam o mundo em feminino e masculino, permitindo acesso a convenções e normativas de gênero e sexualidade que atribuíram valores hierárquicos a comportamentos, desejos e práticas sexuais.

Nas últimas décadas, construiu-se uma pouco numerosa, porém profícua, agenda brasileira de reflexões sobre erotismos que se debruçam a respeito das articulações entre práticas sexuais, normas de gênero e "limites da sexualidade". De maneira geral, as abordagens etnográficas recentes sobre a tensão entre os prazeres e perigos do erotismo apresentam noções de consentimento, contrato

[14] A coletânea organizada por Vance, assim como o artigo seminal de autoria da própria organizadora, datam de um momento em que a noção de gênero ainda não havia se popularizado em certas vertentes do pensamento social feminista, sendo utilizada a categoria "mulher".

e vulnerabilidade como elementos centrais para pensar relações entre gênero, sexualidade e violência.

Trabalhos sobre pedofilia (LOWENKRON, 2013) e tráfico de pessoas (PISCITELLI, 2004), por exemplo, têm enfocado a questão da vulnerabilidade e das assimetrias de poder em jogo no exercício da sexualidade. O consentimento, por sua vez, tem sido evocado em estudos sobre práticas sadomasoquistas (GREGORI, 2003; FACHINI; MACHADO, 2013), dado que seus praticantes estariam envoltos em relações contratuais que visariam neutralizar violência e abusos. Já em trabalhos sobre pornografia e seus subgêneros bizarros, ligados à humilhação e ao fetiche (BENITEZ, 2010), o consentimento também aparece como forma de identificar práticas sexuais socialmente questionadas.

Evocando reflexões sobre consentimento, contrato, privacidade e vulnerabilidade, a construção da "pornografia de vingança" insere-se no alargamento das discussões sobre violência, erotismo, gênero e sexualidade, suscitando importantes indagações: uma vez que gênero e sexualidade implicam em posições desiguais de poder, seria a prática da produção de material íntimo um problema em si ou existiriam situações seguras nas interfaces entre práticas sexuais e internet?

Tem como "desvazar"? Justiça e internet

São em espaços de sociabilidade virtuais – blogs, redes sociais, páginas pessoais – que circulam, concomitantemente, tanto os produtos da divulgação não autorizada e maldosa de conteúdos íntimos quanto as decorrentes condenações morais e perseguições às mulheres envolvidas, permitindo a manutenção e proliferação de diferentes formatos de violência contra as mulheres. Pelas possibilidades de interatividade da internet, também são apresentadas formulações e reivindicações que incitam a crítica, a resistência e a reação a essas práticas.

Há diversos blogs e sites (feministas ou de órgãos ligados à justiça) que visam a conscientização sobre o tema, instruindo o não compartilhamento de material íntimo – o que pode soar moralista – e, se "vazado", a denúncia desses compartilhamentos, questionando os julgamentos morais feitos às pessoas expostas e, por vezes, orientando mulheres em situação de exposição online a como proceder para retirar o material da internet e buscar a condenação do responsável pela divulgação.

Uma vez "vazada", a pessoa exposta se vê com a responsabilidade de esboçar alguma reação, seja esta ficar em silêncio e deixar "a poeira baixar" ou buscar algum tipo de justiça e reparação. De maneira geral, algumas "soluções" são comumente apresentadas a essas mulheres. Salvar o material em "prints" (captura da tela), procurar assistência jurídica, registrar boletim de ocorrência, notificar a rede social, página ou provedor a retirar o material da internet (previsto pelo

art. 21 do Marco Civil da Internet),[15] utilizar a tipificação de crimes contra a honra para entrar com processo civil ("dano moral") ou processo penal, via "difamação" (art. 139 do Código Penal) ou "injúria" (art. 140 do Código Penal), o que, em casos de ex-parceiros, pode ser feito pelo registro de um B. O. sob a Lei Maria da Penha (11.340/2006).[16]

Nas três possibilidades jurídicas, é preciso que a requerente tenha representação legal oficial para entrar com o processo, posto que envolvem um complexo aparato tecnológico e conhecimento jurídico para transitar pelas leis sobre internet e paciência com os procedimentos jurídicos e práticos desses processos. Há uma miríade de questões. Como produzir provas? O "print", em si, é suficiente? Especialistas recomendam que seja feito um registro no cartório dessas capturas (atas notariais)[17] para que o material ganhe relevância como prova. Os sites hospedeiros respeitam o art. 21 do Marco Civil da Internet, que pede a retirada imediata de conteúdos de nudez?

Segundo Juliana Cunha, coordenadora psicossocial da ONG Safernet, sites como Google, Facebook e Twitter costumam ser "mais amigáveis", retirando o conteúdo com rapidez. Já sites de "pornografia amadora", muitas vezes hospedados em domínio estrangeiro, são mais difíceis de responder. Plataformas como o Whatsapp dificultam o controle do material compartilhado, uma vez que estão no celular de cada usuário. Há a possibilidade técnica de extinguir, de vez, um conteúdo da internet?

Para mulheres que passaram por exposição, algumas militantes, alguns profissionais do direito e legisladores, as soluções atuais são demasiadamente lentas e insuficientes. Segundo C., 24 anos, entrevistada que foi exposta no Facebook após ter o celular roubado, apesar de diversas denúncias de amigos do perfil que havia divulgado suas fotos nuas, demorou cerca de um dia para que o conteúdo fosse removido. Em tese, o Facebook remove quaisquer conteúdos contendo nus segundo seus "Padrões da Comunidade do Facebook", o que gera constante controversia com fotos artísticas, de populações indígenas ou de mães amamentando (SIBILIA, 2015).

Para Rose Leonel, jornalista paranaense que teve fotos íntimas divulgadas por um ex-namorado, criadora da ONG Marias da Internet, especializada em

[15] No Brasil, em 2014, foi promulgado o Marco Civil da internet (lei nº 12.965/2014), norma jurídica que regula o uso da internet e que estipula, por exemplo, sanções para provedores que divulguem indevidamente conteúdos produzidos por usuários. O art. 21 estipula que provedores devem retirar imagens de nudez compartilhadas sem consentimento a partir de uma notificação da própria pessoa afetada, sem a necessidade de notificação ou decisão judicial.

[16] O resultado do processo por "dano moral", caso tenha sucesso, é uma indenização. Já a difamação é sujeita à transação penal (transformação da sentença em doação de cestas básicas e trabalho comunitário) por ser considerado um crime brando pelo Código Penal brasileiro.

[17] Registros no cartório que dão ao documento "fé pública". No estado de São Paulo, em junho de 2016, o valor da ata notarial era de R$ 338,71 para a primeira folha e R$ 171,03 para folhas excedentes.

atender mulheres em situação de violência na rede, a web traz novas temporalidades, que exigem outras reações:

> A indenização no meu caso foi de 30 mil reais. Até hoje não recebi, fazem anos. Nada repara, não existe reparação para aniquilar um ser humano. […] Na internet, um minuto é um ano. Tudo demora muito e as consequências para a vítima são mortais.

Nas tramas entre gênero e sexualidade: uma dialética sem síntese?

A divulgação/exposição indevida de conteúdos íntimos ilumina, de forma exemplar, a indissociabilidade entre prazer e perigo presentes no exercício da sexualidade "*en-gendered*". Produzidos consensualmente em contextos privados de intimidade, desejo e prazer, esses materiais eróticos digitais seriam espécie de "tensores libidinais" (PERLONGHER, 1987), gatilhos eróticos ligados à transgressão, que se transformam em violência a partir do momento em que são deslocados de contexto e se tornam públicos e condenatórios.

Transitando na fronteira entre o sexo saudável e o perigoso, a produção de conteúdo íntimo, ao mesmo tempo que corresponderia a novas formas de erotismo possibilitadas pelos avanços das tecnologias da informação, estaria, para as mulheres, na tênue fronteira da "zona de segurança" entre satisfação e dor. Esse prazer arriscado só pode ser entendido em termos de gênero, dado que seus efeitos negativos resultam da hierarquização de comportamentos, desejos sexuais e moralidades atribuídos a homens e mulheres.

Nos debates políticos, jurídicos e morais sobre "pornografia de vingança" encontram-se definições, teorizações e orientações ambivalentes. Para que as mulheres se antecipem ao risco da divulgação criminosa, em alguns contextos, são feitas sugestões que, embora não condenem o exercício da sexualidade feminina, orientam mulheres a manterem o sexo na esfera da intimidade, enfatizando certas moralidades restritivas e perpetuando práticas de culpabilização e julgamento moral da vítima.[18] O corriqueiro conselho "melhor não fazer" traz implícitas convenções de gênero e sexualidade que associam o desejo e comportamento sexual masculino à predação, ao passo que às mulheres caberiam freios, precaução e controle. Nesse cenário nota-se um incômodo trânsito entre a moralização da sexualidade femini-

[18] Alguns trabalhos clássicos sobre violência contra mulheres chamam a atenção para as formas pelas quais os profissionais do sistema de justiça utilizam certas normas sociais que definiriam o que seria um comportamento adequado para homens e mulheres, criando normalizações que operam como estereótipos que auxiliam na reconstrução de uma espécie de essência dos envolvidos em crimes cometidos contra mulheres (CÔRREA, 1983; ARDAILLON; DEBERT, 1987).

na e a precaução pragmática frente a possíveis violências.

Duarte (2004), ao analisar o aparecimento da categoria sexualidade nas ciências sociais, argumenta que uma das condições para o surgimento da noção moderna de pessoa teria sido a emergência da sexualidade como instância de uma verdade subjetiva dos indivíduos. No entanto, apesar de central para a construção da subjetividade, a sexualidade encontra-se ambiguamente envolta em padrões morais que a relegam à esfera da intimidade e privacidade.

O resultado dessa tensão seria a separação entre dois níveis da experiência: de um lado, um prazer sensorial do sexo (ligado ao corpo e à natureza); de outro, um prazer afetivo sentimental associado ao amor. No senso comum, é aceita uma estrita correlação entre o sensual, o erótico, o físico e o masculino, ao passo que o feminino estaria essencialmente atrelado ao afetivo e à sexualidade privada. As relações entre sexualidade, privacidade, intimidade, afetividade e prazer sensorial são constantemente acionadas de forma generificada em falas e argumentos envolvendo "pornografia de vingança". Muitas vezes, as mulheres aparecem como vítimas absolutas que cederam, "por amor", a pressões e desejos masculinos.

Online e off-line: política e pesquisa

A internet se configura no principal espaço em que se dão debates que apresentam, definem, discutem, criticam e condenam a prática de divulgar conteúdos íntimos com intuitos violentos, construindo a "pornografia de vingança" enquanto problema. Parte atuante de uma "esfera pública ampliada" (RAMOS, 2013), a internet é um espaço de múltiplas disputas, que comporta posições contrárias, ambíguas, contrastantes e em embate. Se por ela se perpetuam convenções de gênero e sexualidade restritivas e condenatórias, é também por ela que circulam vozes dissidentes e contra-hegemônicas.

Reterritorializando práticas e reconfigurando espaços urbanos, a internet traz consigo novas formas de interação e de fazer política, nova gramática para falar de si e do mundo. Postar, compartilhar, curtir, viralizar, "meme".[19] A internet não inventou a roda, mas dá a ela usos novos, diversos e mais intensos. E escalas imprevisíveis.

A internet é uma espécie de "campo de batalha para a sexualidade" (RAMOS, 2013), espaço que reúne embates políticos acerca de significados e restrições sobre os corpos, comportamentos e usos dos prazeres; e produzindo diferentes "tecnologias de gênero" (LAURETIS, 1994), que atribuem significados, valores e lugares a indivíduos, instituições, objetos e ações associados a ideais de femini-

[19] Termo refere-se à "viralização" de uma informação, ou seja, compartilhamento em grande escala de qualquer vídeo, imagem, frase, ideia, música, que se espalhe entre vários usuários rapidamente, alcançando muita popularidade.

lidade e masculinidade, corpos, comportamentos e desejos.

Em maio de 2016, uma fala proferida pelo jornalista britânico Jon Ronson (até então, por mim desconhecido) em uma conferência Ted Talk[20] foi postada por uma amiga em minha página na rede social Facebook. Em "Quando a humilhação online sai do controle",[21] Ronson reflete sobre o potencial destrutivo da "humilhação online" via redes sociais, em seus próprios termos, na vida de pessoas que, por diferentes motivos, haviam sido alvo de perseguição e xingamentos na internet. O vídeo já tinha um ano, mas voltou a circular pela *timeline* (conteúdo das páginas pessoais de cada usuário de acordo com escolhas de amizades, interesses e opções de privacidade) de conhecidos e amigos por ocasião de um crime, ocorrido no estado do Rio de Janeiro, que envolvia a circulação de um vídeo, via Twitter, de um estupro coletivo de uma adolescente de dezesseis anos em um bairro carioca.

O caso causou furor cibernético, ao menos em minhas redes enviesadas. Manchete em quase todos os sites de jornais e outros veículos de notícias, comentado por jornalistas, militantes, intelectuais, blogueiras/os, amigos e conhecidos, no "feed" de notícias, nas conversas, em páginas feministas, de órgãos da justiça. Vazado e viralizado, ao menos em certos rincões da internet. Junto com indignações e curiosidades sobre o ocorrido, veio também uma avalanche de comentários e suspeitas sobre a veracidade da denúncia de violência sexual, sobre a identidade, o comportamento e a vida da adolescente exposta na rede.

Concomitantemente, vazavam e viralizavam depoimentos feitos à polícia, falas de testemunhas, boatos, declarações do delegado então responsável pela investigação. Foi estupro? Ela havia consumido drogas ilícitas? Praticava sexo grupal? Era sexualmente promíscua?[22] Eram mesmo 33 os homens envolvidos? Tinham eles fichas criminais? Ao mesmo tempo, organizavam-se notas de repúdio, manifestações de apoio e atos públicos em defesa ao direito das mulheres e contra a "cultura do estupro".[23]

---

[20] TED (Technology, Entertainment, Design) é uma série de conferências realizadas pela fundação Sapling, dos Estados Unidos. Os vídeos são apresentados como disseminação de ideias – segundo as palavras da própria organização, "que merecem ser disseminadas". Suas apresentações são limitadas a dezesseis minutos, e os vídeos são amplamente divulgados na Internet.

[21] Disponível em: <https://www.ted.com/talks/jon_ronson_what_happens_when_online_shaming_spirals_out_of_control/transcript>. Acesso em: 27 jun. 2016.

[22] As perguntas feitas por muitos usuários na internet, e até mesmo pelo primeiro delegado responsável pela investigação (que foi posteriormente afastado do caso) enunciavam dúvidas sobre o status de "vítima de verdade" (LINS, 2014) da menina exposta pelo vídeo. Essa categoria era comum entre policiais de Delegacias de Defesa da Mulher com os quais realizei minha pesquisa de mestrado. "Vítima de verdade", nesse contexto, seria alguém que não é apenas juridicamente reconhecida como "vítima", mas moralmente reconhecida como tal. Para isso, deveria ter pouca ou nenhuma possibilidade de (re)ação, em situação de vulnerabilidade quase absoluta.

[23] "Cultura do estupro" e "culpabilização da vítima" são categorias feministas atualmente presentes com frequência nos diversos debates sobre direitos das mulheres, militância e acesso à justiça que circularam com muita frequência na repercussão desse crime. Embora com definições diver-

Eu estava em uma dessas manifestações, realizada na cidade de São Paulo, quando recebi a notificação do compartilhamento do vídeo em minha página. Sentada na avenida Paulista, com milhares de mulheres indignadas com a repercussão pública e suas consequências de mais uma entre muitas denúncias de estupro tratadas com suspeita e sob a ótica da "culpabilização da vítima". Influenciada por meus interesses de pesquisa, eu tentava esquadrinhar o que pensavam aquelas mulheres sobre o estopim de toda a mobilização: a circulação de um vídeo feito por um dos envolvidos.

Para mim, tudo havia começado, claramente, com um caso de "pornografia de vingança". Nada era dito sobre isso na manifestação. Minhas perguntas sobre exposição não pareciam ecoar entre aquelas mulheres e meninas. O vídeo, antes de crime, era percebido como prova de crime e mobilizador para a luta por mudanças de valores morais e tratamento da justiça dado às vítimas de estupro. No entanto, devido ao único crime comprovado ser a divulgação não consentida do vídeo, o crime começou a ser investigado por uma delegacia especializada em crimes cibernéticos.

Esse caso, um entre tantos, mas único, como todos, mostra diferentes aspectos da relação entre gênero, violência e internet. Ronson, em seu Ted Talk, fala de papel ambivalente da internet e das redes sociais em relação à resistência política. O Twitter, por exemplo, tem um importante papel como forma de dar voz aos que não tinham voz. Ao mesmo tempo, o Twitter gera espaços de escárnio, condenação e perseguição. Foi via Twitter que se tomou conhecimento do crime. Via internet foram feitas denúncias. Via internet foram feitos julgamentos, avaliações e condenações. Via internet foi sendo criada uma resistência, que gerou atos de apoio e culminou no afastamento do primeiro delegado responsável pela investigação.

Afastando-me de formulações dicotômicas entre o virtual e o real como ponto de partida metodológico e analítico, penso a internet como um espaço de sociabilidade, interação e disputas simbólicas que não estaria apartado daquilo que acontece fora da rede. Seguindo as sugestões de Miller & Slater (2004), de que seria necessário construir etnograficamente as múltiplas relações entre "on-line" e "off-line", penso que fronteiras entre o real e o virtual devem ser entendidas como contingentes, uma vez que, longe de serem esferas isoladas e autônomas, o "on-line" e o "off-line" estariam imersos em relações de continuidade.

On/off-line não são fronteiras intransponíveis. Entendo-os como escalas. O antropólogo britânico Daniel Miller (University College London), em seu curso online "*Why we post: a global perspective on social media*", chama a atenção para a questão da escala em seus estudos sobre mídias sociais. Para ele, devemos prestar atenção nestas não somente em sua forma e conteúdo (pois, assim como surgem, desaparecem com muita velocidade), mas em sua possibilidade de escala.

sas de acordo com cada grupo, pareciam aglutinar uma severa crítica à banalização da violência sexual contra mulheres e ao questionamento das condutas e escolhas das vítimas/denunciantes.

Não há controle do conteúdo produzido por mais que haja a ilusão do controle, seja da escala ou do público que teria acesso aos conteúdos (via bloqueios, opções de privacidade de redes sociais, perfis controlados).

Na prática, facilmente algo pode virar um print, vazar, viralizar, ou ser utilizado fora do contexto e do sentido original, gerando cacofonia e possíveis ataques. No caso do estupro no Rio, uma circulação sem consentimento de um vídeo de sexo sem consentimento como forma de autovalorização pelos envolvidos se tornou escândalo nacional, mexendo com militantes, profissionais de justiça, usuários de internet. Escala global.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. Problemas de Família: a violência doméstica e o Juizado Especial Criminal de Família. In: DEBERT, G. G.; GREGORI, M. F.; OLIVEIRA, M. de (Orgs.). *Gênero, família e gerações:* juizado especial criminal e tribunal do júri. Campinas: Pagu/Unicamp, 2006. p. 77-110.

ARDAILLON, Danielle; DEBERT, Guita Grin. *Quando a vítima é mulher*: análise de crimes de estupro, espancamento e homicídio. Brasília, DF: CEDAC, 1987.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. Nova York: Routledge, 1990.

_____. *Bodies that Matter*: on the discursive limits of "sex". Nova York: Routledge, 1993.

CORREA, Mariza. *Morte em família*: representações jurídicas de papeis sexuais. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

DEBERT, Guita G.; GREGORI, Maria F. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, p. 165-185, 2008.

DÍAZ-BENITEZ, María Elvira. *Nas redes do sexo*. Os bastidores do pornô brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (Orgs.). *Sexualidades e saberes*: convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 39-80.

FACCHINI, Regina; MACHADO, Sarah R. Praticamos SM, repudiamos agressão: classificações, redes e organização comunitária em torno do BDSM no contexto brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana*, n. 14, 2013, p.195-228.

FELTRAN, Gabriel. *Fronteiras de tensão*: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2007 [1975].

_____. *História da sexualidade*. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1978]. v. 1: *A vontade de saber*.

GREGORI, Maria Filomena. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotis-

mo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 2, 2008, p. 575-606.

_____. Relações de violência e erotismo. *Cadernos Pagu* (20), Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 2003, p.87-120.

HEILBORN, Maria Lúcia; SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Sociologia, v. II. Brasília: Editora Sumaré, 1999.

HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. Londres: Sage Publications, 2001.

LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia do Gênero. In: HOLLANDA, H. B. *Tendências e impasses*: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982 [1949].

LINS, Beatriz Accioly. *A lei nas entrelinhas*: a Lei Maria da Penha e o trabalho policial em duas Delegacias de Defesa da Mulher de São Paulo. 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

LOWENKRON, Laura. *O monstro contemporâneo*: a construção social da pedofilia em múltiplos planos. Tese (Doutorado) – PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2012.

MACKINNON, Catharine. Feminism, Marxism, Method, and the State: an agenda for theory. *Signs*, v. 7(3), spring, 1980.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A vida sexual dos selvagens*. Francisco Alves: Rio de Janeiro, 1983 [1929].

MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2003 [1935].

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, v. 42, 2014.

OLIVEIRA, Marcela Beraldo de. Os modelos conciliatórios de solução de conflitos e a violência doméstica. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 29, 2007.

PAASONEN, Susanna. Labors of Love: netporn, web 2.0 and the meanings of amateurism. *New Media & Society*, Londres, Sage Publications, v. 12, n. 8, 2010, p. 1297-1312.

PARREIRAS, Carolina. *Altporn*, corpos, categorias e cliques: notas etnográficas sobre pornografia online. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 38, 2012, p. 197-222.

PELUCIO, Larissa et al. *No emaranhado da rede*: gênero, sexualidade e mídia, desafios teóricos e metodológicos do presente. São Paulo: Annablume, 2015.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê*: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, Adriana. Entre a praia de Iracema e a União Europeia: turismo sexual internacional e migração feminina. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (Orgs). *Sexualidades e saberes*: convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004, p. 283-318.

RAMOS, Jair S. "*A sexualidade como campo de batalha na internet*: grupos religio-

sos e movimentos feminista e LGBT na luta em torno dos direitos sexuais". In: Anais do 37º Encontro Anual da Anpocs, Águas de Lindóia, 2013. Disponível em: < http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=8576&Itemid=429>. Acesso em 02 out. 2014.

RUBIN, Gayle: Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, C. S. (Ed.). *Pleasure and Danger*: exploring female sexuality. Boston: Routledge & Kegan, Paul, 1985.

SANTOS, Cecília MacDowell. Da Delegacia da Mulher à Lei Maria da Penha: lutas feministas e políticas públicas sobre violência contra mulheres no Brasil. *Oficina do CES*, Centro de Estudos Sociais, n. 301, 2008.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

TSOULIS-REAY, Alexa. A Brief History of Revenge Porn. *New York Magazine*, 21 jul. 2013. Disponível em: <http://nymag.com/news/features/sex/revenge-porn-2013-7/>. Acesso em: 29 set. 2014.

VANCE, Carole S. Pleasure and Danger: toward a politics of sexuality. In: *Pleasure and Danger*: exploring female sexuality. Boston: Routledge & Kegan, Paul, 1985.

Projetos de lei

BRASIL. *Projeto de lei nº 6713/2013*. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1176514&filename=PL+6713/2013>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. *Projeto de Lei nº 6630/2013*. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/1166720.pdf>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. *Projeto de Lei nº 5822/2013*. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1102810&filename=PL+5822/2013>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. *Projeto de Lei nº 5555/2013*. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1087309&filename=PL+5555/2013>. Acesso em: 29 set. 2014.

Blogs e entrevistas

ARONOVICH, Lola. A pornografia de revanche vindo com tudo. *Escreva Lola Escreva*, 2013. Disponível em: <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2013/11/a-pornografia-da-revanche-vindo-com-tudo.html>. Acesso em: 23 set. 2014.

CÂMARA analisa projetos que criam Lei Maria da Penha virtual. *Câmara dos Deputados*, 2013. . Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/ULTIMAS-NOTICIAS/458269-CAMARA-ANALISA-PROJETOS-QUE-CRIAM-LEI-MARIA-DA-PENHA-VIRTUAL.html>. Acesso em: 29 set. 2014.

ROSA, Brunna. Feminicídio 2.0: mídias digitais, tecnologia e violência contra a mulher. *Portal Gelédes*, 2013. Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/265-generos-em-noticias/22333-feminicidio-2-0-midias-digitais-tecnologia-e-violencia-contra-a-mulher>. Acesso em: 23 set. 2014.

SALOMÃO, Graziela. Pornografia de revanche: "Nossa sociedade julga as mulheres como se o sexo denegrisse a honra", diz Romário. *Marie Claire*, nov. 2013. Disponível em: <http://revistamarieclaire.globo.com/Mulheres-do-Mundo/noticia/2013/11/pornografia-de-revanche-nossa-sociedade-julga-mulheres-como-se-o-sexo-denegrisse-honra-diz-romario.html>. Acesso em: 22 set. 2014.

autora **Beatriz Accioly Lins**

Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo. Desenvolve pesquisa nas áreas de antropologia social e cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, direito, violência, leis, acesso à justiça e suas interseções com outros marcadores sociais da diferença (como sexualidade, cor, geração e classe). Tem experiência na área de estudos sobre violência contra a mulher, violência doméstica e familiar contra mulheres, violência contra mulheres na internet e antropologia jurídica.

Recebido em 27/04/2016
Aceito para publicação em 17/02/2017

Em busca da pessoa transexual "verdadeira": sobre a produção de dignidade e cidadania diferenciais

Luiza Ferreira Lima
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p267-292

resumo Este artigo investiga sistemas de classificação e padrões de subjetividade política subjacentes à lógica argumentativa elaborada por magistrados(as) ao julgarem ações de retificação de nome e "sexo" em documentos de identificação requeridas por pessoas transexuais em Tribunais Estaduais brasileiros. A partir de minha pesquisa de mestrado e da análise de decisões judiciais publicadas entre 2000 e 2014, proponho o questionamento do modelo universalizante de cidadania apresentado pelo Direito e aponto sentidos de sofrimento, merecimento, doença e pessoa, bem como a articulação de marcadores sociais da diferença, tais quais gênero e sexualidade, como elementos que fundam o reconhecimento da titularidade a direitos.

palavras-chave Transexualidade; Tribunais Estaduais; Cidadania; Pessoa; Marcadores sociais da diferença.

In search of the "true" transexual person: about the production of differential dignity and citizenship

abstract This article investigates classification systems and patterns of political subjectivity underlying the argumentative logic elaborated by magistrates when judging pleas for rectification of name and "sex" in legal documents demanded by transexual people in Brazilian State Courts. From my master's research and the analysis of judicial decisions published from 2000 to 2014, I propose the questioning of the universalizing model of citizenship presented by Law and point meanings of suffering, merit, illness and personhood, as well as to the articulation of social markers of difference, such as gender as sexuality, as elements that establish the acknowledgement of entitlement to rights.

keywords Transexuality; State Courts; Citizenship; Personhood; Social

markers of difference.

Introdução

A atividade judicial realizada por magistrados(as) ao avaliarem ações de retificação de nome e "sexo"[1] em documentos de identificação requeridas por pessoas transexuais é dinâmica, produtora de sentidos. O caráter realizador e transformador do processo decisório abrange o acionamento de regras e princípios que compõem o corpo normativo nacional – ainda que não haja leis específicas sobre a possibilidade de pessoas transexuais retificarem registro civil.

A Lei de Registros Públicos, mobilizada para resolução de demandas de retificação de pessoas cisgêneras,[2] não vem sendo considerada suficiente pelo Judiciário para análise de casos de pessoas trans por não tratar das implicações de gênero acarretadas nestes (seja em termos de alteração de "sexo" no documento, seja em termos de atribuição de um nome generificado). Ademais, embora, há décadas, projetos de lei[3] que pretendem regulamentar a questão tenham sido apresentados e tramitem no Congresso, nenhum foi sancionado e entrou em vigor até agora, fazendo com que o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas trans em termos de nominação e identificação dependa de regulamentos vagos ou precários.

É o caso dos decretos estaduais no Rio Grande do Sul (49122/2012), Pará (726/2013) e Goiás (8716/2016), por exemplo, que instituem uma carteira de nome social similar a um RG para transexuais e travestis, válida apenas no

[1] Sexo, neste texto, é usado com aspas sempre que tratar da categoria presente em documentos de identificação brasileiros. Este é o termo legal que se refere ao que a teoria jurídica chama de "estado da pessoa", como a pessoa foi designada ao nascer – homem ou mulher. Não há, contudo, nenhum detalhamento na legislação ao que esta palavra significaria: identidade de gênero? Genótipo? Anatomia? Problematizo melhor os sentidos que a palavra recebe judicialmente em minha dissertação de mestrado (LIMA, 2015).

[2] "Cisgênero", segundo A. Finn Enke (2013), tem origem latina, com prefixo – "cis" – que designa coisas que se mantêm, sem mudanças de propriedade. Quanto à identidade de gênero, "cisgênero" denotaria a condição de pessoas que mantêm a identidade de gênero a elas atribuída ao nascer. O termo sinalizaria estabilidade e pertencimento a padrões de gênero definidos, ao passo que "trans", seu aparente oposto, sinalizaria mudança, trânsito ou transformação desses padrões. Seu uso, como sugere Enke, está em constante reelaboração e disputa no cenário de estudos trans.

[3] O primeiro projeto de lei que visou regulamentar a mudança de nome de pessoas transexuais foi o 70/1995, e apresentou como condição para tanto a realização de cirurgia de transgenitalização. Desde então, segundo estudo de Rosa Oliveira (2013), outros projetos com propostas distintas foram levados ao Legislativo (3727/1997, 5872/2005, 6655/2006, 2976/2008 e 1281/2011); o último foi o PL 5002/2013 ("PL João Nery"), de autoria de Jean Wyllys e Érika Kokay, que, similarmente à Lei de Identidade de Gênero argentina, reivindica a retificação de registro de pessoas trans em âmbito administrativo mediante o comparecimento de testemunhas que atestem a identidade de gênero da requerente, sem necessidade de laudos médicos e psicológicos.

território estadual. É também o caso de portarias, resoluções e decretos nas instâncias municipal, estadual e federal que implementam de modos distintos o uso do nome social em órgãos da administração pública, instituições de ensino etc.[4] A despeito da inegável importância dessas conquistas, trata-se de documentos frágeis (podem ser revogados com relativa facilidade), incongruentes entre si (cada um propõe procedimentos específicos, como uso do nome social em documentos públicos e/ou oficiais ou apenas em circulação interna, acompanhado do nome de registro ou não) e limitados (são válidos para instituições específicas, como escolas públicas, hospitais públicos etc.).

Esses vácuo e precariedade legislativos não impedem magistrados(as) de instrumentalizar documentos legais em diferentes patamares da hierarquia legislativa para sustento de suas motivações. O que mais chama a atenção pela recorrência é a dignidade da pessoa humana, princípio constitucional previsto como um dos fundamentos da República enquanto Estado de Direito. A sua contínua menção pode implicar que se digam as mesmas palavras, mas não que elas signifiquem a mesma coisa; seu sentido se estabiliza e se transforma conforme as circunstâncias históricas, sociais e discursivas de sua citação. E é isso que torna a palavra da lei antropologicamente interessante.

Neste artigo, com base no recorte adotado em minha dissertação de mestrado (LIMA, 2015) – a saber, 84 decisões judiciais publicadas por Tribunais Estaduais brasileiros, de 2000 a 2014 – e nas análises empreendidas, pretendo sintetizar os fatores cuja presença é elaborada como fundamental por magistrados(as) para que a transexualidade afirmada pelo(a) requerente seja reconhecida, de que modo isso se relaciona com a mobilização do princípio da dignidade da pessoa humana e os mecanismos de significação das palavras "pessoa" e "cidadania" a partir da articulação de marcadores sociais da diferença como gênero e sexualidade, em oposição ao modelo universalizante afirmado pelo direito.

Aproximações entre direito e medicina na produção do(a) "verdadeiro/a transexual"

Nas decisões analisadas, notei que magistrados(as) elaboravam um modelo normativo de pessoa transexual, formado por expectativas de comportamento e critérios a serem observados pelos(as) requerentes para que sua demanda tivesse uma resposta positiva.

Embora discordâncias entre julgadores(as) sejam frequentes, a lógica discur-

[4] Pará, Piauí, São Paulo, Pernambuco, Rio de Janeiro e Mato Grosso do Sul, por exemplo, têm decretos referentes ao uso de nome social em órgãos da administração pública estadual direta e indireta. Goiás, Pará, Santa Catarina e Tocantins têm resoluções e portarias que tratam do nome social em unidades de ensino estaduais. Antes do seu afastamento do cargo, Dilma Rousseff sancionou o decreto nº 8727/2016, que institui o uso de nome social na administração pública federal direta, autárquica e fundacional.

siva varie entre os diferentes Tribunais Estaduais e haja notáveis contradições na construção argumentativa de magistrados, pode-se delimitar características aventadas pelas decisões judiciais como constitutivas do que se apreende como "pessoa transexual verdadeira" e modelo de transexualidade considerado generalizado, único, autêntico e legítimo e, portanto, critério definidor de reconhecimento do acesso a direitos. Aqui pretendo apenas sublinhá-las.

A primeira é o diagnóstico positivo: a transexualidade ainda é considerada um transtorno mental e comportamental (na modalidade "transtorno de identidade de gênero") pela Organização Mundial de Saúde. No Brasil, o primeiro regulamento voltado ao tema da transexualidade foi a Resolução do Conselho Federal de Medicina nº 1482/1997[5] (revogada pela 1652/2002, e esta pela 1955/2010, atualmente em vigor), que a qualifica como desvio psicológico de identidade, estabelece critérios para atribuição do diagnóstico e regulariza a realização de intervenções corporais que compõem o "processo transexualizador", definido como prática terapêutica. Isso tem implicações nos tribunais.

Sem a atribuição, por agentes da medicina e dos saberes *psi*, da condição de doente à pessoa requerente, de acordo com os parâmetros estabelecidos pela 10ª versão da Classificação Internacional de Doenças da OMS e pelas resoluções do Conselho Federal de Medicina, o caso é negado com massiva frequência. Embora haja Tribunais que venham relativizando a importância de documentos comprobatórios produzidos por autoridades dessas áreas, a linguagem utilizada para tratar do tema ainda é carregada de elementos patologizantes. Vejamos o voto do relator em Ação de Apelação nº 70011691185, julgada em 15 de setembro de 2005 no Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul:

> Inicialmente, julgo pertinentes algumas considerações conceituais sobre transexualidade (estado apresentado por J. A. P., e devidamente diagnosticado – F64.0 CID-10):
>
> […] *"Para se entender o transexualismo, primeiramente é importante se compreender o que é identidade de gênero e como se forma. A identidade de gênero refere-se* ***à masculinidade e à feminilidade****, ou melhor, à convicção* ***que cada um tem sobre si de ser masculi-***

[5] Em 1997, o Conselho Federal de Medicina publicou a Resolução 1482, que pela primeira vez estabelecia os critérios para realização de intervenções corporais de transformação de gênero em pessoas transexuais como práticas terapêuticas, rompendo com o posicionamento institucional de que qualquer procedimento médico realizado deveria ser qualificado como mutilação e portanto lesão corporal, prática penalmente reprovável. Contudo, apenas com a Portaria 1707/2008 do Ministério da Saúde (revogada pela 2803/2013, agora em vigor), que institui o "processo transexualizador" no Sistema Único de Saúde, há uma implementação de procedimentos gratuitos de readequação de gênero a partir do paradigma de atenção integral (ALMEIDA; MURTA, 2013, p. 390-391).

> ***no ou feminino***. *Isso se forma muito precocemente, desde o estágio intrauterino, e decorre: da soma de causas genéticas e hormonais (vão determinar os caracteres físicos do bebê, se vai nascer com características de menino ou menina); da atitude dos pais ao aceitar ou não o sexo do bebê, a forma como esse bebê vai ser manuseado e tratado (a menininha ou o garotão); da interpretação do bebê a respeito dessas atitudes paternas; da formação do ego corporal (o bebê vai formando uma ideia a respeito de si a partir de sensações que surgem com a manipulação de seu corpo).* [...]
>
> Em tal hipótese, o transexual sente *"**um sofrimento psíquico por acreditar que houve um erro na determinação do sexo anatômico**. É devido a esse sentimento que muitos buscam a cirurgia para mudança de sexo, na tentativa de correção do erro que sentem haver lhe acontecido e assim aliviar o sofrimento"*.
>
> Quanto ao diagnóstico médico, psiquiatras ou psicólogos o fazem "*através de várias conversas com o paciente, para determinar corretamente os sentimentos dele*", sendo que um "*tratamento psicológico se faz necessário para entender a alteração apresentada **e apenas em alguns casos específicos será indicado a cirurgia de alteração do sexo, a qual só se faz após cuidadosa avaliação psicológica e física da pessoa***". (itálicos e negritos do autor)

Os termos acionados são próprios dos saberes biomédicos: fala-se na etiologia da "doença", em sintomas como o sofrimento psíquico e na importância do diagnóstico. Mas essa lógica que torna a pessoa transexual inteligível é muito mais complexa do que a simples afirmação de que uma pessoa é doente: há elementos apresentados como requisitos para a atribuição do diagnóstico que, ao instituírem o que saberes biomédicos definem como "transexualismo", também definiriam a "identidade transexual". Espera-se aversão ao aparelho genital tal como é conformado antes da cirurgia de transgenitalização e incapacidade de sentir prazer com ele, uma performance de gênero (usualmente comprovada por fotografias juntadas aos autos do processo), construída a partir de vestimentas, técnicas e intervenções corporais, sociabilidades e indicativos de comporta-

mento,[6] que corresponda a modelos tradicionais e hegemônicos de feminilidade e masculinidade, e uma narrativa biográfica[7] que ateste a permanente inadequação ao gênero designado ao nascer e a constante e progressiva construção da identidade de gênero reivindicada pela pessoa.

É também frequente que se exija que essa narrativa seja qualificada pelo sofrimento, produzido por uma sensação de desajuste fundamental entre corpo e mente, pelo anseio por reconhecimento social quanto ao pertencimento a outro "sexo" e pelos conflitos sociais gerados por esse descompasso entre qualificação oficial do sujeito e a forma como reivindica ser identificado; que o/a requerente esteja passando pelo chamado "processo transexualizador", ou que este já tenha se encerrado com a realização da cirurgia de transgenitalização; e que a pessoa sinta desejo e se relacione erótico-afetivamente com pessoas de "sexo" oposto ao qual reivindica pertencer.

Não apenas estamos diante de discursos que estabelecem prescrições de gênero e regimes de moralidade a partir de uma matriz de inteligibilidade heteronormativa;[8] mas também de um processo que é realizado por meio da criação de um modelo jurídico de pessoa transexual verdadeira, um processo que se apropria de, e se apoia em, linguagem e normas médicas e se torna paradigma

[6] Nas fotografias que encontrei nos autos de processo aos quais tive acesso, era comum que mulheres transexuais fossem retratadas com amigas ou familiares mulheres em momentos de descontração – quando não com namorados, noivos, companheiros homens. Os homens transexuais, por sua vez, apresentavam registros de práticas de esportes e confraternização com amigos homens. As imagens de mulheres se dão em meio a bichos de pelúcia, animais de estimação, ou em poses sensuais em seus quartos, na praia etc. As de homens mostram brincadeiras agressivas entre amigos e uma apresentação de si mais casual. É possível notar modelos de masculinidade e feminilidade sendo acionados por meio da representação imagética. Para uma análise mais detida, ver Flávia Teixeira (2013) e Lucas Freire (2015).

[7] Como afirma Cynthia Sarti (2009), mostramos a estabilidade da regra pelo acionamento de sua exceção: usualmente requerentes apresentam narrativas biográficas que demonstram permanência do desconforto causado pelo descompasso entre o gênero designado ao nascerem e a identidade de gênero que reivindicam, mas isso não se deu na Ação de Apelação nº 048090177907, processada no Tribunal de Justiça do Espírito Santo e julgada em 25 de maio de 2010. O relator mencionou, entre outros motivos para negar o pedido: "de mais a mais, sequer mostrou ter crescido e se desenvolvido como se mulher fosse, apesar de deixar clara sua orientação sexual".

[8] Por "matriz de inteligibilidade" entendo a "matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível [e que] exige que certos tipos de identidade não possam existir" ou sejam considerados "falhas de desenvolvimento" (BUTLER, 2013[1990], p. 39). O principal fator que tornaria o gênero inteligível seria a instituição e manutenção de relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. A sua quebra produziria confusão, impossibilidade, ilegibilidade. Por heteronormatividade, entendo o posicionamento da heterossexualidade como propriedade inata a seres humanos e fundamento da sociedade (WARNER, 1991). Subjacente a essa lógica aparentemente constatativa, desvelar-se-iam mecanismos de normatização e gestão da sexualidade e desejo, criando modelos de indivíduos aceitáveis, coerentes (que seguiriam o modelo), e outros anormais e desviantes (que não se enquadrariam nele). Mais do que forma de classificação, a heteronormatividade sugere mecanismos de significação e legitimação de sujeitos, implicando acesso a prerrogativas sociais – como a visibilidade não estigmatizada.

de análise de quaisquer requerentes que demandem a mudança. É a partir desse modelo, da delimitação dos elementos que o caracterizam e das expectativas de comportamento aceitável ou não que o Judiciário atribui inteligibilidade a pessoas que empreendem transformações de gênero e constrói estabilidade no ato de julgar.

Valho-me aqui da categoria analítica elaborada por Berenice Bento (2006) para designar o produto da dinâmica de generalização e normatização da experiência da transexualidade pelos saberes e instituições biomédicas e *psi*. A elaboração de características tomadas como necessariamente compartilhadas por todas as pessoas transexuais seria uma forma de estas instituições atribuírem lugar e sentido a formas de ser que transgridem normas de gênero e instaurarem parâmetros de atendimento; contudo, os efeitos produzidos são o de estabelecimento "como verdadeira uma única possibilidade de resolução para os conflitos entre corpo, subjetividade e sexualidade" (BENTO, 2006, p. 151) e a deslegitimação de outras.

Mario Carvalho (2011) também se refere à definição da transexualidade "verdadeira" em termos médicos como uma forma de purificação que enfrenta a exclusão simbólica de transexuais e os inclui no espectro de inteligibilidade do humano, viabilizando negociações como o acesso a direitos e se tornando meio de luta por cidadania. Todavia, seu resultado, para além da estigmatização da doença, é a produção de subjetividades e performances de gênero medicamente desejáveis e disciplinadas, definidas e rotuladas pelo diagnóstico, que se adequariam às normas de gênero que organizam a ordem social. Uma pessoa transexual "verdadeira" é a que se aproximaria ao máximo do que se espera que um homem ou mulher "verdadeiros" devam ser.

Nesse espaço de articulação entre medicalização e direitos, Miriam Ventura e Fermin Schramm (2009) examinam de que modo o protocolo diagnóstico e terapêutico produzido por instituições médicas em torno da transexualidade produz prescrições que estabelecem modos corretos de se vivenciar a transexualidade e influenciam a prática judicial. O cerne argumentativo dos tribunais se organizaria não em termos de exercício pleno de liberdade e cidadania para todos(as), mas de enquadramento ou não de requerentes às normas médicas diagnósticas e à realização de procedimentos de "correção de desvio". Ajustar-se ao modelo de "pessoa transexual verdadeira" levaria à titularidade a direitos particulares atribuídos a esse tipo particular de sujeitos.

Isso se dá, de acordo com os(as) autores(as), como forma de operadores(as) do Direito atribuírem sentido e legitimidade à reivindicação de identidades de gênero distintas das atribuídas "biologicamente"; ocorre que isso se dá pela produção de um único modelo normativo autêntico e justificável, fundado na patologização da experiência e na exclusão simbólica de todas as demais formas de transição de gênero que não se encaixem nesse modelo.

Mas aqui não se trata de mera transposição de um modo de operação médico ao âmbito judicial; o estabelecimento de sistemas de classificação de sujeitos e de atribuição diferencial de expectativas de comportamento aceitáveis e inaceitáveis a diferentes grupos não organiza apenas nexos de doença e saúde, mas também faz parte da gestão de reconhecimento de titularidade de direitos, bem como de reprovação e sanção de condutas no meio judiciário.

Aproximações entre "pessoa transexual verdadeira" e "homem razoável"

Max Gluckman (1955) deteve-se na dinâmica de produção de figura semelhante à da "pessoa transexual verdadeira" ao investigar a prática judicial barotse, no centro-sul da África. O autor afirma que, assim como no Direito britânico, o que denomina "homem razoável" tem protagonismo no sistema barotse porque é o meio pelo qual normas abstratas se tornam aplicáveis a diferentes circunstâncias concretas da vida. Não se trata de um modelo ideal de indivíduo produzido imparcial e objetivamente; é elaborado em suas formas diferenciais a partir de valores, status, moralidades e representações sociais definidos por articulações entre gênero, sexualidade, geração e outros marcadores sociais da diferença. Assim, o "homem razoável" nunca é apresentado como uma figura de sujeito universal – nos julgamentos que acompanhou, fala-se em "esposa sensata", "pai decente", "bom chefe" etc.

Esses modelos derivados de "pessoa razoável" são formados com base em costumes e padrões específicos a posições sociais distintas, diferenciando-se trajetórias, atitudes e emoções esperadas, exigidas e vedadas a pessoas diferentes que ocupam lugares sociais diferentes, e se distanciando de uma simples aplicação de legislação ou jurisprudência generalizável a qualquer cidadão(ã). Gluckman assevera que a determinadas figuras sociais é aceitável esperar o não cumprimento de certas normas e seguimento de outras, criando-se zonas de permissividade e controle conforme o papel que se exerce.

Esses modelos não são cristalizados. Gluckman reitera que é justamente a sua porosidade aos sentidos e valores em circulação social que permite a adequação de normas jurídicas fixas às transformações sociais: o que se entende por esposos(as), parentes, líderes razoáveis sofre transformações com o tempo, e julgadores(as) constantemente reelaboram seus modelos de modo a acompanhar essas mudanças e absorver novos preconceitos, costumes, interesses individuais e coletivos com uma velocidade que o Legislativo não consegue alcançar (GLUCKMAN, 1963, p. 192).

Nas decisões que analisei, a prática discursiva de caracterização da "identidade transexual" e sua mobilização como critério normativo cuja observância é necessária ao reconhecimento de direitos me aproxima das categorias de Bento e

Gluckman: de fato, magistrados(as) se apropriam de – e ressignificam – códigos e linguagem biomédicos a partir de pressupostos heteronormativos de masculinidade e feminilidade e regimes de moralidade; mas o fazem, como constatou Gluckman, em um processo de concretização de normas abstratas e gerais, de instituição de certa estabilidade a demandas que não têm uma resposta única e definida pelo Legislativo, e de diferenciação de sujeitos de direitos – a determinação de quem são em um sistema classificatório e do modo como nele se encaixam define o que a eles será permitido, vetado e imposto.

Como exemplo dessa aproximação possível, volto-me novamente às narrativas de sofrimento que, como esperam os/as desembargadores(as), fazem parte da reconstituição biográfica dos(as) requerentes e/ou sejam atestadas pelos laudos médicos e psicológicos. Esse sofrimento aguardado e descrito como inexorável à vida da "pessoa transexual verdadeira" é apresentado a partir de duas origens explicativas. Uma é de ordem biológica: diversos/as julgadores(as) assumem que o "transexualismo" enquanto doença provoca o descompasso entre o gênero expresso pela mente e o expresso pelo corpo, e essa incoerência geraria dor profunda. Em voto na Ação de Apelação nº 5751/2012, processada no Tribunal de Justiça de Sergipe e julgada em 30 de outubro de 2012, o relator explica:

> Pois bem, o transexualismo, definido como patologia pela Classificação Internacional de Doenças, consiste em uma anomalia da identidade sexual, em que o indivíduo se identifica psíquica e socialmente com o sexo oposto ao que lhe fora determinado pelo registro civil. **O transexual não aceita seu sexo biológico, buscando na cirurgia de redesignação sexual o fim de todo aquele sofrimento causado pela incoincidência entre sua identidade sexual física e psíquica. Essa angústia não se resume no fato de a sociedade o encarar como indivíduo do outro sexo, mas se agrava quando o próprio transexual não consegue conciliar seu corpo à sua mente**: ele se olha no espelho e vê algo que repudia, que reprova. (grifo nosso)

Notemos, para além do indicativo de composição de uma figura generalizada de pessoa transexual ("O transexual não aceita…"), a assertiva de que o sofrimento é causado pela patologia e a discrepância que provoca. O conflito é posicionado não no meio social e nas normas e prescrições de gênero que nele se desenvolvem e regulam condutas e subjetividades – mas no indivíduo, tendo a doença como fonte geradora. Despolitiza-se e se medicaliza esse regime de emoções.

Há desembargadores(as) que reconhecem a produção de sofrimento a partir de interações sociais vivenciadas por pessoas transexuais; essa é a segunda origem explicativa presente em decisões. Uma das possibilidades de produção

desse sentimento se dá a partir da diferença entre a apresentação de si e os dados registrados em documentos de identificação: situações triviais como viagens de avião, exercício do direito de voto ou candidatura para emprego – casos em que documentos de identificação precisam ser mostrados – provocam desconforto ao tornar pública a discordância entre a identidade de gênero reivindicada pela pessoa pleiteante e a forma como é registrada pelo Estado. Na Ação de Apelação nº 2011.034720-1, processada no Tribunal de Justiça de Santa Catarina e julgada em 23/08/2011, o relator argumenta:

> a parte autora é alvo constante de constrangimento e de exposição ao ridículo, porque o nome que porta é de uso predominantemente do sexo oposto àquele que ostenta, resultando em evidente desconforto e sofrimento psicológico, pois desnatura a sua personalidade. O constrangimento mencionado se repete cada vez que o nome da parte autora é pronunciado, o que não corresponde à expectativa dos atributos que associamos ao prenome, parecendo-nos que isto causa desassossego que deve ser evitado.

Malgrado se afirme que a angústia pode ter origem social, ela é apresentada como possível apenas a partir do descompasso entre corpo e mente, ou entre identidade de gênero e apresentação de si e documentos de identificação. Nos dois casos, o "transexualismo" é delineado como doença causadora do sintoma, não as normas sociais de gênero apreendidas como naturais, fixas e universais que levam à ininteligibilidade, não reconhecimento ou estigmatização dos(as) que a elas não se adequam (BUTLER, 2009) e, assim, acarretam exclusão social, prejudicam relações de afeto, e os/as expõem à violência (ARÁN; MURTA, 2009, p. 21-22).

Não se trata de alegações aleatórias de experiência de sofrimento que convencem magistrados sentimentais e suscetíveis; as decisões indicam que há expectativas de um sofrimento qualificado, individualizado, patológico, legítimo – e necessário. É o que vitimiza a pessoa transexual e torna a concessão de direitos justificável. O ato discursivo de precisá-lo como característica inerente à pessoa transexual produz, simultaneamente, a exigência de sua verificação e suspeita diante de sua ausência. Ele traz consigo o caráter homogeneizador e normativo que se impõe às subjetividades trans, como afirma Bento, e à expectativa de seu cumprimento para acesso a direitos, sustentada em valores e sentidos sociais do que se entende como "transexual razoável" – para usarmos os termos e a lógica de Gluckman.

Os sentidos de pessoa que organizam discursos

Sofrer e fazer sofrer pelos motivos e de formas esperados tem tanta preponderância nas decisões quanto seus pressupostos narrativos: um é o desejo de eliminação de qualquer dualidade de gênero patológica que habite o/a requerente; o outro é a imperatividade dessa eliminação para que se integre à sociedade. Quanto ao primeiro, julgadores(as) elaboram uma lógica valorativa em torno da transexualidade que necessariamente representa a dualidade de gênero como negativa. Isso se dá porque "sexo" é apreendido em termos de masculino e feminino, como categorias opostas e discretas, excludentes e exclusivas com fundamento na biologia, estável e universal. A "mistura", a coabitação entre masculino e feminino, não é vista como natural, saudável ou aceitável. Qualquer indicação de sua existência é justificada a partir de uma linguagem de doença que precisa ser tratada. Assim, uma pessoa que se identifica com gênero distinto do atribuído a ela ao nascer é comumente lida nos tribunais como descreve o relator em Ação de Apelação nº 350.969-5 julgada em 7 de abril de 2007 no Tribunal de Justiça do Paraná:

> Então, o transexual é aquele que [...] se intensifica o seu desejo e irresignação, com sua natureza biológica, [...] considerada uma doença rara da psique humana e não um mero capricho ou vaidade, já que tais indivíduos possuem um "enxergar" de si mesmos, no espelho, de forma equivocada que, ao longo dos anos e maturidade pessoal, acentua-se a ponto de possuírem uma certeza inabalável de que "nasceram no corpo errado".

Essa valoração – de que a pessoa "se enxerga" diferente do que "é" e que isso é uma doença – também se fundamenta no paradigma explicativo que, de acordo com Judith Butler (2013[1990]), produz identidades sexuadas possíveis a partir do estabelecimento de uma ordem compulsória, linear e coerente entre sexo, gênero, prática sexual e desejo: supõe-se que o gênero seria a manifestação cultural necessária do sexo produzido pela natureza, pré-discursivo, e que essa relação entre ambos levaria ao desejo por uma pessoa do "sexo" oposto e complementar, expressa por meio de práticas sexuais.

Seguindo Butler, esses dois pressupostos não correspondem a uma base factual, fundada em uma realidade objetivamente aferível que orienta as práticas de magistrados(as); trata-se de elementos que compõem uma prática reguladora de identidades, criadora de ideais normativos caracterizados pela unicidade, coerência e permanência, em oposição a formas de existência que não podem existir ou devem ser corrigidas. Em meu campo de pesquisa, sofrer com a dualidade e reivindicar sua resolução é condição para o pertencimento à categoria de "pessoa transexual verdadeira", "razoável" para o seu reconhecimento enquanto pessoa possível, legítima, e para a autorização de seu ingresso no rol de cida-

dãos(ãs). Contudo, antes da produção normativa da transexualidade e das condições para que a suas formas de subjetividade se atribua o caráter de "verdade" ou "razoabilidade", esse debate tem como pressuposto o sentido de "pessoa" que subjaz as práticas judiciais.

Para pensar "pessoa" enquanto categoria moral e normativa, parto de sua problematização e deslocamento do âmbito do inato e do natural feitos por Marcel Mauss (2003[1938]): o sociólogo, a partir de estudo comparativo, demonstra como, ao longo da história e em diversas sociedades, o conceito se transforma e assume configurações distintas com base em estruturas sociais, costumes e mentalidades específicos.

A pessoa, enquanto valor metafísico e moral, substância racional indivisível – donde "indivíduo" –, se delineia a partir do desenvolvimento do cristianismo e da equiparação da unidade das três manifestações representadas pela Trindade, bem como da unidade das duas naturezas de Cristo à do ser humano em corpo e alma. Assim, "é a partir da noção de uno que a noção de pessoa é criada [...] a propósito das pessoas divinas, mas simultaneamente a propósito da pessoa humana" (MAUSS, 2003[1938], p. 393). Com o Renascimento, a categoria seria definida como fundamento da consciência e da razão.

Seguindo Mauss, Louis Dumont (1985) também se dedica à história de representações e valores ocidentais que levaram à vigência do individualismo enquanto valor fundamental das sociedades modernas. Assevera o autor que, aos poucos, em termos de preponderância ideológica, a noção de indivíduo enquanto ser moral, independente, autônomo se sedimenta, à medida que o protestantismo institui o comprometimento deste nas coisas do mundo (em oposição ao ascetismo do início da religião cristã), influencia o Iluminismo e orienta sutilmente os pilares do ordenamento jurídico moderno ocidental, como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão adotada em 1789 – evento que, segundo Dumont, demarca o "triunfo do Indivíduo" (1985, p. 109). Trata-se de um conjunto de representações que atribuem importância valorativa ao indivíduo em detrimento das relações sociais às quais está vinculado e do meio social no qual se encontra, destituindo-os de influência na formação dessa figura de sujeito.

Mais recentemente, pesquisas nas áreas de gênero e sexualidade têm incorporado esses estudos para analisar mecanismos de produção de sentidos de identidade e pessoa em funcionamento a partir da forma como esses marcadores sociais da diferença e outros como raça, classe etc. se articulam e são articulados em contextos locais, mas ocultados em narrativas de categorização identitária. Larissa Pelúcio demonstra como a categoria pode ser relacionada à teoria foucaultiana de constituição de sujeitos a partir da "emergência dos saberes especializados e produzidos por meio de práticas discursivas, objetivadas em técnicas e prescrições institucionalizadas, permeadas por relações de poder" (2007, p. 275). Assevera que a instituição de que há uma verdade definidora de sujeitos e sa-

beres qualificados para acessá-la observa padrões de gênero e sexualidade que definem técnicas e intervenções corporais de modo que qualquer ambivalência seja eliminada, e subjetividades, controladas.

Assim como a pesquisadora afirma que a construção da pessoa travesti se dá a partir de práticas e comportamentos produzidos por discursos situados em relações de poder e conformes a padrões de gênero e sexualidade que privilegiam coerência e refreiam ambiguidades, o mesmo ocorre em meu campo no que toca à pessoa transexual:[9] os saberes biomédicos são operacionalizados como referência para dar sentido, estabilizar a experiência de ser transexual perante o Judiciário e estabelecer um lugar de verdade coerente e permanente em quem requer a retificação. Para alguns(as) magistrados(as), a verdade do "sexo" está na psique; para outros(as), está na fisiologia, nos genes, nos genitais. Em comum, suas decisões têm apoio na gramática médica:

> tendo o dr. Marcio Litleton assegurado que X possui corpo e mente masculinos. Adverte, ainda, que a ausência da genitália masculina não altera sua identidade de gênero. *In verbis*: *"Não se pode transformar um homem em mulher apenas amputando-lhe o pênis. Um paciente que tem seu pênis amputado por alguma doença ou acidente não vira uma mulher. Um homem que nasce com malformação do pênis, micropênis ou a ausência de pênis não se converte em uma mulher. Da mesma forma, o transexual masculino não necessita de um pênis para ser homem* […]. *O que o paciente precisa para ser homem é uma mente normal masculina, aceitação social como homem pelos seus pares, tratamento específico para a disforia de gênero e do reconhecimento legal".* (TJRJ, Processo nº 0005650-64.2012.8.19.0208 DJ: 25/02/2014, grifo da autora)

> Outrossim, levando em consideração que o registro de nascimento deve conter a realidade, não considero possível a retificação do sexo no registro civil. Isso porque, apesar da intervenção cirúrgica e da alteração de nome, o autor ainda

[9] O reconhecimento judicial de pessoas transexuais enquanto Pessoas se dá, concomitantemente, através da alocação de travestis e outras experiências de transformação de gênero em zonas de ilegitimidade, imoralidade e desvio – reproduzindo os fundamentos que subjaziam a produção das propriedades e fronteiras entre normalidade e monstruosidade. Dou especial atenção a isso em minha dissertação de mestrado (LIMA, 2015). A ambiguidade de gênero e sexualidade ainda é temida, principalmente em instituições médicas e jurídicas que funcionam a partir de um sistema classificatório de identidades, corpos e comportamentos e a ele atribuem assimetrias de valor. Para uma análise mais detida do desenvolvimento histórico e contrastivo das categorias "travesti" e "transexual", ver Jorge Leite Jr. (2011).

> é, geneticamente, do sexo masculino, o que pôde ser constatado através do exame acostado às f. 60, onde se constatou a presença de cromossomos XY, pertinentes exclusivamente ao sexo masculino. (TJMG, Processo nº 1.0543.04.910511-6/001 DJ: 23/02/2006)

A linguagem, as intervenções e as regulamentações da medicina são o meio adotado por julgadores(as) para dar sentido às experiências e às transformações pelas quais pessoas transexuais passam, mantendo o paradigma de pessoa como referência, bem como preservando o modelo sexo-gênero-desejo construído como um dado da natureza. Ambos se articulam em uma matriz de inteligibilidade que organiza a compreensão da transexualidade pelos códigos biomédicos: reconhece-se a pessoa transexual enquanto Pessoa, encontrando um lugar para ela na lógica de designação de indivíduos como coerentes, indivisíveis, estáveis, e também se preserva a heteronormatividade e o sentido de "sexo" como dois polos opostos discretos imiscíveis, exclusivos, excludentes, atemporais.

De pessoa à vítima, de vítima à cidadã

O reconhecimento de requerentes como pessoas faz parte do processo de reconhecimento de cidadania. Atestar que se está diante de uma "pessoa transexual verdadeira" é condição necessária para, usualmente, afirmar sua titularidade a direitos. A passagem de uma ponta a outra – da pessoa e, porque pessoa, à cidadã – se dá a partir de dois fatores: a mobilização do princípio da dignidade da pessoa humana e a averiguação do sofrimento que qualificaria a pessoa transexual como vítima.

O princípio da dignidade da pessoa humana é uma das normas mais versáteis do ordenamento jurídico: ela pode ser acionada em diversos contextos distintos em virtude da vagueza de seu texto. Em meu recorte, quando magistrados/as pretendem autorizar a retificação, a presença do princípio em seus argumentos é quase unânime. Na Ação de Apelação nº 0368330-41.2012.8.05.0001, tramitada no Tribunal de Justiça da Bahia e julgada em 22 de outubro de 2013, a relatora afirma:

> Conquanto é consabido que o direito ao nome e à dignidade da pessoa humana, consagrada como direito fundamental da ordem jurídica constitucional, **distingue a pessoa na sua vida em sociedade, passando a significar a marca distintiva do indivíduo, sua indivisibilidade. O direito à personalidade, por sua vez, diz respeito à essência do indivíduo**, que deve ser respeitada em qualquer grau de ju-

> risdição e em qualquer situação, **levando-se em conta que o transexual, antes de tudo, é cidadão**. Conforme disposto no art. 5º da Lei de Introdução ao Código Civil, deve o juiz, ao aplicar a lei ao caso concreto, atender e preservar o bem comum, delimitando não só a sociedade como um todo, mas o próprio indivíduo em si, sob pena de violar o princípio da dignidade da pessoa humana, elencado na Constituição da República Federativa do Brasil/1988. (grifo nosso)

Nota-se a pressuposição de indivisibilidade e a presença de certa essência enquanto elementos da pessoa e objeto de proteção. A reiteração de que "o transexual, antes de tudo, é cidadão" também é eloquente e evidencia a importância do modelo de "pessoa transexual verdadeira": não se diz "a requerente" ou sequer "o indivíduo"; diz-se "o transexual". Mas o melhor exemplo de preeminência do princípio enquanto fundamento de acesso a direitos é a Ação de Apelação nº 1.0024.05.778220-3/001, processada no Tribunal de Justiça de Minas Gerais e julgada em 6 de março de 2009. Afirma o desembargador:

> A Constituição Federal consagra em todo nosso ordenamento jurídico a proteção aos direitos fundamentais, buscando evitar transtornos decorrentes do direito positivista. [...] **Estes direitos estão todos calcados no princípio da dignidade da pessoa humana, dito elemento estruturante do Estado Democrático de Direito, e segundo o qual todo ser humano tem direito a ser respeitado como ser individual.** [...]
>
> A dignidade da pessoa humana, atributo fundamental do próprio Estado Democrático de Direito, consagra, de igual forma, e inclui direitos da personalidade que devem ser observados por todos. **Os direitos da personalidade decorrem do reconhecimento da dignidade; a personalidade é o atributo genérico reconhecido a alguém para que seja sujeito de direitos e deveres; é a aptidão para titularizar a relação jurídica, tornando-se portador de todos os atributos decorrentes dos direitos da personalidade, dentre eles o direito ao nome. A personalidade tem início com o nascimento com vida e só termina com a morte, sendo intransmissível e irrenunciável**. Além disso, a personalidade confere ao ser humano os chamados "direitos da personalidade", que estão vinculados ao reconhecimento

> dos valores inerentes à pessoa humana, imprescindíveis ao desenvolvimento de suas potencialidades físicas, psíquicas e morais, tais como a vida, a incolumidade física e psíquica, o próprio corpo, o nome, entre outras. (grifo nosso)

Mas esse princípio não é apenas afirmado enquanto parâmetro de avaliação e fundamento de direitos básicos, como o direito à personalidade; ele é relacionado especialmente ao sofrimento acarretado pela "doença". Como ilustração, cito a decisão referente à Ação de Apelação nº 2012.0001.008400-3, processada no Tribunal de Justiça do Piauí e julgada em 4 de dezembro de 2013. O que chama a atenção aqui é a centralidade dada pelo relator às normas e regras jurídicas: o processo argumentativo se vale muito pouco de saberes biomédicos ou de qualquer esforço de categorização e classificação. Seu voto se limita a explorar jurisprudência, leis e princípios constitucionais, articulando-os em uma economia moral e de afetos:

> A manutenção em registro de nascimento e em seus documentos de identificação da indicação de prenome que não corresponde ao modo pelo qual a parte recorrente aparece em suas relações com a sociedade, **equivale a deixá-la em situação de incertezas, conflitos, retração, angústia, o que causa abalos e embaraços múltiplos. É negar-lhe o direito de exercer sua cidadania em sua forma mais plena, de alçada constitucional. [...] Não se pode olvidar que no exercício de sua mais ampla e irrestrita liberdade, X tem direito de buscar melhor qualidade de vida por meio de satisfação de suas aspirações**, e sua pretensão está representada, neste momento, pela alteração de seu prenome […].
>
> **De fato, o que se verifica é que sua satisfação é sentir-se bem com a sua condição expressada por meio do seu nome e o que ele representa para si e para a coletividade, concretizando o seu direito à liberdade e à dignidade**. É a identificação social e psicológica, conformação social entre o nome e a aparência, reconhecimento de sua condição de ser humano digno. Suas ações, modo de vida e opção pessoal não podem se constituir em meio de discriminação, mas, em realidade, **são motivos que revelam sua verdadeira identidade**. (grifos nossos)

Notemos a associação feita pelo relator entre decisão favorável e eliminação

do sofrimento; o reconhecimento da cidadania e do acesso a direitos se dá a partir dessa eliminação e da viabilização de "melhor qualidade de vida" à requerente. Além da expectativa de narrativas de dor produzidas e qualificadas pela "doença", próprias de uma "pessoa transexual verdadeira", há uma lógica de reconhecimento da titularidade a direitos como parte de uma economia moral que enfrenta e repara a vulnerabilidade da requerente.

É como se a experiência de "adoecimento" requeresse como contrapartida formas de promoção ou recuperação de saúde que apenas poderiam se dar judicialmente – como se os tribunais exercessem um tipo de cuidado, nos termos de José Ricardo Ayres (2004, p. 22), que ultrapassa aspectos técnicos, alcança uma dimensão existencial e reivindica para si a responsabilidade de uma prática terapêutica que possa levar o indivíduo a retomar seus projetos de vida e de felicidade. A incompatibilidade entre identidade de gênero e documentos de identificação provocada pela doença causa sofrimento à pessoa transexual – e julgadores(as) se veem no papel de corrigir esse descompasso e promover o bem-estar, a "normalidade" do(a) requerente em termos jurídicos.[10]

Isso se dá porque o sofrimento qualifica a pessoa transexual como vítima de uma patologia, da incoerência e dualidade que a doença suscita. E é esse lugar no qual os/as requerentes são inseridos(as) que os/as torna merecedores(as) de intervenção e proteção estatal. Como afirma Lucas Freire (2015, p. 128), a construção de pessoas transexuais enquanto sujeitos de direitos se dá a partir de sua produção enquanto indivíduos em situação de vulnerabilidade, enquanto vítimas, e pelo enfrentamento do principal fator que criou esse estado ao longo da vida da pessoa e ameaça seu futuro: a incompatibilidade que ameaçaria a identidade.

Cynthia Sarti (2009) demonstrou como a inserção na categoria de vítima se tornou meio de legitimação moral de indivíduos e como isso se relaciona com uma resposta positiva a suas demandas de reivindicação de direitos. Afirma a antropóloga que a forma como movimentos sociais de cunho identitário penetraram e ganharam espaço na seara jurídica marcou o modo como o Direito e a Saúde articulam violência, a construção prévia de uma figura legítima de vítima e o direito à atenção. Laura Moutinho também ressaltou como a abertura política, o processo de elaboração da Constituição de 1988 e os direitos nela inscritos "consolidar[am] de modo complexo o capital social e político da 'vítima' no interior de uma ampla economia moral que articula demandas sociais e identitárias" (2014, p. 214-215).

Mas, como ambas sugerem, "vítima" não se torna uma categoria universal na qual quaisquer indivíduos são inseridos: o processo de cristalização de identidades de determinados grupos sociais em cenários institucionais como o Direito e a Saúde faz com que recortes de gênero, raça, geração e classe se articulem na

[10] Para maior detalhamento da legitimação de decisões favoráveis como parte do processo terapêutico, ver Ventura e Schramm (2009).

afirmação do merecimento dessa inserção – ao passo que a outros(as) é negado o reconhecimento de que possam sofrer violência ou de algum modo ser vitimados(as).

Por trás da criação de padrões de sujeito autorizados a ocupar o lugar de vítima e a ter acesso a direitos específicos há uma associação entre vitimização, merecimento e cidadania: não apenas pessoas específicas ("pessoas transexuais verdadeiras") e sofrimentos qualificados (causados pelo "transexualismo") são reconhecidos judicialmente; o reconhecimento da titularidade a direitos se dá porque, sendo pessoas específicas e tendo sofrimentos qualificados, são consideradas merecedoras de um rol determinado de direitos. A noção de cidadania não é universal ou garantida igualmente e nos mesmos termos a todos os indivíduos que nascem no país; direitos (bem como sua recusa, a possibilidade de sua violação e abuso) e obrigações são determinados a partir do reconhecimento da pessoa enquanto Pessoa e enquanto concretização de um modelo ("o transexual") incluído em um sistema classificatório construído a partir da articulação de marcadores sociais da diferença.

José Murilo de Carvalho (2013[2001]) analisou o processo histórico de construção da cidadania no Brasil. Pensado enquanto titularidade a três grupos de direitos – direitos políticos, civis e sociais – o caminho de acesso à sua totalidade, bem como as dimensões que preponderam ao longo do tempo e entre grupos de indivíduos seriam muito peculiares e marcados por uma série de recortes sociais.

Investigando a lógica de conquista de direitos ao longo da história brasileira de 1822 ao governo FHC, o autor assevera que diferentemente do padrão de T.A. Marshall elaborado a partir do caso inglês, não tivemos primeiro o surgimento dos direitos civis, depois direitos políticos e então direitos sociais; Carvalho nos mostra como no Brasil a maior ênfase se deu inicialmente aos direitos sociais, implantados por Vargas em um cenário ditatorial de supressão de direitos políticos e repressão de direitos civis. Referindo-se a esse momento de consolidação de garantias de direitos nos anos 1930, o autor se vale do termo "cidadania regulada", de Wanderley Guilherme dos Santos. Segundo este, trata-se de conceito

> cujas raízes encontram-se não em código de valores políticos, mas em um sistema de estratificação ocupacional, e que, ademais, tal sistema de estratificação ocupacional é definido como norma legal. […] são cidadãos todos aqueles membros da comunidade que se encontram localizados em qualquer uma das ocupações reconhecidas e definidas em leis. A extensão da cidadania se faz, pois, via regulamentação de novas profissões e/ou ocupações, em primeiro lugar, e mediante

> ampliação do escopo dos direitos associados a estas profissões, antes que por expansão dos valores inerentes ao conceito de membro da comunidade. A cidadania está embutida na profissão e os direitos do cidadão restringem-se aos direitos do lugar que ocupa no processo produtivo, tal como reconhecido por lei. (1979, p. 75)

Esse rol de direitos diferenciados conforme a profissão ocupada e seu reconhecimento estatal, afirma Carvalho, marcou o desenvolvimento da cidadania brasileira: quando da Constituinte de 1988, a organização de grupos específicos como forma de reivindicação e garantia de direitos específicos influenciou esse momento pós-ditadura de reestruturação de um corpo normativo próprio a um regime democrático e a um Estado de Direito. Declara: "os benefícios sociais não eram tratados como direito de todos, mas como fruto da negociação de cada categoria com o governo" (2013, p. 223).

Embora Carvalho se refira a categorias profissionais e ao corporativismo que teria influenciado a reelaboração do rol de direitos, gostaria de estender a lógica da cidadania regulada e da associação direta entre grupos de sujeitos e grupos de direitos ao modo como recortes de gênero, sexualidade, raça e classe produzem indivíduos cuja titularidade a certos direitos é reconhecida e a outros é negada. O caso de pessoas transexuais que requerem a retificação de nome e "sexo" em seus documentos é uma prova da produção estatal de atribuição diferenciada de direitos especiais.

A regulação não se dá apenas pelo meio legislativo. A produção discursiva de julgadores(as) marcada pelo esforço pedagógico em determinar o que é uma pessoa transexual leva a um modelo normativo. Quando transformam o encaixe perfeito de um indivíduo a essa categoria em condição de acesso a direitos determinados, como a retificação de registro, está-se diante de algo próximo à cidadania regulada de Santos.

Mauro Cabral e Paula Viturro, analisando um campo similar na Argentina, utilizam a noção de "cidadania (tran)sexual" para designar o conjunto de expectativas estabelecidas a pessoas transexuais como requisito ao reconhecimento legal de sua identidade de gênero e do acesso a direitos específicos, mas também para ressaltar que a produção de uma cidadania diferenciada implica, no contexto observado, a produção de desigualdades e de hierarquias de cidadãos(ãs):

> By *sexual citizenship*, we refer to that which enunciates, facilitates, defends and promotes the effective access of citizens to the exercise of both sexual and reproductive rights and to a political subjectivity that has not been diminished by inequalities based on characteristics associated with sex, gender and reproductive capacity. […] (Trans)sexual citizenship

> in Argentina may be identified as a diminished, decreased citizenship and that the natures of such diminution seriously compromises not only the *citizen* status of trans persons but also, centrally, their *human* status. (2006, p. 262, grifo dos(as) autores(as))

As categorias "cidadania (trans)sexual" e "cidadania regulada" permitem compreender não só o processo de produção de subjetividade política diferenciada de "pessoas transexuais verdadeiras" por meio de uma linguagem médico-científica e de diagnóstico positivo, qualificando-as como grupo particular de pessoas e direitos. Nota-se também a tessitura, prescritiva a partir de sua descrição, de pessoas legítimas, sofrimentos esperados e direitos diferenciados a serem concedidos em oposição a pessoas ilegítimas, sofrimentos invisibilizados e direitos negados a outras que não se encaixam no modelo.

Esse processo de validação de indivíduos e acesso a direitos controlados é apresentado como porta de entrada do pertencimento ao meio social "normal" – como se os requisitos, imperativos e limites à possibilidade de retificação de registro servissem como mecanismos de controle de sujeitos e de determinação dos que merecem ser inseridos no domínio de homens e mulheres "verdadeiros(as)". A ação do Judiciário e a decisão favorável são representadas como parte conclusiva da prática terapêutica de pessoas transexuais, última etapa do processo de "correção" do descompasso vivido pela pessoa ao longo de sua vida – dessa vez, o reparo se dá na forma como a pessoa se relaciona em sociedade.

A doença é retratada como o motivo pelo qual o indivíduo sofre e não se relaciona bem consigo mesmo, mas também como a causa de sua marginalização e não participação do corpo social. O seu enfrentamento nas esferas da Saúde e do Direito é visto como fundamental para a resolução de conflitos nesses domínios de escalas distintas e para que, pessoa agora "normal" que se amoldou aos padrões sociais, ela possa ser um sujeito político da sociedade. Podemos ver no voto do relator na Ação de Apelação nº 86.851-4/7, tramitada no Tribunal de Justiça de São Paulo e julgada em 21 de agosto de 2000:

> **Há uma dualidade dentro do próprio ser, que o impede de se bem relacionar e situar dentro da sociedade em que vive, dada a discriminação social existente**, a ponto de se mutilar, sofrer, para não ser excluído. Note-se que entre um dos princípios que regem atualmente a Constituição Federal está a igualdade entre as pessoas. […]. Como não reconhecer essa igualdade aos que querem participar do convívio social, submetendo-se à cirurgia de mudança de sexo, não para optar pelo gênero sexual masculino ou feminino, pois que não se trata de opção deliberadamente pensada, mas para

> encontrar **sua própria personalidade, seu eu interior. Portanto, não se pode deixar de reconhecer ao autor o direito de viver como ser humano que é, amoldando-se à sociedade em que quer fazer parte. E não quer viver o autor como marginalizado, como discriminado, num estado de anomia e anomalia. Ele quer simplesmente merecer o respeito de sua individualidade, de ser um cidadão, um indivíduo comum**. (grifos nossos)

O relator afirma que o enfrentamento em âmbito médico e jurídico do caráter marginalizador e desestabilizador da "doença" é a solução encontrada para que a requerente deixe de ocupar o exterior da norma e da normalidade. Essa transição se dá pela demonstração do diagnóstico positivo e da permanência da doença, pelo seu tratamento a partir da cirurgia de transgenitalização e pela conformidade a padrões de gênero e sexualidade articulados a moralidades, de modo que, no entendimento de magistrados(as), possam merecer a retificação de registro de modo a então serem homens e mulheres verdadeiros, legítimos, aceitáveis.

A busca dessa harmonia pela observância de normas sociais, e o não questionamento dessas próprias normas que conformam subjetividades e patologizam experiências, também pode ser notada na Ação de Apelação nº 168.241-3, processada no Tribunal de Justiça do Paraná e julgada em 28 de junho de 2005. Ao Direito se atribui o dever de enfrentar o problema e reinserir a requerente à sociedade a partir da mudança do nome:

> A situação de fato (realidade) apresentada pelo requerente não pode ser ignorada, pela ausência de legislação específica para a solução da questão, s**ob pena de mantê-lo esquecido e marginalizado, condenado a viver no submundo**, obrigando-o a utilizar-se de documentos que o exponham a vexame e humilhação, em flagrante afronta ao exercício do direito fundamental de personalidade da pessoa humana. […] É nos princípios que reside o aporte seguro para a solução da mudança do sexo jurídico e conseqüentemente do nome do requerente, porquanto sem a alteração será violado o seu direito à intimidade e a honra, em face do constrangimento a que está submetido, em cada oportunidade que se identifica. **A busca da felicidade (emancipação) do requerente não pode ser impedida pelo direito, mantendo-o no estado de anomia e a anomalia, de forma a expressar o desprezo da realidade em flagrante discriminação**. (grifo nosso)

Quando se leva em consideração tanto a exigência de se submeter a experi-

ência transexual a um paradigma patologizante quanto a expectativa inserção de pessoas transexuais no rol de indivíduos "normais", "comuns", o efeito é contraditório e eloquente no que toca aos mecanismos de controle estatal de suas identidades de gênero e processos de subjetivação. Afirma Toby Beauchamp:

> Thus two major forms of surveillance operate relative to trans people in the medical and psychiatric institutions. The first is the monitoring of individuals in terms of their ability to conform to a particular medicalized understanding of transgender identity and performance. But more salient to my argument is the second component, which is the notion that the primary purpose of medical transition is to rid oneself of any vestiges of non-normative gender: to withstand and evade any surveillance (whether visual, auditory, social, or legal) that would reveal one's trans status. To blend. To pass. Medical Science relies on standardized, normative gender presentation, monitoring trans individuals' ability to pass seamlessly as non-trans. Medical surveillance focuses first on individuals' legibility as transgender, and then, following medical interventions, on their ability to conceal any trans status or gender deviance. (2013, p. 47)

Isso pode ser aplicado ao Judiciário brasileiro. A cidadania transexual, para usar o termo de Cabral e Viturro, apresenta uma série de condições e limites aos indivíduos que pleiteiam sua aquisição porque é elaborada como porta de entrada ao mundo da "normalidade", da verdade, da legitimidade. É o que permite que a pessoa transexual seja vista como um indivíduo comum em suas relações econômicas, políticas, jurídicas, de afeto. Todo esse doloroso processo ao qual se submetem é um processo de retificação em todos os sentidos e não só em termos de correção de dados em documentos de identificação, porque corresponde a um intricado mecanismo de adequação a normas de gênero e à matriz heteronormativa apresentadas enquanto naturais, dados da realidade que organizam a sociedade e a subjetividade política. Primeiro os/as requerentes são lidos pela lógica do problema – afinal, a instabilidade e fluidez de seus corpos e gêneros precisam de uma explicação que não vulnerabilize as ditas matriz e normas –; depois, encontra-se uma solução. E, por fim, eliminada ou escondida qualquer forma de doença, podem ser reconhecidos enquanto normais, comuns.

Considerações finais

O campo judicial de disputa de cidadania transexual não se organiza em termos de inclusão de pessoas em um rol universal de direitos; neste artigo, pretendi demonstrar, com base em meu recorte etnográfico, que o processo decisório em ação nos tribunais brasileiros tem fundamento em uma dinâmica prévia de construção de um modelo de inteligibilidade a pessoas transexuais que não ameace a estabilidade da matriz cisheteronomartiva que organiza o ordenamento jurídico e o meio social. Essa matriz se apoia em sentidos de pessoa historicamente formados por ideias de unicidade, estabilidade, essência e autonomia individual. Experiências de transexualidade são apreendidas como incongruência e mistura patológicas de "sexos"; se o modelo de normalidade é o de pessoa estável e coerente – e isso inclui identidade sexuada –, à transexualidade "verdadeira" se associa um sofrimento esperado pela dita incongruência e à pessoa transexual "verdadeira" se associa um status de vítima da doença. Magistrados(as), junto a saberes e instituições biomédicas, tomam para si a tarefa de enfrentamento desse sofrimento e de "correção" de sujeitos, de modo a reinseri-los no meio social de normas e normalidade.

Mas a dinâmica judicial investigada também sugere um processo peculiar à história política brasileira de consolidação de cidadania fundada na relação direta entre grupos de sujeitos particulares e direitos particulares – nada mais comum, portanto, que se vincule a pessoas transexuais formas de proteção e acesso a serviços e garantias determinados. Ocorre que, ao articularmos esses dois processos, é possível notar que a constituição desse sistema classificatório não se dá com base apenas em fatores socialmente verificáveis na realidade, mas em expectativas normativas formadas pela associação entre saberes biomédicos, padrões de gênero e sexualidade (e outros marcadores sociais da diferença) e regimes de moralidade que homogeneízam e universalizam uma imagem de "identidade" transexual. Não se trata, portanto, de constatar o que a transexualidade é; desembargadores produzem o que a transexualidade deve ser, do que consideram uma pessoa transexual "verdadeira" ou "razoável". Esse mecanismo cria, inevitavelmente, grupos de pessoas consideradas legítimas, porque se enquadram nas expectativas e padrões elaborados, e que terão acesso a direitos, e grupos de pessoas ilegítimas – porque qualificadas como "falsas" ou "irrazoáveis" – a quem esses direitos serão negados.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Guilherme; MURTA, Daniela. Reflexões sobre a possibilidade da despatologização da transexualidade e a necessidade da assistência integral à saúde de transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad* – revista lationoamericana, Rio de Janeiro (IMS-UERJ, CLAM), n. 14, p. 380-407, 2013.

ARÁN, Márcia; MURTA, Daniela. Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde. *Physis*: revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro (IMS-UERJ, CEPESC), v. 19, n. 1, p. 15-63, 2009.

AYRES, José Ricardo Carvalho de Mesquita. O cuidado, os modos de ser (do) humano e as práticas de saúde. *Saúde e Sociedade*, v. 13, n. 3, p. 16-29, set.-dez., 2004.

BEAUCHAMP, Toby. Artful Concealment and Strategic Visibility: transgender bodies and U.S. state surveillance after 9/11. In: STRYKER, S.; AIZURA, Z. A. (Eds.). *The Transgender Studies Reader 2*. Nova York/Londres: Routledge, 2013. p. 46-55.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo*: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BUTLER, Judith. Desdiagnosticando o gênero. *Physis*: revista de saúde coletiva, Rio de Janeiro (IMS-UERJ, CEPESC), v. 19, n. 1, p. 95-126, 2009.

_____. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CABRAL, Mauro; VITURRO; Paula. (Trans)Sexual Citizenship in Contemporary Argentina. In: CURRAH, P.; JUANG, R. M.; MINTER, S. P. (Eds.). *Transgender Rights*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2006. p. 262-73.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil*: o longo caminho. 16.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima. A (im)possível pureza: medicalizações e militância na experiência de travestis e transexuais. *Sexualidad, Salud y Sociedad* – revista lationoamericana, Rio de Janeiro (IMS-UERJ, CLAM), n. 8, p. 36-62, 2011.

DUMONT, Louis. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ENKE, A. Finn. The Education of Little Cis: cisgender and the discipline of opposing bodies. In: STRYKER, S.; AIZURA, Z. A. (Eds.). *The Transgender Studies Reader 2*. Nova York/Londres: Routledge, 2013. p. 234-47.

FREIRE, Lucas Magalhães. *A máquina da cidadania*: uma etnografia sobre a requalificação civil de pessoas transexuais. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

GLUCKMAN, Max. *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rodhesia*. Manchester: Manchester University Press, 1955.

_____. The Reasonable Man in Barotse Law. In: *Order and Rebellion in Tribal Africa*: collected essays with an autobiographical introduction. Londres: Routledge, 1963. p. 178-206.

LEITE JÚNIOR., Jorge. *Nossos corpos também mudam*: a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2011.

LIMA, Luiza Ferreira. *A "verdade" produzida nos autos*: uma análise de decisões judiciais sobre retificação de registro civil de pessoas transexuais em Tribunais brasileiros. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 367-97.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, n. 42, p. 201-248, jan.-jun., 2014.

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues de. *Direitos sexuais de LGBT* no Brasil*: jurisprudência, propostas legislativas e normatização federal. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria da Reforma do Judiciário, 2013.

PELUCIO, Larissa. *Nos nervos, na carne, na pele*: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de AIDS. Tese (Doutorado) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça*: a política social na ordem brasileira. Rio de Janeiro: Campos, 1979.

SARTI, Cynthia. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima. *Sexualidad, Salud y Sociedad* – revista latinoamericana, Rio de Janeiro (IMS-UERJ, CLAM), n. 1, p. 89-103, 2009.

TEIXEIRA, Flavia do Bonsucesso. *Dispositivos de dor*: saberes-poderes que conformam as transexualidades. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2013.

VENTURA, Miriam; SCHRAMM, Fermin Roland. Limites e possibilidades do exercício da autonomia nas práticas terapêuticas de modificação corporal e alteração da identidade sexual. *Physis*: revista de saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 65-92, 2009.

WARNER, Michael. Introduction: fear of a queer planet. *Social Text*, n. 29, p. 3-17, 1991.

autora **Luiza Ferreira Lima**

É bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo. Mestra e

doutoranda em Antropologia Social pela mesma Universidade. Membro do Coletivo de Estudos de Corpo e Cidade (COCCIX/NAU/USP) e do Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS/USP). Atua principalmente nos seguintes temas de pesquisa: gênero, transexualidades, travestilidades e transgeneridades, discursos e políticas.

Recebido em 01/04/2016
Aceito para publicação 17/01/2017

Casas de apoio: assistência médica e redes de agenciamentos urbano-rurais

Julianna Azevedo
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Parauapebas, Pará, Brasil

Luciana Chianca
Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p293-311

resumo Este artigo tem como objetivo demonstrar como as categorias do rural e do urbano são relativizadas por instituições sociais sustentadas por redes médicas e políticas no Nordeste brasileiro. Nossa análise é viabilizada pela etnografia de uma "casa de apoio", um espaço de estadia e promoção de assistência logística para doentes submetidos a tratamento médico que se encontram distantes dos seus locais de residência. Ao examinarmos a Oestana, descortinamos situações e relações reveladoras de uma sociabilidade sustentada pela empatia e gratidão, elementos que remetem aos vínculos médicos, culturais e políticos prévios à estadia. Assim, destacamos a presença de um *ethos* na constituição e funcionamento cotidiano da casa, agência paradigmática do trânsito "rural-urbano", que expõe algumas formas inusitadas da assistência médica no Brasil contemporâneo.

palavras-chave Casa de apoio; Assistência médica; Clientelismo; Redes de agenciamento.

Casas de Apoio: health care and rural-urban agency networks

abstract This article aims to show how the rural and urban categories are relativized by social institutions that are supported by medical and political networks in the Brazilian Northeast. Our analysis is made possible by the ethnography of a *casa de apoio,* that is a place where sick people whose residence is distant stay when they are undergoing medical treatment. During the study of Oestana, *c*asa de apoio, we uncovered situations and relationships revealing of a sort of sociability sustained by empathy and gratefulness. These elements refer

to medical, cultural and political bonds prior to the stay in Oestana. Thus, we highlight the presence of this "ethos" in the constitution and daily functioning of the establishment, a paradigmatic agency of "rural-urban" flow, which brings out some unusual forms of medical care in contemporary Brazil.

keywords *Casa de apoio*; Health care; Clientelism; Agency networks.

Reproduzindo uma realidade comum ao cenário brasileiro contemporâneo, a cidade de Natal (capital do estado do Rio Grande do Norte) centraliza diversas unidades, equipamentos e profissionais da área médica em nível microrregional, assim como terapias de doenças crônicas e agudas. Diversos pacientes buscam ali diagnósticos e tratamentos especializados, geralmente não disponíveis nos seus lugares de origem. Por vezes, o parecer médico não aponta gravidade, abreviando a permanência do viajante naquela cidade. Mas, em alguns casos, tais tratamentos de saúde – especialmente os procedimentos oncológicos e ortopédicos – podem se prolongar por semanas ou meses segundo o quadro clínico do paciente, não raro exigindo a frequência diária a sessões terapêuticas por longos períodos, cuja duração pode se estender por meses ininterruptos.[1]

Essa realidade fez surgir um serviço operacionalizado por casas de apoio,[2] unidades residenciais especializadas na acolhida de pessoas que deixam suas localidades (muitas vezes situadas a centenas de quilômetros de distância da capital) em busca desses bens e serviços de saúde. Públicas ou privadas, as casas de apoio possuem dois tipos de hóspedes: os circunstanciais – doentes que demandam apenas uma consulta ou uma consulta-retorno, com estadias que não se prolongam por mais de um dia (com ou sem pernoite) – e, em outros casos, pacientes de longa duração – que se hospedam na Oestana por semanas ou meses. Ela também acolhe os acompanhantes[3] dos pacientes (em geral, familiares) que justificam ali a sua presença pela necessidade do auxílio psicológico ou físico aos

[1] Os tratamentos que exigem equipamentos e materiais de alto custo, como os de rádio e quimioterapia, geralmente são encontrados apenas nos hospitais públicos de referência cujas unidades estão na capital do estado ou, mais raramente, em clínicas especializadas, localizadas nas cidades-polo das regiões de onde se deslocam os pacientes.

[2] Os termos "casas de apoio" ou "pousadas" são designações nativas pelas quais dirigentes, usuários e funcionários se referem a esse espaço cuja natureza será explicitada mais adiante. Nesse sentido, aplicamos "casas de apoio" no texto como referência a essas instituições, sejam elas de natureza pública ou privada, mas sempre especializadas em acolher doentes em tratamento de saúde e seus familiares. Quando destacamos casa (no singular), estamos nos referindo especialmente à Oestana. De todo modo, ambas as noções fazem parte de um quadro de referência simbólico que evidenciam o espaço da casa como "segmento tradicional que representa um meio de ligação com a totalidade" (DA MATTA, 1997, p. 231), o que discutiremos mais adiante.

[3] Quando o doente não tem condições de cuidar de si próprio, seja pelo agravamento do seu quadro médico ou por se encontrar incapaz momentaneamente, a presença de alguém responsável por ele e que possa assisti-lo individualmente durante as consultas se faz necessária. A essas pessoas, que, geralmente, são familiares, vizinhos ou "conhecidos" próximos, é dado o nome de *acompanhante*.

doentes – para a locomoção, comunicação, alimentação, cuidados de higiene etc.

Partindo das pequenas cidades e das zonas rurais do sertão potiguar, os hóspedes da Oestana (pacientes e acompanhantes) são, em robusta maioria, usuários do Sistema Único de Saúde (SUS) e não têm familiares residentes na cidade de Natal.[4] Em grande medida, isso condiciona o acesso aos serviços e bens de saúde distribuídos na capital à hospedagem nos estabelecimentos de assistência aqui tratados.

Voltadas notadamente para o acolhimento,[5] que compreende basicamente a alimentação e o deslocamento aos locais de tratamento, a existência desse tipo de estabelecimento em Natal data de meados do século XX, como resposta à grande demanda migratória do interior do estado em direção à capital. Entretanto, no século XXI as casas de apoio se especializam, passando a atender uma logística diretamente associada à assistência médica: nossa pesquisa de campo realizada entre 2008 e 2012[6] revelou que há pelo menos dezoito delas em Natal (RN), distribuídas por treze bairros da cidade.

Destarte, as casas de apoio funcionam como albergues privados (daí a categoria nativa *albergados* para os seus hóspedes), cujo pagamento pela hospedagem advém dos recursos públicos alocados ao município de origem do paciente e seu acompanhante. Não surpreende que seus proprietários detenham laços estreitos com lideranças político-partidárias locais e regionais, pois são as prefeituras que lhes proporcionam uma clientela permanente para serviços que podem compreender também motoboys, compras em farmácias, marcação de consultas e exames médicos, deslocamento na cidade, caronas, compra de passagens de ônibus para o retorno, contatos diretos com políticos, além de orientações e informações diversas durante a estadia na cidade.

É indispensável notar que, embora não seja declarada nem admitida pelos proprietários das casas de apoio ou pelos prefeitos, a condição mais importante para o acesso efetivo aos seus serviços como paciente é uma "boa relação" com o prefeito da cidade de origem. Em outras palavras, estar bem localizado numa rede de relacionamentos médicos e políticos, partilhar de um quadro comum de valores e comportamentos e ser coerente nas suas escolhas eleitorais são indicadores para o acolhimento.

Nossa análise parte da Oestana, objetivando demonstrar como as categorias do rural e do urbano são revestidas de relações particulares ao trânsito que a

[4] Alguns municípios da mesorregião do Oeste Potiguar atendidos pela Oestana apresentam suas zonas rurais com significativa densidade demográfica, segundo dados do censo 2010. Em alguns casos, a população rural chega a ultrapassar a urbana, como é o caso dos municípios de Encanto, com 3.101 residentes na zona rural (de um total de 5.231 habitantes); Riacho de Santana, com 2.446 (de 4.156); Severiano Melo, 3.634 (de 5.752); e Venha Ver, com 2.622 (de 3.821) (IBGE, 2010).

[5] Tal como os funcionários da Oestana se referem ao tempo que compreende a chegada e a permanência dos pacientes e seus acompanhantes.

[6] Nossa pesquisa compreendeu o período de julho de 2010 a junho de 2012 e subsidiou a nossa dissertação de mestrado.

produz. Atravessando um contexto político envolvido por disputas eleitorais, as relações nela forjadas são fortemente marcadas por códigos morais que comportam e ultrapassam a lealdade e a confiança, já destacados precedentemente por uma vasta literatura sociológica e antropológica concernente ao trânsito urbano-rural e às suas implicações políticas e simbólicas (LEAL, 1975; FAORO, 2011; HEREDIA, 1979; GARCIA JR., 1988; CINTRA, 1974). Outras categorias se revelam aqui, suportando uma complexa trama de significados, envolvendo a empatia e a gratidão – esta visceralmente relacionada à "divida da vida", própria da relação clientelista que destaca médicos/políticos e pacientes/eleitores (AZEVEDO, 2012). Como unidade de análise escolhida, a casa de apoio Oestana fornece subsídios para pensar as relações tecidas em seu cotidiano entre diferentes grupos, instituições e contextos ao alcance de um sistema de trocas médicas, sociais, políticas e simbólicas não necessariamente dissociado, mas deslocado daquele clássico modelo de classificação.

A Oestana: uma casa do Oeste, longe de casa

A Oestana acolhe doentes vindos da mesorregião do oeste potiguar, principalmente, da microrregião de Pau dos Ferros. No início da pesquisa, a casa de apoio estava localizada numa das principais vias da capital, numa área urbana próxima a clínicas, consultórios médicos e hospitais – na av. Hermes da Fonseca, 1329 – e despertou nossa atenção pelo movimento constante e diuturno de vans, ônibus, ambulâncias, táxis, motos, pessoas, com pacotes e bagagens, numa região privilegiada e enobrecida da cidade. Entretanto, desde 2011, a Oestana mudou para um novo endereço – rua Dr. César Cabral, 103, Cidade Nova, Natal –, ficando mais distante do núcleo urbano, que possui uma maior dinâmica citadina, mas sem prejuízo de sua intensa atividade.

Foto 1 Sede da Oestana até 2011.

Foto 2 Atual sede da Oestana (após 2011).

Diferentemente de sua primeira sede, situada numa *mancha* médica (MAGNANI, 2002),[7] desde 2011 a Oestana estabeleceu-se num setor citadino marcado pela presença de pequenas indústrias e sedes de depósitos de empresas. Afastado dos centros de comércio e de lazer, o bairro é tido como menos privilegiado pelos seus usuários, que fazem inevitáveis comparações entre o endereço atual e o anterior.

Em razão disso, os passeios pela cidade se tornaram menos frequentes, mas não despareceram. Tal prática, agora reduzida, deu origem a uma categoria acusativa nas casas de apoio, os *passeantes* – um trocadilho jocoso para quem vai a Natal passear ou "fazer turismo" em vez de se tratar ou ajudar um doente: "tem gente que vem, vai para as consultas e depois se manda no meio do mundo: vai para *shopping*, para a praia… Aí não é paciente, não: é *passeante*! Isso aqui [Oestana] não é um hotel de passeio não: é para a saúde. Eu já vi gente deixar doente aí sozinho e ir andar" (T. J., 16 set. 2011).

Ultrapassando assim a sua função inicial, a Oestana se constitui também como um ponto de acesso a bens e serviços não necessariamente relacionados à saúde, assumindo a condição de um "ponto de apoio" na capital do estado, tor-

[7] Uma *mancha* médica aglutina referências espaciais "em torno de um ou mais estabelecimentos, apresentando uma implantação mais estável tanto na paisagem como no imaginário. As atividades que oferece e as práticas que propicia são o resultado de uma multiplicidade de relações entre seus equipamentos, edificações e vias de acesso, o que garante uma maior continuidade, transformando-a, assim, em ponto de referência físico, visível e público para um número mais amplo de usuários" (MAGNANI, 2002, p. 23).

nando-se local de encontros, praça informal de táxis e depósito de encomendas. Ela consolida assim uma rede abrangente e integrada de clientes, com grande poder de atração e influência, estendendo sua área de atuação para além do seu público e funções usuais.[8]

Pertencer às redes que perpassam a Oestana não significa somente buscar uma melhor condição de saúde, mas ampliar as possibilidades de acesso a bens e serviços médico-hospitalares, laboratoriais e ambulatoriais; ela abre novas possibilidades de consumo e de lazer, relações mais próximas, mais *chegadas*, ou seja, compartilhamento de valores, modos de pensar, de agir e de ser. Assim, além de casa de apoio, a Oestana é também um "lugar praticado" (DE CERTEAU, 1994), de grande força simbólica para os munícipes que nela se hospedam: na capital, ela representa um Oeste simbólico, contribuindo para superar o desenraizamento e configurar uma nova territorialização (OFFNER; PUMAIN, 1996). Por essa razão, muitos "carros de linha" incluem a Oestana nos seus trajetos, na chegada ou saída da cidade.[9]

Se o contexto citadino permite diferentes vivências e experiências, a permanência na Oestana enseja o modo de vida interiorano, rural. Evitando um sofisma frequente, não compreendemos tais práticas como mera extensão desses universos culturais num contexto citadino – assim como as festas juninas não correspondem a uma extensão do mundo rural na cidade, mas a uma forma de articular esses dois universos, criando sínteses simbólicas diferentes (CHIANCA, 2013). Como assinalou com justeza J. G. C. Magnani (1998), as "cadeiras na calçada" podem ser a expressão de uma sociabilidade que demonstra uma "boa experiência urbana", e não somente uma manifestação saudosista de outros tempos e espaços sociais. Ademais, na Oestana, as rodas de conversa discutidas por B. M. A. Heredia (1979) como práticas do espaço público, convencionalmente associadas ao modo de vida interiorano, não ocorrem fora da casa nem em suas margens (os *terreiros*), mas internamente, nos seus cômodos, sobretudo no re-

[8] As "redes de proximidade" (CHIANCA, 2013) da casa foram analisadas por Azevedo (2012), que revelou como elas subsidiam e garantem o funcionamento da Oestana por meio de vínculos políticos, comerciais, de parentesco, de vizinhança e de amizade. Tais redes são marcadas pela interpessoalidade e se constituem nos locais de origem dos usuários, tanto no cotidiano da Oestana quanto fora dela.

[9] Assim são chamados os veículos particulares que realizam o trajeto entre Natal e as cidades do interior do estado, oferecendo informalmente (e muitas vezes ilegalmente) o transporte pago de passageiros. Com o desenvolvimento da pesquisa, descobrimos que as próprias prefeituras (ou a Oestana, quando esse serviço é solicitado) reservam "os lugares" nesses meios de transporte com o intuito de economizar os gastos implicados pela vinda de ambulâncias ou de outros automóveis municipais oficiais. Carros de linha atuam de modo semelhante ao que foi observado por Rigamonte (2001), quando ela analisou a praça Sílvio Romero, em São Paulo (SP), onde uma rede informal de transportes (caminhões) foi estabelecida para suprir uma demanda de envio e recebimento de mercadorias entre sertanejos que moravam na metrópole e suas famílias residentes no sertão baiano. Assim, na Oestana automóveis particulares realizam informalmente o transporte de passageiros em trajetos ("linhas") pré-estabelecidos.

feitório, onde fica o aparelho de televisão.

Embora haja situações nas quais vínculos sociais são iniciados na própria casa, é importante ressaltar que, por vezes, ela apenas reforça uma relação pré-existente: laços políticos, médicos, de amizade ou de vizinhança ganham sentido e são reforçados nesse espaço: "quando um partido conhece você, você é bem atendido. Se for para o outro lado, é mais difícil conseguir. Não é nem pelo prefeito, é pelos outros. Interior é assim: eles sabem de tudo" (T. T., 14 jun. 2011). Assim, "ficar na Oestana" representa segurança, rapidez no atendimento, apoio logístico e emocional que se configuram como vantagens pouco acessíveis em outro contexto de vinculação político-eleitoral ou de alianças locais: "é bom ficar aqui, é muito triste quem vem e fica jogado, sem ter para onde ir, sem ninguém para falar pela pessoa" (T. T., 14 jun. 2011).[10] A estadia na casa também fomenta um conforto simbólico, traduzido nessa última fala, que revela um "bem-estar" frequentemente percebido nos discursos de seus usuários.

A casa: lugar de acolhimento, tramas de poder

Os pacientes e os seus eventuais acompanhantes costumam chegar à Oestana à noite, após terem viajado longas horas, ou mesmo parte do dia. Assim, eles garantem a dormida e se preparam para os atendimentos médicos do dia seguinte, quando bem cedo se encaminham às clínicas, hospitais e laboratórios de Natal, retornando à casa ao meio-dia para o almoço e, quando necessário, saindo novamente à tarde para outras consultas, exames e tratamentos. Se não há uma relação de conhecimento direta entre prefeitos e usuários da casa, as redes de interconhecimento medeiam essa comunicação, fornecendo informações sobre o solicitante do serviço antes mesmo da chegada à casa.

O sociólogo H. Mendras (1978) discute a relação entre a economia camponesa e uma ordem moral própria, identificando a estruturação da vida econômica com a presença expressiva de grupos domésticos, o que nos permite pensar em relações de interconhecimento subsidiando a economia e situando a própria troca como instrumento de comunicação e relações sociais. Também na Oestana as relações interpessoais atravessam os contatos interpessoais, viabilizando a identificação social e política do doente ou de seu familiar, como nos conta M. J., "eles conhecem quem vem para cá, quem vai pedir, quem não vai, onde mora, de qual família é" (M. J., 16 set. 2011).

Nesse reconhecimento são cruzadas as informações sobre o demandante e sua rede de relações; se estão vinculados ao mesmo grupo do prefeito, se o demandante está apto a atender às exigências do compromisso político, rendendo sua gratidão para quem lhe concede o benefício da vaga na Oestana. Isso signifi-

[10] Os nomes dos interlocutores são fictícios e exprimem nossa preocupação com a preservação do anonimato e o respeito à discrição da participação dos usuários da casa na pesquisa.

ca que o contato com o prefeito ou com o seu "pessoal" (secretário de saúde, assessores e cabos eleitorais) nem sempre ocorre de forma direta ou previamente à estadia, muitas vezes sendo viabilizado pelas redes de informação e amizade do candidato. Como tais redes são construídas em função das origens e dos interesses comuns (WEBER, 1981), elas têm efeitos negativos, pois: "quando um partido conhece você, você é bem atendido. Se for para o outro lado, é mais difícil conseguir. Não é nem pelo prefeito, é pelos outros. Interior é assim: eles sabem de tudo" (M. J., 16 de set. 2011).

O pertencimento a uma origem semelhante conforma um vínculo comum, qualificando o acesso a essa rede (da qual a Oestana representa o paradigma), ou seja: "a autoproclamação de um pertencimento territorial por um coletivo tem efeitos prescritivos e preditivos quanto às relações sociais que os membros do grupo vão procurar instaurar e o papel que eles julgam desempenhar naquelas" (QUIMINAL, 2000, p. 108). Na Oestana, essa ligação é marcada por uma contiguidade simbólica que inclui não somente provedores e usuários dos serviços da casa, mas também uma conexão com o vinculo pré-migratório, constituindo, à distância da origem, uma comunidade de valores, códigos e condutas sustentada por uma identidade comum, idealizada e acionada nesse contexto particular, o que "lhes permite mobilizar as redes e solidariedades necessárias às suas vidas" (QUIMINAL, 2000, p. 118).

Ainda que não se conheçam pessoalmente nas suas cidades de origem, a Oestana viabiliza a aproximação entre políticos e eleitores eventuais, pois nela se constitui uma associação das redes imediata e especializada,[11] seguindo a chave da compreensão de M. Agier (2011), que propõe quatro desenhos de "interação sociais" de acordo com os atores envolvidos nas situações ordinárias do cotidiano.

A rede imediata compreende familiares, vizinhos, amigos e agregados que compõem o entorno mais direto dos seus membros, enquanto a rede especializada é "marcada por um distanciamento do cotidiano regulado segundo diversas formas liminares […]. Num espaço definido e apropriado e no tempo de um evento ritual […] uma ordem específica de relações e de identidades se cria, viabilizada pela definição consensual da situação como um momento de liminaridade" (AGIER, 2011). A Oestana entretece sujeitos, serviços e equipamentos voltados à saúde e à assistência médica, simbolizada pelos trânsitos entre o rural e o urbano, o público e o privado, a saúde e a doença, a impessoalidade e a pessoalidade.

É importante destacar que nem sempre a proximidade política implica numa aproximação pessoal, o que provoca muitos desentendimentos e formação de

[11] Nos grupos de quadrilhas juninas estudados por ela, assim como na Oestana, essa rede perpassa e transpassa outras, compondo uma filigrana definida segundo a forma da interação dominante: "as conexões entre tais níveis tornam possível a composição de infinitos desenhos a partir dos delineamentos iniciais", num desenho que envolve outras redes, sejam "de proximidade" ou "externa" (p. 107-26).

grupos dentro da casa: "em todo canto tem panelinha: até na Oestana! "Às vezes, você sente as pessoas meio frias com você, e com outras elas não são assim. Lá na pousada, a gente tem que saber o que vai falar, porque tem gente que escuta demais" (M. J., 29 fev. 2012). As "panelinhas"[12] denotam a formação de grupos locais detentores de privilégios, podendo envolver familiares e aliados e caracterizando-se principalmente por uma lógica de funcionamento que envolve a cobrança mútua de "préstimos" (KUSCHINIR, 2000): "quem mais vem para cá [para a Oestana] é o povo do prefeito. Eles vêm quando querem, têm carro para vir na hora que querem, porque trabalham para o prefeito no tempo da campanha e depois querem o deles, é claro!" (T. J., 16 set. 2011).

Podendo ser constituída individualmente (isto é, face a face) ou estabelecida em redes, a panelinha distingue positivamente aqueles que a compõem, pois como propõe Wolf (2003, p. 108), na "amizade de panelinha", as "pessoas superiores e inferiores em termos de poder podem estabelecer alianças informais para assegurar a existência tranquila de seu relacionamento ou para procurar apoio em promoções e outras necessidades". Assim, a amizade de panelinha com o grupo do prefeito tem um objetivo eleitoral, mas o acordo que sustenta a panelinha não se restringe a laços políticos, nem apenas ao parentesco ou posições sociais: acordo tácito, ele é composto por pessoas inseridas em níveis distintos de poder, mas que mantêm os mesmos interesses.

Ao contrário da amizade diádica, a panelinha tem um grau de afetividade menor, mas mobiliza não somente recursos comuns à esfera política (notadamente votos e apoio político), estendendo-se a outros domínios da vida social. Ser próximo ou pertencer à panelinha dos gestores e dos dirigentes da Oestana facilita o acesso a seus serviços e possibilita a adesão a novas relações da panela ou à constituição de amizades diádicas, que permitem distinções cotidianas, como o tratamento por apelidos, além de promoverem o compartilhamento de detalhes da vida pessoal dos funcionários da casa, por exemplo. Em alguns casos, esse contato pode ser intermediado por uma pessoa externa à Oestana, mas integrante de sua rede de serviços:

> O primeiro exame que a médica [de Natal] passou era R$ 400,00 e eu não tinha o dinheiro. […] Meu irmão trabalhava numa borracharia aqui e conhecia muito Zezinho. […] Quando ele soube, foi na casa de Zezinho e bateu na porta dele, às três da manhã, contando a situação […]. O exame era de seis horas. Quando foi cinco e meia Zezinho chegou lá com

[12] A *panela* ou as *panelinhas* são uma referência às intimidades (ou seja, à cozinha) daqueles que dispõem do poder. "Ser da panelinha" ou fazer parte dela quer dizer "comer da mesma panela": participar – ainda que passivamente ou indiretamente – dos círculos de decisão.

> o dinheiro. De lá para cá eu não tiro R$ 1,00 do bolso. (B. L., 18 jan. 2012)

A quadrangulação políticos-serviços de saúde-hóspedes-casa representa um complexo sistema que envolve trocas de serviços, recursos econômicos e vínculos afetivos (favores e dívidas) que dão sentido às relações, tanto na casa quanto fora dela, e envolvem usuários, frequentadores, proprietários e políticos, engendrando o que Marcos Lanna intitulou "dívida divina" (1995).[13]

Na Oestana, a dívida do paciente e de sua família é reforçada com troca de informações de teor jurídico, logístico, clínico e pela inclusão numa rede que lhe assegura atendimento no sistema público de saúde e construção de vínculos, além do conforto e da segurança emocional e psicológica que uma rede dessa natureza suscita, destacando os elementos que constituem uma "solidariedade pessoal" (ROULAND, 1997) operadora do débito supracitado. O sentimento de gratidão e dívida não apenas envolve e compromete políticos e eleitores, provedores e assistidos, mas constitui uma rede sustentada por compromissos morais que revelam uma transcendência entre as dimensões de publicidade e de privacidade que essas relações engendram.

A intimidade cultural e seus códigos: o público e o privado na casa

Enquanto H. Mendras (1978) compreende a sociedade camponesa através das relações de interconhecimento, tomamos metaforicamente tal noção em nosso campo para entender as redes e a própria lógica da Oestana através de uma perspectiva doméstica, pois ela é uma casa alegórica – da qual inclusive empresta o conceito (casa de apoio). No limiar entre o rural e o urbano, as lógicas da casa e da rua também se encontram na Oestana e ali se confundem, tornando as contradições e assimetrias da casa mais diluídas e menos visíveis até para o observador atento.

A configuração dos espaços na Oestana não revela somente a organização interna da casa, mas também as formas das relações nos diversos campos da vida social – e como estes se interpenetram em situações que combinam os elementos indivíduo, espaço e sociedade, engendrando configurações situacionais e relacionais, precedentemente citadas (AGIER, 2011).

No que se refere à relação com o espaço, por exemplo, vemos que cotidianamente a cozinha é comandada pela viúva Das Neves.[14] Seu acesso só é

[13] Este político não atua como médico em nenhum município do Oeste potiguar, mas, sendo médico, atende informalmente algumas pessoas em sua casa, no município de Portalegre.

[14] Conhecida como "Viúva Das Neves", ou como "a Viúva", Dona Das Neves trabalha na casa desde 2002.

permitido aos funcionários da casa e a algumas voluntárias hóspedes ou acompanhantes que conquistam esse acesso por serem presenças regulares na Oestana, podendo auxiliar voluntariamente em muitas tarefas e frequentar suas dependências. Seja por razão de uma visita ou por desejo próprio, os prefeitos podem transitar pela cozinha, sem restrições, mas os demais hóspedes ou visitantes só excepcionalmente podem adentrá-la.

Outra situação que ilustra a tese de que a rua não raro é tocada pela lógica da casa é quando, por exemplo, os prefeitos visitam os pacientes na Oestana e dividem a mesa com eles no refeitório: "quando os prefeitos chegam, eles vão direto à cozinha […] e ficam por lá, comem com o povo, já orientado, sabe?" (M. J., 19 abr. 2012). Ou ainda através de algumas atitudes diferenciadas dos prefeitos que – sem cerimônia – fornecem aos pacientes o número do seu telefone pessoal, além de lhes visitarem pessoalmente em seus quartos (quando hospedados na Oestana) ou, depois, em suas residências:

> Quando eu fiquei doente, eu liguei para L. R. [prefeito de Pau dos Ferros (RN)] e ele foi em minha casa […]. Ele atende o povo em casa mesmo, aí ele me encaminhou para cá. Mas antes eu fui na Secretaria de Saúde pegar as passagens e marcar as consultas. L. R. é o político do meio da rua, não tem besteira com ele não, ele ajuda muito o povo, quem precisa mesmo. (T. I., 17 abr. 2012)

Público e privado: esses campos, em princípio ambivalentes, só podem ser compreendidos em seu pleno significado através da complementaridade com o valor de seu oposto, pois "assim como a rua tem espaços de moradia e/ou ocupação, a casa também tem seus espaços 'arruados" (DA MATTA, 1997, p. 60). Mais um aspecto merece destaque nesse conjunto de situações: a participação voluntária nos serviços da Oestana, nos quais uma representação dos papéis de gêneros acompanha a divisão das tarefas, constituindo combinações variáveis dos dois elementos.

Assim, segundo os usos e funções que lhes atribuem os seus gestores e usuários, a Oestana faculta a identificação de universos simbólicos públicos e privados que dialogam e intercambiam sentidos entre os polos representados pelos espaços da casa (a Oestana) e da rua (a cidade). Ali as mulheres assumem os afazeres da casa na casa (cozinha, faxina e outros serviços domésticos), enquanto os homens ajudam Seu Zezinho nas atividades de mediação com a rua, como o transporte e o deslocamento pela cidade dos pacientes e demais hóspedes, reforçando a percepção sobre a organização familiar no Brasil urbano, na qual Agier (2011, p. 86) atribui "aos homens o papel de abastecedor de bens e território, às mulheres o papel de gestoras das ajudas em redor da casa".

Na casa, ainda, certos códigos de comportamento social (como os cumprimentos, o modo de se dirigir e de falar entre e com as mulheres) são perfeitamente distintos, sendo comum o respeito às regras paternalistas: o homem é conhecido por seu nome, enquanto as mulheres são tratadas a partir da referência aos seus maridos ou pais – Ceiça é "Ceiça de Severino", outra senhora é "a mulher de Jamil".

A intimidade propiciada pelo respeito ao tratamento por referência se estende também a Seu Zezinho e à equipe da Oestana, promovendo um vínculo de confiança entretecido no cotidiano, que expõe a especificidade e a sutileza presentes nas relações intracasa. Vale lembrar também que essas referências são centrais para a constituição da própria estrutura organizacional da Oestana, cujos coproprietários são ex-esposos e engendram um núcleo de interconhecimento que tem como base essa relação conjugal e a partir do qual se desenrola toda a sucessão de parentescos que constitue a trama cotidiana da casa, tendo familiares e compadres no seu eixo gestor.

Considerando algumas categorias como o parentesco e a amizade, podemos apontar distinções visíveis no modo como os laços são tecidos, destacando a distinção entre os funcionários que têm um vínculo sanguíneo ou de parentesco simbólico com Seu Zezinho. Para os que não o têm, predomina uma relação mais formal, impessoal e distanciada – bem distinta do tratamento íntimo que ele estabelece com alguns colaboradores específicos.

Na concessão dos cargos dentro da casa, aqueles que exigem mais sigilo e confiança (recepcionista e motorista) são ocupados, respectivamente, pelo sobrinho e filho de Seu Zezinho,[15] ao passo que faxineiras e cozinheiras são geralmente amigas ou apenas "conhecidas".[16] Quando, na recepção, Higor (sobrinho de Seu Zezinho) está em férias, Ceiça (ex-esposa) ou Sônia (irmã de Seu Zezinho) assumem o posto. Enquanto chefe da cozinha e da equipe das faxineiras, a viúva Das Neves (antiga comadre) desfruta de uma relação privilegiada com o proprietário e sua ex-esposa, recebendo um tratamento diferenciado dos seus patrões, o que se revela por meio de atenções, cuidados e uma atitude mais compreensiva na rotina de trabalho. Ela retribui a atenção, ocupando-se pessoalmente de ambos,

[15] O cargo de motorista da casa é de confiança do Seu Zezinho, pois mantém contato intenso com os assuntos e demandas correspondentes ao funcionamento da Oestana (recebimento de exames e pagamentos externos em farmácias ou comércios), enquanto os motoristas de ambulâncias e outras viaturas enviadas pelas cidades exercem sobretudo o transporte dos pacientes.

[16] Conhecidos é uma categoria nativa que define as pessoas com as quais não mantemos relação de intimidade e cumplicidade próprios da amizade, mas com as quais temos relativa proximidade, podendo ter vínculos comuns: é *conhecido*, porque já sei quem é, ou seja, tenho referências dele. Foi o caso de "Leninha", que trabalhava na Oestana para a prefeitura de Encanto, tendo sido substituída quando o candidato opositor assumiu. No entanto, devido à "amizade" que mantinha com o prefeito do município, Luís Gomes, foi convidada a trabalhar naquela outra prefeitura junto à Oestana. Em simultâneo, na casa ela também atendia os pacientes de Caraúbas, outro município do Oeste Potiguar.

especialmente de Seu Zezinho, a quem dispõe cuidados maternais.

Vemos então que a hierarquização presente na divisão dos serviços entre patrões e empregados da casa, e entre esses últimos, é diretamente informada pela força das relações interpessoais que a convivência na Oestana reforça (quando pré-existente) e se constitui por meio da relação de proximidade cotidiana que muitas vezes se desdobra em laços afetivos. Nos casos de Higor e Rodrigo, uma possível explicação para tanto é o vínculo familiar. Já em relação à viúva Das Neves, o que provavelmente determina a maior confiança depositada em sua pessoa é o vínculo de parentesco simbólico que os une somado ao tempo de serviços prestado à Oestana.

Assim, a equipe central, composta por Seu Zezinho, sua ex-esposa (sócios na Oestana), seu filho, o sobrinho Higor e a viúva Das Neves, tem também maior responsabilidade e autoridade sobre a casa, não somente porque cada um ocupa um cargo elevado, mas pelo fato de serem afetivamente vinculados ao dono, o que confere a essa relação uma sólida confiança recíproca.

Mas a constituição da equipe da Oestana baseia-se também em outra importante referência: os vínculos de amizade constituídos nas cidades de origem dessas pessoas, pois tanto os usuários, proprietários e funcionários quanto os frequentadores da casa fazem parte de um mesmo universo simbólico e social, o que lhes garante certa "intimidade cultural" (NEIBURG, 2006). Isso talvez explique a informalidade que rege os relacionamentos na Oestana: muitas histórias de vida se comunicam por razões e caminhos próximos, ou por disporem de uma mesma rede de amizades e conhecimentos em sua região de origem, o Oeste do Rio Grande do Norte.

Esse compartilhamento de códigos simbólicos também pode ser observado inclusive na forma como se cumprimentam e se referem uns aos outros, utilizando-se apelidos afetivos e jocosos, como quando afirmam em tom de brincadeira: "A Nega deu conta do serviço da casa, mesmo!", ou "Galega; você é fogo!", ou ainda brincando: "Tu não vale nada!".[17] Tais expressões revelam não apenas a informalidade das relações que predominam no cotidiano da casa, como também um grau de proximidade e afetividade mais significativo do que aquele observado em relações laborais e impessoais ordinárias.

Se a proximidade é um critério de distinção no seio da Oestana, entre seus gestores o mesmo critério se aplica para o cliente, que dificilmente se lança ao concurso dos seus serviços se não estiver em uma posição que o qualifique como merecedor e reconhecido como digno e moralmente apto a procurar aqueles a

[17] Empregados no presente contexto, "Nega" ou "Galega" não exprimem preconceito étnico ou racial, sendo vocativos de registro afetivo e carinhoso, correntes na linguagem local, que frequentemente utiliza "Nega" para as mulheres de cabelo escuro e pele morena ou negra e "Galega" para as mulheres de cabelo castanho ou loiro, ou pessoas de pele ou olhos claros.

quem potencialmente apoiará e votará em futuras eleições. Como dispositivo moral da clientela, a gratidão é a substância das redes médicas e políticas que observamos, revelando como o público é capturado pela esfera da intimidade, aqui definida pela constituição de laços de familiaridade e relações e sentimentos subjetivos, matizados pela convivência doméstica e pela agência das redes conectadas aos locais de origem dos pacientes.

Não se trata de personalização da política, provocada pelas investidas de uma única figura influente, pública e provedora, mas de uma transmutação de substâncias morais numa dinâmica que revela

> a contradição profunda que existe entre a lógica democrática e a lógica burocrática do Estado. De fato, a democracia eleitoral consiste em solicitar e acumular o máximo de associados numa atmosfera de competição eleitoral, mas exige também a composição e manutenção de laços de fidelidade entre eleitores e eleitos. Ela obedece assim às regras de troca generalizada que contradizem aquelas idealmente supostas reger as relações entre citadinos e serviços públicos do Estado. (BOUJU, 2000, p. 152)

São as relações interpessoais (redes de conhecidos) que capacitam os indivíduos na sua relação com a esfera pública e seus "agentes e significados associados" (NEIBURG, 2006). No universo da Oestana, esses agentes são despachantes, funcionários da casa, secretários de saúde, prefeitos, assessores e cabos eleitorais, que compreendem e ultrapassam o limite estrito da burocracia do Estado, mantendo-se atrelados a ela. Para o cliente, dispor e/ou constituir uma rede de relações dessa ordem pode significar a diferença entre cuidado e abandono, doença e saúde, morte e redenção.

No sentido aqui exposto, temos um exemplo de "rede social total" no sentido sugerido por Barnes (1987), revelando o quanto o poder é um preceito potencial nas relações cotidianas e como as redes "contêm a maior parte possível da informação sobre a totalidade da vida social da comunidade à qual corresponde" (BARNES, 1987, p. 166). Pensando a casa como espaço simbólico de realização dos vínculos de proximidade política e simbólica, procuramos refletir sobre a combinação entre intimidade e publicidade num contexto de disputas eleitorais a partir das formas nativas. Se a reflexão sobre a relação entre o público e o privado não constitui novidade na literatura, é necessário desvelar tais modalidades de vínculos não como apropriação ou superposição de um sobre outro, mas como relação entre as partes, geralmente assimétrica, mas nem sempre hierarquicamente instransponível, inflexível ou definitiva.

Nesse sentido, é o compartilhamento de códigos identitários relativos a condutas cotidianas e eleitorais que permite a aproximação simbólica entre os

envolvidos, e a Oestana é um espaço alegórico constituído pelo encontro de diferentes domínios culturais e propicio à circulação e à criação de códigos e condutas. Aqui é possível reimprimir traços das relações vividas nos contextos pré-migratórios, incorporando-os à extensão urbana da Oestana e aproximando simbolicamente quem dela participa, permitindo uma "horizontalização" (CHIANCA, 2010) simbólica das relações políticas mais verticalizadas.

Assim, na Oestana, a distância entre políticos, médicos, mediadores (despachantes, cabos eleitorais, familiares, conhecidos) e pacientes é preenchida por laços domésticos, profissionais, de vizinhança, de parentesco etc. que nos obrigam a considerar o vínculo entre prefeitos e pacientes de forma relacional, ressignificando a ideia de englobamento ventilada por Da Matta (1997) e ponderando não somente que a lógica da casa encerra a lógica da rua, mas que a casa é "visitada e habitada" por modos de pensar e agir que acionam domínios públicos carregados de publicidade.

Adentrando aquela casa, o público e o privado se entrecruzam, confundem, remodelam, respondendo à contradição própria de uma realidade em que a política "não pode se apoiar sobre uma clientela ideológica que seria transversal a lógicas comunitárias" (BOUJU, 2000). Enquanto os discursos oficiais (prefeitos, candidatos e gestores da Oestana) expressam a preocupação com a universalidade e a impessoalidade no atendimento, a clientela é configurada pela "lógica da dádiva e da sedução que leva à personalização da relação política, opondo-se a uma lógica de despersonalização e do contrato" (BOUJU, 2000, p. 152).

Considerações (in)conclusivas: a construção de um ethos e a "solidariedade pessoal"

Esperamos ter evidenciado não somente a intercomunicação do "rural" e do "urbano", mas a própria precariedade desses conceitos enquanto contraditórios, opostos e antagônicos. Por ser um espaço de trânsito e comunicação, a Oestana nos levou a abordá-los em suas interconexões, revelando as continuidades e descontinuidades destes na articulação com outros domínios da vida social tanto pré como pós-migratórios: doença e saúde, público e privado, pessoalidades e impessoalidades, casa e rua, dívidas e dádivas.

Nas relações entretecidas na Oestana e nos contextos a ela associados, observamos como o interconhecimento e a política eleitoral circunscrevem ou mesmo individualizam a solidariedade, acionando outras esferas e significados sociais e corroborando o nosso entendimento de que é possível relativizar noções como a impessoalidade – caracteristicamente citadina e cidadã. Não obstante seja inerente ao acesso a um sistema universal de saúde, ela é interposta por uma sucessão de sujeitos políticos que medeiam a relação entre o paciente e o serviço médico ao qual ele recorre, demonstrando assim que "as relações estabelecidas num contexto

são utilizadas noutro" (BARNES, 1987, p. 166).

No curso da estadia na Oestana, os clientes sobrepujam a doença, reconstruindo simbolicamente suas referências socioafetivas através de categorias a princípio concorrentes. Polaridades cotidianamente bipartidas em outros domínios (rural/urbano, publico/privado, casa/rua, saúde/doença, impessoal/pessoal) podem ser sintetizadas neste lugar (a casa): pouso transitório, lugar de passagem onde se intercambiam experiências de debilidade clínica que também se deseja suplantar pelo restabelecimento e retorno à saúde (e às próprias residências).

Nesse contexto outras sínteses ainda merecem ser destacadas, como as relações de poder entretecidas nas redes de interconhecimentos ali configuradas, que ampliam o protagonismo político para além de dois personagens tradicionalmente classificados como "patrão" e "cliente". Isso torna a assimetria mais capilarizada, movimentando mais pessoas, mais informações, mais possibilidades políticas e eleitorais, borrando os limites de dois domínios territoriais inscritos numa grande trama política. Como resultado, obtemos uma redistribuição relativa do poder que – em termos dos pequenos municípios que a Oestana atende – está concentrado nos chefes locais: prefeitos, deputados estaduais e vereadores. Permanecendo hierarquizadas, destarte tais relações políticas têm mediações de amigos, conhecidos e conterrâneos, acionando relações que ultrapassam o vínculo político tradicional.

Um processo semelhante de capilarização política foi percebido por Chianca (2010) em suas pesquisas sobre as quadrilhas juninas da cidade de Natal, também constituídas em sua maioria por migrantes do interior do estado e seus filhos. Naquela situação, essa distribuição conduziu a um efeito concomitante, gerando uma maior aproximação entre eleitores e líderes locais, provocando mais um dos aspetos da contiguidade simbólica de que falamos anteriormente. Nas quadrilhas juninas, ela percebeu que se intensificaram os elementos da relação política citadina cotidiana, em que "fazer política" é estar e parecer próximo, íntimo dos eleitores, distinguindo-se da ideia caricaturada do curral eleitoral: "quando um político não pode ajudar o grupo em 100% de sua demanda, ele deve dizê-lo francamente […]. Ele deve se apresentar ao seu eleitor como um personagem que tem também suas limitações, impossibilitado de ajudar, apesar de sua boa vontade. Isso reforça seu vínculo com o eleitor, pois, oferecendo 'o que pode' sem esperar retorno, ele se apresenta como próximo e semelhante. Por sua 'ajuda', ele nunca deve exigir uma contrapartida, sob o risco de atingir o brio dos membros do grupo. Ao invés de ser visto como um "chefe" político, passa a ser tratado como um 'amigo" (CHIANCA, 2010, p. 15).

Esta hipótese da capilarização política por meio de vínculos ritualmente horizontalizados precisa ser confirmada em outras pesquisas de campo envolvendo a individualização/personalização das políticas públicas. Ela sinaliza também a cen-

tralidade da solidariedade pessoal nesse domínio, que, por sua vez, é sustentada pelo ethos da "ajuda" que a panelinha representa: deparamo-nos com uma relação eleitoral transmudada de amizade ou, ao contrário, com uma amizade cotidiana, próxima e familiar que se reconfigura em uma relação ritual, submetida à transitoriedade, às formas liminares e a novas ordens de realidade reconfiguradas na fronteira e nos fluxos simbólicos contemporâneos?

A eventualidade de uma ruptura dos quadros sociais de interação pré-estabelecidos (presentes nos contextos rituais) é regulamentada pela casa, que traduz a experiência da estadia em suas dependências em termos de uma referência impessoal corroborada por vínculos identitários preexistentes (políticos, familiares, de origem), mais estáveis que a situação de fragilidade individual que a distância e a doença poderiam propiciar.

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade*: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

AZEVEDO, Julianna. K. S. B. de. *A dívida da vida*: redes clientelistas na saúde "de favor". Natal, 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Ciências Sociais.

BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987. p. 159-94.

BOUJU, Jacky. "Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali)." In : *Logiques identitaires, logiques territoriales*. Paris: Editions de l'Aube, IRD, 1995.

CENSO DEMOGRÁFICO. *Cidades*. Estimativa da população. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

CINTRA, A.C. A política tradicional brasileira: uma interpretação das relações entre centro e periferia. In: BALAN, J. (Org). *Centro e periferia no desenvolvimento brasileiro*. São Paulo: Difel, 1974. p. 31-77.

CHIANCA, Luciana. *São João na cidade*: ensaios e improvisos sobre a festa junina. João Pessoa: Ed. UFPB, 2013.

_____. Relações de compadrio nas festas juninas: reciprocidade, hierarquia e redes sociais. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 27, 2010, Belém (PA). *Anais eletrônicos...* Brasília (DF), 2010. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt43/lci.pdf>. Acesso em: 19 set. 2016.

DA MATTA, Roberto. *A casa & a rua*: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*: formação do patronato político brasileiro. 3.ed. rev. São Paulo: Globo, 2001.

GARCIA JR., Afrânio Raul. A sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do futuro. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 10, jul./dez. 2003, p. 154-89. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/sociologias>. Acesso em: 19 set. 2016.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. *A morada da vida*: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

KUSCHNIR, Karina. *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LANNA, Marcos. *A dívida da vida*: troca e patronagem no Nordeste brasileiro. Campinas, São Paulo: Unicamp, 1995.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*: o município e o regime representativo no Brasil. 2.ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MENDRAS, Henri. Coletividades locais. In*: Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 85-105.

_____.Transformações na cultura urbana das grandes metrópoles. In: MOREIRA, A. (Org.). *Sociedade global*: cultura e religião. Petrópolis: Vozes, 1998.

NEIBURG, Federico. Intimidade e esfera pública: política e cultura no espaço nacional argentino. In: PALMEIRA, M.; BARREIRA, C. (Orgs.). *Política no Brasil*: visões de antropólogos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p.333-52.

OFFNER, Jean-Marc; PUMAIN, Denise. *Réseaux et territoires*: significations croisées. France: Editions de l'Aube, 1996.

QUIMINAL, Catherine. Construction des identités en situation migratoire: territoire des hommes, territoire des femmes. In : *Logiques identitaires, logiques territoriales*. Paris: Editions de l'Aube, IRD, 2000.

RIGAMONTE, R. C. *Sertanejos contemporâneos*: entre a metrópole e o sertão. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP/Fapesp, 2001.

ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível?* Os agentes do poder na urbe romana. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: Editora da UnB, 1997.

WEBER, Max. 1981. A situação dos trabalhadores rurais da Alemanha nas províncias do Além-Elba. In: SILVA, J. G. da; STOLCKE, V. (Orgs.). *A questão agrária*. São Paulo: Brasiliense.

WOLF, E. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades com-

plexas. In: FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. (Orgs.). *Antropologia e poder*: contribuições de Eric R. Wolf. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Editora da Unicamp, 2003. p. 92-114.

autoras **Julianna Azevedo**
Professora do Instituo Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA). Mestre em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Participa do grupo de pesquisa "Diversidade Étnico-Racial, Saberes Tradicionais e Educação na Amazônia" (DESA).

Luciana Chianca
Doutora em antropologia pela Université Victor Segalen – Bordeaux 2, professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, integra o programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB. Estuda o patrimônio imaterial com ênfase nas festas e rituais da cultura popular e urbana. Realiza projetos e consultorias na área de cultura digital e desenvolvimento de tecnologias sociais.

Recebido em 05/04/2016
Aceito para publicação em 11/01/2017

Tensiones y negociaciones en el campo: tres experiencias etnográficas con comunidades indígenas de Salta (Argentina)

María Paula Milana
Universidad Nacional de Salta, Salta, Argentina

María Macarena Ossola
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Salta, Salta, Argentina

María Victoria Sabio Collado
Universidad Nacional de Salta, Salta, Argentina

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p312-331

resumen Este artículo reflexiona en torno al trabajo de campo antropológico. Comenzamos enmarcando nuestros estudios en relación con las líneas disciplinarias de la antropología local. Luego presentamos y describimos tres situaciones significativas acontecidas en nuestros trabajos etnográficos, con el fin de analizar los accesos y las permanencias en el campo, en contextos de interacción con grupos de adscripción indígena. Estas experiencias nos permiten abordar la dimensión intersubjetiva del campo antropológico, repensar las relaciones de alteridad entre quienes investigamos y nuestros interlocutores, así como analizar cómo nos vemos afectados en este proceso y sus repercusiones en la construcción de conocimiento.

palabras clave Antropología; Etnografía; Trabajo de campo; Alteridad; Construcción del conocimiento.

Tensões e negociações no campo: três experiencias etnográficas com comunidades indígenas de Salta (Argentina)

resumo Este artigo apresenta reflexões sobre o trabalho de campo antropológico. Começamos assinalando os vínculos entre nossos estudos e as linhas disciplinares adotadas na antropologia local. Depois, descrevemos três situações significativas que ocorreram em nossos trabalhos etnográficos, a fim de analisar o acesso ao campo e a permanência nele, em contextos de interação com povos

indígenas. Essas experiências permitem-nos refletir sobre a dimensão intersubjetiva no campo, repensar as relações de alteridade entre os pesquisadores e seus parceiros, o modo como ambos somos afetados nesse processo e sua repercussão na construção do conhecimento antropológico.

palavras-chave Antropologia; Etnografia; Trabalho de campo; Alteridade; Construção do conhecimento.

Tensions and Negotiations on the Field: three ethnographic experiences with indigenous communities in Salta (Argentina)

abstract This article presents reflections on anthropological fieldwork. We start framing our studies regarding disciplinary lines in the local anthropology. Then we present and describe three significant situations occurred in our ethnographic works, in order to analyze accesses and stays in the fieldwork with indigenous groups. These experiences allow us to approach the inter-subjective dimension on the field, rethink the otherness bonds between researchers and collaborators, how we affect each other in this process, and its repercussions on knowledge's construction.

keywords Anthropology; Ethnography; Fieldwork; Otherness; Knowledge construction.

Introducción

¿Cómo construimos relaciones de confianza con quienes ofician de interlocutores a la hora de hacer etnografía? ¿Cómo accedemos al campo y cómo permanecemos en él? ¿Cómo somos percibidas? ¿Qué efectos produce nuestra presencia y escritura? ¿De qué maneras nos afectan, en tanto mujeres-antropólogas-investigadoras, esos lazos y las situaciones que acontecen? Entre otros, estos interrogantes -que no son nuevos en nuestro ámbito- nos conducen a reflexionar sobre la naturaleza del trabajo antropológico y el antropólogo/a como instrumento principal de las investigaciones etnográficas. El objetivo aquí no es ofrecer herramientas analíticas innovadoras para zanjar los debates que atraviesan a la disciplina sino, antes bien, presentar nuestras experiencias etnográficas en clave comparativa para ampliar las preguntas.

En esa dirección, en este trabajo problematizamos, por un lado, los efectos del *estar ahí* y el *poner el cuerpo*,[1] preceptos antropológicos que señalan al etnógrafo como parte de la realidad que estudia. Por otro, desplazamos la concepción

[1] Utilizamos comillas dobles para señalar las categorías y expresiones nativas y las cursivas para indicar conceptos o ideas-fuerza.

del campo como un área/problema empírico de referencia para la investigación para pensarlo como un *campo de fuerzas* en el que las interacciones etnográficas involucran disputas y negociaciones entre investigadores e interlocutores.

El trabajo está estructurado en tres partes. Con el fin de aludir a los modos en que la disciplina construyó cierta alteridad indígena como sujeto/objeto de estudio y fijó la etnografía como enfoque metodológico distintivo, en el primer apartado describimos brevemente la orientación histórica del quehacer antropológico en Salta (provincia situada en el noroeste argentino), donde desarrollamos nuestros estudios. Ello nos permite establecer un marco referencial para situar las experiencias etnográficas relatadas en la siguiente sección. Dichas experiencias están atravesadas por tres ejes: la construcción del *campo antropológico*, la repercusión de los *acasos* en el trabajo de campo, y la cuestión del compromiso y devolución de los resultados de la investigación. Esto es presentado mediante la narración y análisis de situaciones acontecidas durante el trabajo de campo, en el transcurso de investigaciones de grado y posgrado con grupos de adscripción a pueblos indígenas wichí, diaguita calchaquí y kolla. Finalmente, en la última parte del artículo problematizamos estas experiencias a fines de reflexionar sobre la dimensión intersubjetiva del campo antropológico, sobre las relaciones de alteridad que se establecen entre investigadores e interlocutores y los modos en que éstas nos afectan, así como sus repercusiones en los procesos de construcción de conocimiento.

Las alteridades indígenas en Salta

Actualmente, Salta se presenta como una provincia de fronteras, con una gran biodiversidad y una destacable heterogeneidad cultural: cuenta con la mayor presencia de pueblos originarios de Argentina y con grandes sectores de su población autorreconocidos indígenas.[2] Si bien el discurso turístico provincial promociona esta imagen de diversidad, se trata de sectores de la sociedad históricamente negados en el discurso identitario salteño, desde el cual se ha ponderado – casi con exclusividad – el legado hispánico en la sangre y la cultura de sus habitantes (LANUSSE; LAZZARI, 2005; VILLAGRÁN, 2014).

Durante el siglo XIX el naciente Estado argentino se volcó a delimitar sus fronteras y construir una identidad nacional desde un imaginario civilizatorio

[2] Sobre su dimensión geopolítica, Salta limita con provincias como Jujuy al norte, Chaco y Formosa al este y Tucumán, Santiago del Estero y Catamarca al sur. Además limita con tres países: al oeste con Chile y al norte con Bolivia y Paraguay. Por otra parte, actualmente residen en la provincia catorce pueblos originarios. Nueve de ellos han sido formalmente reconocidos: Toba, Guaraní, Chané, Chorote, Tapieté, Chulupí, Wichí, Diaguita Calchaquí y Kolla; mientras que otros cinco pueblos luchan por ese reconocimiento: Tastil, Atacama, Lule, Weenhayek, Iogys.

de la Argentina como país blanco, de raigambre europea (BRIONES, 2005). En este contexto, el actual territorio provincial fue explorado por viajeros, naturalistas y exploradores que buscaban las esencias del "ser nacional". Algunos de ellos iniciaron investigaciones antropológicas en Salta, al igual que en otros sectores del actual Noroeste Argentino (NOA),[3] región luego consagrada como espacio medular del quehacer antropológico. Su importancia radicaba en el poblamiento prehispánico de la zona y la continuidad de hecho de esas poblaciones indígenas (KARASIK, 2010).

En el siglo XX se fue delineando, en paralelo a la construcción del NOA, un mapa de alteridades con áreas señaladas como *espacios de indios* y otras de ocupación *criolla/campesina*. A esta representación cartográfica de otredad se superpuso otra división categorial entre *tierras bajas* y *tierras altas*.[4] La zona baja, habitada por indios *"puros"*, devino enclave de la etnología clásica, mientras que la zona alta involucró el estudio de sujetos mestizos, de interés primordial para la arqueología, la etnohistoria y el folclore.

Bajo los *efectos de regionalización* – la construcción de una región de que no deja de ser arbitraria, con áreas privilegiadas de estudio en desmedro de otras – se constituyó la antropología en Salta, adquiriendo una clara división en sus preguntas y metodologías según la clasificación de tipos humanos (indios/no-indios) que habitaban los espacios de estudio. Esta configuración – con mutaciones en el tiempo – mantuvo su hegemonía al menos hasta la década de 1990, cuando se visibilizan nuevas configuraciones identitarias y políticas en los grupos estudiados, y la afirmación de identidades indígenas tanto en tierras bajas como en tierras altas; a la par del surgimiento de nuevas líneas de investigación (ver OSSOLA; SABIO COLLADO; MILANA, 2015). Como en el resto del país y el continente, estos procesos han sido referidos – entre otras denominaciones – como de *(re)emergencia indígena* y *movimientos etnopolíticos*, produciendo mudanzas teórico-metodológicas en la ciencia antropológica. Así, en un contexto de mutación de los marcos jurídicos internacionales y nacionales, de instalación del multiculturalismo como lenguaje neoliberal de administración y tratamiento de la "diversidad", de constitución de nuevas arenas políticas para disputar y formular reclamos en clave de derecho (BRIONES et al, 2007), el cambio de milenio significó también un punto de inflexión para la disciplina local al replantear y reorientar las directrices de los trabajos antropológicos.

[3] Según algunos autores (ver PANTALEÓN, 2009), el proceso de construcción de la región NOA como tal, es decir, como espacio delimitado en el cual confluyen aspectos geográficos, históricos y culturales que lo particularizan y unifican, remite a la labor de intelectuales, técnicos y autoridades provinciales de mediados de siglo XX.

[4] Esta dicotomía étnico-regional entre las llamadas tierras altas y las tierras bajas, que aún no ha sido analizada de forma exhaustiva, es extensiva a otros ámbitos de Sudamérica (BRIONES, 2005). En líneas generales, esta división supone dos unidades territoriales y culturales autónomas, que en Salta colocan al Chaco como límite bajo y la Puna como límite alto.

El cambio en los regímenes de visibilidad y el estatus legal de los pueblos indígenas fue de la mano con modificaciones en las formas de interlocución de éstos con otros actores sociales (estatales, privados, no gubernamentales), al igual que con los cientistas sociales. Los antropólogos no sólo debimos orientar los interrogantes de investigación hacia las formas indígenas de resistencia, organización y lucha, sino que también nos hemos visto interpelados ética y políticamente en nuestra práctica profesional y observados en el producto de nuestras investigaciones, en el texto etnográfico. Siendo exigidos a cimentar una forma distinta de producir conocimiento, que destierre las jerarquías que definieron los posicionamientos y los vínculos asimétricos entre *"sujeto-objeto"*, hoy se entiende que la antropología debe comprometerse, vía un espíritu crítico, con la realidad de los pueblos y acompañar desde un diálogo *"intercultural"* respetuoso las demandas y luchas de los pueblos originarios.

El trabajo etnográfico y el *acceso al campo* en la actualidad

Es en este escenario político, en este contexto de transformación disciplinar y de interpelación al quehacer antropológico, en el que se inscriben nuestros trabajos de investigación. Nuestras etnografías interactúan con sujetos de adscripción indígena que habitan en diferentes lugares del territorio provincial, tanto en las llamadas tierras bajas (Macarena Ossola) como tierras altas (María Victoria Sabio Collado y María Paula Milana). Las diferencias de abordaje están dadas por las particularidades histórico-estructurales de esos espacios y las trayectorias sociales así como por las inquietudes que guían nuestras elecciones teóricas y metodológicas. Pero también, estas diferencias se deben a los modos en que cada una de nosotras establece relación con los interlocutores a la hora de negociar los ingresos y permanencias en el campo etnográfico. Sin embargo, nuestras propuestas investigativas confluyen en tanto se centran en el activismo político indígena, el impacto de las transformaciones jurídicas y económicas, la promoción de nuevos discursos estatales sobre la diversidad cultural y las políticas públicas destinadas a pueblos indígenas.

A continuación describimos y analizamos tres experiencias acontecidas en el campo, para luego detenernos a reflexionar acerca de cómo estas situaciones o *acasos* (CORDOVIL, 2007) – sucesos inesperados que re-direccionan el quehacer etnográfico – dan cuenta de los diversos modos y texturas en que se dan las negociaciones con nuestros interlocutores. Éstas suceden en el encuentro cotidiano y en cualquier momento de la investigación, cuando se redefinen los alcances y límites de nuestra práctica como investigadoras.

La educación superior como medio de lucha lingüística y cultural: el caso de los jóvenes wichí (Macarena Ossola)

Entre 2009 y 2013 realicé mi investigación doctoral, estudiando el ingreso de un grupo de jóvenes wichí, provenientes de comunidades indígenas rurales, a la universidad. La tesis (OSSOLA, 2015) analiza las nuevas trayectorias escolares de un grupo de jóvenes wichí[5] en la provincia de Salta. Tales trayectorias se caracterizan por ser más prolongadas que las de sus padres; implican la migración desde las comunidades indígenas a la ciudad; y condensan en los estudios de nivel superior una multiplicidad de demandas culturales. El trabajo de campo ha implicado seguir el flujo de los estudiantes, por lo que puede ser caracterizado como multilocal (MARCUS, 2001), con estadías continuas en la Universidad Nacional de Salta (donde ellos estudian y yo realizo actividades de investigación) y estancias temporales en una comunidad indígena rural. Respecto a los roles en el campo, éstos pueden sintetizarse en una tensión latente entre una posición de jerarquía y distanciamiento (profesora-antropóloga) y un papel más horizontal (compañera-amiga). Por ello, en el marco de diferencias estructurales, como la proveniencia socio-económica o las trayectorias escolares familiares, entran en juego factores como la edad, el género, la cercanía espacial y generacional. Esto último permite compartir ciertos códigos académicos, pertenecer a la misma facultad, y realizar en conjunto actividades extra-académicas.

La investigación se inició en junio de 2009, cuando se produjo mi primer contacto con un estudiante universitario wichí: Pedro. Este primer vínculo fue fundamental para pensar las preguntas y objetivos de la investigación, como así también para adentrarme en un entramado de relaciones institucionales, comunitarias y afectivas que serían de gran importancia para la pesquisa. Pedro me reiteraba constantemente que él estaba allí (en la universidad, en la ciudad) para llevar adelante una lucha. Los conocimientos en la temática indígena que yo tenía por mi formación de grado como antropóloga me permitían comprender que las demandas indígenas contemporáneas abarcaban un conjunto de derechos de ciudadanía para estos pueblos, pero era la primera vez que oía que "el hecho de estar presente en la universidad" pudiese representar un modo de lucha. Consideré oportuno tomar aquel contacto con Pedro como un *acaso* (CORDOVIL, 2007) y dirigir mi incipiente investigación doctoral a la comprensión del sentido que guarda para el grupo de jóvenes de la etnia wichí, del que Pedro forma parte, el acceso a la educación formal de nivel superior. Comencé entonces una investigación etnográfica que se desarrolló en dos escenarios de Salta:

[5] Las comunidades wichí se asientan en la zona del Gran Chaco, atravesando en su porción argentina a las provincias de Formosa, Chaco y Salta. Son grupos que se caracterizaban por el nomadismo, la práctica de la caza, la recolección de frutos y la pesca. Su lengua materna es el wichí, perteneciente a la familia lingüística mataco-mataguayo, considerada la lengua indígena con mayor vitalidad del país (CENSABELLA, 2009).

por un lado, en la sede central de la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Por el otro, en una comunidad indígena wichí ubicada a 600 km. de la ciudad, de la cual provenían Pedro, Julio, Luis y Cristina, cuatro jóvenes que ingresaron a la universidad en el primer semestre de 2008.[6]

A partir de las primeras entrevistas con los jóvenes comprendí que su "estar aquí" (en la UNSa) se relacionaba directamente a un "pertenecer allá" (a la comunidad indígena). Por ello opté por incluir el espacio comunitario en la investigación, para comprender las dinámicas de re-territorialización indígena, la cual se expresa entre los universitarios wichí en dinámicas marcadas por los tiempos de la universidad. Durante los períodos de clases (de marzo a junio y de agosto a noviembre) la etnografía se realizó en la UNSa, mientras que durante los recesos los jóvenes retornan a su comunidad, por lo que me trasladé hasta allí con ellos en diferentes ocasiones. Esta estrategia bi-situada (OSSOLA, 2015) ha sido fecunda en tanto ha permitido adaptar las preguntas de la investigación a las temporalizaciones que los actores sociales generan, escenifican y codifican culturalmente (DIETZ, 2002).

El trabajo de campo multisituado conlleva sus propios desafíos. Me detendré aquí a explorar dos aristas referidas a la realización de este tipo de etnografía: por un lado, la dificultad de trazar líneas temáticas que unan ambos lugares, tomando en cuenta que el interés central del investigador son las relaciones entre ellos (mediadas por las prácticas de los jóvenes) y no los espacios físicos *per se*.[7] En ese sentido, entiendo que la etnografía se interesa por las relaciones sociales y no por los espacios físicos en sí, siendo particular en el caso de las etnografías multisituadas el esfuerzo por romper con el isomorfismo entre un grupo social y una ocupación territorial. Este posicionamiento también permite poner en cuestión los presupuestos en torno a identidad y lugar, como así también visibilizar la diversidad de miradas, posicionamientos y trayectorias dentro de las comunidades indígenas. Por el otro, me interesa señalar algunas consideraciones respecto a la multiplicación de los contextos y de las situaciones en los cuales un investigador puede ser interpelado respecto a sus actividades e identidad en este tipo de abordaje.

Respecto del primer eje, es importante indicar que la adopción de una estrategia multisituada requiere diversificar las técnicas para la recolección de da-

[6] El grupo estudia carreras relacionadas a las humanidades y ciencias sociales. Sus edades oscilan entre los veintidós y veinticinco años. Es importante destacar que el grupo realizó la totalidad de su formación inicial, primaria y de nivel medio (secundaria) en la comunidad de origen, desplazándose a la ciudad para ingresar a la universidad.

[7] Entiendo que toda etnografía se interesa por las relaciones sociales y no por los espacios físicos en sí. Lo particular en el caso de las etnografías multisituadas es el esfuerzo por romper con el isomorfismo entre un grupo social y una – necesaria y exclusiva – ocupación territorial.

tos en escenarios que pueden ser considerablemente diferentes entre sí. Este fue el caso de la investigación de campo que realicé. Asimismo, la diversidad de registros obtenidos presenta el reto de generar líneas argumentativas en las que confluya lo relevado en ambos contextos etnográficos. De esta manera, se hace necesario focalizar en todo momento en los objetivos y las preguntas de la investigación, con el fin de no terminar haciendo ni una etnografía de la institución educativa ni una etnografía de la comunidad indígena. Sin elaborarlo explícitamente en aquel momento (diciembre de 2009), mi movilidad territorial implicaba la posibilidad de profundizar en las trayectorias vitales y educativas de estos jóvenes, buscando las huellas (ROCKWELL, 2009) que me permitieran reconstruir su escolaridad actual en un entramado significativo más amplio temporal y territorialmente.

Por otra parte, el abordaje de dos espacios sociales diferentes en una misma investigación ha multiplicado los ámbitos y las situaciones posibles respecto de la demanda por mi identidad y la pregunta acerca de mis actividades. En la universidad, mi rol de auxiliar en una cátedra de la carrera de antropología y el trabajo cotidiano en investigación me daban un lugar desde el cual responder a tales interpelaciones, en el marco de las actividades programadas para mi formación doctoral. A partir de allí pude entrevistar a profesores, funcionarios y también participar de diversos encuentros entre estudiantes indígenas y tutores pares.[8] Esta familiaridad con el lugar de la investigación no debe interpretarse como una ubicación sin tensiones o contradicciones. Como parte de mi *ingreso al campo* en la universidad, asumí una posición de *observante sin participación* o sin participación directa en el programa que persigue la inclusión de los indígenas a la universidad. Una de las decisiones más complejas fue la de mantenerme al margen del equipo de gestión, ya que a pesar de haber sido invitada a formar parte, consideré que la visualización de mi persona como integrante del proyecto institucional me posicionaría jerárquicamente, modificando la relación con los estudiantes wichí.

Por otro lado, mi presencia en la comunidad indígena ha sido asociada al tiempo de vacaciones de los jóvenes, coincidiendo con su regreso desde la ciudad. Primeramente y debido a la cercanía en edad, fui interpelada como compañera de curso de los estudiantes en la universidad. Luego, al observarme sola, me preguntaron si era una maestra nueva, proveniente de la ciudad. Respondí de manera negativa ambas interpelaciones y luego expliqué que era una persona cercana a los jóvenes, de profesión antropóloga y que quería conocer más sobre la escuela en que ellos habían estudiado. Ya con mi tercera llegada, pude conocer a partir de conversaciones informales con las hermanas de uno de los jóvenes universitarios, que varias personas en la comunidad le habían preguntado si yo era la pareja de su

[8] Los tutores pares son estudiantes avanzados en las distintas carreras de la UNSa que acompañan a los estudiantes indígenas en su incorporación académica, social y cultural a la universidad.

hermano. Esta posición en la que los pobladores me ubicaron me produjo sensaciones encontradas: por un lado, entendía como positiva esta visión, ya que podía deducir que los habitantes me señalaban de una manera diferente a la adscripción que reiteradamente expresé – investigadora – con lo que ello implica (jerarquías, visiones institucionales, sospechas, etcétera). Simultáneamente, conocer este "marbete social" (BARTH, 1969) y entender que cierta parte de los miembros de la comunidad me ubicaba dentro de las estructuras de lazos sociales profundos, también me condujo a reflexionar acerca del tipo de relación que mantenía con los jóvenes, un tipo de acercamiento que en mi contexto social denotaba cercanía o amistad, pero que en otro contexto podía adoptar significados diferentes.

El antropólogo como espía: acusaciones y negociaciones (María Victoria Sabio Collado)

Desde el año 2008 hasta el presente, período que subsume mi tránsito de estudiante de grado a antropóloga y doctoranda, estuve movilizada por un mismo interés de investigación: comprender los procesos de reemergencia del pueblo diaguita en Salta y su actual lucha y organización política. De esta manera realicé la pesquisa etnográfica que en el 2012 dio lugar a mi tesis de licenciatura en una comunidad urbana, cuyos dirigentes eran fundadores y actores centrales de una organización sociopolítica llamada la Nación Diaguita Unida y Organizada sede Salta (de ahora en más NDUOS).[9] Actualmente, su configuración y trayectoria constituyen el eje de mi investigación doctoral.

Durante estos años, compromiso y acompañamiento se convirtieron en premisas epistemológicas y metodológicas de trabajo. Sin embargo, ciertos reposicionamientos sociales en el campo redefinieron mis vínculos con los actores, y con ello los rumbos de mi trabajo. En un primer momento, mientras realizaba la tesis de licenciatura, había una importante apertura y predisposición de los actores para tratar diversas temáticas, las cuales se negociaban en base a mutuos intereses y necesidades, permitiendo plantear el co-labor como objetivo conjunto[10]. En un segundo momento, al iniciar el trabajo de campo para la investigación doctoral, las dificultades para *ingresar al campo* y las situaciones de negociación se multiplicaron. El paso de uno a otro momento estuvo marcado por un cambio en la gestión y la dirección de la NDUOS, cuando una nueva camada de dirigentes -quienes no habían tenido hasta el momento roles protagónicos- asu-

[9] Organización que surgió en 2005, conformada por comunidades de Tucumán, Catamarca y Salta. Posteriormente sumaron comunidades de Santiago del Estero y La Rioja. Esta entidad mayor aunó y canalizó la lucha de más de 80 comunidades indígenas de la región hasta el año 2010, momento en que se fractura en tres organizaciones cuyos desprendimientos funcionan hoy como núcleos autónomos: la NDUO de Tucumán y Catamarca; la Unión Kakana de Santiago del Estero; y la NDUOS.
[10] Incluso una versión en libro esta siendo publicada por petición de la comunidad (SABIO COLLADO, 2016).

me la dirección de la organización a fines de 2012. La mayoría de los dirigentes fundadores, con quienes había trabajado tempranamente, se enemistan con los más jóvenes y tiene lugar una fractura interna. Los nuevos toman las riendas y los viejos se alejan de las redes de solidaridad comunitaria que habían construido y consolidado. Esta nueva gestión se propone, entre otras cosas, replantear el tipo de vínculo con los profesionales e investigadores, posicionándose críticamente respecto a los quehaceres de la disciplina antropológica y arqueológica – tanto en el pasado como en el presente –, instándose premisas como la de "nadie más hablará y tomará decisiones por nosotros, porque nosotros tenemos voz", porque una consigna de lucha es "hablar en primera persona".

Pragmáticamente, estas tensiones intra-grupo junto a los principios y acción política que se vieron redefinidos con el cambio dirigencial – entre ellos las nuevas directrices acerca de cómo vincularse con los antropólogos – alteraron de forma sustancial el modo en que venía trabajando: mis rutinarios viajes de trabajo de campo fueron cancelados, las invitaciones a las asambleas comunitarias y a las marchas cesaron, la convocatoria para acompañar la redacción de proyectos u organización de eventos también lo hizo. Los nuevos representantes me conocían y, aunque me asociaban a la anterior gestión, también reconocían que aquellos años de acompañamiento me habían brindado comprensión de los procesos políticos. Ello permitió, entiendo, una relativa apertura al diálogo, desde nuevas pautas de relacionamiento: mis quehaceres y decires, en encuentros o artículos, fueron observados, analizados y criticados.

En el marco de ese proceso, quiero centrar la reflexión sobre un *incidente* ocurrido en 2013. Se trata de la interpelación y el cuestionamiento acerca de las intenciones de mi quehacer profesional, por parte de un dirigente indígena y autoridad de una comunidad diaguita rural ubicada en el Departamento de Cafayate, a 180 km al sur de la capital de Salta. A Nicolás, dirigente reconocido por su larga trayectoria de lucha y que permaneció ocupando un lugar importante en la nueva gestión de la NDUOS, lo conocía desde hacía algunos años. No sólo habíamos compartido espacios "políticos" mientras realizaba mi trabajo de campo durante el grado, sino que además había tenido un particular acercamiento a él por sus conocimientos sobre el uso medicinal de las plantas y su "don" de sanación y premonición de sucesos. Los manuales de etnografía llaman *rapport* a la sintonía que se busca establecer entre los investigadores y los interlocutores de sus investigaciones, y era en el *mundo de lo sensible* (MAFFESOLI, 1997) donde el dirigente y yo conectábamos.

Este incidente implicó una acusación hacia mi persona, según percibí, siendo enunciada a través de la narración de un "sueño" que él había tenido. En el encadenamiento de sucesos, imágenes y verbalizaciones que allí tenían lugar, yo aparecía vinculada y aliada a sujetos identificados con los círculos del po-

der político-económico local, definidos como sus "enemigos"[11] en un contexto conflictivo caracterizado por la agudización de los conflictos territoriales. Esa cercanía proyectada en las imágenes era indicador para el dirigente respecto a la potencial amenaza de mi presencia. La palabra "traición" salió de su boca, el sueño era una alerta para él. Sus palabras me pusieron frente al mayor temor de los antropólogos: tener que abandonar el campo, ser rechazada o expulsada, y más aún, acusada desleal y sospechada de traición.

Partir del *paradigma reflexivo* (HAMMER; ATKINSTON, 1994) permite poner bajo lupa estos *episodios* inherentes al trabajo de campo etnográfico, como parte del proceso mismo de conocimiento, susceptibles de ser problematizados y transformados en instancias de conocimiento. ¿Qué tipo de conocimientos genera este tipo de incidentes y cómo abordarlos?

Por un lado, el viraje de análisis que supone focalizar en esa pregunta me llevó a reflexionar sobre una afirmación que constituye una de las características distintivas del enfoque antropológico: el propio *ser* del antropólogo es su instrumento principal de investigación y el *"estar ahí"* le recuerda que es parte de la realidad misma que se propone estudiar. El *campo,* así, no es sólo un espacio físico donde nos trasladamos "sino un ámbito de relaciones sociales, en el que se constituye la inscripción de identidades y de acciones con sentidos para todos, observados y observadores*"* (DOMÍNGUEZ MON; SASLAVSKY, 1988, p. 5). De igual modo, lejos de poder sostener que el trabajo de campo supone la mera "recolección de información", donde los informantes son proveedores pasivos de información neutral, la labor etnográfica supone un entretejido social construido entre investigadores-interlocutores y el establecimiento de relaciones de confianza con ellos. Esto conlleva, como es posible interpretar desde mi propia experiencia, *sentirme afectada* (FAVRET SAADA apud OSSOLA, 2013) por lo sucedido: al entretejernos con esa realidad social, también lo hacemos con las tensiones, los conflictos y las dinámicas propias de los espacios.

Por otro lado, me encontré con un interlocutor que me observaba e interpelaba como humana y como antropóloga (si acaso esta distinción puede hacerse): ¿qué, para qué y por qué estaba allí? ¿De qué lado estaba? ¿Era aliada o enemiga? ¿Para quién producía conocimiento?

La acusación de los antropólogos como espías, infiltrados y, por tanto, como potenciales traidores, opositores u obstaculizadores de los procesos nativos, es ampliamente recurrente y se inmiscuye en la historia misma de la antropología

[11] El relato consistía en una secuencia de imágenes de las que formábamos parte: de un lado él y, del otro "bando" el Intendente, Director de Cultura, la hija mayor del dirigente y yo. En ese momento, dijo, yo era "la antropóloga de la comunidad". En ese escenario los "bandos" estábamos enfrentados, en un "lugar sagrado" aparentemente emplazado en un sitio de altura. Molesto de verme "del otro lado", aliada a personas poco confiables, decidió irse. Mientras caminaba, a la par que bajaba el sol, las personas del bando al cual yo pertenecía lo retuvimos para "molerlo a golpes" hasta dejarlo tirado sobre el piso, casi muerto.

(ZENOBI, 2010; GUBER, 2011). El *incidente* dejó en claro, primero, que mi posición como investigadora expresaba una indeterminación que desde los marcos interpretativos del actor se tornaba preocupante. Sus inquietudes venían de la mano de un dudoso lugar que él me estaba atribuyendo en una compleja trama de relaciones. Esta trama se convertiría luego del incidente en el centro de la investigación, cuyas características encontraba en el relato del sueño narrado. Entonces, considerando dicho relato y la acusación como *datos* etnográficos: ¿qué me estaba diciendo la experiencia onírica del dirigente acerca de él y de la realidad social? ¿Qué decía de mi rol en ese contexto, en esa trama de relaciones?

Una interpretación posible es que en el entretejido y la textura particular que adquieren las relaciones de poder, desde la perspectiva de los actores, existe una clara identificación entre sujetos e intereses de las clases políticas y económicas hegemónicas. Estos sujetos "del poder" son considerados reales opositores y enemigos políticos, asumidos por el dirigente como obstaculizadores y boicoteadores de la lucha de la comunidad en particular y del pueblo diaguita en general. Y en esa lucha algunos antropólogos han aportado en su detrimento. De este encadenado de interpretaciones – que refiere a la conflictiva relación de las comunidades con grupos económicos y políticos de poder, pero también con los profesionales que trabajan en el área –, la acusación hacia mi persona y la interpelación acerca de las implicancias de mi investigación cobra sentido contextualizada y encuadrada en su específico escenario político, social y económico y el lugar de los antropólogos en esa realidad.

Los límites del trabajo de campo: de negociaciones y de compromisos (María Paula Milana)

En los últimos años de mi carrera de grado, me había interesado desarrollar la investigación de tesis partiendo de un problema teórico. Así, mediante una beca de investigación comencé a estudiar la concepción hegemónica del trabajo, su contexto de origen y relación con las políticas sociales. La interpelación giraba sobre otras formas de abordaje del trabajo así como la aplicación de las políticas sociales específicas en determinados espacios. Esta pregunta disparadora me orientó en la elección de los lugares donde realicé la etnografía. Ellos se ubican en torno al Departamento de Iruya, 320 km al norte de la capital de Salta. Actualmente, las veintitrés comunidades que habitan Iruya se reinventan y resignifican bajo consignas étnicas e identitarias, auto-identificándose parte del pueblo kolla. A través de sus organizaciones luchan en pos de lucha por la restitución del territorio, no sólo a través del reconocimiento de la propiedad comunitaria, sino además por su participación en el Estado, a través de, por ejemplo, la mediación de representantes de las propias comunidades en la aplicación de políticas sociales vinculadas al trabajo, la educación y la salud.

En mi caso, buscaba estudiar un ámbito de intervención gubernamental sin

caer en la delimitación de un área cultural o de un grupo étnico, sino una jurisdicción, el municipio, aceptando las implicancias del recorte. Esto implicaba indagar el contexto histórico y formas de gestión de la subsistencia en poblaciones categorizadas como estructuralmente pobres. Buscar las razones de su nominación como *espacio marginal* me llevaba a mirarlo, a la vez, como un *espacio de intervención* por parte de variados dispositivos de gobierno.

Las preguntas se fueron delimitando a medida que transcurría el trabajo de campo y me informaba sobre los complejos procesos históricos que atravesaban la zona. En este proceso de reformulaciones teórico-metodológicas, las primeras entrevistas me brindaron una serie de pistas que me llevarían hacia una organización indígena que se ocupaba de problemáticas de las comunidades desde hacía varios años, entre ellas el trabajo. La aparición de esta organización en mi búsqueda y su papel inminente en aquello que quería abordar, me obligó a replantear ciertas cuestiones previamente no contempladas y que no me había interesado abordar: una de ellas era la identidad étnica. De esta forma, decidí plantear la construcción identitaria como lo que permitía defender un espacio tan vasto como "territorio kolla".[12]

A partir de allí comencé a preguntarme: ¿cómo surge la Unión Kolla de Iruya y de qué maneras se propone y actúa como mediadora entre las comunidades y el Estado? La organización se volvía un actor fundamental en mi proyecto, ya que aquellas políticas que debía indagar se estaban tejiendo en un campo dinámico que involucraba el accionar de dicha Unión.

Intenté establecer contacto con la organización en diversas oportunidades. Primero, a través de técnicos de la Subsecretaría de Agricultura Familiar pertenecientes a las comunidades, a quienes encontraba en los pasillos de la oficina ubicada en la ciudad de Salta. Ellos remarcaban la importancia de la organización, pero no intercedían ni me daban mayor información para acceder a ella. Luego, a través de sucesivas notas que entregaba a uno de los presidentes comunitarios, con quien me reuní en Iruya durante el primer viaje de campo. Finalmente, después de llamadas perdidas a lo largo de unos meses (hay poca o nula señal telefónica, además de la amplia movilidad territorial de sus habitantes que complejiza el contacto), uno de los representantes de la Unión me contestó diciendo que no habían leído ninguna nota. Sugirió presentarme personalmente en asamblea para dar a conocer el proyecto de investigación frente a las autoridades. De esta manera, sería más rápida una respuesta unánime para empezar a trabajar o desistir de la propuesta.

En este escenario, me encontraba posicionada como estudiante universita-

[12] Se trata de comunidades que comienzan a hablar de sí mismas, reafirmándose como actoras en los procesos de "recuperación" de tierras (expropiación, titularización) y son representadas por organizaciones que vuelven recurrentemente sobre el lenguaje de las intervenciones y lo resignifican o discuten sobre él.

ria que para recibirse debe lograr una tesis, la cual debe atravesar una etapa de negociación, negación en el peor de los casos. Algo que no podría sortear se me anticipaba: la necesidad de fundar un intercambio lo más horizontal posible, ya que mi trabajo dependía de la aprobación de la Unión, así como los límites de mi práctica con respecto a las demandas de la organización (¿qué podía ofrecer a cambio?). Esto me llevó a una situación no prevista en la que no sólo habría de exponerme – con el cuerpo, ante todo – a través de los objetivos de investigación sino además asumiendo un determinado compromiso. Fue en el marco de una asamblea de la Unión, en abril de 2012 en Volcán Higueras. Transcribo el diálogo:

> [Paula:] Teniendo en cuenta la conformación de la Unión […] tenía intención de hacer un trabajo pequeño, sobre la problemática del trabajo vinculada a las políticas sociales inclusivas […]. Y relacionarlo con otras formas de trabajo que es lo que veo que Iruya tiene en especial […], el trabajo en comunidad, que va mas allá de esto de la problemática del empleo, del trabajo pago; pero que a la vez también presenta problemas […]. entre lo que es el trabajo pago y otros tipos de trabajo. Y pedir un permiso para empezar a trabajar, más que nada a nivel teórico, sobre los proyectos que se implementaron desde hace diez años, poner todo eso en escena […].

En este punto pregunté si se entendía y muchos respondieron que no. Una profesora lo tradujo en otras palabras que fueron más claras para los asistentes. Luego llegaron las interrogaciones:

> [Miembro de la Unión 1:] El tema puntual es, en qué consiste su trabajo específico en cada comunidad, o a qué comunidades afecta y los resultados que van a salir ¿cómo va a ser la devolución a la comunidad donde va a trabajar?
>
> [Paula:] […] hacer un estudio de acá a diez años atrás, y eso en un momento sentarse y decir, bueno, el Estado, ¿qué hizo y bajo qué paradigma lo hizo? De ahí evaluar qué queremos cambiar de eso, en qué nos afectó, en qué nos construyó tal cosa […] y por otro lado, ver la vida cotidiana de la gente, la vida, o lo contrario a esas

políticas, esa relación…[13]

Esta presentación integró el temario y la agenda del encuentro, donde pude pedir formalmente permiso para investigar. Luego de mi exposición, algunas autoridades consultaron sobre la utilidad del proyecto, la devolución de los resultados y si éstos serían públicos o reservados a las comunidades, los posibles beneficios, el compromiso (por cuánto tiempo estaría presente). Estas preguntas críticas, con respuestas bastante limitadas, reorientaron el estudio. Al obtener el aval de la organización para indagar una parte de su universo social, yo percibía que una puerta a la tesis se abría. Luego de estas reflexiones, observaciones y concesiones, re-comenzó de manera más profunda (y comprometida) el trabajo de campo.

Así, las situaciones vividas en Iruya y en algunas comunidades encausaron singularmente el proceso de conocimiento. Ellas implicaron priorizar unos sentidos sobre otros en la construcción del objeto, seleccionando ciertas cuestiones y desplazando otras, como luces y sombras, zonas de presencia pero también de olvido, o más bien, desconocimiento. De esta forma me focalizaba en la Unión y participaba de sus dinámicas[14], entendiendo que las organizaciones indígenas condensan prácticas de construcción y defensa de un espacio y le otorgan significados específicos en tanto "territorio kolla". La asistencia a sus asambleas y las reuniones extraordinarias con algunos dirigentes me permitieron reconstruir temáticas, ante todo abordando las prioridades en la discusión: en primer lugar, lo anotado al comienzo del temario en cada asamblea, el tema "tierra y territorio" (recuperar las tierras, establecerlas como propiedades comunitarias) y en segundo lugar, el tema del trabajo (habitar las tierras con continuidad implica evitar la deserción en búsqueda de ingresos monetarios). La relación de la problemática del territorio con la del "trabajo", tema principal de estudio, me obligó a incorporarla como un aspecto fundamental en el proceso de investigación.

Reflexiones finales

El breve acercamiento etnográfico y reflexivo a las tres situaciones que tuvieron lugar en nuestros trabajos de campo tuvo por objeto ilustrar un conjunto de interpelaciones de los interlocutores a nuestra identidad/alteridad, a nuestro

[13] Uno de los comunicadores de la organización me proporcionó esta conversación, grabada y filmada como parte de los procedimientos formales con los que cuenta la Unión.
[14] Con "dinámica" hago referencia las prácticas heterogéneas y diversas de una organización particular, teniendo en cuenta su surgimiento histórico y de ocupación del territorio.

posicionamiento político como investigadoras y a los sentidos de nuestro trabajo y sus frutos. Dichas interpelaciones cuestionan el qué, para qué, desde dónde y para quiénes producimos conocimiento etnográfico. Los relatos de estas experiencias que podríamos llamar *acasos*, es decir, situaciones imprevistas e incómodas que cambian de manera casual el rumbo de las indagaciones y representan oportunidades de apertura hacia la reflexividad (CORDOVIL, 2007), nos permiten avanzar en el auto-reconocimiento de cómo investigamos los antropólogos.

Al evocar la multiplicidad de emociones, sensaciones, temores y expectativas que se nos manifestaron a lo largo del proceso investigativo (en los inicios de Sabio Collado y Milana y en momentos avanzados de Ossola), destacamos el carácter *experiencial-vivencial* del trabajo de campo. Lejos de permanecer como un observador externo a la realidad que pretende estudiar, el antropólogo se tiene a sí mismo como instrumento primordial de investigación, parte ineludible de ésta. *Poner el cuerpo* en un trabajo con *enfoque etnográfico*, desde una práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva del actor, comporta reconocer su indiscutible cualidad y naturaleza intersubjetiva (DOMINGUEZ MON; SASLAVSKY, 1988). Así, el trabajo etnográfico puede o no conllevar un *desplazamiento espacial*, como muestran los casos presentados, pero siempre implica un *desplazamiento ontológico* (WRIGHT, 2008).

Es en ese *estar ahí* y con *otros,* en ese encuentro de reflexividades (de investigadores y de interlocutores) y en la construcción de otras nuevas, cuando se produce conocimiento etnográfico[15]. Este conocimiento, producto de la "*magia del etnógrafo*" como lo llamaba Malinowski, está condicionado por la magia de los interlocutores y los modos en que estas mágicas interacciones tienen lugar. Por ello, lejos de poder sostener que el trabajo de campo implica la mera "recolección de información"*,* la labor etnográfica supone el establecimiento de relaciones con los interlocutores, particularmente, de relaciones de confianza. Sin embargo y tal como vimos en cada relato, nuestras múltiples pertenencias y condicionamientos sociales (antropólogas-investigadoras-jóvenes-mujeres-de la ciudad), nuestros posicionamientos políticos y los compromisos que asumimos en nuestros quehaceres profesionales, son objeto de interpelación y objeción, de duda y desconfianza, incidiendo en las formas en que se traman esos vínculos y, por ende, afectando el proceso etnográfico.

Así, los antropólogos somos observados e interrogados por los interlocutores, tornando ciertas imprecisiones sobre qué y para qué estamos allí, como vimos en el relato del segundo *acaso,* como fuente de duda y como materias primas para elaborar acusaciones. Nuestras presencias producen incomodidades y cues-

[15] Éste supone, retomando a Guber (2011), la elaboración de una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos, sin significar un mero reflejo de las concepciones de los actores sino una conclusión interpretativa del investigador, articulación dada por la elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con los interlocutores.

tionamientos que también nos afectan. La experiencia de Sabio Collado muestra cómo los vínculos con los actores se redireccionaron, afectando el curso de su investigación y forzando a reconocer y construir categorizaciones en torno las tramas políticas en el campo de lucha política de los diaguitas calchaquíes, aún cuando no disponía de una pauta para incluirlos teórica y empíricamente. En ese sentido reconocemos que los propios interlocutores tienen un lugar teórico y metodológico protagónico en el proceso etnográfico (GUBER, 2013).

De igual manera, contrariamente a considerar a los *"informantes"* como proveedores pasivos de información – según diversos autores –, los investigadores negociamos constantemente nuestros ingresos y permanencias en el *campo.* Así lo muestra el relato de Milana, en tanto el ingreso al campo no fue validado hasta que representantes del pueblo kolla, reunidos en asamblea, discutieron su propuesta de investigación, decidiendo aceptarla en la medida que la autora hiciera una "devolución" de su texto final. Esta exigencia de un intercambio horizontal también puede interpretarse como un *acaso* que otorgó un nuevo significado a la investigación, que a partir de allí debería dimensionar la lucha del pueblo indígena kolla y aportar a ella, al menos desde su presencia en el tiempo y disponibilidad.

El *campo* nos va revelando, así, su *carácter político,* al presentarse como un *campo de fuerzas* (PIZARRO, 2007) y de *negociaciones,* donde se disponen y dirimen sentidos, expectativas e intereses disímiles entre investigadores e interlocutores. Como muestra el relato de Ossola, el sentido que adquiría la universidad en tanto lugar de trabajo y espacio de trabajo de campo, que permitía a la autora escribir sobre *otros,* a la vez chocaba con el sentido que para el joven wichí implicaba la universidad: un espacio de lucha, de conquista de derechos, donde poder desmarcarse de otras voces impuestas.

Los tres relatos dan cuenta que este entretejido relacional que aflora en los trabajos de campo, también está permeado y condicionado por las tensiones, conflictos y dinámicas histórico-espaciales donde trabajamos. La antropología local no es ajena a estas dinámicas, que se entrevén en sus producciones históricas. El breve apartado sobre "las alteridades indígenas en Salta" tuvo por objeto incorporar sucintamente esta dimensión, porque de allí se deduce que la antropología construyó ciertas alteridades y desde determinados marcos teóricos, contribuyendo a fijar imaginarios hegemónicos de otredad. Tal como planteamos en aquel apartado y teniendo en cuenta que las tres autoras trabajamos con pueblos originarios, nuestras preocupaciones de investigación están atravesadas por su realidad subalternizada y por sus luchas en reclamo por el cumplimiento de sus derechos – violados diariamente – como pueblos indígenas y como ciudadanos. Aquí aparece la cuestión del compromiso de la antropología con la realidad que estudia, cuestión que ha venido problematizándose al interior de la disciplina local desde hace unas décadas y que aparece en los tres relatos en torno

a una preocupación por el establecimiento de relaciones más horizontales con quienes nos involucramos, por el acompañamiento y por la permanente tensión que implica la pregunta: ¿qué dejar a cambio?

En esta dirección, compartimos la idea de que construir conocimiento antropológico puede ser posible sólo a través de interacciones que "fundan al mismo tiempo un vínculo y una exigencia de cierto régimen de reciprocidad" (MIER, 2002, p. 15). Creemos que es en esta dimensión de la antropología que se revela su potencial, al permitir, desde el conocimiento de lo social, la cimentación de un horizonte político común entre investigador e interlocutores. Despojándonos de los imperativos de que la práctica etnográfica debe ser "objetiva" y que el antropólogo debe ser "neutral", el desafío actual de la práctica etnográfica es determinar los límites en la construcción de dicho régimen de reciprocidad[16]. Si el trabajo de campo implica un *trabajo de producción de la realidad social* (RABINOW apud GHASSARIAN, 2008) en el que se entretejen interpretaciones y perspectivas que producen alteridad, cabe preguntarnos si debemos revisar nuestras conceptualizaciones y posicionamientos políticos en diálogo con la actualidad de los pueblos con los que trabajamos y sus reivindicaciones, así como el reconocimiento de ambos, antropólogos e interlocutores, como actores políticos.

Bibliografía

BARTH, Federick. *Ethnic Groups and their Boundaries.* Boston: Little Brown, 1969.

BRIONES, Claudia. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In: BRIONES, C.: *Cartografías Argentinas.* Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

BRIONES, Claudia; CAÑUQUEO, Lorena; KROPFF, Laura; LEUMAN, Miguel. Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur. In: GRIMSON, A.: *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

DIETZ, Gunther. Cultura, etnicidad e interculturalidad: una visión desde la antropología social. In: GONZÁLEZ, A. (Org.): *El discurso intercultural.* Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid: Razón y Sociedad, 2002.

DOMINGUEZ MON, Ana; SALSLAVSKY, Liliana. Poner el cuerpo o el lugar del observador/a en el trabajo de campo. Segundas Jornadas sobre etnografía y métodos cualitativos del IDEA. Buenos Aires, 1988.

CENSABELLA, Marisa. *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Lati-*

[16] Uno de los caminos posibles es aquel que trascienda lo meramente académico, desde líneas de acción tendientes a, por ejemplo, diseñar y aplicar políticas públicas que restituyan derechos. Otro camino es que el trabajo etnográfico pueda lograr un texto-herramienta para un pueblo indígena en relación a su lucha territorial por espacios habitados ancestralmente, en el marco del corpus jurídico que los respalda.

na. Cochabamba: Unicef/FUNPROEIB Andes, 2009.

CORDOVIL, Daniela. Casos e acasos: como acidentes e fatos fortuitos influenciam o trabalho de campo. In: BONETTI, A.; FLEISCHER, S. (Orgs.) *Entre saias justas e jogos de cintura*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007.

GHASSARIAN, Christian. *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008.

GUBER, Rosana. *El salvaje metropolitano*. A la vuelta de la Antropología Posmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires: Legasa, 1991.

_____. Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo. *Revista PUBLICAR*, año IV, n. 5, p. 25-46, 1995.

_____. *La etnografía*. Método, campo y reflexividad. Buenos Aires: S.XXI, 2011.

HAMMER, Martyn; ATKINSON, Paul. *Etnografía, métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, 1994.

KARASIK, Gabriela. Haciendas, campesinos y antropología: conflictos sociales y colonialidad en el extremo noroeste argentino en la primera mitad del siglo XX. *Travesía: Revista de Historia Económica y Social*, n. 10, p. 197-223, 2010.

LANUSSE, Paula; LAZZARI, Axel. Salteñidad y pueblos indígenas: identidades y moralidades. In: BRIONES, C. (Org.). *Cartografías argentinas*: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

MAFFESOLI, Michael. *Elogio de la razón sensible*: una visión intuitiva del mundo contemporáneo. Madrid: Paidós, 1997.

MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multifocal. *Revista Alteridades*, 11(22), p. 111-27, 2001.

MIER, Raymundo. El acto antropológico: la intervención como extrañeza. In: *Revista TRAMAS*, v. 18/19, p. 13-50, 2002.

OSSOLA, Macarena; COLLADO, María Victoria; MILANA, María Paula. Antropología social y alteridades indígenas. Salta (1984-2014). *Papeles de Trabajo*, año 9, n. 16, 2015.

OSSOLA, Macarena. Educación superior de jóvenes indígenas en la provincia de Salta (Argentina): trayectorias personales, tensiones familiares y expectativas comunitarias. Biblioteca virtual CLACSO, 2011. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/GTF/ossola.pdf>. Acesso em: 23 de ago. 2011.

_____. La autoridad etnográfica interpelada. Tensiones contemporáneas sobre la(s) escritura(s) de la otredad. *Revista Universitas Humanísticas*, n. 75, p. 60-83, 2013.

_____. *Aprender de las dos ciencias. Etnografía con jóvenes wichí en la educación superior de Salta*. Santiago del Estero: Edunse, 2015.

PANTALEÓN, Jorge. *Una nación a medida*. Creencia económica y estadística en

la Argentina (1918-1952). Buenos Aires: Al Margen, 2009.
ROCKWELL, Elsie. *La experiencia etnográfica*. Historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires: Paidós, 2009.
SABIO COLLADO, María Victoria. *Diaguitas urbanos*. Identidad, memoria y lucha política. Salta: Editorial de la Universidad Nacional de Salta, 2016.
VILLAGRÁN, Andrea. *Un héroe múltiple*. Güemes y la apropiación social del pasado en Salta. Salta: Editorial de la Universidad Nacional de Salta, 2014.
ZENOBI, Diego. O antropólogo como espião: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. *Mana*, v. 2, n. 16. p. 471-99, 2010.

autoras **María Paula Milana**
Licenciada en antropología por la Universidad Nacional de Salta. Doctoranda en antropología con beca del Conicet en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades. Área: estudios de las políticas sociales y los pueblos indígenas.

María Macarena Ossola
Doctora en Antropología (Universidad de Buenos Aires). Área disciplinar: Antropología de la educación y juventudes indígenas. Investigadora Asistente del Conicet en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH - UNSa).

María Victoria Sabio Collado
Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Salta. Docente en antropología en la misma casa de estudio y doctoranda en antropología con beca del Conicet en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (UNSa). Área: antropología política y pueblos indígenas.

Recebido em 31/03/2016
Aceito para publicação em 24/01/2017

Quimeras

Cambalache: ¡No somos buitres!

Henry Moncrief
Universidad Central de Venezuela, Caracas, Distrito Capital, Venezuela

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p333-341

Cambalache tiene dos acepciones: es el nombre del vertedero de Ciudad Guayana (Norte de Venezuela), el polo industrial más importante del sur de Venezuela; y es el nombre de una comunidad indígena de recuperadores de desechos. Normalmente, la primera vuelve invisible la segunda, la ciudad imagina un lugar inhabitado y putrefacto donde se deposita su basura. La realidad consiste en que cientos de familias viven de estos desechos, una economía subterránea donde las mujeres indígenas Warao buscan la manera de subsistir.

Ante una imagen fragilizada por los estereotipos sociales y la estigmatización, "No somos buitres" es la consigna con la que reclaman su humanidad las trabajadoras de Cambalache. Dicha frase resume la indignación del pueblo Warao, una primera conciencia de su exclusión social, del detrimento de sus derechos humanos y una reivindicación cultural de la imagen propia. Este posicionamiento es reciente, significa un reclamo al Estado venezolano para demandar mejores condiciones de trabajo, salud, atención sanitaria, educativa y humanitaria.

El ensayo fotográfico realizado en 2014 en el marco del trabajo antropológico del autor intenta desplegar el mencionado reclamo de dignidad moral a través del punto de vista de los afectados. Así, la rudeza del oficio en la basura tiene otra cara, aparece la vida cotidiana con su rostro humano, sus sufrimientos, consuelos y alegrías. Cambalache no es únicamente el escenario brutal del vertedero, de hecho sus habitantes lo desmienten, lo desmontan y lo transforman cada día. La cultura femenina indígena es soporte moral de esta situación: la maternidad, la solidaridad y el entorno fluvial son elementos que afirman esta resistencia psicológica a la miseria material. De esta manera, el documental pretende un ensayo de "fotografía de dignificación"; un compromiso autoral por interpretar la "voz visual" del Otro, del indígena excluido y marginado por una situación social que lo rebasa: ser recuperador de basura en una gran ciudad.

autor **Henry Moncrieff**
Antropólogo social de la Universidad Central de Venezuela. Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Recebido em 19/03/2016
Aceito para publicação em 11/01/2017

1. Mujer camina debajo de los buitres en el vertedero

2. Mujer anciana en las altas temperaturas del vertedero

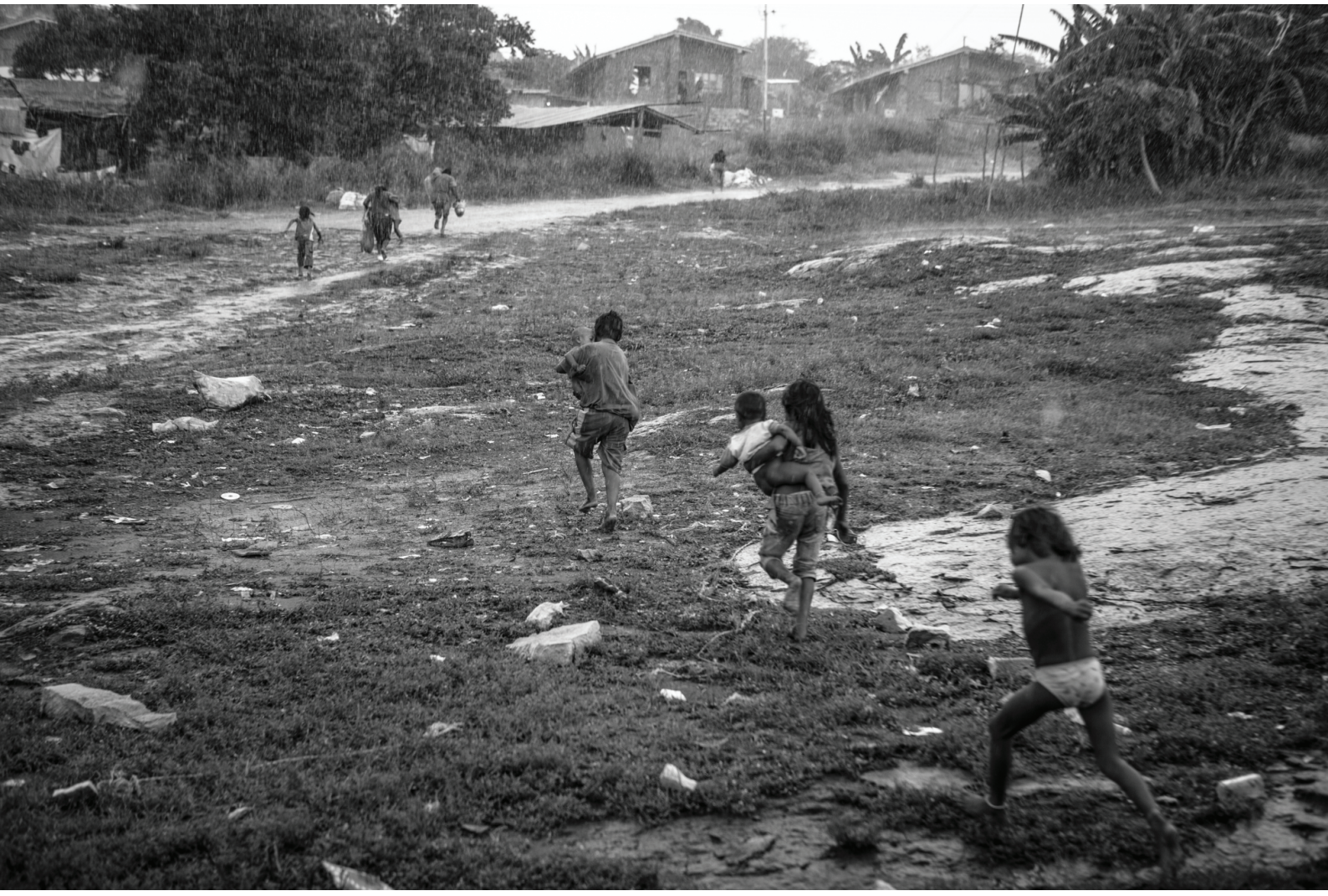
3. Mujer con traje tradicional indígena en el vertedero

4. Familia indígena en el vertedero

5. Familia liderizada por una mujer desembarca en el puerto

6. Crianza de los más jóvenes en el entorno fluvial

7. Mujer con su hijo en hamaca



8. Jóvenes corriendo bajo la lluvia

entrevista

Melville J. Herskovits (1895-1963) e a antropologia do Caribe – entrevista com Kevin A. Yelvington

ENTREVISTADOR E TRADUTOR: Rodrigo Ramassote
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p343-364

Esta entrevista foi realizada com Kevin A. Yelvington, professor do Departamento de Antropologia da Universidade do Sul da Florida (USF), Tampa (EUA). Especialista na região etnográfica do Caribe, autor de livros e artigos sobre etnicidade, relações de gênero e condição de classe em Trinidad, Yelvington tem se debruçado, entre outros projetos de pesquisa, sobre a trajetória intelectual e a produção intelectual de Melville J. Herskovits, o principal estudioso da África e da Afro-América na antropologia norte-americana na primeira metade do século XX.[1] A partir do levantamento de informações em arquivos norte-americanos e no exterior (incluindo o Brasil) e entrevistas com ex-alunos e pessoas próximas a Herskovits, Yelvington vem reconstruindo os fundamentos teórico-conceituais, as influências e débitos intelectuais, a rede de contatos e interlocutores, a inserção institucional e as atividades formativas, as críticas sofridas e o legado deixado por Herskovits.

A entrevista se divide em três partes. Na primeira, a conversa gira em torno da biografia, da formação acadêmica e do projeto intelectual de Herskovits, com especial ênfase nas pesquisas de campo realizadas por ele. Em seguida, na segunda, sobressai a contribuição e o legado de Herskovits para a constituição de uma agenda de estudos antropológicos no Caribe, seja por meio de sua própria produção, seja por meio da obra de seus alunos e discípulos. Por fim, na terceira se avança para os principais temas antropológicos de pesquisa que marcaram os estudos dedicados ao Caribe, dos anos 1980 ao momento atual.

Sugiro começarmos por uma pergunta de ordem pessoal: em que circunstâncias e por quais razões você se interessou pelo trabalho do antropólogo Melville J. Herskovits?

KAY: Ao realizar minha dissertação de mestrado (YELVINGTON, 1985), utilizei de modo crítico o conceito de aculturação, que se tornou, durante um

[1] Dessa empreitada alguns resultados parciais já foram publicados: Magloire e Yelvington (2005); Yelvington (2000; 2001; 2006; 2007; 2008).

longo período, predominante nas ciências sociais norte-americana. Melville J. Herskovits foi um dos seus principais proponentes e há toda uma dimensão política por trás, sobre a qual podemos discorrer mais tarde. De qualquer maneira, ele elaborou o conceito de aculturação a partir de formulações legadas por Franz Boas, transformando-as em um objeto de estudo antropológico. Eu já estava, portanto, familiarizado com o trabalho de Herskovits quando fui cursar meu doutorado na Universidade de Sussex, na Inglaterra. Meu orientador, David Harrison, foi aluno do antropólogo jamaicano M.G. Smith na University College London. Smith, por sua vez, estudou com Darryl Ford e foi à Nigéria fazer pesquisa de campo, seguindo depois para o Caribe. Ele discordava de Herskovits a respeito de uma série de questões teóricas, da importância das sobrevivências africanas no Novo Mundo e da melhor maneira de caracterizar a sociedade caribenha. Harrison, ao tornar-se aluno de Smith, iria inicialmente reestudar Toco, em Trinidad, onde o casal Melville J. e Frances Herskovits fez pesquisa de campo, em 1939 (HERSKOVITS, 1946). Ao final, por várias razões, ele pesquisou em uma vila próxima a Toco, mas não propriamente em Toco. Em nossas conversas, ele me aconselhava: "Se você for fazer antropologia do Caribe, deve aprofundar suas leituras de Herskovits". A fim de me preparar para a pesquisa de campo em Trinidad, na qual se baseou minha tese de doutorado (YELVINGTON, 1995), eu reli os principais trabalhos de Herskovits. Ele não era pertinente para as preocupações centrais de meu estudo, que versou sobre gênero, classe e etnicidade, com base em pesquisa etnográfica com mulheres operárias de uma fábrica de eletrodomésticos no contexto de um país subdesenvolvido. Mas o interesse por sua obra permaneceu.

Além disso, eu estava interessado – e continuo – nas condições sociais e políticas de produção, difusão e recepção de formulações teóricas. E o caso de Herskovits, nos Estados Unidos, me fascinava: suas teorias sobre as sobrevivências culturais africanas, que ele chamava de "Africanismos", foram retomadas nos anos de 1960 e 1970 na esteira da luta pela ampliação dos direitos civis e afirmação e valorização da identidade afro-americana, após um período de relativo esquecimento, por força da preocupação, por parte de estudiosos e ativistas, com a integração racial nos Estados Unidos, sobretudo nos anos de 1940 e 1950.

Outro ponto que me levou a Herskovits foi o interesse pela história da antropologia – estou me referindo ao final dos anos 1980 e começo dos 1990. Nessa altura, a história da antropologia estava se tornando uma subárea de investigação e pesquisa relevante, especialmente com os trabalhos de George W. Stocking Jr. (1968) e Regna Darnell (1998), nos Estados Unidos e no Canadá; os trabalhos de Mariza Corrêa (1987) e Sergio Miceli (1991), no Brasil. Na Inglaterra, o livro de Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, publicado em 1973, ainda era bastante lido e comentado.

Do ponto de vista pessoal, eu já era pai – tenho duas filhas, Cristina e Amanda – e não parecia viável fazer pesquisa de campo em algum lugar distante por

um ou dois anos, enquanto elas fossem pequenas. Assim, comecei a devotar meu tempo a ser um historiador da antropologia, fazendo pesquisa em arquivos por alguns dias e voltando para casa rapidamente. No início, eu acabei pagando do meu próprio bolso a alguns estudantes da Northwestern University, onde a maior parte do acervo documental de Herskovits está arquivado, para fazer fotocópias dos documentos e enviá-los para mim. E isso só foi possível graças à ajuda dos incríveis arquivistas da Northwestern. Com esse arranjo, eu poderia fazer pesquisa "em casa" e assim acompanhar de perto o crescimento de minhas filhas, o que me deixou muito, muito feliz. Acrescente ainda minha relação com a América Latina e o Caribe, que sem dúvida foi estimulada pelo fato de eu ter nascido e crescido em Miami, cidade que de algum modo é uma das "capitais" da América Latina e do Caribe.

Por fim, fui formado na Escola Britânica de Antropologia e, ao voltar para os Estados Unidos, precisava entender melhor a tradição norte-americana – a antropologia cultural de Franz Boas e seus discípulos –, a qual, ironicamente, conhecia menos do que a inglesa, da qual eu havia aprendido tanto com o livro de Kuper quanto com os trabalhos de Henrika Kuklick (1991), Ian Langham (1981), Michael W. Young (1979) e outros. Assim, uma combinação de interesses intelectuais, de um contexto acadêmico específico e de minha história pessoal explica o fato de eu querer aprofundar meu conhecimento sobre Herskovits.

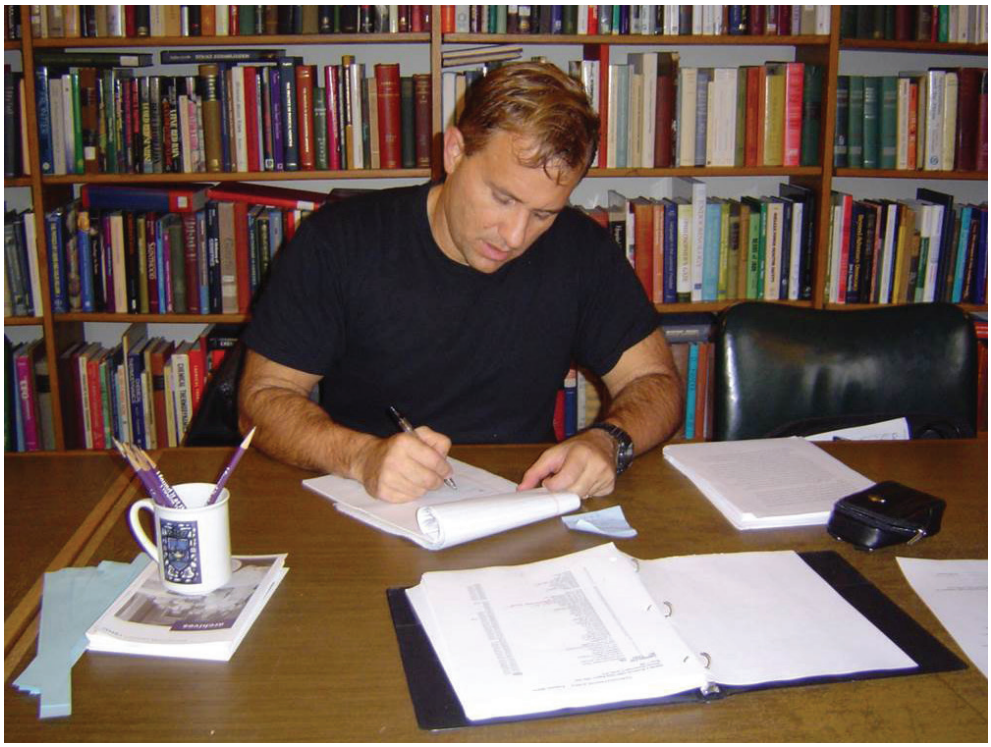


Foto Kevin A. Yelvington pesquisando nos arquivos da Northwestern University. Acervo pessoal do autor.

Em um artigo publicado na revista Survey Graphic, em 1925, Herskovits constatou que não havia "nenhum traço" da cultura africana no Harlem (NY) e que o bairro era essencialmente uma comunidade norte-americana. Poucos anos depois, ele rapidamente estabeleceu sua reputação como o maior pesquisador das populações afro-americanas e africanas nos Estados Unidos, dedicando seu projeto intelectual ao rastreamento da distribuição e intensidade das sobrevivências culturais africanas no Novo Mundo. Como você explica essa drástica guinada?

KAY: Herskovits defendeu sua tese de doutorado na Universidade de Columbia, em 1923, sob a orientação de Franz Boas. *The Cattle Complex in East Africa* (1926), publicada em quatro números sucessivos da *American Anthropologist*, resultou em um estudo bibliográfico sobre áreas culturais e a importância do gado na região Leste da África. Entre outras fontes de informação, ele utilizou a biblioteca pessoal do intelectual afro-americano W. E. B. Du Bois. Em seguida, Boas obteve para Herskovits uma bolsa do National Research Council para fazer pesquisas em antropologia física, sobre raça e a formação da "raça negra", entre os anos de 1923 e 1926. Parte dessa investigação foi feita na Howard University, em Washington, D.C, historicamente uma universidade de estudantes e professores afro-americanos. Lá ele conviveu com Alain Locke, filósofo pragmático, ativista social e fundador do movimento "Harlem Renaissance". Pelo fato de Herskovits estar também pesquisando no Harlem – com a colaboração de Zora Nearle Hurston, antropóloga e escritora afro-americana, aluna de Franz Boas, que fez trabalho etnográfico na região Sul dos Estados Unidos, na Jamaica e no Haiti –, Locke convidou-o para escrever um artigo em um número especial de *Survey Graphic* sobre o Harlem, por ele editado em março de 1925.

Herskovits, um dos poucos autores brancos daquele número, foi o único a assumir uma postura assimilacionista, ao afirmar que o Harlem era como qualquer outra comunidade negra nos Estados Unidos, com as mesmas características, por exemplo, do Rotary Club de sua cidade natal, em Ohio. Ele concluía o artigo declarando: "O mesmo padrão, apenas uma tonalidade diferente!". Isto é, o mesmo padrão cultural, apenas uma coloração mais escura da pele. No meio das páginas do artigo de Herskovits, Locke inseriu um comentário numa caixa de texto – o que é algo extraordinário: um editor inserir um comentário dentro texto de outro autor! –, no qual ele sugeria que talvez Herskovits quisesse reavaliar sua opinião e aprofundar o assunto.

Não esqueça que tudo isso ocorreu em meio à agitação provocada pelo Harlem Renaissance, quando o bairro era o centro de uma intensa produção literária e artística de afro-americanos. Era o período da chamada Grande Migração [*Great Migration*], no qual levas de afro-americanos deixaram o Sul segregacionista e se deslocaram para o Norte. No caso do Harlem, muitos migrantes vieram dos estados da Georgia, das Carolinas do Sul e do Norte e da Virginia. O

número especial de *Survey Graphic* transformou-se, pouco depois, no livro *The New Negro: an Interpretation* (1925), um documento clássico do Harlem Renaissance. Ao se transformar num capítulo, o artigo de Herskovits permaneceu o mesmo, mas o comentário de Locke foi retirado. Um pouco depois, Herskovits elaborou um plano de estudos e submeteu um pedido de financiamento tanto ao National Research Council quanto à Universidade de Columbia, que também disponibilizava recursos para projetos de seus alunos e ex-alunos, no qual ele delineou um programa de pesquisa sobre a diáspora africana para o Novo Mundo, numa perspectiva bastante diferente do artigo e do capítulo sobre o Harlem.

Então, como considerar essa mudança de orientação? Em primeiro lugar, não podemos minimizar o comentário de Locke, que certamente mexeu com Herskovits. Eu acho que ele leu os demais artigos daquele número da *Survey Graphic*, incluindo o trabalho de Arthur Schomburg, o bibliófilo e bibliotecário afro-porto-riquenho, e outros que se tornariam, nos anos seguintes, escritores, cientistas sociais e historiadores de renome, todos assumindo uma posição oposta.

Outra razão é que Herskovits começou a ler outras fontes bibliográficas, incluindo escritos de viagem e de cientistas sociais. Ele foi bastante influenciado pela grande folclorista norte-americana Elsie Clews Parsons, que fez pesquisa no Caribe e sugeriu que ele estudasse os Marrons do Suriname – os Marrons são comunidades de negros que escaparam da escravidão e se refugiaram no interior da Guiana Holandesa, onde se dividiram em quatro tribos. Segundo Parsons, Herskovits poderia encontrar entre eles a África na América. De fato, ela financiou seu trabalho de campo, em 1928 e 1929, no Suriname, onde ele fez pesquisas com os Saramakas, juntamente com sua esposa, Frances S. Herskovits. Ao mesmo tempo, ele entrou em contato com o livro de viagens *Tom-Tom* (1926), escrito pelo norte-americano John W. Vandercook, sobre os "Bush Negroes" do Suriname, no qual o autor defendia a tese das sobrevivências culturais africanas.

Em terceiro lugar, creio que também contribuiu para a mudança o fato de ele ter articulado uma rede transatlântica de correspondentes da América Latina e do Caribe, em sua grande maioria etnólogos amadores, mas de grande valor. Por meio de cartas e remessas de livros e separatas, ele comunicou-se como Jean Price-Mars, médico, político e também etnólogo no Haiti; Fernando Ortiz, advogado e etnólogo amador em Cuba, e outros tantos. Um pouco depois, no Brasil, com o médico e antropólogo Arthur Ramos. Herskovits começou a ler as obras de Raimundo Nina Rodrigues e um grande número de outros pioneiros no estudo da diáspora africana.

Acho também importante mencionar que Herskovits foi um boasiano estrito. O que ele fez estava prefigurado na agenda temática de Franz Boas. No esquema de Boas, havia espaço tanto para a perspectiva assimilacionista, como a que Herkovits defendeu no Harlem, como também havia espaço para as sobrevivências culturais, uma vez que pois Boas não era exatamente categórico em suas

proclamações teóricas. Há passagens em escritos de Boas em que ele afirma que "fragmentos de estágios históricos anteriores devem existir e são encontrados no presente".

Herskovits, de várias maneiras, encaixa-se no perfil dos estudantes de Boas. Ele era filho de imigrantes judeus europeus. Seu pai era originário do Império Húngaro e sua mãe da Alemanha. Eles se encontraram nos Estados Unidos e o pai virou comerciante. Melville nasceu em Bellefontaine, Ohio, em 1895. Em sua casa, a mãe insistia que os filhos tivessem lições de música – ele tinha uma irmã mais velha, Charlotte. De fato, Charlotte tornou-se uma exímia musicista, trabalhando o resto da vida como professora de música. Melville era uma espécie de prodígio com o violino quando muito jovem. Como sua mãe, Henrietta, contraiu tuberculose e ficou muito doente, a família mudou-se para El Paso, Texas, por conta do clima seco e quente. Lá, eles se envolveram com a comunidade judaica local e Melville foi muito atuante em seu templo. Ele foi um judeu reformado, que não teve um *bar mitzvah*, mas apenas uma cerimônia de confirmação. Nessa época, trabalhou como entregador de jornais, arremessando-os de um carrinho ao longo do trajeto que ligava, por uma ponte, El Paso a Juárez, no México, onde se concentravam comerciantes americanos que haviam aberto lojas, muitos dos quais ligados à comunidade judaica em El Paso. Era o tempo da Revolução Mexicana, em 1910. Melville, ainda adolescente, trouxe sua câmera fotográfica e registrou os incidentes na área de fronteira de El Paso.

Infelizmente sua mãe não resistiu à doença. Com a morte dela, seu pai mudou-se para Erie, Pennsylvania, onde abriu uma nova loja e onde Melville concluiu o ensino secundário. Nessa altura, ele ainda acalentava se tornar um rabino, tanto que em seus diários ele registra que um rabino poderia ter uma vida incrível, aprendendo o tempo todo. É interessante notar que ele não manifestava muito fervor religioso, enfatizando a dimensão intelectual, o lado erudito exigido pela profissão. Isso é importante, pois ele vai para o Hebrew Union College, em Cincinnati, ao mesmo tempo que ingressa na Universidade de Cincinnati. Em pouco tempo, ele tem uma espécie de crise de fé e pergunta a um de seus colegas de turma o que deveria fazer sobre questionar seriamente certos conceitos teológicos. Um colega lhe perguntou: "Você é capaz de rezar pelas forças sociais e chamá-las de Deus em sua cabeça?". Herskovits não se satisfez com a resposta, abandonando a ideia de tornar-se um rabino para ingressar no exército norte-americano e servir na Primeira Guerra Mundial. Em 1917, ele se alista e torna-se parte do Corpo Médico, sendo lotado na França.

Acredito que a experiência da guerra o marcou profundamente, como tantos outros americanos. Em 1919, após o armistício, ele retornou aos EUA e assistiu ao chamado "Verão Vermelho" [*Red Summer*], um período marcado por revoltas raciais e linchamentos de afro-americanos, incluindo afro-americanos ainda com o uniforme de guerra. E tais fatos não se restringiram à região Sul dos EUA, onde infelizmente eles ocorriam com certa frequência: eles ocorreram também

no Norte. Herskovits estava em Chicago quando o "Verão Vermelho" irrompeu. Ele nunca falou sobre isso em seus diários. Eu sei disso porque entrevistei, por cinco vezes, sua filha, Jean Herskovits, historiadora de África. Creio que tais fatos o marcaram. Como não poderiam?

Herskovits transferiu-se para a Universidade de Chicago e concluiu um bacharelado em História. Em seguida, foi para Nova York, onde iniciou um mestrado em Ciências Políticas na Universidade Columbia, entrando em contato com um grupo de intelectuais que iria moldar o seu futuro, especialmente Franz Boas. Entre seus colegas de turma estavam, entre outros, Margaret Mead, Rüdiger Bilden (o grande amigo de Gilberto Freyre) e Ruth Benedict. Em Columbia, conheceu sua futura esposa, Frances Shapiro, filha de migrantes judeus da Rússia. Sua dissertação de mestrado tinha como tema as greves trabalhistas no estado de Washington – ele usava um broche da IWW (Industrial Workers of the World, os chamados "Wobblies") –, apoiava o movimento feminista e considerava-se como parte da *avant-garde*. Herskovits estudou na New School for Social Research com Elsie Clews Parsons e Thorstein Veblen, cujas ideias lhe foram muito importantes. Como mencionei, após defender o doutorado, ele foi beneficiado com uma verba do National Research Council para uma pesquisa em antropologia física, na qual ele defendia que o negro norte-americano era uma nova raça, um amálgama de raças.

Em 1927, ele ingressa, como professor-auxiliar, no Departamento de Sociologia da Northwestern University, sendo o seu único antropólogo. Poucos anos depois, em 1938, o Departamento de Antropologia é criado e ele se torna seu chefe até 1956. Herskovits fez toda a carreira na Northwestern, até sua morte, em 1963. Pesquisou, como mencionei, com sua mulher Frances, no Suriname, em 1928 e 1929; na África Ocidental, no Daomé, hoje Benin; na Nigéria; e na Costa do Ouro, hoje Gana, em 1931; em 1934, no Haiti; em 1939, ele e Frances foram a Trinidad; e em 1941 e 42, em vários lugares do Brasil, especialmente Salvador.

Você acredita, como Walter Jackson sustenta em Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture *(1986), que o contato de Herskovits com o* Harlem Renaissance *e sua passagem pelos quadros da Universidade Howard tiveram um profundo impacto em sua carreira? Eu continuo pensando nos fatores que levaram à radical guinada que discutimos. Como você vê a relação de Herskovits com os intelectuais negros nos Estados Unidos?*

KAY: Eu creio que os anos passados por Herskovits na Universidade Howard foram muito importantes. Além de ensinar antropologia física e fazer pesquisas genealógicas com os estudantes, ele também se aproximou de intelectuais afro-americanos, como Abram L. Harris, economista que o ajudou com a pesquisa; o sociólogo E. Franklin Frazier, com quem teve uma "disputa" em termos teóricos e políticos que se estendeu no tempo; Alain Locke, entre outros. Esse período

foi importante para Herskovits no que se refere a seu desenvolvimento intelectual. Por outro lado, ele nem sempre teve um bom relacionamento com parte da intelectualidade afro-americana. É o caso, por exemplo, do historiador Carter G. Woodson, que sustentava quase os mesmos argumentos que Herskovits em suas publicações. Havia hostilidade mútua entre eles.

Eu mencionei acima W. E. B. Du Bois, um grande amigo de Franz Boas. Em companhia de Du Bois, Boas foi um dos fundadores do NAACP (National Association for the Advancement of Colored People). Ele proferiu um famoso discurso em 1906 para os estudantes de pós-graduação da Atlanta University, onde Du Bois era professor e declarava a seus alunos que eles tinham um passado cultural de origem africana do qual deveriam se orgulhar. Herskovits de certo modo herdou e manteve esta relação amistosa com Du Bois. Quando este foi para Chicago, Herskovits o convidou para ingressar no Clube dos Professores da Northwestern. Um ato de muita coragem, pois convidar um negro para o clube de uma universidade não era comum naquela época – e mais corajoso ainda se lembramos que o próprio Herskovits era apenas o segundo judeu do corpo docente da Northwestern e também sofria discriminação. Por outro lado, quando Du Bois, pouco depois, tentou levantar recursos para a realização de sua *Encyclopedia of the Negro* junto às maiores fundações norte-americanas e estas solicitaram a opinião de Herskovits sobre o assunto, ele não recomendava o financiamento porque, ainda que Du Bois fosse um grande pesquisador, receava que o projeto se tornasse obra de propaganda – ele tinha receio dos colaboradores de Du Bois, em sua opinião mais propagandistas do que cientistas sociais. Isso ocorria, claro, nos bastidores. Du Bois não tinha consciência. Por outro lado, quando Du Bois estava na Universidade Atlanta e houve uma questão a respeito do cancelamento de sua aposentaria, Herskovits escreveu uma carta cheia de fervor ao reitor da universidade, dizendo que Du Bois era um grande pesquisador e que não deveriam tratá-lo de maneira desrespeitosa.

Quando Herskovits iniciou o Committee on the Negro, em 1940, para o American Council of Learned Societies, ele não incluiu muitos dos intelectuais afro-americanos no comitê. Convocou, por exemplo, Lorenzo Dow Turner, que fez pesquisa de campo na Bahia junto com Frazier e cuja perspectiva coincidia com a de Herskovits. Ele tendia a criar fronteiras ao redor de si mesmo e de pesquisadores que concordavam com suas posições teóricas e excluir aqueles que discordavam. Eu creio que há uma série de questões que ainda estão em debate sobre Herskovits acreditar ou não que os antropólogos afro-americanos seriam capazes de estudar com objetividade a África e a Afro-América.

Você poderia caracterizar o programa de pesquisas de Herskovits sobre as sobrevivências culturais africanas no Novo Mundo de um ponto de vista teórico, metodológico e conceitual?

KAY: Como eu disse, Herskovits era um boasiano estrito e seus temas de pesquisa são basicamente reelaborações de questões formuladas por Boas. É o caso, por exemplo, de um de seus conceitos-chaves: aculturação. Aculturação é um termo que descreve o contato de culturas, quando uma cultura influencia a outra. Para Boas, esse processo era guiado pelo "*Geist*" de uma cultura particular, isto é, o "gênio de um povo". Assim, uma determinada cultura absorve e molda os elementos externos para encaixá-los em seus próprios padrões. Para Herskovits, no processo aculturativo da diáspora africana para o Novo Mundo, os elementos culturais de origem europeia se sobrepõem a padrões culturais africanos pré-existentes. Estes sobreviveriam num nível mais profundo.

Outro conceito-chave, "foco cultural", que já aparecia em Boas, talvez não com essa designação, é retomado e reintroduzido no debate por Herskovits. Boas já havia dito que a imaginação humana era limitada e tendia a focalizar em um ou outro elemento-chave. Herskovits acreditava que a cultura dos povos afro-americanos enfocava questões religiosas e questões performáticas, como a música e a dança. Tratava-se, segundo ele, da área em que eles depositam suas energias, em razão, como ele talvez apontasse, do contexto da escravidão e da discriminação. Ele tentava dar conta do processo de mudança, mas de fato as coisas permanecem as mesmas ao serem "reinterpretadas" através de esquemas culturais previamente estabelecidos. Pode-se acompanhar o uso desses conceitos ao longo de sua carreira, a partir dos quais ele confere mais ou menos ênfase a alguns aspectos.

Herskovits reivindicava uma perspectiva histórica, novamente na esteira de Boas, ainda que nunca tenha feito pesquisas em arquivos. Ele se valia de fontes secundárias disponíveis e julgava que estava adotando uma abordagem histórica para apreender a questão da mudança cultural. Porém, na realidade, era uma mudança que não ocorria. Ele, sem dúvida, acreditava nos princípios metodológicos boasianos a respeito da duração da pesquisa de campo, da importância do aprendizado da língua nativa, mas não os punha de fato em prática. Suas experiências de pesquisa de campo foram muito curtas – em geral, durante o verão, levando três meses – e envolviam a contratação de intérpretes e a recepção de informantes em sua casa, aos quais ele pagava por entrevistas e informações. O problema é que as informações prestadas por esses informantes-chaves se tornavam o grosso do material etnográfico. Melville e Frances participavam, claro, de cerimônias religiosas e outros tipos de eventos da vida das pessoas que eles estavam estudando. Há várias questões sobre a validade ou legitimidade do trabalho de campo deles que têm sido discutidas por pesquisadores como Richard e Sally Price (2003), Suzanne Blier (1989) e outros.

A viagem mais longa do casal Herskovits foi ao Brasil, entre 1941-42. Mas não podemos esquecer que ao menos metade do ano foi dedicada a conferências e encontros com outros pesquisadores, com rápidas viagens a diferentes locais, como Rio de Janeiro, Porto Alegre e Recife. Sua pesquisa de campo em Salvador

durou cerca de seis meses. Por mais curtas que tenham sido tais pesquisas, elas foram, contudo, capazes de produzir um incrível montante de material etnográfico. Afinal, dessas breves incursões ele foi capaz de extrair um número de livros e artigos realmente surpreendente. E Frances contribuía imensamente. Ela era uma ótima pesquisadora de campo e tinha facilidade com o aprendizado de línguas estrangeiras, além de auxiliar com a redação. Inicialmente, ela tentou ser escritora, viajando para a França, para a Itália, mas não foi bem-sucedida. Ela escreveu uma novela e Herskovits tentou publicá-la, encaminhando os originais a vários editores de Nova York. O manuscrito nunca foi aceito e ela acabou queimando a única cópia. Segundo sua filha, Frances dizia que somente deveria ser incluída como coautora com Melville em obras antropológicas nas quais ela tivesse contribuído com mais de cinquenta por cento do texto. Tenho a impressão, porém, que ela fez muito e não foi creditada como coautora em algumas obras para possivelmente não ofuscar a carreira do marido. Ainda assim, a produção acadêmica de Herskovits foi inacreditável.

Essa é uma boa introdução para o nosso *próximo tema. Nos anos de 1928 e 1929, Herskovits fez pesquisa de campo no Suriname; em 1934, no Haiti; em 1939, em Trinidad. Em quais aspectos a antropologia de Herskovits difere da antropologia do Caribe que veio antes?*

KAY: Antes de Herskovits, as pesquisas de campo no Caribe eram conduzidas por etnólogos amadores ou folcloristas. Como mencionei, Elsie Parsons pesquisou na Jamaica, Haiti e Martinica. Outro exemplo é Fernando Ortiz, em Cuba. Inicialmente, ele se interessou pelas práticas religiosas afro-cubanas a partir de uma perspectiva da antropologia forense ou criminal. Apenas mais tarde foi cooptado pelo movimento Afro-Cubano, entre os anos de 1920 e 1930, tornando-se um defensor da religiosidade afro-cubana, encarada como uma parte integrante de sua cultura. Jean Price-Mars coletou material folclórico e, na condição de descendente de negros do norte do Haiti, queria encorajar todos os haitianos a abraçar seu passado africano em vez de continuar a olhar para os modelos culturais europeus. Lydia Cabrera, folclorista cubana, cunhada de Ortiz, pesquisou um pouco depois, entre os 1930 e 1950. Cito ainda Rómulo Lachatañaré, outro pesquisador cubano, que Ortiz considerava, não sem condescendência, como seu protegido. Ele morreu jovem num trágico acidente aéreo e deixou um volume importante sobre Santería.

No Suriname, havia o etnólogo holandês Jonkheer L. C. van Panhuys, que ajudou o casal Herskovits em sua pesquisa de campo. O médico nova-iorquino Morton C. Kahn escreveu um livro sobre os Saramaka do Suriname (1931). Foi Kahn quem guiou o casal Herskovits em sua primeira viagem à região, no ano de 1928. Andrew Carr, folclorista de Trinidad, e Andrew Pearse, sociólogo inglês trabalhando em Trinidad, conduziram pesquisas etnográficas, sobretudo

nos anos de 1940 e 1950. O etnomusicólogo norte-americano Alan Lomax, o sociólogo norte-americano George Eaton Simpson e o folclorista norte-americano Harold Courlander foram ao Haiti nos anos 1930, aproximadamente no mesmo período em que Herskovits esteve lá. Katherine Dunham, dançarina, coreógrafa e antropóloga afro-americana, estudante de pós-graduação de Herskovits na Northwestern, pesquisou, inicialmente, no Haiti, na Jamaica e em outros lugares.

Além de Price-Mars, no Haiti os etnólogos eram os "três D" – François Duvalier, Lorimer Denis e Louis Diaquoi – que, subsidiados pela pesquisa etnológica, promoveram o "*Noirisme*", movimento que procurou evidenciar as raízes africanas do Haiti, e outras ideias nacionalistas. J. C. Dorsainvil enveredou para uma inclinação mais psicológica. Havia ainda etnólogos que justificavam a ocupação norte-americana no Haiti – que teve início em 1915 e terminou no verão de 1934, quando o casal Herskovits fazia seu trabalho de campo –, através de um racismo velado e descrições escabrosas do vodu. O livro de William Seabrook, *The Magic Island*, de 1929, poderia ser enquadrado nessa categoria.

No Caribe Britânico, havia a tradição dos relatórios etnográficos redigidos por administradores e governadores coloniais, especialmente interessados nos aspectos exóticos das manifestações religiosas afro-caribenhas. Penso, por exemplo, em Sir Henry Hesketh Bell e Sir Reginald St. Johnston. Há muito mais do que essa curta lista que eu lhe apresentei. Muitos deles são o que podemos chamar de etnólogos amadores – não para diminuir suas contribuições, mas eles não dispunham de treinamento profissional.

Nesse sentido, Herskovits foi um pioneiro quando fez pesquisa de campo em 1928 e 1929 no Suriname, em 1934 no Haiti e em 1939 em Trinidad. No Suriname, ele e Frances aportaram com conexões preestabelecidas. Herskovits começou a ler a obra de Ortiz e em seguida os escritos de Nina Rodrigues, o que não deixa de ser irônico, porque Ortiz e Nina Rodrigues se afinavam com certas formulações de Cesare Lombroso, o famoso criminologista italiano. Extraiu deles informações e evidências sobre as sobrevivências culturais africanas, deixando de lado toda a discussão sobre os efeitos deletérios da miscigenação racial para a modernização de seus respectivos países. Quando o casal chegou ao Suriname, a ideia era que Frances permanecesse na cidade, em Paramaribo, considerada mais segura, enquanto Melville iria para o interior, supostamente mais perigoso. Entretanto, ele adoeceu e Frances conduziu a pesquisa de campo antes de ele começar a sua própria pesquisa. Ela fez pesquisas principalmente com mulheres na cidade de Paramaribo, coletando materiais folclóricos e informações gerais sobre vida das mulheres. Ele, por sua vez, foi ao interior com guias e fez pesquisa como os Saramaka, interessado principalmente nas cerimônias e crenças religiosas, bem como, em menor grau, nas questões de parentesco.

Em 1931, eles foram para a África, para o Daomé, para a Nigéria e para a Costa do Ouro. O pressuposto era que a força cultural dominante de Saint-Do-

mingue, a designação oficial do Haiti antes do sucesso da Revolução Haitiana, em 1804, provinha dos escravos trazidos do Daomé. Os Herskovits desembarcaram no Haiti com isso em mente e foram beneficiados pelo auxílio de Price-Mars, que os encontrou em sua chegada e viabilizou o local para a pesquisa de campo na comunidade dos Mirebalais. Já mencionei que a Marinha norte-americana ocupou o Haiti em 1915 e deixou-o no verão em que o casal Herskovits pesquisava, em 1934. Herskovits registrou a retirada das tropas, mas não creio que tenha levado tal fato em consideração, não se preocupando com as relações entre antropólogos norte-americanos e a população local. De fato, Mirebalais havia sido o palco de significativas lutas entre os rebeldes, os Cacos, e a Marinha norte-americana.

Enquanto faziam o trabalho de campo, eles levavam informantes para sua casa e assistiam a diferentes tipos de cerimônias públicas. Aos informantes faziam uma bateria de perguntas, que seguiam o seguinte padrão: "Se uma mulher tiver gêmeos, o que acontece?"; "Se o bebê nascer na sexta-feira, o que acontece?". Perguntas desse tipo, a maior parte referida a situações hipotéticas (HERSKOVITS, 1966). Da pesquisa no Haiti surge o conceito de "*socialized ambivalence*" [ambivalência socializada]. Herskovits escreveu poucas páginas sobre o conceito em seu livro *Life in a Haitian Valley* (1937), e depois nunca mais voltou ao assunto. De acordo com ele, a "*socialized ambivalence*" seria a causa da instabilidade política do Haiti. Ele não atribuía essa suposta instabilidade à hostilidade sofrida pela primeira república negra no mundo de parte dos países circunvizinhos, mas à "*socialized ambivalence*". Segundo ele, teria havido uma aculturação incompleta: em vez de um amálgama harmonioso entre culturas distintas, uma disjunção que provocava nos haitianos distúrbios e instabilidade psíquica.

Ainda houve, no Haiti, a análise da possessão espiritual no vodu...

KAY: Herskovits contribuiu bastante para o entendimento da possessão espiritual no vodu como algo cultural e completamente admissível em um contexto particular. Ele contestava aqueles que, incluindo escritores haitianos, defendiam ser a possessão um fenômeno psicopatológico, resultado de processos psíquicos anormais em andamento. Dentro da perspectiva do relativismo cultural, Herskovits corretamente reivindicou que a possessão é um fenômeno ou um fato sociocultural. Ao mesmo tempo, ele não criticou a possessão nem tampouco as práticas e representações religiosas que impediam os haitianos de entender seu próprio contexto social, isto é, o contexto do subdesenvolvimento e da discriminação, a dificuldade de acesso a recursos e assim por diante. De modo algum Herskovits utilizava uma perspectiva materialista para os fenômenos que ele estudava…

É possível *encontrar, tal como na pesquisa no Haiti, um conceito analítico importante formulado a partir da pesquisa em Trinidad?*

KAY: Em 1939, o casal Herskovits passou o verão em Trinidad, em uma vila remota na costa nordeste chamada Toco. A situação era diferente do Haiti porque eles estavam estudando tradições religiosas protestantes que haviam se combinado com formas culturais e ideologias religiosas afro-americanas. Situação diferente, portanto, das tradições católicas que ele estudou no Haiti e, depois, no Brasil. Nessa pesquisa, ele faz uso do termo "reinterpretação", central em seu arcabouço teórico-metodológico, e que se refere ao processo pelo qual "antigos significados se adscrevem a novos elementos ou através do qual valores novos mudam a significação cultural de velhas formas". Herskovits tentava descrever como africanos envolvidos em processos diaspóricos negociam sua experiência de vida em meio ao contexto colonial imposto pelas nações europeias.

No artigo "Melville J. Herskovits and Caribbean Studies: a Retrospective Tribute" (1964), Sidney Mintz declara: "Nenhum etnólogo do Caribe pode afirmar que não foi influenciado pelo trabalho de Melville Herskovits. Seu nome e suas obras – às vezes, sob teste ou ataque – são referidos em quase todos os artigos e livros antropológicos de relevo sobre a região publicados ao longo de três décadas. Pesquisadores estrangeiros, incluindo os principais nomes da etnologia em países do Caribe, repetidamente reconhecem seu débito. Por sua vez, seus alunos muito contribuíram para os estudos do Caribe" (MINTZ, 1964, p. 50). Como você discutiria essa influência em termos de uma agenda antropológica? Além disso, você poderia comentar sobre os alunos e discípulos de Herskovits que fizeram pesquisas de campo no Caribe?

KAY: Esse é um artigo que Sid [Sidney Mintz] escreveu em 1964, pouco após a morte de Herskovits. Eu acho que desde então a influência de Herskovits sofreu um movimento de idas e vindas, por assim dizer. É claro que ele foi um pioneiro na pesquisa no Caribe. Quer se concorde ou não com os resultados alcançados por Herskovits, os pesquisadores devem lê-lo, como eu mesmo o fiz nos anos 1980.

Herskovits treinou alguns de seus estudantes em pesquisa de campo no Caribe. Mencionei Katherine Dunham, dançarina e antropóloga que estudou na Universidade de Chicago e começou sua pesquisa de doutorado na Northwestern, sob a orientação de Herskovits. Ela não concluiu sua tese, pois estava mais interessada em dança e se iniciou na religião vodu no Haiti. Anos depois, fundou uma companhia de dança que se tornou mundialmente famosa. Em alguns casos, Herskovits sugeria aos estudantes que iriam fazer pesquisa de campo extensiva na África que, antes, realizassem incursões de verão em outro "lugar negro" [*black place*]. Assim, ele enviou William Bascom para a Carolina do Sul, com o objetivo de levantar informações entre os Gullah, antes de partir para a Nigéria. David M. Ames pesquisou em Cuba e somente depois viajou para o Senegal e a Nigéria. Bascom também fez pesquisa de campo em Cuba, retraçando as conexões entre Nigéria e a ilha caribenha.

Alguns de seus alunos, porém, fizeram pesquisa de campo no Caribe. Daniel Crowley obteve seu doutorado com pesquisa no Caribe. Richard Waterman defendeu uma tese sobre música em Trinidad. No final dos anos 1950, Margaret Katzin pesquisou as "Higglers" na Jamaica. Ruy Coelho, que veio do Brasil e fez pesquisas de campo em Honduras, entre os Caraíbas Negros, agora chamados de Garífunas, descendentes de escravos que escaparam e se misturaram com nativos da Ilha de St. Vincent, após o que foram deportados pelos ingleses para a costa da América Central.

E há ainda um número de pesquisadores que não foram necessariamente seus alunos, mas que tomaram de empréstimo alguns temas de Herskovits em pesquisas no Caribe. É o caso, por exemplo, do sociólogo George Eaton Simpson – admirador de Herskovits, sobre quem escreveu uma pequena biografia –, que pesquisou no Haiti, Jamaica e Trinidad.

Creio que podemos avançar para a segunda parte desta entrevista. No período do pós-guerra, houve na região do Caribe duas frentes de investigação de grande impacto. De um lado, a realização do "People of Puerto Rico Project", que redefiniu a discussão sobre aculturação e sobre o contínuo folk-urbano ao enfatizar a adaptação de "subculturas" a fatores de ordem ecológica e à *imbricação das dimensões locais e transnacionais a partir de uma pesquisa coordenada pelo antropólogo Julian Steward, em* várias regiões de *Porto Rico. De outro lado, houve um grande debate sobre a estrutura e a composição da família negra. Você poderia discorrer sobre a importância dessas duas frentes e sua ligação com as pesquisas antropológicas pioneiras no Caribe? Estou pensando na centralidade da discussão da família negra nas pesquisas de Herskovits.*

KAY: Durante os anos 1940, um tema central de discussão na antropologia do Caribe foi a estrutura e a organização da família negra. Em certa medida, essa discussão envolve Herskovits e aquilo a que alguns se referem como o "debate" com o sociólogo afro-americano E. Franklin Frazier. Em linhas gerais, Frazier defendia que, por força das condições terríveis impostas pelo regime de trabalho escravista, a estrutura familiar africana não teria sobrevivido no Novo Mundo. Por conseguinte, a presença de núcleos familiares liderados por mulheres e supostamente desorganizados seria o resultado da escravidão e da situação em que os indivíduos, encarados como propriedades passíveis de serem negociadas, não conseguiam estabelecer uma estrutura familiar sólida. Em oposição, Herskovits e outros sustentavam que a presença de mulheres no comando das famílias e grupos domésticos e a poligamia masculina seriam sobrevivências de padrões de comportamento africanos. Herskovits e Frazier concordavam em muitas coisas e suas posições não eram tão antagônicas. Frazer admitia que sobrevivências africanas poderiam ter persistido nas esferas religiosa e cultural, apenas rejeitava-as no estudo da família afro-americana. Herskovits e Frazier brincavam entre si sobre o "debate". Eles eram amigos e colegas.

O debate sobre a família negra começou com E. Franklin Frazier e seu livro *The Negro Family in the United States* (1939). A partir daí a questão se estendeu para o sul do Caribe quando, em 1940, a Grã-Bretanha aprovou o Colonial Development and Welfare Act. Nos anos 1930, houve um número significativo de revoltas e greves no Caribe Britânico, quando a população local protestou contra a continuidade da pobreza e a legislação que impedia o direito ao voto. Isso, claro, na esteira da Grande Depressão, quando os preços do açúcar, o principal produto de exportação da região, atingiram valores muito baixos. Havia um alto índice de desemprego, fome e crescente pobreza. Imediatamente antes do início da Segunda Guerra Mundial, os ingleses enviaram uma comissão de inquérito, a Moyne Commission,[2] para apurar os fatos. Mas a situação averiguada e relatada pela comissão era muito prejudicial para a administração colonial. De fato, o relatório da Moyne Commission foi publicado apenas depois do final de guerra. De qualquer modo, o Parlamento Britânico aprovou o Colonial Development and Welfare Act em 1940, que forneceu recursos às colônias britânicas e também providenciou dinheiro para a pesquisa social, pesquisa na área de agricultura e questões afins. T. S. Simey, sociólogo britânico da Universidade de Liverpool, foi ao Caribe e escreveu um livro sobre a estrutura da família nas Índias Ocidentais, no qual ele argumentava que boa parte da pobreza no Caribe poderia ser imputada à chamada família desorganizada afro-caribenha. O livro, *Welfare and Planning in the West Indies* (1946), desencadeou muitas pesquisas sobre a família afro-caribenha nas quais os autores tentavam atribuir as razões para o predomínio da matrifocalidade e o alto índice de filhos ilegítimos, que chegava a mais de 70% dos nascimentos totais em algumas ilhas.

Assim, o debate entre Herskovits e Frazier, de certo modo, e na medida em que é um debate, tornou-se importante no Caribe para se responder a essas questões entre os anos 1940 até os 1980. Tornou-se uma preocupação para os antropólogos. M. G. Smith e R. T. Smith conduziram pesquisas sobre a família e um grande número de estudos explorou essas questões e tomaram partido. Não apenas na antropologia, mas também na sociologia. Ao mesmo tempo, havia o conceito de "cultura da pobreza" formulado por Oscar Lewis, com base em suas pesquisas em Porto Rico e México. Vários pesquisadores saíram a campo e tentaram encontrar e documentar a cultura da pobreza. Eu acho que Lewis, um marxista, foi utilizado erroneamente e, até certo ponto, continua mal compreendido – ainda que parte das críticas ao conceito esteja, a meu ver, correta.

Quanto ao "People of Puerto Rico Project", no final dos anos 1940, Julian Steward e um grupo de alunos da Universidade Columbia que se tornariam antropólogos muito famosos – Robert Manners, Sidney Mintz e Eric Wolf, para

[2] Também conhecido como Report of West India Royal Commission, o relatório expôs as péssimas condições de vida das colônias britânicas na região ao ser finalmente publicado na íntegra, em 1945.

citar alguns – deu início ao projeto, cujos resultados foram publicados no livro *The People of Puerto Rico: a Study in Social Anthropology* (1956), organizado por Julian Steward e contendo artigos dos alunos. Houve, com o projeto, uma mudança efetiva de paradigma: os estudos do Caribe se deslocaram da perspectiva culturalista para questões de poder, o impacto do legado colonial e suas continuidades. A pesquisa enfocou a questão do desenvolvimento, olhando para o Estado e para a economia global – avaliando o impacto das forças da economia global sobre as populações locais, bem como suas respostas, também em nível local. Foi realmente inovador, mas, infelizmente, uma inovação que não inspirou um modelo a ser seguido, até ser retomado pelos estudos caribenhos nos anos 1970, quando se pode distinguir a influência de certa antropologia marxista nas pesquisas.

Apenas para encerrar esse raciocínio: você acha que a clivagem representada pelo Puerto Rico Project *é uma espécie de ruptura radical ou podemos encontrar algumas continuidades com os estudos antropológicos anteriores sobre o Caribe?*

KAY: Julian Steward assumiu uma abordagem neoevolucionista, quase materialista, que se opunha ao culturalismo boasiano. Herskovits, no começo dos anos 1950, escreveu o livro *Franz Boas, the Science of Man in the Making* (1953), que constituiu, no fundo, uma defesa da posição boasiana à luz das críticas lançadas por Steward, Leslie White e outros. Acho que Puerto Rico Project foi de fato uma ruptura, a partir de uma abordagem mais materialista, na antropologia em geral e na antropologia do Caribe em particular. Eu não consigo identificar algo parecido ocorrendo antes e mesmo anos depois, pois a pesquisa não se tornou um paradigma, seus *insights* não foram seguidos como modelos, pelo menos não imediatamente. Em minha opinião, tal fato mostra que a discussão antropológica nos Estados Unidos, ao longo da década de 1950, ainda girava em torno da agenda e da abordagem boasiana, pois parte da geração dos alunos de Boas, como, por exemplo, Herskovits e Alfred Kroeber, ainda estava em cena, atuando. E o impulso deste projeto foi uma espécie de oposição ao núcleo culturalista boasiano da disciplina.

No verbete "Caribbean", inserido na Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, você declarou: "Pode-se afirmar que a antropologia social e cultural do Caribe fez-se periférica para o núcleo da disciplina, por força da maneira como a antropologia se profissionalizou e pelos seus requisitos epistemológicos concomitantes para observar, e criar, quando necessário, culturas primitivas e estruturas sociais. Séculos de colonialismo hegemônico, migração, escravidão e trabalho forçado, miscigenação, e culturas 'derivativas', arrancadas de seus lugares de origem, tudo convergiu para que a antropologia definisse o Caribe como 'híbrido' e 'crioulo'" (Yelvington, 1996, p. 89). O que a antropologia do Caribe nos legou? Sincretismo? Diáspora? Crioulização?*

KAY: Alguns pesquisadores afirmaram que certos tropos e metáforas tornaram-se paradigmáticos para certas regiões etnográficas. Assim, os antropólogos não podem ir à Índia sem olhar para as castas. Elas se tornaram uma unidade central de investigação, excluindo muitas outras questões sobre gênero, classe, poder etc. No Caribe, temas como família, religião e performance tornaram-se centrais, atraindo estudantes interessados em pesquisar, por exemplo, a Santería Cubana, ou, na Jamaica, a religião Rastafari, ou questões relacionadas à família e identidade. Entre as décadas de 1930 e 1960, o Caribe foi uma região etnográfica de menor importância para a discussão antropológica. Mesmo para os alunos de Herskovits, o Caribe era, como mencionei, um lugar de passagem, para se ir antes da pesquisa de campo "para valer" na África, Ásia ou no Pacífico. O Caribe era considerado uma área geográfica e culturalmente muito próxima aos Estados Unidos. Era muito familiar. As pessoas falavam línguas europeias, ao menos oficialmente, e a região não era exótica o suficiente para os padrões da pesquisa antropológica norte-americana. Mas tal situação mudou muito nos últimos anos.

De fato, no mesmo verbete você ainda diz: "A antropologia do Caribe sempre esteve envolvida com questões que se tornaram populares na disciplina como um todo nos anos 1980 e 1990, incluindo colonialismo, história e antropologia, processos diaspóricos, o sistema de plantation, gênero, etnicidade" (Yelvington, 1996, p. 89). Quais foram as mudanças, de um lado, na realidade social, econômica e política do mundo e, de outro, no interior das discussões antropológicas que explicam esse recente interesse?

KAY: Creio que você está certo em sugerir que parte da resposta para a progressiva centralidade adquirida pela região caribenha na disciplina antropológica deve ser buscada em mudanças econômicas e políticas em escala mundial. No caso dos Estados Unidos, a aprovação de novas leis de imigração, a partir de 1965, e o aumento da taxa de migrantes caribenhos desde então realmente suscitaram maior interesse pelo – e conscientização a respeito do – Caribe. Também acho que o advento da "condição pós-moderna", conforme designação de David Harvey, na qual a nova face do capitalismo significa mais migração, acelerou o interesse pela região, que cada vez mais se torna um destino de turismo de massa e chama a atenção por conta da riqueza de sua cultura popular, como seus ícones da música, Bob Marley e Celia Cruz, e escritores como Derek Walcott ou Jamaica Kincaid. Portanto, há uma série de fatores sociais e econômicos que explicam tal atração.

Não me interprete mal, mas talvez a ideia de "hibridismo" e "crioulização" e seus tropos e metáforas correspondentes possam ser usados apenas como uma forma diferente de exotizar e erotizar o Caribe. Por outro lado, o caso do Caribe ajudou, de maneira legítima, a trazer questões sobre hibridismo e crioulização

para o centro da discussão antropológica. Para tanto, acho que sim: você tem que localizar as mudanças socioeconômicas e políticas mais amplas.

Como a antropologia do Caribe se vê envolvida com as estratégias pós-coloniais de representação?

KAY: Os antropólogos são sensíveis às críticas feitas por integrantes das sociedades que eles estudam. Bronislaw Malinowski escreveu cinco livros sobre os ilhéus de Trobriand, mas algum trobriandês leu esses livros quando foram publicados? No Caribe, atualmente, há escritores e intelectuais que compartilham o mesmo espaço e circuito intelectual no qual se encontram antropólogos e cientistas sociais. Não podemos esquecer que, em 1992, três escritores caribenhos ganharam os três principais prêmios literários do mundo: Derek Walcott, que é de Santa Lucia, conquistou o Prêmio Nobel; Dulce María Loynaz, de Cuba, venceu o Prêmio Cervantes na Espanha; e Patrick Chamoiseau, da Martinica, arrebatou o Prix Goncourt na França. Creio que os debates pós-coloniais e críticas, muitas vezes liderados por intelectuais pós-coloniais, são levados em conta por antropólogos e eles também tentam incorporá-los em suas teorizações sobre o Caribe.

Quais são os principais temas antropológicos e principais pesquisadores do Caribe que surgem a partir dos anos de 1980 e 1990?

KAY: Alguns dos temas que emergiram nos anos 1980 e 1990 e que continuam até o presente se referem a amplos processos globais. Há, assim, uma ênfase nas mudanças econômicas provocadas pela política neoliberal nas economias locais do Caribe. Karla Slocum (2006) fez pesquisa sobre a indústria da banana em Santa Lucia, documentando as respostas locais às mudanças que vêm ocorrendo nas políticas e taxas de importação da União Europeia e dos Estados Unidos. No contexto pós-colonial, antropólogos estão investigando questões que se ligam aos efeitos do encerramento do colonialismo. Há alguns pesquisadores interessados em nacionalismo, raça e etnicidade para entender o que o legado colonial deixou para o Caribe. Penso em Deborah Thomas (2004) e sua pesquisa na Jamaica como um momento-chave. Questões que retornam às perguntas de Herskovits ressurgem no enquadramento da diáspora e da migração. É o caso, por exemplo, do trabalho organizado por Nancy Foner (2001) sobre imigrantes caribenhos em Nova York. Ao mesmo tempo, questões colocadas pela antropologia histórica continuam a ser pertinentes. Sidney Mintz continuou a fazer a pesquisa sobre o Caribe, e seu livro *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History* (1985) investigou o papel da indústria de açúcar do Caribe na produção da revolução industrial e da modernidade.

Na nova ordem econômica, temos discussões sobre gênero e trabalho, como a pesquisa de Carla Freeman (2000) sobre o papel das mulheres e das questões de gênero na indústria de processamento de informações *offshore* em Barbados, algo realmente importante. O compromisso com a história implica também no avanço da pesquisa em história oral e a história que não se encontra necessariamente nos arquivos, como as obras de Richard Price (2008) entre os Saramaka. Stephan Palmié (2008), a partir do caso da Santería em Cuba, discute como a "África" é produzida no Caribe para, em seguida, vincular esse movimento a processos mais amplos de representação.

Uma vez que a produção artística do Caribe também se tornou muito mais visível e disponível, tradições artísticas e celebrações coletivas tornaram-se objeto de estudo. Pesquisadores como Kenneth Bilby (1995), Philip Scher e Garth Green (2007), entre outros, estão olhando para as tradições carnavalescas e refletindo como hoje em dia o carnaval é parte de processos transnacionais. A política da identidade permanece um tema importante de investigação, especialmente porque muitos estudos interessantes interrogaram-se sobre questões de minorias e maiorias nas sociedades pós-coloniais. Penso no trabalho de Aisha Khan (2015) entre os hindus e os muçulmanos indianos em Trinidad, por exemplo.

Há ainda os temas relacionados com a modernidade, com a produção de mercadorias para mercados nacionais e internacionais, consumo de massa, uso de tecnologia e comunicações, como nos livros *Modernity, an Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad* (1994) e *Capitalism: an Ethnographic Approach* (1997), ambos organizados por Daniel Miller. E também *The Cell Phone: an Anthropology of Communication* (2006), de Daniel Miller e Heather A. Horst, que discute como o telefone celular na Jamaica facilita certos tipos de formas familiares de comunicação. De Daniel Miller e Don Slater, temos *Internet: an Ethnographic Approach* (2000). Há ainda estudos sobre turismo, incluindo turismo sexual, e até mesmo sobre a operação bancária em paraísos fiscais, como o trabalho de Bill Maurer (1997). Como você pode imaginar, pesquisas antropológicas sobre os impactos locais das mudanças climáticas estão emergindo, em compasso com um enfoque cada vez mais técnico sobre a pesca e conservação ambiental. Creio que tais temas, que mencionei de forma um tanto aleatória, estão bem estabelecidos e serão desenvolvidos pelos antropólogos ao longo das próximas décadas.

Muito obrigado pela entrevista.

KAY: Disponha, o prazer foi meu.

Referências bibliográficas

BLIER, Suzane Preston. Field Days: Melville J. Herskovits in Dahomey. In: *History in Africa* 16, 1989. p. 1-22.

CORRÊA, Mariza. *História da antropologia no Brasil*: 1930-1960 – testemunhos. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1987.

DARNELL, Regna. *And along Came Boas*: continuity and Revolution in americanist anthropology. Amsterdã/Filadélfia/Penn: John Benjamins, 1998.

FONER, Nancy (Ed.). *Islands in the City*: West indian migration to New York. Berkeley: University of California Press, 2001.

FRAZER, E., Franklin. *The Negro Family in the United States*. Illinois: The University of Chicago Press, 1939.

FREEMAN, Carla. *High Tech and High Heels in Global Economy*: women, work and pink-color identities in the Caribbean. Durham/Nova York/Londres: Duke University Press, 2000.

GREEN, Garth; SCHER, Philip. *Trinidad Carnival*: the cultural politics of transnational festival. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

HESKOVITS, Melville. *Rebel Destiny*: among the Bush Negroes of Dutch Guiana (with Frances Herskovits). Nova York: Whittlesey House, 1934.

_____. *Dahomey*: an ancient West African kingdom. Nova York: J. J. Augustin, 1937.

_____. *Life in a Haitian Valley*. Nova York: Knopf. 1937.

_____. *Trinidad Village* (with Frances Herskovits). Nova York: Knopf, 1946.

_____. *Franz Boas, the Science of Man in the Making*. Nova York: Scribners, 1953.

_____. The Hypothetical Situation: a technique of field research. In: *The New World Negro*: selected papers in Afroamerican studies. Indiana: Indiana University Press, Minerva Press, 1966. p. 62-71.

JACKSON, Walter. Melville Herkovits and the Search for Afro-American Culture. In: STOCKING JR., G. *Malinowski, Rivers, Benedict and others*. Essays on culture and personality. "History of Anthropology", v. 4. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986.

KHAN, Aisha. *Islam and the Americas*. Gainsville: University Press of Florida, 2015.

KHAN, Morton C. *Djuka*: the Bush Negroes of Dutch Guiana. Nova York: Viking, 1931.

KUKLICK, Henrika. *The Savage within*: the social history of British anthropology, 1885-1945. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LANGHAN, Ian. *The Building of British Anthropology*: W. H. Rivers and his Cambridge disciples in the development of kingship studies, 1898-1931. Dordrecht, Boston and London: D. Reidel, 1981.

MAGLOIRE, Gérard; YELVINGTON, Kevin A. "Haiti and the Anthropological Imagination". *Gradhiva* (N.S.) 1, 2005. p. 127-52.

MANUEL, Peter; BILBY, Kenneth; LARGEY, Michael (Eds). *Caribbean Currents*: Caribbean music from rumba to reggae. Filadélfia: Temple University Press, 1995.

MICELI, Sergio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. v.1. São Paulo: Editora Sumaré, 1989.

MILLER, Daniel. *Modernity, an Ethnographic Approach*: dualism and mass consumption in Trinidad. Oxford: Berg Publishers, 1994.

_____. *Capitalism*: an ethnographic approach. Oxford, UK; Washington, D. C.: Berg, 1997.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. *Internet*: an ethnographic approach. Oxford: Berg, 2000.

MILLER, Daniel; HORST, Heather. *Cell Phone*: an anthropology of communication. Oxford; Nova York: Berg, 2006.

MINTZ, Sidney. Melville J. Herskovits and Caribbean Studies: a retrospective tribute. *Caribbean Studies*, 4(2), 1964. p. 42-51.

_____. *Sweetness and Power*: the place of sugar in modern history. Nova York: Viking, 1985.

PALMIÉ, Stephan. *Africas of the Americas*: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions. Leiden/Boston: Brill, 2008.

PRICE, Richard; PRICE, Sally. *The Roots of the Roots or How Afro-American Anthropology Got Its Start*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

PRICE, Richard. *Travels with Tooy*: history, memory and the African American imagination. Chicago: University of Chicago Press. 2008

STEWARD, Julian H. (Ed.) *The People of Puerto Rico*: a study in social anthropology. Illinois: University of Illinois Press, 1956.

SLOCUM, Carla. *Free Trade & Freedom*: neoliberalism, place, and nation in the Caribbean. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

SIMEY, T. S. *Welfare and Planning in the West Indies*. Oxford: Claredon Press, 1946.

THOMAS, Deborah A. *Modern Blackness*: nationalism, globalization, and the politics of culture in Jamaica. Durham: Duke University Press, 2004.

VANDERCOOK, John W. *"Tom-Tom"*. Nova York/Londres: Harper & Brothers, 1926.

YELVINGTON, Kevin. The Context of Acculturation: the modernization

process and occupational diversification in Trinidad and Tobago. M. A. degree in International Studies. Florida International University, Miami, 1985.

_____. Ethnicity, class, and gender at work in a Trinidadian factory. D.Phil. in Social Anthropology. Brighton, University of Sussex, 1990.

_____ (Ed.). *Trinidad Ethnicity*. Knoxville: University of Tennessee Press/ Londres: Macmillan, Warwick University Caribbean Studies Series, 1993.

_____. *Producing Power*: ethnicity, gender, and class in a Caribbean workplace. Filadélfia: Temple University Press, 1995.

_____. Caribbean. In: BARNARD, A.; SPENCER, J. (Eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres/Nova York: Routledge, 1996. p. 86-90.

_____. Herskovits' Jewishness. *History of Anthropology Newsletter*, v. 27, n. 2, 2000. p. 3-9.

_____. "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions". *Annual Review of Anthropology* 30, 2001. p. 227-60.

_____; MAGLOIRE, Gérard. Haiti and the Anthropological Imagination. *Gradhiva* (N.S.), n. 1, 2005. p. 127-52.

_____. The Invention of Africa in Latin America and the Caribbean: political discourse and anthropological praxis, 1920-1940. In: YELVINGTON, K. A. (Ed.). *Afro-Atlantic Dialogues*: anthropology in the diaspora. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, 2006. p. 35-82.

_____. Melville J. Herskovits e a institucionalização dos estudos afro-americanos. In: PEREIRA, C. L.; SANSONE, L. (Eds.). *Projeto Unesco no Brasil*: textos críticos. Salvador (BA): Editora da Universidade Federal da Bahia, 2007. p. 149-172.

_____. Melville J. Herskovits. In: DARITY JR., W. A. (Ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Nova York: Macmillan Reference, v. 3, 2008. p. 466-7.

YOUNG, Michael W. *The Ethnography of Malinowski*: the Trobriand Islands 1915-18. Londres/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.

autor **Rodrigo Martins Ramassote**
Bacharel em Ciências Sociais pela Ufscar (2003). Mestre (2006) e doutor (2013) em Antropologia Social pela Unicamp. Atualmente, realiza Pós-doutorado no Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP), com o auxílio de bolsa de pesquisa da Fapesp. Desde 2006, é técnico em Ciências Sociais pelo Iphan.

Recebido em 21/07/2016
Aceito para publicação em 18/11/2016

traduções

De que falam os índios[1*]

Hélène Clastres
Centre national de la recherche scientifique

tradução: Larissa Barcellos
Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Diego Rosa Pedroso
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

revisão técnica: Tânia Stolze Lima
Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p366-379

> *Ele [o deus Ñamandu] faz advir primeiro a Palavra, substância comum aos divinos e aos humanos. Atribui à humanidade o destino de acolher a Palavra, de nela existir e de dar-lhe abrigo. Protetores da Palavra e protegidos por ela: tais são os humanos, todos igualmente eleitos dos divinos. A sociedade é o usufruto do bem comum que é a Palavra.*
>
> Pierre Clastres, *Arqueologia da violência*[1]

Eu gostaria apenas de lembrar um aspecto da obra de Pierre Clastres talvez um pouco esquecido, encoberto pela questão do poder e, contudo, tão importante quanto ela: sua reflexão sobre a linguagem. O que é falar para os índios? O que sua relação com a linguagem revela e permite pensar acerca de sua "natureza dupla e essencial": um questionamento que cada novo trabalho de campo o incitou a retomar?[2] *A fala sagrada* dos índios guarani, cantos de caçadores guayaki,

---

* Originalmente publicado em: CLASTRES, Hélène. De quoi parlent les Indiens. In: ABENSOUR, Miguel; KUPIEC, Anne. Cahier Pierre Clastres. Paris: Sens & Tonka, 2011. p. 211-220. (N.T.)

1 Usaremos as traduções para o português já disponíveis dos textos de Pierre Clastres em todas as citações. Quando o trecho citado tiver sido adaptado pela autora (Hèléne Clastres), manteremos as suas modificações. Há uma ressalva, entretanto, para o livro *A Fala Sagrada* (1990), cuja tradução disponível para o português sofreu pequenas modificações sempre que julgamos necessário aproximá-la do original em francês. (N.T.)

2 "Uma natureza dupla e essencial da linguagem que se manifesta ora em sua função aberta de comunicação, ora em sua função fechada de constituição de um Ego: essa capacidade da linguagem de exercer funções inversas repousa sobre a possibilidade de seu desdobramento em signo e valor" (CLASTRES, P., 2003, p. 141).

cantos-choro das mulheres, "comentários livres" dos profetas, relatos heroicos de sociedades de guerreiros do Chaco… uma diversidade de usos, de ritos, de criações verbais à qual ele estava particularmente atento e que fez questão de restituir, a fim de tornar sensível para nós a relação singular que os indígenas mantêm com a linguagem e a fala, essa "relação *interior* que é já em si mesma aliança com o sagrado" (CLASTRES, P., 2003, p. 143).

Mas é antes mesmo de qualquer experiência de campo, apenas com a leitura da documentação americanista, que a questão se impôs a ele, ligada então à questão do poder. Desde seu primeiro artigo, com efeito, observando a qualidade de orador que é exigida do chefe para exercer sua função e o *dever* da palavra que lhe é atribuído,[3] ele percebe também que essa palavra, mesmo que esperada, não é ouvida, e que, sem dúvida, não é importante que ela o seja, na medida em que não diz nada que todos já não saibam. Isso significa que o discurso do chefe não tem por função comunicar. Donde a ambivalência que P. Clastres sublinha: desviadas de sua função de comunicação, de signos a serem trocados, as palavras valem por elas mesmas; a solidão do discurso do chefe remete a esse "desdobramento em *signos* e *valores*". Mesmo que esse discurso sem interlocutores não seja destinado à escuta, isto não implica que ele seja vazio, mas simplesmente que ele é suficiente por si mesmo, vale por si mesmo, e sua função deve ser buscada alhures. Do que fala, com efeito, o chefe nos discursos cotidianos que a tribo espera? Ele expressa a tradição. Ele expressa aquilo que faz o "nós" no qual uma sociedade particular se reconhece. Ele enuncia assim *o que é*: a saber, que a ordem social foi fundada pelos Ancestrais, e que os homens têm como única tarefa respeitá-la, mantê-la, reconduzi-la. As normas da sociedade, a ordem que a funda, não dependem da decisão dos viventes: elas são *recebidas*, instituídas em outro tempo por outros que não são os homens, pelos Ancestrais míticos que não têm nenhum laço genealógico com os viventes.

> Alteridade original da própria cultura […] a ordem da Lei, como instituição do social, é contemporânea não dos homens, mas de um tempo anterior aos homens, ela se origina no tempo mítico, pré-humano, a sociedade encontra sua fundação no exterior dela mesma (CLASTRES, P., 2004, p. 70).[4]

Remetendo assim ao tempo da *fundação*, o discurso do chefe nos revela sua verdadeira dimensão e sua função: ele coloca a sociedade em relação consigo

[3] "Nas sociedades que souberam proteger a linguagem da degradação que as nossas lhes infligem, a palavra é, mais que um privilégio, um dever do chefe" (CLASTRES, P., 2003, p. 58).

[4] Hélène Clastres alterou o texto original de P. Clastres e suprimiu, sem indicar, um trecho da citação original. Apesar de nos basearmos na tradução consagrada do artigo de P. Clastres, seguimos aqui as alterações da autora. (N.T.)

mesma, graças à mediação do mito, terceiro termo que permite estabelecer essa relação (CLASTRES, P., 1980, p. 151).[5]

Pela voz do líder, a tribo se afirma como "totalidade una", afirma sua "vontade de perseverar em seu ser cultural" e, se ela tem tanta necessidade de sua eloquência, é para celebrar seu acordo consigo mesma (CLASTRES, P., 2004, p. 71). Discurso solitário e que, quiçá, não tem nada a comunicar, que não é discurso de poder (e, nesse sentido, vazio), mas uma fala *plena*, na medida em que se dedica a afirmar aquilo que faz o ser mesmo da sociedade. Compreende-se por que falar é, por excelência, o ato político do chefe indígena.

P. Clastres encontra no canto dos caçadores guayaki, ao qual ele consagra o primeiro texto escrito a partir de seus próprios materiais, "O arco e o cesto", a mesma propriedade da palavra – valor e não mais signo. Ela está, nesse texto, no ponto de partida de sua reflexão:

> O que se torna uma palavra quando cessamos de utilizá-la como um meio de comunicação, quando ela é desviada de seu fim "natural", que é a relação com o Outro? Separadas de sua natureza de signos, as palavras não se destinam a nenhuma escuta, são elas mesmas seu próprio fim, e, para quem as pronuncia, se convertem em valores. (CLASTRES, P., 2003, "O Arco e o Cesto", p. 171)

Sob esse aspecto essencial, então, os cantos dos caçadores são comparáveis aos discursos do chefe. Não destinados a serem ouvidos – "quem escuta o canto de um caçador, além do próprio cantor, e a quem se destina a mensagem senão àquele mesmo que a emite" (CLASTRES, P., 2003, p. 138) –, eles são eminentemente solitários, a despeito por vezes das aparências, pois, mesmo cantando juntos, "cada um canta seu próprio canto". Entretanto, todos dizem sempre a mesma coisa: com uma voz enérgica, com palavras gradualmente mais deformadas na medida em que se amplifica o seu canto, cada homem afirma *o que ele é*, um caçador: "Eu sou um grande caçador, eu mato muita caça, eu, eu, eu". Palavra exterior à comunicação e plena de sentido, contudo, porque a linguagem, "transformando-se em pura posição de valor para um Ego, não deixa, no entanto, de ser o lugar do sentido", e porque é na celebração de seus talentos que os homens dizem "Eu". O canto do caçador guayaki: uma "endolinguagem" na qual "vem se abrigar a liberdade de sua solidão".

Por que essa função de constituição de um Ego é atribuída aos cantos de

[5] Dado que a autora faz uma referência indireta ao texto de P. Clastres, sem citar trechos específicos, decidimos manter a referência da edição usada por ela para evitar imprecisões na referenciação. (N.T.)

caça? É porque a caça é a atividade principal dos homens, na qual eles se reconhecem, vivida não como trabalho, mas como liberdade.

> A caça, os Aché não se cansam disso […]. Não se lhes pede outra coisa, e é do que gostam acima de tudo. Eles estão, desse modo e sob esse ponto de vista, em paz consigo mesmos. Nada de divisão interior, nenhum rancor para perturbar sua alma. Eles são o que fazem […]. Prisioneiros de um destino, talvez […]. Os caçadores Aché, quanto a eles, vivem-no como liberdade. (CLASTRES, P., 1995, p. 205)

Enquanto caçadores, por conseguinte, os homens estão de acordo consigo mesmos, e é desse acordo que falam, também, os seus cantos.

Esses discursos, esses cantos nos quais "o sentido é desprendido de toda mensagem", têm ainda em comum o fato de fazerem parte do cotidiano, de serem ligados às regularidades da vida mais do que a seus acidentes ou a seus tempos fortes. Para acompanhar os momentos excepcionais da vida social, há outras formas de falar, de articular as palavras, cantos e discursos que, embora permaneçam eles também exteriores à troca, diferem sensivelmente daqueles que se inscrevem na banalidade cotidiana. Portadora, dessa vez, de mensagem, a palavra é dita para ser ouvida, e ela traduz não mais o acordo e a unidade, mas a *divisão interior* – do indivíduo consigo mesmo, da sociedade consigo mesma. Tais são, entre os Guayaki, os cantos que anunciam a vingança; tais, entre os Guarani, os discursos dos profetas. Neles, o poder das palavras se manifesta com uma força singular.

É costume, entre os Guayaki, vingar os mortos. Todos têm direito a essa compensação: *jepy*, a vingança, sem a qual as almas não conseguiriam ganhar a pradaria onde residem parentes e amigos defuntos. Mas o *jepy* não é o mesmo para todos. Ao se tratar de um idoso ou de uma criança ainda não iniciada, o vingador se contentará com um simulacro de vingança – um golpe com arco sobre o crânio da vítima escolhida. Mas se o morto é um caçador no vigor da idade, então matam para ele uma criança, quase sempre uma de suas próprias filhas. Exigidos pelo costume, esses homicídios não têm um executante especializado ou designado a cada ocorrência, não são impostos a ninguém; são o encargo possível a qualquer homem, que pode ou não se transformar em vingador – e transformar [*changer*], aqui, é a palavra certa. É sempre por um canto que o matador se declara, e aquilo que, para começar, ele declara, é que ele não é mais ele mesmo. Assim diz Jakugi, autor de um homicídio, que quis um dia narrar ao etnólogo (CLASTRES, P., 1995, p. 189-93):

"Uma noite, eu me sentei perto do meu fogo e comecei a cantar: o que partilhou o *bykwa*, esse está fora de si […]. Eu cantava alto […] para que todos

ouvissem?" (CLASTRES, P., 1995, p. 189; 191).[6] Fora de si, *by-iä*, *privado de natureza*, tal é provisoriamente o ser do matador. Pois, para matar nessas condições, matar um dos seus, é preciso verdadeiramente – os Guayaki o insistem com veemência – não ser mais o mesmo. É por isso que Jakugi, nos dias que precedem sua vingança, caso continue a caçar, não pode, ao cair da noite, juntar-se aos outros caçadores para se afirmar e cantar suas façanhas. Canto do caçador e canto do matador se excluem, e aquele que mata não é mais, provisoriamente, um caçador: "atrás dele, movem-se as potências que odeiam os Aché" (CLASTRES, P., 1995, p. 190). Deixar a cólera – ou as potências invisíveis – invadir todo o ser até não ser mais quem se é, tal é a condição para se fazer vingador, para encontrar a força de cantar esse canto, "ser capaz de pronunciar as palavras irreversíveis das quais todos, ele mesmo e os outros, ficarão prisioneiros" (CLASTRES, P., 1995, p. 189). E é justamente isso o que acontece com Jakugi: prisioneiro de seu canto, é com a morte na alma que ele executará a vingança. "Eu tinha cantado, era preciso fazer o *jepy*", diz ele (CLASTRES, P., 1995, p. 193). Solidão de uma fala que, mesmo que ouvida, permanece exterior à troca, não espera dos outros nenhuma resposta, exceto um assentimento passivo. Ela encerra aquele que a enunciou em um espaço fora de alcance – fora da natureza e fora da sociedade. Será necessária toda a potência do ritual para que ele "torne a ser o que cessou de ser por um momento, um caçador".

Falar – cantar – é uma passagem ao ato. As palavras, claramente articuladas e lançadas à plena voz, a fim de que ninguém ignore sua mensagem, são "irreversíveis": a palavra que tomou a todos como testemunha não tem mais volta, ela obriga aquele que a emite e aqueles que a escutam. "A noite passou. Rambiangi não parou de cantar. As palavras de morte, todo mundo as ouviu e, quando ao alvorecer o homem se ergue, sabe-se muito bem o que ele vai fazer. É como se os atos estivessem já cumpridos" (CLASTRES, P., 1995, p. 186, grifos nossos).

As palavras e as coisas – como também os nomes e os indivíduos – são a mesma realidade, e falar, ou nomear, permite agir sobre o real: tal é a potência própria da linguagem que esses ritos de exceção apenas põem em relevo. Nela, mil comportamentos mais ou menos codificados encontram sua razão: maneiras de falar em voz alta ou baixa ou mesmo sem emitir som articulado, de fazer silêncio, ou, ao contrário, de gritar contra o vento, o trovão ou o arco-íris, de saudar por outros nomes, que não os seus, os animais que foram mortos, de cantar-chorar os males, grandes ou pequenos, da vida… tudo o que constitui o uni-

[6] *By-kwa*: "o que faz a 'natureza' de alguém e lhe dá o seu nome. Um caçador contribui para o *bykwa* de uma criança que vai nascer oferecendo caça à mulher grávida, a qual dará à criança o nome de um dos animais consumidos. Inversamente, estar fora de si, se diz *byiä*, literalmente privado de *by*, isto é, sem natureza – e, é preciso dizer, sem nome?".

verso da linguagem. Talvez também ela faça avaliar melhor a obrigação na qual se encontra o chefe, quando ele fala, "de manifestar a inocência de sua função".

É a inquietude da sociedade sobre si mesma que a fala profética traduz, um exemplo por excelência de um discurso em que "repousa o valer da palavra como valor" (CLASTRES, P., 2003, p.141). Foi sem dúvida ela que mais reteve a atenção de P. Clastres. Em especial, ele deu aos textos guarani uma antologia: *Le Grand Parler* [*A Fala Sagrada*].

O *belo saber*, as *belas palavras*, como os índios as designam, constituem uma tradição sagrada e secreta, a qual, de fato, permaneceu por muito tempo ignorada.[7] Apenas um pequeno número de homens é o seu depositário, aqueles denominados ñe'ë jara, os mestres das palavras. *Grand Parler*, por ser linguagem comum aos homens e aos deuses, por as coisas serem nomeadas, graças ao uso da metáfora, "segundo seu ser verdadeiro, segundo sua dimensão sagrada", e por reter o saber do mundo e a filosofia dos Guarani. Essa linguagem que os deuses inspiram, ao mesmo tempo que são seus destinatários, teria justamente a intenção de agir sobre eles.

De que falam os sábios guarani? Eles exprimem a infelicidade da condição humana sobre uma terra má, a existência "doente" – doente porque incompleta, submetida ao tempo e à lei social – que os homens receberam em partilha, mas à qual não se resignam: obstinadamente, eles expressam sua *recusa* a essa condição, desejando acreditar que seu verdadeiro destino é outro. É por isso que dia após dia eles questionam os deuses, na esperança de que finalmente as Belas Palavras os pressionarão a falar, a anunciar "a vinda dos tempos das coisas não mortais, da completude acabada, desse estado de perfeição no e pelo qual os homens transcendem sua condição" (CLASTRES, P., 1990, p. 12).[8]

Esse discurso de recusa do mundo, o qual singulariza a cultura tupi-guarani, inscreve-se em uma longa história: ele retoma, continua de outra maneira aquele que os profetas tupi outrora sustentavam quando, denunciando uma ordem social julgada má, conclamavam a não respeitarem mais a lei. Era um "discurso para além do discurso [...] discurso de ruptura com o discurso tradicional [...] no exterior do sistema de normas, regras e valores antigos legados e impostos pelos deuses e ancestrais míticos" que os antigos profetas sustentavam e, desse modo, se opunham diametralmente àquele dos chefes (CLASTRES, P., 2004, p. 94). Essa "nova prosa para exprimir a nova figura – má – do mundo" vinha então

[7] À diferença dos grandes mitos "clássicos" (gêmeos, dilúvio, origem do fogo), dos quais se conhece versões que remontam ao séc. XVI, esses textos foram descobertos nos anos 1950 por Léon Cadogan.

[8] No artigo de Hélène Clastres, a referência está para CLASTRES, P., 2004. Entretanto, este e outros trechos encontram-se em CLASTRES, P., 1990. Decidimos então referenciá-los seguindo a bibliografia e paginação dos trabalhos de Pierre Clastres em português. (N.T.)

pôr em evidência, para contestá-la, a mudança que estava em curso no mundo tupi-guarani, onde emergiam chefias potentes, onde a tradição estava ameaçada de se perder. À nova figura do chefe, doravante à frente de grandes aldeias e de linhagens importantes, opunha-se aquela dos profetas, errantes sem parentela, sem vínculo com um lugar. E eles, sustentando uma linguagem "homogênea a seu status social", incitavam os índios a abandonarem suas aldeias – com tudo o que esse espaço encerra de relações e obrigações – para se porem em busca de um mundo melhor, onde não existem nem a troca, nem o trabalho, nem a morte. Uma linguagem que os índios escutavam, fascinados, e que, algumas vezes, teve impacto grande o suficiente para arrastar aldeias inteiras a imensas – e mortais – migrações.

Hoje os Guarani não buscam mais no espaço a Terra sem mal. Eles não conclamam mais que se cesse o respeito pelas leis ancestrais, muito pelo contrário (é verdade que o mal que arruinou suas sociedades veio do exterior, e não de sua dinâmica interna). Eles desenvolveram, por outro lado, uma reflexão filosófica sobre o mal e a origem do mal, sobre a condição humana, votada à finitude e dotada, contudo, dessa parcela de divindade que é a linguagem. Para compreender o estatuto da linguagem, o lugar que lhe atribui o pensamento guarani, é preciso escutar a narrativa – o poema – da criação.

Vê-se ali o deus Ñamandu emergir pouco a pouco da noite originária e, em seguida, antes de fazer surgir os outros deuses, estabelecer os quatro elementos que serão indispensáveis para a futura terra: sucessivamente, a chama e a bruma, o fundamento da palavra, a fonte do que reúne e, por fim, o canto sagrado. Todos se relacionam à existência dos futuros homens e definem aquela que será sua *condição* em uma terra ainda por vir. Assim, a bruma será figurada na terra futura pela fumaça do tabaco, indispensável aos sábios guarani para se dirigirem aos deuses: "A fumaça de tabaco repete a bruma original e traça, elevando-se do cachimbo, o caminho que conduz o espírito para a morada dos deuses" – compreende-se na passagem que, para nomeá-lo "segundo seu ser verdadeiro", as Belas Palavras nomeiam o cachimbo como "esqueleto da bruma" (CLASTRES, P., 1990, p. 27; 17).[9] Quanto à fonte do que reúne, ela faz alusão direta à condição humana, uma vez que designa a solidariedade tribal. Nessa gênese enigmática – em que as coisas ainda não existem, mas existem no saber que Ñamandu tem delas, e se desdobram ao mesmo tempo que ele próprio se desdobra – a palavra ocupa um lugar à parte, pois é ela que faz a divindade mesma do deus:

[9] Segundo o pensamento guarani, os animais e as coisas que podem ser vistas sobre a terra são apenas as imagens, as cópias daquelas que existem no mundo dos deuses.

De seu saber divino das coisas,
saber que desdobra as coisas,
o fundamento da Palavra,
ele o desdobra desdobrando-se a si mesmo,
ele faz disso sua própria divindade, nosso pai.
A terra não existe ainda, reina a noite originária,
não há saber das coisas… (CLASTRES, P., 1990, p. 26)

Em guarani, *ayvu* é a linguagem, e ñe'ë, palavra, significa também alma; aquilo que constitui a essência do humano é a essência mesma do divino; a alma-palavra que habita os homens é uma parcela da linguagem que funda a divindade. Aí precisamente é dada a condição humana, pois será próprio dos homens existir apenas em relação aos deuses, na Palavra e por essa Palavra de essência divina que os distingue, e para a qual eles são abrigo.

"Ñe'ë é o que constitui o humano como pessoa, o que, saído dos deuses, vem habitar o corpo destinado a ser sua morada" (CLASTRES, P., 1990, p. 31).[10] Assim, para dizer que uma criança nasceu, a língua sagrada diz: "uma palavra encontrou um assento". É a pessoa individual que a alma-palavra qualifica, é a um indivíduo que ela confere o modo humano de existir: uma individualidade que está inscrita no nome próprio. A alma-palavra, o nome próprio, o indivíduo são indissociáveis, eles constituem uma só e mesma realidade. Donde a recusa dos Guarani em revelar aos estrangeiros seus verdadeiros nomes – afinal, eles dariam a sua alma – e o uso parcimonioso que fazem deles, mesmo entre si.[11] Donde também a importância que eles dão à atribuição do nome ou, mais precisamente, à sua descoberta: pois trata-se menos de dar um nome à criança, do que saber quem ela é e, consequentemente, qual nome é verdadeiramente o seu. É o trabalho dos sábios identificar a criança, descobrir de qual horizonte vem a alma-palavra e qual deus a enviou – oeste ou leste, Tupã ou Jakaira… Pois, enquanto ela não tem seu nome, isto é, enquanto ela não é ela mesma, a criança, dominada pelo corpo, é habitada pela cólera.

Mal ele se encontra em seu lugar,
e a cólera já o exalta…
[…]
E vejam: quanto aos nomes que impomos,

[10] Tradução do original modificada por nós. (N.T.)

[11] Para as relações com os paraguaios e com qualquer estrangeiro, os índios têm primeiros nomes espanhóis, para eles simples etiquetas, desprovidas de sentido e de valor.

> quando com efeito eles nomearam as crianças,
> somente então haverá para eles [sic] alegria na morada terrestre,
> e não se abandonarão mais à cólera. (CLASTRES, P., 1990, p. 115-6)[12]

O nome é "o signo da presença do divino na pessoa da criança. Como tal, ele aparece como o limite do corpo".

Apesar disso, a relação com os deuses não é, segundo o pensamento guarani, assunto individual, e o profeta que dirige a um deus as Belas Palavras não o faz jamais em seu nome, é por todos que ele fala. A ordem mesma da criação significa que, após a palavra, advém o que reúne, *mborayu*, a solidariedade tribal: ela faz dos Guarani, *coletivamente*, os eleitos. E é à comunidade dos eleitos, "como lugar de desdobramento da Palavra", que se destina o canto sagrado, último elemento da criação, ao menos no que concerne à humanidade do homem:

> Desdobrado o fundamento da Palavra futura,
> conhecido Um o que reúne,
> do divino saber das coisas,
> saber que desdobra as coisas,
> ele faz brotar, única,
> a fonte do canto sagrado.
> A terra não existe ainda (CLASTRES, P., 1990, p. 30)

O canto sagrado,

> sagrado enquanto linguagem dos homens dirigindo-se aos deuses […] define, exprime e realiza a relação entre os homens como comunidade de eleitos e a esfera do divino […]. O canto sagrado não é um ato de fé, não é o suspiro angustiado da comunidade de crentes. Nele, os homens antes afirmam o saber intransigente de sua própria divindade. (CLASTRES, P., 1990, p. 31)

[12] Uma criança recebe seu nome, sua palavra-habitante, apenas em torno dos quatro anos, quando é capaz de "se erguer", ou seja, de andar e de falar. Antes disso, ela conhece apenas a irritação, ela se irrita, dizem os Guarani, mesmo contra o seio de sua mãe.

Uma vez estabelecidos os elementos primordiais que definem o modo de existência dos futuros habitantes da terra, Ñamandu busca com quem deixar a sua guarda, e ele faz então que se engendrem os deuses e as deusas. Instituídos "pais e mães verdadeiros da palavra-habitante", são eles – Karai, Jakaira, Tupã… – que mandarão a palavra animar – e acalmar – as crianças recém chamadas para brincar sobre a terra; são eles, também, que estarão à escuta das Belas Palavras.

Vinda da morada dos deuses, a alma-palavra guarda a lembrança e a nostalgia de seu lugar de origem. Nessa memória se enraíza a convicção religiosa dos Guarani, sobre ela se apoia a afirmação, constantemente reiterada, de que eles não são feitos para ficar sobre a terra feia, e que, desde que continuem a viver como Guarani, em conformidade às normas ancestrais, eles receberão dos deuses as Palavras que abrirão o caminho para a Terra sem mal, assim como receberam, antes deles, os seus ancestrais. Não se esquecer: esta é a única recomendação que os deuses, pela boca dos sábios, fazem à alma-palavra que eles enviam:

"Lembre-se de mim, você que se ergue! Assim, farei correr o fluxo das Belas Palavras para você, que se lembrará de mim […]. Você, que vai morar sobre a terra, tenha lembrança da minha bela morada" (CLASTRES, P., 1990, p. 113). E esta declaração do Mestre do Trovão:

> Eu, Tupã, lhes dou esses conselhos. Se um desses saberes permanece em seus ouvidos, em sua audição, então vocês conhecerão meus rastros […]. Você terá, meu filho, a ocasião de se lembrar de tudo isso, e você cantará […]. Eu, de longe, prestarei atenção. Somente assim vocês atingirão o termo que lhes foi indicado. Eu vou para longe, vou para longe, vocês não me verão mais! Por conseguinte, meus nomes, não os percam! (CLASTRES, P., 1990, p. 136)

Profetas, verdadeiramente, os que falam assim, já que neles um deus fala – e são escutados. Esses mestres das palavras são pensadores. Eles não falam para contar mitos, mas para, sobre essa base, deixar livre curso à exegese ou à improvisação, para refletir sobre o bem e o mal, lembrar aos homens as suas obrigações ou aos deuses as suas promessas.

> Um homem – um sábio-pajé – conta os mitos da tribo; a inspiração, a exaltação poética tomam conta dele; ele fala a respeito dos mitos, fala dos mitos, fala além dos mitos. Existe como que uma espécie de abandono à magia do verbo, que

> toma totalmente conta do orador e o leva a esses picos onde habita o que sabemos ser a palavra profética. (CLASTRES, P., 1990, p. 125)

Entretanto, quaisquer que sejam a exatidão e "o esplendor solar das palavras" que lhes são endereçadas, os deuses permanecem silenciosos, as Belas Palavras parecem não ter efeito sobre eles:

> Mas veja: eu me ergo em meu esforço,
> e todavia você não pronuncia as palavras, não, em verdade,
> você não pronuncia as palavras. (CLASTRES, P., 1990, p. 142)

Podem os deuses falar de outra forma que não pela boca dos profetas, enunciar outra coisa que não a questão que os assombra? Aí se coloca, subjacente à convicção tão fortemente afirmada de seu destino de eleitos, a dúvida que afronta os Guarani, e com ela o pensamento de que, talvez, esse próprio destino os leva menos a compartilharem a calma dos deuses do que a se manterem no questionamento e na inquietude.

Somos aqui confrontados com um pensamento do qual não sabemos, diz P. Clastres, o que é preciso admirar mais: sua profundidade metafísica ou a beleza da linguagem que o expressa. Ele mesmo muito admirava tanto uma quanto a outra para desejar ser o seu tradutor. E se a tradução não apresenta dificuldades particulares no que concerne aos mitos, "simples narração de aventuras", o mesmo não ocorre com textos sagrados e fragmentos filosóficos, em que o tradutor é confrontado com a "dificuldade de dominar o espírito que corre secretamente sob a tranquilidade da palavra" (CLASTRES, P., 1990, p. 17). Donde a escolha de traduzir ao pé da letra, justamente, para melhor lhe restituir o espírito. "Traduzir os Guarani em guarani" é, seguramente, traduzi-los com as suas palavras mais do que com as nossas, e verter, na medida do possível, seu pensamento em uma linguagem que não lhe seja estrangeira; é evitar reduzi-lo a algo já conhecido nele, introduzindo palavras ou conceitos a ele exteriores; e é, ao mesmo tempo, preservar a estranheza desse pensamento e, inclusive, sua obscuridade. Graças a isso, de uma cultura a outra, ressonâncias por vezes se produzem, e tal aforismo de um pensador guarani a propósito do Um e do mal leva à filosofia dos Gregos antigos, permitindo-nos reler de maneira diferente, por um momento, nossa

própria tradição filosófica (CLASTRES, P. 1974, p. 146-51).[13]

Como não se lembrar, ao falar de seu trabalho sobre os guarani e de sua reflexão sobre a linguagem, do objetivo que P. Clastres imputava à etnologia – ou o ideal que ele sonhava para ela: de não ser apenas ciência e, portanto, discurso sobre, mas "diálogo com as civilizações primitivas" (CLASTRES, P, 1968, p. 113)? Uma concepção da sua disciplina que esclarece de outro modo suas escolhas etnográficas – a vontade de diversificar sua experiência de campo – e a importância, atestada por toda a sua etnografia, que ele atribuía a todas as formas de linguagem, dos cantos de caça ao pensamento mais elaborado, sem se esquecer dos mitos e de todas as formas de contá-los, comentá-los, levá-los a sério ou rir deles, ou ainda essa forma singular de literatura oral recolhida entre os Chulupi, próxima da epopeia e que celebra grandes guerreiros e grandes feitos de guerra.

Ora, o que está em jogo, em todos os casos, é "a relação geral do homem com a linguagem, tema sobre o qual essas vozes longínquas nos chamam a meditar" (CLASTRES, P., 2003, p. 140). A meditação de P. Clastres o conduz a descobrir, em uma análise da "natureza dupla e essencial da linguagem", outra linha de partilha entre as sociedades primitivas – as sociedades contra o Estado – e as nossas, uma nova clivagem que recorta, ou prolonga, a clivagem política. Ao mesmo tempo signo e valor, a linguagem preenche uma dupla missão, ela é certamente aquilo que reúne os homens e torna possível a troca, mas, também, o que os separa, já que abriga o eu dos indivíduos e o sonho de cada um de escapar de sua condição, portanto, da troca. Ora, signo e valor variam em sentido inverso e determinam duas maneiras opostas de ser na linguagem. Nossas sociedades, para as quais a linguagem não é mais que um meio – de comunicar, de informar e, também, de sujeitar –, mantêm com ela uma relação exterior e, pelo excesso de uso que fazem dela, despojam-na de seu valor e empobrecem o seu sentido; as sociedades indígenas, ao contrário, "mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela", mantiveram com ela uma relação interior, e elas nos ensinam "que falar não é sempre colocar o outro em jogo, que a linguagem pode ser manejada por si mesma e que ela não se reduz à função que exerce" (CLASTRES, P., 2003, p. 141). Protetores da palavra, então, os índios sabem aquilo de que em nossa sociedade pensadores e poetas não se esqueceram, que ela é o bem comum, o lugar verdadeiro de seu ser. Tal é a lição dos selvagens sobre o bom

[13] Cf. nota 6 supra. (N.T.)

uso da linguagem. Cantos, rezas, mitos… as palavras sozinhas lhes permitem realizar o desejo de se libertarem do mundo de relações ao qual estão atados, e tanto o canto guayaki como a fala profética estão lá justamente para traduzir, realizar em palavras "o sonho universal de não mais sermos o que somos".

Referências bibliográficas

CLASTRES, Pierre. *Entre Silence et dialogue*. L'Arc, n. 26, p. 76-78, 1968.
_____. *La Société contre l'État*. Paris, Minuit, 1974.
_____. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Seuil, 1980.
_____. *A fala sagrada:* mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Trad. Nícia A. Bonatti. Campinas: Papirus, 1990 [1974].
_____. *Crônica dos índios Guayaki:* o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai? Trad. Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 [1972].
_____. *A sociedade contra o Estado.* Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].
_____. *Arqueologia da violência:* pesquisas de Antropologia Política. Trad. Carlos Eugênio Marcondes Moura. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980].

Tradutores **Larissa Longano de Barcellos**

Mestre em Antropologia pelo PPGA/UFF e bacharel em Ciências Sociais pela FFLCH/USP. Desenvolve pesquisas na área de etnologia indígena, com enfoque nos povos da família linguística Pano, da Amazônia Ocidental.

Diego Rosa Pedroso

Doutorando em Antropologia Social no PPGAS/USP e Mestre em Antropologia Social pela mesma instituição. Desde 2010 desenvolve pesquisas em etnologia indígena na região do alto rio Negro (Amazonas) sobre os temas dos grupos sociais, festas, rituais e regimes de nominação.

Autora **Hélène Clastres** é etnóloga e pesquisadora do C.N.R.S. (*Centre national de la recherche scientifique*). Especialista em antropologia política, escreveu o livro "A Terra sem Mal. O profetismo tupi-guarani", publicado no Brasil pela Editora Brasiliense em 1978, três anos depois de sua edição original.

Revisora técnica **Tania Stolze Lima**

Pesquisadora do Cosmopolíticas – Núcleo de Antropologia, Universidade Federal Fluminense. Sua área de pesquisa é etnologia indígena. Escreveu *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva* (São Paulo, Editora Unesp, 2005).

Recebido em 16/07/2016
Aceito para publicação em 11/01/2017

especial

Refúgio ocupado

É crescente nos noticiários a quantidade de informações sobre os refugiados. As mídias cedem cada vez mais espaço àquilo que chamam, na Europa, de "crise migratória" e, no caso brasileiro, de "invasão de haitianos", posterior ao terremoto que devastou o país caribenho. Nas ruas de diversas metrópoles, do Brasil e do mundo, conhecidas por seu caráter cosmopolita, surgem outras línguas, cores, estampas e sabores, e frequentemente temos a impressão de nunca ter visto tantas culturas em um mesmo lugar. O tema tem se tornado objeto de reflexão não apenas na imprensa, mas também nos debates antropológicos. Embora os grandes deslocamentos e as diásporas, causados muitas vezes por motivos como a guerra, a fome ou a perseguição político-religiosa, não sejam assuntos tão novos para a disciplina, as características que vêm adquirindo nos últimos anos desdobram-se em novas problematizações e abordagens que justificam o espaço dedicado ao tema neste número da *Cadernos de Campo*.

O que diferencia esses "novos" estrangeiros e suas demandas dos grandes deslocamentos ocorridos em outros momentos da história? Trata-se de um fenômeno realmente novo? Quando e por que passamos a designar como "refugiados" pessoas e populações em movimento? Essas questões permeiam os três artigos e o ensaio fotográfico que constituem o "Especial" desta edição. As abordagens parecem convergir em torno do fato de que "refugiado" é uma categoria em construção, que adquire sentidos outros além da acepção trazida pelo dicionário, não se encerrando tampouco nos vários estatutos nacionais e internacionais que tentam delimitá-la. O artigo de Helena Manfrinato mostra como uma visão orientalista, que dá ênfase a imagens como o "terrorismo islâmico" e a "opressão das mulheres", atravessa grande parte das narrativas sobre o refúgio de palestinos e sírios. A circulação da fotografia de uma criança síria que morreu afogada natentativa de travessia para a Europa, segundo a autora, tem o efeito de aprofundar a ideia de horror ligada ao refúgio. Ao mesmo tempo, a imagem consegue atingir círculos antes insensíveis à questão, bem como construir redes de apoio mais amplas,ainda que fundamentadas em um tipo de representação refutada pelos imigrantes. De modo similar, Ana Bersani questiona a recorrente descrição dos refugiados como pessoas "desesperadas", mostrando em seu artigo que os motivos para o deslocamento são, na verdade, variados, nem sempre se conformando ao imaginário e às narrativas do Ocidente.

A *imagem* dos refugiados está, portanto, em permanente disputa e os textos que compõem a coletânea, assim como o vídeo que abre a seção, expõem seus processos de construção. Os festivais, encontros e rodas de conversa descritos por Silvia Zelaya, que acompanhou as reuniões do Grist (Grupo de Refugiados

e Imigrantes Sem Teto de São Paulo), são descritos como espaços em que a categoria é constantemente reelaborada por aqueles que são mais atingidos por essa definição: os próprios "refugiados". Se a vida dessas pessoas se estrutura em torno das concepções de refúgio, é necessário construir representações mais plurais e menos estereotipadas sobre esses imigrantes.

Não à toa, dois dos artigos aqui publicados são constituídos por etnografias de ocupações: em um caso, a ocupação no Hotel Cambridge e, no outro, a ocupação Leila Khaled, ambas no centro de São Paulo. De certa forma, esses imigrantes ocupam não apenas imóveis sem uso, mas também a própria noção de "refugiado": com sentidos contraditórios e limites pouco conhecidos, o termo é mobilizado por esses atores como instrumento político na luta por direitos. Igualmente, as *performances* de Shambuyi Wetu, artista congolês interlocutor de Rose Satiko e Jasper Chalcraft, ocupam o espaço e a arte paulistas, colocando em seu centro uma nova imagem de África e dos imigrantes recém-chegados à cidade.

Embora marcados por recortes precisos e localizados em contextos etnográficos específicos, os ensaios apresentados carregam consigo o potencial de fomentar novas discussões para um tema complexo, cuja abordagem antropológica ainda está longe de esgotar. Esperamos que as reflexões aqui reunidas impulsionem novas maneiras de pensar esse "novo" fenômeno social e contribuam para amadurecer o debate acerca dos dilemas engendrados na categoria "refugiado", e que, por meio do constante diálogo com seus interlocutores, a Antropologia possa desenvolver novas ferramentas analíticas em seu permanente processo de reformulação.

Os editores

Chache lavi Deyò: uma reflexão sobre a categoria refúgio a partir da diáspora haitiana no Brasil

Ana Elisa Bersani
Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p383-399

resumo O presente ensaio reflete sobre os sentidos analíticos e políticos do termo *refúgio* a partir de uma perspectiva que toma tal categoria como constructo social dotado de múltiplos significados. Busca-se revelar e problematizar as dinâmicas sociais e lógicas de classificação articuladas no cenário brasileiro diante da recente chegada dos imigrantes haitianos. Nesse sentido, em um primeiro momento, exploram-se as políticas migratórias adotadas pelo Estado brasileiro para o caso específico dos haitianos e as implicações da criação do "visto permanente por razões humanitárias", observando como as categorias "refugiados" e "imigrantes" foram mobilizadas pelo governo para enquadrar juridicamente ou não os haitianos nas políticas migratórias nacionais. A partir de uma angulação diferente, abordaremos ainda os sentidos sociais da *diaspora* e a centralidade dessa categoria êmica para a compreensão das lógicas classificatórias em jogo, através da reflexão sobre os valores morais expressos pela obrigação amplamente difundida no Haiti de "*Chache lavi Deyò*" (buscar melhores meios de vida fora).

palavras-chave *Diaspora*; Migração transnacional; Mobilidade haitiana; Visto humanitário; Refúgio.

Chache lavi Deyò: the refuge category and the case of Haitian diaspora in Brazil

abstract This essay reflects on the analytical and political meanings of the term *refuge* from a perspective that takes such a category as a social construct endowed with multiple meanings. It seeks to reveal and problematize the social and logical dynamics of classification articulated in the Brazilian scenario and related to the most recent arrival of Haitian immigrants in the country. Thus, the Brazilian State migratory policies for the specific case of Haitians and the implications of the "permanent visa for humanitarian reasons" creation are explored here. It aims to observe how "refugee" and "immigrant" categories were mobilized by the government to frame Haitians or not in our national migra-

tion policies. From a different angle, we will reflect on the moral values expressed by the Haitian obligation of "Chache lavi Deyò" (seek better means of living outside), addressing the social senses of *diaspora* and the centrality of this emic category to the understanding of a classificatory logics at stake.

Keywords Diaspora; Transnational migration; Haitian mobility; Humanitarian Visa; Refuge.

Introdução

Em julho de 2014 conheci o Fabrice.[1] Ele havia acabado de chegar ao Brasil e era um dos meus alunos mais interessados e atentos. Fazia perguntas interessantes e, ao contrário dos outros, anotava tudo em um caderno, como se aquelas frases improvisadas pudessem salvá-lo de situações embaraçosas do dia a dia. Naquele momento, eu frequentava uma vez por semana a casa em que ele morava com mais oito haitianos em Campinas para ajudá-los no aprendizado da língua portuguesa. A casa não era pequena e tinha três quartos. Todos eram divididos entre os moradores e os colchões espalhados no chão da forma mais conveniente possível. Além dos habitantes da casa, outros amigos haitianos que moravam no entorno vinham nas noites de quarta-feira para a aula de português. No total, eram, mais ou menos, dez alunos, mas esse número variava a cada semana com a chegada de alguns e a partida de outros. Eu me impressionava com o fato de ter, a cada semana, novos alunos chegando, o que me obrigava a ter sempre material extra.

Eu chegava às 19 horas e nunca conseguia sair antes das 21 horas. Era recebida por alunos sorridentes com a minha presença constante. Eles me contavam como estavam se virando para conseguir emprego e também fatos sobre suas famílias, que tinham ficado no Haiti. Conversávamos muito. Falávamos em crioulo haitiano, o que criava uma relação de confiança quase que imediata.[2] Também gostávamos de conversar sobre o tempo em que morei no Haiti – quatro meses, entre janeiro e abril de 2013 – fazendo o trabalho de campo para a pesquisa de mestrado. Foi justamente com a intensão de não perder a fluência no crioulo, além de retribuir um pouco aos haitianos a acolhida que recebi em seu país, que comecei a dar aulas de português, como voluntária, aos imigrantes que chegavam ao Brasil. As aulas foram, muitas vezes, improvisadas na sala da casa dos alunos à luz de lanternas, quando não tínhamos eletricidade por conta

[1] Os nomes que aparecem nesse trabalho foram alterados com a intenção de preservar as identidades dos interlocutores.

[2] O crioulo haitiano é a única língua falada por todos no Haiti, que tem também o francês como língua oficial. No entanto, é raro encontrar estrangeiros falantes da língua e por isso eles se surpreendiam tanto com o meu conhecimento da língua.

de problemas na fiação elétrica.

Fabrice estava lá, sentado no sofá e com um sorriso tímido, quando cheguei. Ele é sobrinho de Joseph, um dos moradores da casa, e tinha chegado naquela mesma semana. Não tinha a mesma facilidade de alguns, que já falavam espanhol fluentemente por terem morado na República Dominicana antes de vir para o Brasil. Com o passar do tempo, ficamos amigos. Conversávamos longamente ao final das aulas e, assim, pude acompanhar a sua saga para conseguir um trabalho e a obstinação inspiradora para se expressar sem demora em português. Convivemos semanalmente por alguns meses, até que ele deixou de ir às aulas, pois havia conseguido um trabalho noturno e passou a fazer dupla jornada. Durante o dia, em uma empresa de reciclagem, trabalhava arduamente separando e prensando papelões e, depois, seguia para trabalhar como garçom em uma lanchonete até tarde da noite. Só assim ele poderia dar conta dos gastos pessoais e ainda enviar alguma quantia à família no Haiti. Sua maior preocupação era com a formação dos dois irmãos mais novos que dependiam de sua ajuda.

Fabrice tinha apenas 23 anos. Essa era a sua primeira experiência fora de seu país. Quando completou o ensino médio, em Porto Príncipe, começou a planejar sua viagem para trabalhar no estrangeiro. Como é bastante comum, ele sonhava com o momento da partida e ambicionava chegar aos Estados Unidos, onde, segundo ele, a moeda é mais forte e as possibilidades de trabalho, melhores. Sua família, no entanto, não tinha dinheiro suficiente para patrocinar essa empreitada. O pai, que trabalhava como segurança privado em uma empresa na capital, economizou por anos, planejando cuidadosamente o investimento no filho primogênito que poderia, mais tarde, encarregar-se da educação dos mais jovens. Dois meses antes, seu tio materno havia chegado ao Brasil e se instalado na cidade de Campinas. Fabrice viu essa situação como uma oportunidade única, já que o visto para o Brasil custava menos e ele poderia contar com a ajuda do tio quando chegasse.

Depois de tomada a decisão, Fabrice foi à embaixada brasileira em Porto Príncipe. Para candidatar-se ao visto, válido por cinco anos, é necessário pagar duzentos dólares, ser residente no Haiti, apresentar o passaporte em dia e um atestado de bons antecedentes. Tudo estava certo, mas a demanda pelo visto era tão grande que ele não conseguiu nem mesmo entrar na embaixada para fazer a solicitação. Ele me contou que seria impossível conseguir uma entrevista sem pagar propina a algum intermediário. Ao se dar conta de que não conseguiria o visto, Fabrice ficou desanimado, mas logo soube da possibilidade de entrar no Brasil por terra, de forma indocumentada, pela fronteira norte do país. Uma amiga lhe havia dito que, se tivesse dinheiro para pagar pela travessia, não teria

problemas para vir. Então ele foi conversar com um *raketè*,[3] que lhe cobrou 4 mil dólares para organizar a viagem.

No domingo seguinte, ele foi de ônibus até Santo Domingo, na República Dominicana, onde pegou um avião para a Colômbia. Na Colômbia embarcou em outro voo, dessa vez para o Equador. Chegando em Quito, no Equador, pegou um ônibus para o Perú, daí seguiu de ônibus em ônibus até a fronteira com o Brasil. A viagem de ônibus demorou cerca de quatro dias e foi interrompida algumas vezes por policiais peruanos, que pediram dinheiro para deixá-lo seguir. Quando Fabrice chegou ao Acre, ligou para o tio, que não sabia de sua vinda. Ele se espantou ao saber da distância que teria de percorrer até chegar a Campinas (cerca de oitenta horas de viagem) e assim que o protocolo de solicitação de refúgio foi entregue, dois dias depois, seguiu viagem até o Sudeste. Foi aí que nos conhecemos, na mesma semana de sua chegada.

Naquele momento, em média 20 haitianos por dia entravam no Brasil pela fronteira do Peru com o Acre. Antes de seguir para Rio Branco, onde havia um abrigo improvisado, a maior parte dos recém-chegados pernoitavam em Brasileia, cidade na fronteira que teve o abrigo fechado por falta de estrutura. Durante todo o ano de 2013 foram muitas as polêmicas que envolveram a condição precária em que se encontravam os haitianos nos abrigos improvisados nas cidades fronteiriças. Em abril de 2013, o governador do Acre, Tião Viana, decretou situação de emergência social no município de Brasileia, onde o abrigo, com capacidade para 200 pessoas, abrigava cerca de 1.300 haitianos que permaneciam na cidade à espera dos documentos necessários para seguir viagem. O governador cobrava da União a responsabilidade pelo provimento dos recursos necessários para a alimentação e habitação dos imigrantes que chegavam. A situação se agravou ainda mais com a cheia do rio Madeira e, no início de 2014, o abrigo precisou ser fechado e transferido para Rio Branco (CONTINGUIBA, 2016, p. 186).

Após esse episódio, o governo do Acre começou a oferecer transporte gratuito para os haitianos que quisessem se dirigir à cidade de São Paulo. Essa medida polêmica colocou a chegada dos haitianos mais uma vez no centro das atenções públicas e foi causa de desavenças políticas entre os governos dos dois estados, que alegavam não dispor dos meios adequados para receber os imigrantes. Entre março e dezembro de 2014, ao menos setenta ônibus partiram de Rio Branco rumo a São Paulo. Mais de 3 mil haitianos foram transportados. Entre eles estava Fabrice.

***

[3] Termo pejorativo usado no Haiti para se referir a pessoas que cobram para realizar diversos tipos de serviços informais ou mesmo ilegais, como, por exemplo, o agenciamento de viagens clandestinas, explorando os seus clientes de alguma forma.

Histórias como a de Fabrice, relacionadas à presença recente dos haitianos no Brasil, que teve início em 2010 e se intensificou de forma marcante entre 2013 e 2014, motivaram as reflexões deste trabalho. Para realizá-las, tomaremos, como fonte privilegiada de estudo, as dinâmicas sociais e as lógicas de classificação articuladas no cenário brasileiro diante da chegada desses imigrantes, com a intenção de compreender como a categoria *refúgio* é construída e constantemente ressignificada em meio a tantos sentidos políticos e sociais assumidos por ela contemporaneamente.

O que interessa aqui é mostrar como essa categoria, longe de ser autoevidente, é constituída a partir de complexas relações, de forma situacional e contrastiva. Assim, parece-nos bastante frutífera uma análise cruzada, na qual a compreensão do termo *refúgio* se dá também pela investigação de sua relação com outras categorias presentes no mundo social e implicadas no mesmo contexto, como, por exemplo, *imigração* e *diáspora*.[4] Esses termos não designam apenas o status formal associado aos modos de mobilidade, mas também trazem, incorporados em si, um conjunto de imagens, valores, emoções e práticas que se relacionam às múltiplas experiências vividas pelos atores em questão, tanto nos ambientes públicos como privados.

Nesse sentido, e tendo como pano de fundo a situação dramática dos migrantes e *refugiados* no contexto global atual, consideramos o "caso haitiano" especialmente prolífico enquanto objeto de reflexão, pois é, a uma só vez, excepcional e paradigmático. Ele dá visibilidade à questão migratória brasileira, revelando os percalços nacionais na acolhida de um fluxo crescente de demandantes de asilo, ao mesmo tempo que, de um ponto de vista mais macro, acentua tensões que rondam os deslocamentos contemporâneos como um todo.

As reflexões levadas a cabo aqui se baseiam em dois momentos de trabalho de campo. O primeiro, realizado entre janeiro e maio de 2013, no departamento de Grand'Anse, no Haiti, durante o desenvolvimento da pesquisa de mestrado que deu origem à dissertação *O (extra)ordinário da* ajuda*: histórias não contadas sobre desastre e generosidade na Grand'Anse, Haiti* (2015). O segundo é parte dos esforços de pesquisa empreendidos já na etapa do doutorado e se deu durante o acompanhamento da chegada e da acomodação dos imigrantes haitianos nas cidades de São Paulo e Campinas, entre 2014 e 2016.

[4] Quando grafado sem o acento agudo e em itálico (*diaspora*) estamos nos referindo à categoria êmica, em crioulo haitiano. Categoria com significado que vai além da ideia de dispersão de um povo, como é comumente usada na língua portuguesa.

Nem *imigrante*, nem *refugiado*

A Convenção de 1951 sobre o Estatuto do Refugiado, principal instrumento legal internacional instituído após a criação do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), em 1950, define o *refugiado* como qualquer pessoa que se encontre fora de seu país de origem e que não possa (ou não deseje) regressar por "fundados temores de perseguição devido à sua raça, religião, nacionalidade, associação a determinado grupo social ou opinião política". O enquadramento dado ao termo *refugiado*, aqui, está associado à condição dos europeus deslocados durante a Segunda Guerra Mundial e vem no bojo das diversas negociações diplomáticas que foram realizadas ao longo das décadas de 1950 e 1960. Nesse período, surgiram agências e altos comissariados e estabeleceram-se protocolos e acordos que, apesar de datados e não conclusivos, ainda vigoram e pautam as leis nacionais. Na conjuntura atual, o principal desafio a essa definição tem se colocado em razão do aumento do que se convencionou chamar de "refugiados climáticos". Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), até 2050 haverá cerca de 250 milhões de pessoas nessa situação. De qualquer forma, os deslocamentos causados por razões ambientais ainda não são reconhecidos no âmbito da convenção e, portanto, as pessoas que migram por essas razões não podem ser amparadas pelos órgãos oficiais enquanto tais.

Em termos formais, duas questões fundamentais definem a condição de um *refugiado*: a primeira está relacionada à necessidade do deslocamento, e o que importa aqui é determinar se ele é voluntário ou imposto por forças externas ao indivíduo; a segunda diz respeito à motivação de tal deslocamento, se econômica ou política. Essas balizas deveriam distinguir os fluxos migratórios, classificando os diferentes tipos de deslocamentos a partir de uma gramática compartilhada internacionalmente. Na prática, como já era de se esperar, a lógica formulada na linguagem do direito não dá conta da complexidade do mundo social. Os movimentos das populações são, portanto, moldados de acordo com interpretações bastante parciais que variam segundo as circunstâncias e os atores sociais implicados no processo de classificação dos mesmos.

De acordo com a linguagem dominante, *refugiado* é aquele compelido por forças externas, superiores a sua vontade, enquanto o *imigrante*, reduzido à condição de trabalhador, seria movido por interesses puramente econômicos e de forma voluntária. Juridicamente, a aplicação dessa distinção faz sentido, já que o direito internacional dos refugiados é bastante consolidado na legislação dos Estados, enquanto o direito de migrar ainda não é garantido. No entanto, como afirma Ventura (2016), o aprofundamento das desigualdades econômicas entre os países tem feito com que a diferença clássica entre *refúgio* e *migração* se torne cada vez mais tênue. Como classificar emigrados que se deslocaram em razão de ondas de violência urbana, desemprego, fome ou pobreza extrema enquanto

"imigrantes econômicos", sem atentar para o fato de que esse movimento não é da ordem da livre escolha?

No dia 9 de setembro de 2016, em seu primeiro discurso durante uma sessão plenária da Reunião de Alto Nível sobre Grandes Movimentos de Refugiados e Migrantes, na sede da ONU, em Nova York, Michel Temer disse que o Brasil teria recebido, nos últimos anos, 95 mil *refugiados* provenientes de 79 países diferentes. Os dados aos quais o presidente se referiu no seu "ato falho" incluíam os 85 mil haitianos chegados recentemente no país. A declaração gerou polêmica, já que, de acordo com o Conare (Comitê Nacional para os Refugiados), pouco mais de 8.800 *refugiados* foram reconhecidos no Brasil, sendo os principais grupos oriundos da Síria, Angola, Colômbia, República Democrática do Congo e Palestina.

Como explicaremos mais adiante, os haitianos não tiveram o pedido de refúgio concedido pelas autoridades nacionais e não se encontram, portanto, protegidos pelas mesmas normas jurídicas que tratam dos outros *refugiados*, aqueles devidamente reconhecidos como tais. Ao contabilizá-los, intencionalmente, Michel Temer foi acusado de ter "agido de má-fé", embaralhando as categorias *imigrantes* e *refugiados*. O que parece irônico, ou até mesmo dissimulado, nesse caso, é que, ao fazer isso, o presidente burlou a convenção adotada pelo próprio Estado brasileiro, moldando os dados de acordo com a sua intenção de posicionar o país de forma favorável em um cenário internacional no qual essas questões têm mobilizado os debates mais acalorados. Independente das suas "verdadeiras" intenções, a confusão feita entre essas categorias é bastante comum. O que nos interessa aqui é, antes, o escrutínio das dinâmicas sociais que se revelam pelo uso de determinadas categorias quando colocadas em relação às circunstâncias de sua enunciação.

Assim, em vez de buscarmos a melhor definição para a situação dos haitianos no Brasil, devemos nos indagar sobre as condições que tornaram a afirmação de Temer possível, para além da aparente contradição entre discurso e prática que ela revela. Mais do que uma estratégia retórica vazia de sentido, dizer que os haitianos foram recebidos enquanto *refugiados* é algo mesmo possível diante da profunda indeterminação que marca a condição dessas pessoas no contexto nacional. A análise do "caso haitiano" no Brasil se faz ainda mais interessante, pois mostra como essa mesma indeterminação entre *refúgio* e *imigração* impôs obstáculos, dificultando a legislação, mas também abriu novas possibilidades, pressionando as políticas migratórias.

Apesar de a mobilidade ser um fenômeno antigo e estrutural entre os haitianos, o recente fluxo desses sujeitos para o Brasil se iniciou de forma bastante tímida em 2010. Nos meses que se seguiram ao terremoto que atingiu a ilha, em janeiro daquele ano, pequenos grupos começaram a chegar à Tabatinga, município localizado ao norte do estado do Amazonas, na tríplice fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia. Sabe-se que esses primeiros grupos tinham a intenção

de alcançar a Guiana Francesa, e o Brasil seria apenas um território de passagem, uma espécie de "corredor" (HANDERSON, 2015). Porém, aos poucos, muitos foram permanecendo no país. No final de 2011 e início de 2012, a imigração se intensificou notoriamente e atingiu o seu ápice entre 2013 e 2014. Os haitianos adentraram o país principalmente pelas fronteiras do Acre e do Amazonas, mas, aos poucos, utilizando-se de diferentes rotas, foram chegando aos estados do sul, em busca de trabalho.

A novidade desse fluxo – da perspectiva brasileira – despertou grande interesse da mídia, que passou a veicular notícias de caráter alarmante, passando a ideia de que estava em curso uma iminente "invasão" de haitianos no país – ainda que os números reais dessa migração não devessem preocupar, sobretudo se colocados em perspectiva com a grandeza do nosso território e da nossa população. Marcado por um profundo desconhecimento das dinâmicas e dos processos migratórios, e das reais razões dos deslocamentos, o estardalhaço criado pela mídia ressoou a forma como a imprensa internacional tratou a "crise dos refugiados" na Europa nos últimos dois anos. De forma semelhante, a linguagem da crise e da emergência foi mobilizada sempre que se noticiou o novo fluxo de haitianos para o Brasil, fato que também justificava a abordagem da situação de forma ambígua, ora pelo viés humanitário, ora pela securitização. Enquanto se fala de uma massa genérica de pessoas oriundas de países pobres e conflituosos dirigindo-se a países mais desenvolvidos, e, assim, pressionando os sistemas de proteção social e o mercado de trabalho nessas localidades, a experiência concreta de mobilidade vivenciada pelos migrantes e refugiados vai sendo continuamente obliterada.

Apesar de serem, quase sempre, retratados como uma massa de pessoas desesperadas fugindo do caos provocado pelo terremoto de 2010 no Haiti, os imigrantes que chegam ao Brasil têm trajetórias bastante diversas e as razões que os fizeram deixar o país de origem não se resumem às consequências do desastre. Enquanto estive no Haiti, convivi com jovens que, como Fabrice – que vivia num universo de forte tradição de mobilidade em escala local, regional e (trans) nacional –, desde a adolescência sonham em deixar o país. A mobilidade, ou, para usar uma expressão muito comum no Haiti, *chache lavi deyò* (buscar a vida ou os meios para se viver fora), é a perspectiva de futuro de boa parte da população e, na maior parte dos casos, a própria motivação de deixar o país é a possibilidade de assegurar melhores condições de vida para os familiares que ficam.

As práticas migratórias dessa população estão ancoradas no contexto mais amplo de expansão do capitalismo que, aos poucos, incorporou os haitianos como mão de obra importada e marginalizada.[5] Aproximadamente, entre 4 a 5 milhões de haitianos estão espalhados pelo mundo, sobretudo na França, Es-

[5] Para uma discussão aprofundada sobre migração haitiana ver Richman, 2005.

tados Unidos, Canadá e outros países do Caribe, segundo os dados oficiais do Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior (MHAVE). A rota Haiti-Brasil, que surge de forma mais evidente nos últimos seis anos, está associada, sobretudo, à construção da ideia de "terra de oportunidades" difundida aos poucos, em razão do papel político e econômico de destaque que o Brasil passa a ocupar no cenário mundial. A postura pública de abertura e hospitalidade adotada internacionalmente pelo governo brasileiro e a expectativa da existência de uma demanda de mão de obra para o trabalho nas obras da Copa do Mundo de 2014, entre outros fatores, contribuíram para que o Brasil deixasse de ser um "corredor de passagem" e se tornasse o novo destino da diáspora haitiana.

O "visto humanitário"

Em 2010, quando começaram a chegar ao território brasileiro pela via terrestre e de forma indocumentada, os haitianos tiveram acesso ao protocolo de solicitação de refúgio que valia como uma espécie de comprovante de entrada e tornava possível a retirada de documentos como a carteira de trabalho, válida por um ano, e o cadastro de pessoa física na Receita Federal (CPF), enquanto o pedido de refúgio era analisado. Diante da dificuldade e da demora em se conseguir um visto na embaixada brasileira em Porto Príncipe, muitos haitianos com planos de chegar ao nosso país adotaram a rota amazônica e a solicitação de refúgio como estratégia de entrada, já que do ponto de vista legal, enquanto signatário da convenção de Genebra de 1951, o Brasil não pode negar a solicitação a nenhum estrangeiro que chegue sem visto ao território nacional. Com o protocolo em mãos, os imigrantes ficam temporariamente regularizados, ao menos durante o tempo de análise do pedido de refúgio.

Naquele momento havia a expectativa de que esse novo fluxo fosse passageiro, porém, à medida que o tempo passava, a situação nas cidades fronteiriças, principalmente em Tabatinga (Amazonas) e em Brasileia (Acre), se agravava. A chegada dos haitianos evidenciou a falta de uma política migratória eficaz por parte do governo federal e começou a incomodar. Como já afirmamos, a mídia desempenhou um importante papel na construção da falsa ideia de "invasão haitiana", disseminando o sentimento de medo e a imagem do imigrante como ameaça potencial, do ponto de vista não apenas da segurança como também da saúde pública nacionais.

Diante desse cenário e temendo que o número de demandantes de refúgio de origem haitiana aumentasse de forma incontrolável, o Ministério de Relações Exteriores (MRE) informou que os haitianos não se enquadravam na categoria de *refugiados*. Ainda que tivessem deixado o Haiti devido às consequências do terremoto, tal situação não estaria de acordo com a lei 9.474, de 1997, que reconhece como *refugiado* apenas o indivíduo que estiver sendo perseguido no país

de origem por motivos de raça, religião, conflito político ou violação de direitos humanos. Naquela ocasião, o MRE destacou, ainda, que os tratados internacionais e a legislação brasileira não preveem o reconhecimento da condição de *refugiado* às pessoas que se deslocam em busca de melhores condições de vida e de trabalho, recorrendo à clássica distinção entre "imigrantes econômicos" e "refugiados" para justificar as medidas que viriam a ser tomadas.

A lei de refúgio brasileira de 1997 – a mesma citada pelo MRE para justificar a exclusão dos haitianos dessa circunscrição – incorpora uma definição mais abrangente da categoria *refugiado*, aquela estabelecida pela Declaração de Cartagena (1984). Nela, *refugiado* é "todo aquele que tenha saído de seu país devido à grave e generalizada violação de direitos humanos". Ainda assim, no caso dos haitianos, não se pôde considerar o terremoto como um agente de perseguição e, portanto, tais imigrantes não puderam ser amparados pela lei de refúgio. Como sabemos, por mais avançada que se considere a legislação nacional sobre esse tema, a sua aplicação está sempre sujeita à interpretação que se faz dela e aos interesses políticos em jogo.

Nesse sentido, havia ainda uma razão diplomática para que o pedido de refúgio não fosse concedido pelas autoridades brasileiras. Conceder o status de refúgio aos solicitantes que chegavam ao Brasil exigiria o reconhecimento da existência de violações de direitos humanos no Haiti. Ora, isso seria o mesmo que assumir o fracasso da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (Minustah), comandada pelo Brasil desde 2004, cujo objetivo oficial era restabelecer a segurança do país após as sucessivas crises políticas que culminaram no exílio do então presidente Bertrand Aristide e em recorrentes ondas de violência.

Apesar de ter negado o refúgio aos haitianos, o Comitê Nacional para os Refugiados (Conare) reconheceu que eles teriam sofrido uma forma de deslocamento forçado e que, portanto, necessitavam de proteção humanitária. Os protocolos foram então encaminhados para a apreciação do Conselho Nacional de Imigração (CNIg) como um caso especial. Mais tarde, na tentativa de encontrar uma solução para o caso, acabar com a rota amazônica de entrada de imigrantes irregulares no país e criar um novo dispositivo legal para acolher os haitianos, o governo brasileiro promulgou em 12 de janeiro de 2012 a Resolução Normativa nº 97/2012, que "dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti" por razões humanitárias.

A partir da proposta do CNIg, o dispositivo que passou a ser popularmente chamado de "visto humanitário", até então inexistente na legislação brasileira, passou a vigorar justificado pela dramática situação social e política do Haiti, agravada após o terremoto em 2010. Essa medida estabelecia que os haitianos que quisessem vir ao Brasil teriam o visto expedido na embaixada de Porto Príncipe e impunha uma restrição à concessão, determinando uma cota máxima de

100 vistos por mês (ou 1.200 vistos por ano). Se, por um lado, a resolução normativa criava novas possibilidades de entrada regular no país aos haitianos, por outro, representou uma política de controle do fluxo migratório haitiano extremamente arbitrária.

Também aqui estamos diante da lógica aparentemente contraditória que marca não apenas a condição dos *imigrantes* e *refugiados* no mundo contemporâneo, mas também o tratamento dado a eles. A criação do "visto humanitário" foi um feito exaltado pelos porta-vozes do governo brasileiro, mas apresentava evidentes ambiguidades (MARONI DA SILVA, 2016, p. 343). Ao mesmo tempo que protege e regulariza, tal mecanismo impõe sansões e controla.

Sob as críticas contundentes de acadêmicos e ativistas sociais que alegaram ser essa uma medida discriminatória e que representava um retrocesso na política migratória nacional,[6] o governo brasileiro alterou o artigo segundo da Resolução Normativa 97 através de outra Resolução, a de número 102, de 26 de abril de 2013, que ampliou a possibilidade de concessão do visto humanitário em outros consulados, como é o caso do Equador, e derrubou o limite de concessão dos vistos.

No entanto, a entrada de haitianos desprovidos do visto humanitário pelas fronteiras do país continuou a ser rotina e a solicitação de refúgio a principal via de regularização dos mesmos pelo menos até 2014 (SILVA, 2016, p. 222). Assim como aconteceu com Fabrice, muitos outros precisaram optar pela rota terrestre em decorrência da falta de uma política eficaz para a concessão de vistos no Haiti que estivesse alinhada à resolução do CNIg. Também foram muito comuns, nesse período, os relatos sobre atuação ilegal de intermediários dispostos a agilizar o andamento dos tramites burocráticos nas embaixadas aos que pudessem pagar mais pela emissão do visto.

De forma bastante geral, após entrar no território brasileiro e solicitar o refúgio na Polícia Federal, os haitianos seguem viagem rumo a outros estados. De posse do protocolo de solicitação de refúgio, eles podem solicitar a emissão do CPF e da carteira de trabalho, os quais, no entanto, podem não ser reconhecidos por instituições como bancos, universidades ou imobiliárias. Como parte do processo institucionalizado nesse período, os pedidos de refúgio vindos de haitianos são logo encaminhados ao CNIg, e não ao Conare, para dar entrada aos procedimentos do visto humanitário. Enquanto aguardam a permissão de residência no Brasil – trâmite bastante demorado e que pode levar até três anos para ser concluído com a concessão do Registro Nacional de Estrangeiro (RNE) – essas pessoas, que já se encontram bastante vulneráveis depois de terem passado pelos perigos e violações enfrentados no trajeto até aqui, são muitas vezes obrigadas à clandestinidade.

[6] Para um exemplo dessa crítica ver Thomaz, 2012.

Diante do fracasso da medida e das dificuldades de integração dos imigrantes, no dia 11 de novembro de 2015, o governo brasileiro toma mais uma decisão e concede residência permanente a 43.781 haitianos que haviam solicitado refúgio ao Conare entre 2011 e 2015. Os casos foram encaminhados ao CNIg que, através da normativa número 27, concedeu a autorização de residência. Na prática, porém, essas concessões não puderam ser todas efetivadas no prazo previsto, devido, entre outras coisas, à lentidão do trâmite burocrático – que exige o encaminhamento de documentos oficiais como a certidão de nascimento e de casamento, todas devidamente traduzidas para o português por um tradutor juramentado – e ao alto custo para a emissão do RNE, que, incluindo todas as taxas, pode chegar a R$ 450,00.

Em setembro de 2016, o CNIg prorrogou pelo quarto ano consecutivo a vigência da Resolução Normativa 97, que permanecerá em vigor, dessa vez, até outubro de 2017. Assim, a formalização através da concessão do "visto humanitário" ou da efetivação de residência permanente poderá continuar pelo menos por mais doze meses. Segundo os dados oficiais recentemente divulgados pelo CNIg, entre janeiro de 2012 e maio de 2016, foram emitidos 48.361 vistos e 51.124 autorizações de residência a haitianos no Brasil.

Ao longo do tortuoso processo burocrático descrito aqui, as categorias, que não são neutras, foram sendo mobilizadas para enquadrar juridicamente (ou não) os recém-chegados nas políticas migratórias nacionais. Ao negar o status de *refugiado*, o governo brasileiro rejeitou a possibilidade de qualquer haitiano se enquadrar na definição mais clássica de *refúgio*, ou seja, excluiu esses sujeitos de um sistema de proteção mais robusto. Porém, a ambiguidade do caso, o qual, segundo o próprio Conare, deveria ser tratado a partir do marco jurídico da *migração forçada*, demandando uma proteção diferenciada, colocou um impasse que desafiou o Estado brasileiro ao reconhecimento de uma nova possibilidade migratória e à criação de novas políticas.

A opção feita com a criação do "visto humanitário" representou uma espécie de terceira via que manteve a ambiguidade no tratamento desse fluxo migratório. De toda forma, essa é uma medida excepcional, bastante específica e temporária, já que é um mecanismo de proteção humanitária mobilizado em resposta à situação extraordinária causada pelo terremoto. Pouco se sabe sobre a forma como a questão migratória será abordada daqui para frente e se essa será uma política adotada para responder às novas demandas.

Indesejados

A gramática de classificação dos tipos de mobilidade se dá a partir da articulação com as lógicas de proteção e de controle; lógicas distintas que, apesar de aparentemente contraditórias, coexistem e competem entre si no bojo das

políticas do Estado. Esse jogo, portanto, não é estável. A experiência de deslocamento dos sujeitos vai sendo ajustada ao longo do processo burocrático e ganha enquadramentos distintos em diferentes momentos. Com a criação do "visto humanitário", inclusive do ponto de vista jurídico, a ambiguidade se torna um lugar possível para os haitianos no contexto das políticas brasileiras.

Uma vez que as categorias do mundo social não são coisa dada, se quisermos compreender de forma mais abrangente os sentidos da ideia de *refúgio*, é preciso tomar o conjunto das tramas implicadas nessa relação. Ao deslocar o ângulo de análise, sem desconsiderar suas importantes inflexões, mas deixando as determinações do Estado e seus agentes de lado, constatamos que para a sociedade como um todo o contraste entre tais categorias perde sentido. Quase não se estabelece diferença entre os conceitos e categorias juridicamente definidos. Imigrantes, documentados ou não, solicitantes de refúgio, refugiados estatutários ou indeferidos, portadores de "visto humanitário", todos são considerados estrangeiros e, a princípio, ilegítimos.

Não obstante o fato de os haitianos não serem considerados oficialmente *refugiados*, talvez em consequência à terrível situação em que sem encontravam nos abrigos nas cidades fronteiriças – situação bastante análoga à dos *refugiado*s mantidos nos campos da Grécia, por exemplo – ou ainda pelo tratamento que lhes é comumente dispensado, a mídia brasileira acabou por difundir a imagem do imigrante haitiano como *refugiado*. Tal representação, no entanto, ainda que provoque comoção em muitos, não garante aos haitianos nenhuma proteção especial no âmbito das interações cotidianas. Observamos aqui o deslizamento semântico da ideia de *refúgio*, que já não aparece, como na lógica jurídica, associada a uma efetiva garantia do direito de se deslocar, mas sim a um fluxo anormal, irregular, clandestino e até mesmo ilegal.

A percepção de que essas pessoas, independentemente do tipo de permissão que possuem, representam uma ameaça, fica evidente na forma como são retratadas pela opinião pública. Elas trariam riscos à nação, aumentando o desemprego, disseminando doenças e aumentando a criminalidade, por exemplo.

Ao longo de 2014, mesmo ano da chegada de Fabrice ao Brasil, dezoito haitianos denunciaram ter sofrido espancamentos dentro das empresas em que trabalhavam, na cidade de Curitiba, no Paraná. No dia primeiro de agosto de 2015, um grupo de homens atirou com uma espingarda de chumbinho contra seis haitianos na rua do Glicério, em São Paulo, em frente à paróquia Nossa Senhora da Paz – local que é referência na acolhida a imigrantes e refugiados na cidade. Naquele mesmo mês, o muro do cemitério de Nova Odessa, cidade próxima a Campinas, foi pichado com a frase "Back to Haiti" ("Voltem ao Haiti"). Mais recentemente, na madrugada do sábado de 14 de maio de 2016, o universitário haitiano Getho Mondesi, estudante do terceiro semestre do curso de Administração Pública e Políticas Públicas da Unila, foi violentamente atacado por um grupo de jovens no

centro de Foz do Iguaçu, no Paraná. Usando expressões de cunho racista e xenófobo, eles o agrediram com garrafas de vidro. Getho estava a caminho da rodoviária, onde pegaria um ônibus com destino a Cascavel para passar a semana com seu filho de oito meses.

Episódios de xenofobia e de violência injustificada contra os atuais grupos de imigrantes no Brasil não são casos isolados. A hostilidade a que são expostos ao longo da chegada e acomodação no Brasil deve ser compreendida em relação ao histórico dos fluxos migratórios para o nosso país. Nos últimos anos, a onda migratória formada pelos bolivianos e peruanos foi reforçada pelos senegaleses, congoleses e haitianos, configurando um tipo de imigração que vem ao revés dos antigos pressupostos históricos que elegeram o branco-europeu como modelo do "imigrante desejável" no nosso país.[7]

Ainda que da ordem do não dito, há uma gramática que opera o tempo todo distinguindo os recém-chegados em dois grupos: os desejáveis e os indesejáveis. Quando atentamos aos constrangimentos sociais de várias ordens por que passam, outros fatores, como raça e nacionalidade, se sobressaem, determinando a experiência de vulnerabilidade dessas pessoas. Dessa perspectiva, uma equação complexa entre as lógicas da proteção/humanitarismo e do controle/securitização também determina quais vidas são mais ou menos adequadas.

Sobre a diaspora

Durante os dois anos em que acompanhei de perto a chegada dos haitianos nas cidades de Campinas e São Paulo, chamava-me atenção a forma como toda a polêmica em torno das múltiplas possibilidades classificatórias e as implicações políticas das mesmas parecia não impactar a percepção que eles tinham da própria condição. Claramente, a chance de regularização por meio da solicitação de refúgio lhes interessava, e suas trajetórias se moldavam de acordo com as possibilidades burocráticas disponíveis. No entanto, a categoria utilizada por eles para falar de si curiosamente contrasta com a ideia mais clássica de *refúgio*.

O termo *diaspora*, como afirma Handerson (2015, p. 59), qualifica os haitianos que se encontram no estrangeiro e designa a comunidade haitiana transnacional. Quando falam sobre a própria experiência de mobilidade, é essa a categoria que os define: *Mwen se diaspora* (Eu sou diáspora). Ao contrário da ideia de fuga que carrega o termo *refúgio*, a categoria êmica *diaspora*, amplamente utilizada entre os haitianos, traz como marca a ideia de pertencimento, de manutenção dos laços com o país de origem. Dessa forma, e a partir de outros marcos, se expressam uma infinidade de elementos implicados no movimento migratório, tais como status, projetos, motivos, ideais etc.

[7] A esse respeito, conferir Azevedo, 1987 e Seyferth, 2002.

No Haiti, tive a oportunidade de presenciar diversas situações que revelaram a importância desse conceito para a compreensão das dinâmicas sociais do país, o qual serve de ancora a uma comunidade móvel e transnacional de enorme proporção. No Haiti, a grande maioria das famílias têm, pelo menos, um de seus membros vivendo no exterior. Na pesquisa que desenvolvi durante a acomodação da população aflita que saiu da região de Porto Príncipe para o departamento da Grand'Anse após o terremoto de 2010, me debrucei sobre uma economia moral singular e ordinária, centrada na partilha e nas obrigações recíprocas de auxílio que se estendem para além do grupo doméstico e dos limites territoriais.

Grande parte dos recursos financeiros que permitiram as viagens de resgate dos desabrigados e feridos chegaram através de remessas enviadas pelos haitianos que, vivendo fora do país, também se comprometeram com a ajuda. O auxílio da comunidade haitiana que vive fora do país, denominada *diaspora*, foi essencial também naquele período em que os sobreviventes foram abrigados na Grand'Anse.[8] Eles enviavam somas maiores dependendo da necessidade de seus parentes e eram acionados sempre que fosse preciso custear rituais funerários, a compra de medicamentos, internações, viagens a Porto-Príncipe para resolver assuntos pendentes ou, ainda, para possibilitar o empreendimento de novos negócios comerciais.

Os estudos sobre a diáspora revelam que os migrantes, ainda que tenham saído de suas comunidades de origem, não deixam de fazer parte de uma comunidade que também se reproduz apesar e através da distância. Como a história de Fabrice, contada no início deste texto, exemplifica, a própria motivação de deixar o país está na maioria das vezes associada à possibilidade de assegurar melhores condições de vida para os familiares que ficam no Haiti. Como afirma Richman, a inevitabilidade da migração no sentido de dar melhores condições à família é internalizada desde cedo pelos jovens que continuam a fazer parte de tal dinâmica de reciprocidade, ainda que fora do território nacional (2005).

Dessa perspectiva, fica claro que a categoria *refúgio* não dá conta da experiência social haitiana, que ficaria obscurecida se a tomássemos enquanto evidência e não objeto de análise. A expressão "*chache lavi deyò*" (buscar a vida fora), muito utilizada no Haiti quando se indaga acerca dos familiares que estão distantes, dá-nos dicas importantes sobre a complexidade dos fluxos migratórios que a crise dos *refugiados* trouxe à tona mais recentemente no cenário global. Ao operar fora da lógica dicotômica das categorias normativas utilizadas pelo direito internacional, a *diaspora* haitiana revela a mobilidade humana enquanto fenômeno multifacetado e cheio de nuances, a um só tempo livre e obrigatório.

[8] As remessas de capital vindas de fora do país através da diáspora representam uma parte importante dos recursos que mantêm o país durante os longos períodos de crise econômica.

Referências bibliográficas

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADO (ACNUR). *Refúgio no Brasil*: uma análise estatística (janeiro de 2010 a outubro de 2014), Brasília: Acnur, 2014.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAENINGER, R.; SOARES, W. *Perfil migratório do Brasil*. Texto preliminar/ OIM. Brasília: 2009 (mimeo).

BAENINGER, R. Rotatividade migratória: um novo olhar para as migrações internas no Brasil. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 20, n. 39, p. 77-100, 2012.

BERSANI, Ana Elisa. *O (extra)ordinário da* ajuda*: histórias não contadas sobre desastre e generosidade na Grand'Anse, Haiti*. Campinas, 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

COTINGUIBA, Marília Lima Pimentel; COTINGUIBA, Geraldo Castro. Fronteiras e aspectos do rito de mudança de categoria jurídico-política dos sujeitos haitianos em mobilidade transnacional no Brasil. In: BAENINGER, R.; PERES, R.; FERNANDES, D.; SILVA, S. et al. (Orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2016.

FERNANDES, D; MILESI, R; FARIAS, A. Do Haiti para o Brasil: o novo fluxo migratório. *Cadernos de Debates*, Instituto Migrações e Direitos Humanos e ACNUR, Brasília, n. 6, p. 73-97, 2012.

HANDERSON, J. Diaspora*, as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Rio de janeiro, 2015. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

_____. *Diaspora*. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 51-78, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000100003>. Acesso em : 26 dez. 2016.

MARONI DA SILVA, Paloma Karuza. O visto humanitário como política migratória: o caso da imigração haitiana com destino ao Brasil. In: BAENINGER, R.; PERES, R.; FERNANDES, D.; SILVA, S. et al. (Orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2016.

PATARRA, Neide L. O Brasil: país de imigração? *Revista eletrônica e-metropolis*, ano 3, n. 9, 2012. Disponível em: <http://emetropolis.net/system/edicoes/arquivo_pdfs/000/000/008/original/emetropolis_n09.pdf?1447896326>. Acesso em: 30 abr. 2017.

RICHMAN, K. Miami Money and the Home Gal. *Anthropology and Humanism*, Arlington, v. 27, n. 2, p. 119-132, 2003.

_____. Migration and Vodou. Gainesville (EUA): University Press of Florida, 2005.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p. 117-149, 2002.

SILVA, Sidney Antonio. A imigração haitiana e os paradoxos do visto humanitário. In: BAENINGER, R.; PERES, R.; FERNANDES, D.; SILVA, S. et al. (Orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2016.

THOMAZ, Omar R.; NASCIMENTO, Sebastião. Por que não o Haiti? *Carta Capital*, 2012. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/educacao/por-que-nao-o-haiti>. Acesso em: 23 mai. 2017.

VENTURA, Deisy; ILLES, Paulo. Qual a política migratória do Brasil? *Le Monde Diplomatique Brasil*, 2012. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/qual-a-politica-migratoria-do-brasil>. Acesso em: 23 mai. 2017.

VENTURA, Deisy. Entrevista: migrações internacionais e seus fluxos de contradições. *Panorama Internacional*, ano 1, n. 3, 2016. Disponível em: <http://panoramainternacional.fee.tche.br/article/migracoes-internacionais-e-seus-fluxos-de-contradicoes/>. Acesso em: 30 abr. 2017.

autora **Ana Elisa Bersani**

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2010) e mestra em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS - Unicamp), onde desenvolve pesquisa com especial interesse nas áreas de Antropologia Médica, Antropologia do Desenvolvimento e da Ajuda Humanitária, com ênfase em contextos de crise e pós-desastre.

Recebido em 07/04/2017
Aceito para publicação em 07/04/2017

A mobilização de refugiados e suas linguagens. Notas etnográficas sobre um campo de interlocução em transformação[1]

Silvia Zelaya
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p400-420

resumo O objetivo deste artigo é discutir, a partir de experiências etnográficas em eventos de visibilizacão e sensibilização da questão migratória na cidade de São Paulo, como as formas de mobilização política produzidas pelo Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem Teto (Grist) podem ser vistas como cenários privilegiados para pensar o contexto migratório atual como um campo de interlocução em transformação. Entendo que para além da proposta de autorrepresentação, essas manifestações – desde rodas de conversa sobre a guerra na República Democrática do Congo até apresentações musicais em bares e restaurantes, passando por palestras em bibliotecas e instituições educativas – podem estimular a construção de representações mais plurais e menos estereotipadas sobre os imigrantes bem como atitudes de enfrentamento crítico para outros grupos e comunidades de migrantes.

palavras-chave Imigração; Refúgio; Protagonismo migrante; Autorrepresentacão; Mobilização política.

The refugees' mobilization and its languages. Ethnographic notes on a field of interlocution in transformation

abstract The objective of this article is to discuss, based on ethnograph-

[1] As questões levantadas por este artigo foram formuladas a partir de minha pesquisa de doutorado, em curso, sob a orientação da antropóloga Denise Jardim, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A pesquisa em andamento versa sobre uma trama de agentes e instituições no intento de formular políticas públicas para imigrantes. Desde 2013 acompanho as reuniões e outros eventos do Comitê de Atenção a Imigrantes, Refugiados, Apátridas e Vítimas do Tráfico de Pessoas do Rio Grande do Sul (Comirat/RS) e de uma rede mais ampla de instituições da sociedade civil e do Estado. Entre elas, há organizações que lidam exclusivamente com refugiados, como a Associação Antônio Vieira (Asav), e outras que lidam com uma gama mais variada de pessoas em mobilidade, como Cibai-Migrações. Não obstante, também integram o Comirat/RS e a rede organizações cuja atuação implica o combate ao tráfico de pessoas, como o Núcleo de Enfrentamento ao Tráfico, órgão que atua na difusão e promoção das diretrizes dos Programas de Direitos Humanos e Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e ainda órgãos que lidam com casos de mobilidade entre muitas outras atribuições, como a Defensoria Pública do estado do Rio Grande do Sul. A última etapa da pesquisa de campo foi realizada em São Paulo, junto ao Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem-Teto (Grist).

ic experiences in events of visibilization and sensitization of the migratory issue in the city of São Paulo, how the forms of political mobilization produced by the Group of Refugees and Homeless Immigrants (Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem Teto – Grist), can be seen as privileged scenarios for thinking about the current migratory context as a field of interlocution in transformation. I understand that in addition to the self-representation proposal, these demonstrations – from talks on the war in the Democratic Republic of Congo to musical performances in bars and restaurants, besides lectures in libraries and educational institutions – can stimulate the construction of more plural less stereotyped representations of the immigrants as well as attitudes of critical confrontation to other migrant groups and communities.

keywords Immigration; Refuge; Migrant protagonism; Autorepresentation; Political mobilization.

Introdução

Durante os últimos anos, o Brasil atravessa uma intensificação dos debates sobre imigração devido em parte à chegada de novos "fluxos populacionais" provenientes de países como Haiti, Senegal, Gana e a República Democrática do Congo. Nesse contexto, novos grupos de imigrantes e refugiados passaram a produzir suas próprias e particulares formas de mobilização política, como "rodas de conversa" e "festivais". Tais processos de construção de mobilização são, sem dúvida, experiências singulares que incentivam a criação de novas representações sobre os imigrantes. Em cada um dos atos que acompanhei, entre abril e agosto de 2016, junto ao Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem Teto (Grist), os imigrantes e refugiados se construíram publicamente como "protagonistas da sua própria luta" e com capacidade de "falar por si mesmos".

O objetivo deste artigo é discutir, a partir de experiências etnográficas em eventos de visibilizacão e sensibilização da questão migratória na cidade de São Paulo, de que modo as formas de mobilização política produzidas pelo Grist podem ser vistas como cenários privilegiados para pensar o contexto migratório atual enquanto um campo de interlocução em transformação. Entendo que para além da proposta de autorrepresentação, essas manifestações – desde rodas de conversa sobre a guerra na República Democrática do Congo até apresentações musicais em bares e restaurantes, passando por palestras em bibliotecas e instituições educativas – podem estimular a construção de representações mais plurais e menos estereotipadas sobre os imigrantes bem como atitudes de enfrentamento crítico para outros grupos e comunidades de migrantes.

O antropólogo Alejandro Grimsom (2006), analisando as mudanças no contexto migratório argentino dos últimos anos, utiliza o conceito "campo de interlocução" para compreender a forma específica pela qual cada nação, embora não

sendo homogênea, organiza a sua heterogeneidade. O autor entende o campo de interlocução como um espaço social e simbólico no qual uma série de atores interatuam e, portanto, reconhecem no "outro" – ainda que o considerando um "adversário" ou "inimigo"– um interlocutor "necessário". Para ele, somente aqueles atores que adotam uma identificação aceita nesse campo poderão intervir nele, uma vez que as identificações que não estão admitidas nesse campo são incompreensíveis, tanto no diálogo como no conflito social (GRIMSOM, 2006, p. 72).

Entendo que os eventos organizados por imigrantes e refugiados, entendidos como espaços de luta, podem enquadrar-se num campo de interlocução em transformação, uma vez que os atores que tradicionalmente operavam nesse campo se vêm desafiados por uma disputa ou "jogo de forças" (SAYAD, 1998) "que se encontra precisamente nas formas de enunciar e produzir conhecimento sobre o *problema migratório* atual" (JARDIM, 2013, p. 68).

Em texto sobre os desafios normativos das migrações contemporâneas para o Brasil, a antropóloga Denise Jardim (2013) debruça-se sobre a disputa de sentidos existente entre os distintos "protagonistas" do cenário migratório atual. De acordo com a autora, essa disputa estrutura-se a partir da "urgência" de alguns encaminhamentos. Quer dizer que, para Jardim, a percepção da imigração atual como um "problema social" desenvolve-se a partir de "aspectos e fatos inusitados e não esperados" como, por exemplo, a chegada de haitianos ou de africanos a partir de 2010 para trabalhar nas obras da Copa do Mundo. Chama a atenção que sejam esses fatos e não as situações já conhecidas, como a dos "milhares de imigrantes limítrofes", que apresentam a imigração como um assunto relevante. Ou seja, para a autora, foi através da ideia de "excepcionalidade" que se conseguiu projetar o "problema migratório" como um problema social, graças a "um jogo intrincado de processos e multiplicidades de mediadores" (JARDIM, 2013, p. 74).

Entendo que, passados alguns anos, é necessário incorporar as ações de imigrantes e refugiados que produzem discursos e representações que não necessariamente se ajustam às urgências dos mediadores. Nesse sentido, e como se verá ao longo do trabalho, as formas de mobilização de imigrantes e refugiados sugerem novos sentidos, afastados tanto da imagem do refugiado enquanto "vítima" como daquela do imigrante enquanto "força de trabalho".

Todavia, olhar para as ações de mobilização política de pessoas em diversas situações de mobilidade transnacional permite-nos refletir sobre as práticas de intervenção de uma série de atores – governamentais e não governamentais – sobre a população migrante. É importante ter em conta que as manifestações dos imigrantes não se produzem no vazio, senão num cenário altamente influenciado "pela forma como as instituições pensam, classificam e põem em prática os seus tipos especiais de rotinas no mundo social da pobreza" (DROTBOHM, 2016).

Antes de passar para a análise das práticas – "festivais" e "rodas de conversa", as duas mobilizações examinadas neste artigo –, apresento brevemente o contexto da pesquisa junto ao Grist.

A pesquisa junto ao Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem Teto (Grist)

Em 2014, durante a apresentação da 1ª Conferência Nacional de Migrações e Refúgio (Comigrar), ouvi na Casa de Portugal vários discursos produzidos por agentes governamentais e não governamentais acerca da chegada de novos imigrantes para o Brasil.[2] Em geral, os discursos enfatizavam a tradição acolhedora do país, ressaltavam o fato de sermos todos "imigrantes" e afirmavam o "direito humano a migrar". Todavia, as homenagens a padres e irmãs da congregação Scalabriana, destacavam a ação "humanitária" e a presença, durante décadas, da Igreja Católica no acolhimento da população imigrante.

Entretanto, outro discurso que ouvi durante o evento me sensibilizou de modo particular. O refugiado congolês Pitchou Luambo criticava em diversos momentos a atuação dos "mediadores" e as representações dos migrantes produzidas por esses agentes. Em determinado momento de sua fala, afirmou que os refugiados estavam "indo morar nas ocupações" e que isso se devia à inexistência de políticas públicas para imigrantes. Questões como acolhimento, representação dos imigrantes, políticas públicas e moradia foram abordadas de forma crítica pela intervenção do refugiado. O que em 2014 poderia ser caracterizado como o momento de maior visibilidade, na última década, da questão migratória contemporânea, graças principalmente ao poder público e às organizações humanitárias, através da Comigrar, passou a se apresentar como o início de um movimento de crítica e mobilização, protagonizado pelos próprios imigrantes que começavam a atuar como militantes de uma luta política definida por eles mesmos como "própria".

Em abril de 2016, combinei com Pitchou um encontro na "Ocupação Cambridge" no centro de São Paulo, onde ele mora com sua filha. Desde o início, ele deixou claro que não me daria nenhuma entrevista e questionou o lugar dos pesquisadores, considerando que, da mesma forma que outros mediadores, "falam sobre os imigrantes e nos tratam apenas como objetos de pesquisa". Naquele momento entendi que ele estava defendendo a posição de falar por ele mesmo, sem mediação da "pesquisadora", posição da qual, como antropóloga e imigrante, compartilho. Felizmente para mim, o Grist precisava realizar um vídeo promocional do evento "Quebrando as barreiras culturais com grupos de

[2] Minha participação nesse evento se deu como delegada da Conferência Estadual do Rio Grande do Sul e respondia ao objetivo de garantir uma "representação ampla", assumido pela Comigrar. Nesse sentido, a Conferência foi precedida por uma série de "conferências preparatórias", incluindo conferências estaduais, municipais, livres, regionais e virtuais que aconteceram entre dezembro de 2013 e março de 2014. Como resultado dessas conferências preparatórias foram elaboradas mais de 2.800 propostas, que foram levadas à etapa nacional. Para tanto, foram eleitos 556 delegados de 30 nacionalidades em 21 estados brasileiros, entre os quais me encontrava, junto a meu colega Norberto Decker e a professora Denise Jardim. A Comigrar foi realizada entre os dias 30 de maio e 1º de junho de 2014.

imigrantes e refugiados", que seria realizado durante o mês de maio no Centro Cultural Jabaquara, na zona sul de São Paulo. Ofereci-me então, com a ajuda de meu companheiro – o qual apresentei como cineasta –, para realizar o vídeo. Foi assim que se iniciou uma troca de experiências muitas vezes mediada por "esse objeto superdotado de agência" (SATIKO, 2014) que é a câmera de vídeo.[3]

Ainda durante esse primeiro encontro – que durou algumas horas – Pitchou contou-me que o Grist tinha surgido justamente depois da Comigrar, incentivado pela cineasta Eliana Caffé durante as gravações de um longa-metragem nas instalações da ocupação do antigo "Hotel Cambridge". De acordo com Pitchou, "Lili", tinha percebido que o problema da falta de moradia era compartilhado tanto pelos refugiados quanto pelos brasileiros de baixa renda. Assim, as gravações e todos os questionamentos levantados durante a produção do filme haviam incentivado os refugiados a se organizarem em busca de soluções para o que fora entendido como "problemas comuns". Depois das filmagens, o grupo continuou se encontrando e consolidou o coletivo que, como eles mesmos definem, é composto de imigrantes e refugiados de diversas *etnias* e tem como objetivo promover debates, palestras e eventos que tratem de assuntos que afetam diretamente os refugiados, assim como criar meios que possibilitem expressar a cultura dos imigrantes que vivem em São Paulo.

Cabe explicar que o antigo Hotel Cambridge, lugar de moradia de Pitchou, localiza-se na avenida Nove de Julho e foi ocupado em 22 de novembro de 2012 pela Frente de Luta pela Moradia (FLM).[4] O Cambridge tem 15 andares e 241 quartos. Moram nele 178 famílias, entre eles 5 refugiados e 21 imigrantes. Todas as famílias que vivem na ocupação estão na fila do programa de habitação do governo federal "Minha Casa, Minha Vida". Todavia, a presença de imigrantes e refugiados nas ocupações é bastante recente e deve entender-se dentro de um cenário complexo no qual, de um lado, o relato nacional apresenta o Brasil como um país acolhedor, com uma tendência "natural" a receber bem a todos os que chegam de fora, e, de outro, onde se pratica inúmeros atos de violência direta ou indireta contra os imigrantes.

Inicialmente, foram as organizações humanitárias, como "Missão Paz" – instituição da Congregação Scalabriniana –, que ofereceram serviços como assistência jurídica, psicológica, cursos de português ou abrigo transitório para os "recém-chegados". Posteriormente, e com a intensificação da chegada de imigrantes e

[3] O vídeo "Grist Musical em ação pode verse no seguinte link: https://www.youtube.com/watch?v=DnbrFKpc9CQ

[4] A Frente de Luta pela Moradia é um movimento composto inicialmente pelo Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC), Fórum de Moradia e Meio Ambiente do Estado de São Paulo (Fomaesp), Fórum de Mutirões, Associação de Mutirões, Movimento Quintais e Cortiços da Região da Mooca, Movimento Terra de Nossa Gente e por quatro grupos que se uniram no Movimento Sem-Teto pela Reforma Urbana (14 de janeiro, Grupo da Água Rasa, Grupo Colorado e Setor 8, todos da zona leste). Mais tarde juntou-se o Movimento de Moradia da Zona Norte e o Movimento Centro-Norte.

refugiados em situação de vulnerabilidade, se abriram outros abrigos.

A Prefeitura de São Paulo oferece atualmente, através do Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (Crai), um total de 690 vagas para imigrantes e refugiados distribuídas entre quatro centros de acolhida (Bela Vista, Bom Retiro, Pari e Penha) e um abrigo gerido por uma irmandade italiana ligada à Igreja Católica, o "Arsenal Esperança". Segundo as pesquisas feitas nesses abrigos, a situação das mulheres imigrantes e refugiadas parece ser ainda mais complicada que a dos homens. Para Drotbohm (2016), que realizou um estudo sobre habitação e imigração em São Paulo, ainda que muitos abrigos acolham mulheres e outros acolham mulheres com crianças pequenas, as mulheres grávidas e as mulheres com crianças adolescentes têm mais dificuldades para conseguir acomodações. No primeiro caso, sua vulnerabilidade especial, suas necessidades médicas e a suposta duração da sua estadia só podem ser atendidas por um abrigo especial. No último caso, a indefinição sobre a categoria que representa a juventude é problemática, já que em algumas ocasiões crianças de dez anos, por exemplo, não podem ficar com suas mães (DROTBOHM, 2016)

Drotbohm assinala que, em fevereiro de 2016, a situação dos abrigos que acolhem refugiadas e mulheres migrantes se tornou complicada com a chegada repentina de muitas centenas de mulheres angolanas e congolesas, muitas delas grávidas ou viajando com crianças pequenas. Em poucos dias, as vagas disponíveis nos abrigos públicos esgotaram-se, produzindo uma situação de emergência para essas recém-chegadas que acabaram tendo que dormir na rua. A Prefeitura de São Paulo teve que reabrir um abrigo (o Viaduto Pedroso) que havia sido fechado devido às suas condições inadequadas e à falta de higiene (DROTBOHM, 2016). Ou seja, para a autora, noções como gênero, idade e parentesco são cruciais para se pensarem a pertença e a exclusão das populações em mobilidade.

Entretanto, a aproximação de refugiados e imigrantes aos movimentos de luta por moradia, tal como construída pelas pessoas do Grist, produzem novas percepções e entendimentos sobre a receptividade e acolhimento da população imigrante, tal como se depreende da seguinte fala de um membro do Grist durante o III Seminário sobre Diversidade Cultural e Educação "Migrações internacionais e Direitos Humanos" em maio de 2016:[5]

[5] O Seminário, promovido pela Pró-Reitoria de Extensão do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP), se realizou na biblioteca Mário de Andrade, no centro de São Paulo, e reuniu professores, representantes de ONGs e refugiados em um debate sobre a chegada atual de refugiados ao Brasil. De acordo com os organizadores, o evento visava debater o fenômeno das migrações internacionais recentes ao Brasil e o tema dos refugiados no contexto de São Paulo, em um ato que buscava sensibilizar a comunidade acadêmica sobre os contextos históricos e as condições socioeconômicas e políticas em que se situam as questões das migrações internacionais e dos refugiados, bem como conhecer os marcos político-institucionais estabelecidos pelo Brasil, em consonância com o contexto mundial, além de promover a cultura de valorização, respeito e garantias dos Direitos Humanos dos imigrantes e refugiados.

> Por que nosso grupo é refugiados e imigrantes sem teto? Não é nada de sem teto. Em 2014 os imigrantes dormiam lá na Missão Paz, e aí tudo mundo se aproveitou. Os empresários brasileiros nos viam como mão de obra barata. Eles iam lá, contratavam, você vai trabalhar quatorze horas, sabendo que era trabalho escravo. Eles diziam que não tinham um lugar para a gente dormir. Aí os jornalistas se aproveitaram para fazer matéria e começaram a falar em trabalho escravo, mas ninguém sabia por que acontecia esse trabalho escravo. Então chegaram os pesquisadores que nos tratam como objetos de pesquisa e desde os centros de acolhida falavam para nós: "Você não pode ir mais trabalhar lá porque é trabalho escravo". E depois? Muita gente vendeu até sua casa para poder vir trabalhar aqui. (REGISTRO DE CAMPO,10 mai. 2016)

O refugiado continuou criticando as condições das casas de acolhida e as dificuldades burocráticas que migrantes e refugiados enfrentam:

> Em 2014 foi criado o Crai: 110 leitos, outros 150 e mais 70 leitos. Só que lá tem outra atividade. Isso nós chamamos de moradia temporária, provisória, nós precisamos de moradia definitiva. Agora quando a pessoa chega no Brasil, não pode passar muito tempo nessas casas, o máximo que passa é um mês ou dois. Nesse tempo que a pessoa passa nessas moradias nem sempre consegue tirar todos os documentos, muitas vezes só consegue tirar o protocolo, que é um papel. Aí você chega em uma imobiliária e não aceitam esse papel, a verdade é que nem eu – que não sou brasileiro – aceitaria esse papel! Mas aí a pessoa precisa sair da casa de acolhida porque outras pessoas precisam entrar. Só que aí tem alguns espertos brasileiros que começaram a ocupar os prédios vazios para poder colocar imigrantes e ganhar dinheiro. Por quê? A pessoa não consegue alugar uma casa, não pode ficar no centro de acolhida… Além disso são poucos, temos 340 leitos, sendo 80 só para mulheres e só temos aqui como refugiados reconhecidos pelo Conare 8.700, imagina com os solicitantes de refúgio e sem contar os haitianos! Aí, com tudo isso, a pessoa acaba indo para as ocupações. Aí, o que acontece? Os jornalistas de novo vão para lá a perguntar: "Por que eles estão invadindo os prédios do centro?". Ou vão perguntar nos centros de acolhida, e eles falam: "Nós já falamos para não ir para lá porque é crime, porque eles não podem participar nessas ocupações

> porque é crime". Mas aonde vamos ir? Outra coisa, nas ocupações de movimentos sociais sérios tem regras, tem que participar nas coisas deles, tem manifestações. Todo mundo sabe que o imigrante não pode cometer crime, mas manifestar-se pacificamente pode, reclamar seus direitos pode. Só que neste momento que tem golpe que não é golpe, democracia que não é democracia, saiu uma carta dizendo que não podemos manifestar-nos. E aí? Onde é que nós vamos? (REGISTRO DE CAMPO,10 mai. 2016)

A fala daquele refugiado provocou um silêncio tenso que durou alguns minutos. No turno das colocações ninguém lhe fez pergunta alguma. Parecia que – como fora colocado dias depois por uma professora que esteve no evento – "as experiências desses refugiados falando por eles mesmos de suas vidas, dificuldades, visões do Brasil, da falta de apoio, da invisibilidade, haviam tocado nossas feridas" [6].

A pesar do teor de suas palavras, hoje entendo essa fala como uma provocação. Ao final do evento fui conversar com ele, que me explicou que ele queria que os pesquisadores não fizessem apenas perguntas sobre a sua vida, mas que passassem algum tempo "vivendo o que eles vivem".

*

A seguir, focalizo dois tipos de práticas – "festivais" e "rodas de conversa" – que estimulam a construção de representações mais plurais e menos estereotipadas sobre os imigrantes e refugiados. Os festivais podem ser entendidos como espaços onde os imigrantes constroem "protagonismo" a partir da apropriação de categorias estigmatizantes. Assumir-se como "imigrante" ou "refugiado" e "negro" pode ser uma prática que amplia os sentidos desses conceitos. As "rodas de conversa" são espaços de reflexão e intercâmbio nos quais os depoimentos ganham centralidade e mostram as categorias e formas de diferenciação utilizadas para construir a figura do refugiado. Entretanto, essas formas de mobilização aqui apresentadas adquirem relevância quando compreendemos que a imigração negra, em particular de haitianos e africanos encontra-se perpassada pela questão do racismo no Brasil, que nem sempre reconhece nesse imigrante negro, esse "outro", um sujeito com capacidade de falar por si mesmo.

[6] A professora se pronunciou sobre a sua participação no evento no blog da Rede de Reflexão e Ação Antiracial RRAE http://www.rrae.com.br/2016/05/refugiados-no-brasil.html -consultado o dia 29-09-2016.

Festivais como formas de produção de "protagonismo" migrante

Os "festivais" são formas de mobilização que foram bastante utilizadas pelo Grist em 2016. Diferentemente das "rodas de conversa", os "festivais" têm um caráter mais animado. O primeiro festival que acompanhei, "Quebrando as barreiras culturais com grupos de imigrantes e refugiados", realizou-se no Centro Cultural Jabaquara, na zona sul de São Paulo, no dia 15 de maio de 2016. Ao longo de cerca de doze horas, houve ações que iam desde apresentações musicais até debates sobre a situação da República Democrática do Congo, passando pela venda de artesanato, roupas e comidas de vários países. A programação contou ainda com grupos musicais do Congo, Haiti, Togo, Bolívia e Brasil.

Um dos momentos mais impactantes do evento foi quando a advogada congolesa Hortense criticou o silêncio da mídia e da comunidade internacional em relação à situação vivida em seu país natal. "O que se fala sobre as questões do Congo, os crimes contra a humanidade que acontecem lá? Ninguém divulga isso. Apenas os próprios congoleses sabem de verdade sobre a situação no Congo", enfatizou a refugiada ante um público atônito. Entretanto, se bem os protagonistas consideraram o evento como um êxito, não conseguiram reunir a quantidade de pessoas esperada. Presumo que, por isso, tenha ocorrido o festival seguinte, "I Festival do Dia Internacional do Refugiado", no centro de São Paulo, em 19 de junho de 2016, organizado por diversos coletivos conjuntamente.

Naquele domingo, um palco foi colocado na interditada rua Álvaro de Carvalho, justo embaixo do viaduto Nove de Julho. No começo da tarde, Yannick, um músico congolês e são-tomense que vive no Brasil há pouco mais de um ano, cantou em diversas línguas africanas (lingala, kimbundu, kicongo). Enquanto isso, Fátima, uma mulher senegalesa mostrava suas roupas feitas com tecidos coloridos a possíveis compradores. Nas proximidades do palco, no restaurante palestino Al Janiah, havia uma enorme fila para os *shawarmas* e para o *fufu* – comidas *típicas* da Síria e do Congo, respectivamente, oferecidas naquela tarde. Enquanto Yannick cantava, alguns ativistas distribuíam um panfleto com informação acerca do surgimento da Frente Independente de Refugiados e Imigrantes (Firi) – coletivo organizador do festival. "A Frente será a voz dos refugiados para que dessa forma possam falar por si mesmos", podia ler-se em um dos parágrafos do folheto.

"Chega/corrupção, chega/manipulação, racismo/chega, xenofobia/chega, imperialismo/chega, injustiça/chega, hipocrisia/chega", cantava Yannick, na sua composição "Biliwê", uma expressão em creole que significa "abra os olhos". Diante da mirada atenta dos espectadores – que gravavam a atuação do músico com seus telefones celulares – Yannick criticou o imperialismo e as situações de desigualdade e discriminação vividas pelos negros tanto em seu país de origem quanto no Brasil.

Entretanto, Shambuyi, um artista plástico também de origem congolesa, realizava a performance Não à guerra do Congo. Shambuyi, descalço e com o corpo coberto por papéis e plásticos pintados como se fossem sangue, caminhou entre a multidão exibindo vários telefones celulares pendurados em seu corpo. A ação silenciosa de Shambuyi fazia referência aos metais extraídos da República Democrática do Congo, utilizados na fabricação de celulares e outros equipamentos eletrônicos. De acordo com os refugiados congoleses que ouvi durante o trabalho de campo em São Paulo, como Christo, um jornalista que vive no Brasil há pouco mais de um ano, a exploração do Coltan sustenta o sangrento conflito que, segundo eles, já deixou mais de 20 milhões de mortos.

Analisando as "caminhadas" e "vigílias" do Comitê em Defesa da Vida da Criança Altamirense, a antropóloga Paula Lacerda (2015) aponta para a potencialidade do silêncio para "comunicar o incomunicável: a dor e o sofrimento". De acordo com a autora, ao mesmo tempo que, durante as mobilizações, a linguagem procurava adesão pelo relato das situações politicamente significadas como "inaceitáveis, desrespeitosas e injustas", o silêncio "suprimia o tom denunciador, evidenciando o indizível, o absurdo, o inexplicável das violências" (LACERDA, 2015, p. 155).

Retomando a proposta de Veena Das (2007), a autora reflete sobre os limites da linguagem, que tornam irreprodutível o sentimento. Assim, por conta da incapacidade de expressar tal sentimento, o silêncio representa a única discursividade possível, tornando as palavras "congeladas", "entorpecidas" "sem vida". "A violência que ultrapassa as palavras pode ser 'mostrada', 'apresentada' e 'revelada', mas não narrada" (LACERDA, 2015, p. 156). Concordando com a autora, entendo que o silêncio da ação do Shambuyi não representava a falta de um discurso, mas, ao contrário, seu veículo.

Depois de algumas horas, quando a concentração alcançou um determinado número de pessoas, os representantes dos quatro coletivos que fundaram a FIRI – o Grist, o Movimento Palestina Para Todos (Mopat), a Equipe de Base Warmis, Convergência de Culturas e o Visto Permanente, Acervo Vivo das Novas Culturas Imigrantes – subiram ao palco para oficializar o lançamento do movimento. Não era a primeira vez que eu via aos membros desses grupos atuarem conjuntamente, não obstante, até aquele dia, as atividades realizadas pelos quatro coletivos não tinham sido divulgadas como parte de um mesmo projeto. Até então, cada grupo organizava suas atividades de forma independente, ainda que a ideia de diálogo e de "somar as lutas de cada movimento" já estivesse presente entre os ativistas dos grupos.

Naquela tarde, Pitchou se referiu à possibilidade de unir refugiados e brasileiros sem vitimizar as pessoas que solicitam refúgio no país:

> Criamos nosso movimento para poder mostrar que o refugiado pode falar por ele mesmo e ser protagonista da própria história. Não queremos competir com as ONG's, que fazem um trabalho muito importante para as pessoas que chegam, mas promover a participação efetiva de imigrantes e refugiados. (REGISTRO DE CAMPO, 19 jun. 2016)

Hasam, palestino nascido no Brasil, integrante do Mopat e proprietário do restaurante Al Janiah, também destacou a necessidade de os refugiados serem protagonistas da própria causa. Em suas palavras, os refugiados deviam falar por eles mesmos, e não apenas por representação:

> Aqui no Brasil eles acabam não tendo voz, sendo representados pelas ONGs e governos. Este é um momento de organização entre refugiados e migrantes árabes, africanos e latinos, para que dentro dessa Frente possamos nos informar sobre a situação política do outro. (REGISTRO DE CAMPO, 19 jun. 2016)

Para os membros da Firi era importante deixar clara a necessidade de se criarem "novas formas de representação sobre a questão migratória". Para Cristina, uma jovem luso-brasileira do Visto Permanente, é necessário mostrar a parte positiva, construtiva, artística e cultural dos migrantes, deixada de fora na cobertura de grandes meios de comunicação:

> Achamos por bem criar outro espaço midiático, prioritariamente audiovisual, para dialogar sobre as comunidades migrantes de forma geral. Se a grande mídia se recusa a dizer que isso [o festival] está acontecendo, nós vamos criar um canal para mostrar. (REGISTRO DE CAMPO, 19 jun. 2016)

Soube posteriormente que, mesmo estando em viagem à Bolívia, Jobana, militante boliviana e integrante da Equipe de Base Warmis, havia deixado uma mensagem de união e articulação entre migrantes e refugiados:

> Queremos ser vistos como sujeitos políticos, capazes de nos organizar, colocar nossas pautas e posicionamentos. Acreditamos que juntos, sim, somos mais fortes, e que nossa diversidade cultural nos enriquece e fortalece como Frente. Nosso papel é importante para visibilizar a causa de migrantes e refugiados. (MIGRAMUNDO, 2016)

O campo de interlocução no qual se inserem os imigrantes implica uma trama complexa de discursos, práticas e iniciativas desenvolvidas por uma série de atores governamentais e não governamentais, em seu intento de criar políticas públicas para imigrantes. Intervenções artísticas, festivais e performances contribuem para a viabilização do imigrante como protagonista de um cenário migratório em transformação, possibilitando a construção de representações mais plurais e menos estereotipadas sobre os imigrantes.

Se as falas dos membros do Grist evidenciam uma crítica a certas categorias e práticas de intervenção sobre a população imigrante, os eventos organizados por eles transformam-se em manifestações culturais de propostas políticas, reforçando a ideia do imigrante como um ator com capacidade de intervir no campo de interlocução nacional. Eventos como esse, construído por imigrantes e refugiados que atuam em redes de apoio, permitem repensar de forma crítica a potencialidade das mobilizações.

As rodas de conversa e os discursos sobre "ser refugiado no Brasil"

Em agosto de 2016 acompanhei uma das ações de sensibilização realizadas pelo Grist. Fui convidada àquele evento por Pitchou depois de ter gravado imagens para um vídeo promocional sobre a sua mais recente iniciativa comercial, Congolinária – uma banca de culinária do Congo –, que funciona num local de "comidas do mundo" em um bairro nobre da zona oeste de São Paulo.

Pela liderança que exerce no grupo, Pitchou é quem geralmente desenvolve essas ações. Em certas ocasiões ele é acompanhado por algum outro membro do grupo, como naquela tarde, na qual Rafael – um médico baiano que integra o núcleo médico do Grist – também estava presente. As atividades de sensibilização do Grist estão pensadas como "conversas" nas quais os próprios membros do grupo falam sobre suas experiências de vida no Brasil. As falas dos integrantes do Grist nesses eventos nos permitem observar uma dimensão do discurso político que constrói ativamente pessoas e solidariedades a partir de experiências que não são apenas de dor e sofrimento, senão que implicam também formas de viver e resistir ao racismo e à desigualdade percebidos na sociedade de acolhida.

Já passava das três da tarde quando Rafael nos recolheu na frente da ocupação Cambridge. De lá nos dirigimos em seu carro até o edifício da Escola Técnica de Artes de São Paulo, localizada na zona oeste da cidade. Logo após alguns minutos, fomos até uma sala de aula e, aos poucos, foram chegando os estudantes interessados na conversa. Pitchou começou a fala se apresentado, contando sobre os anos em que estava no Brasil e que trabalhava com um grupo de imigrantes e refugiados sem-teto. Assinalou também que estava lá para conversar sobre imigração e refúgio, mas que, antes disso, era necessário que todas as pessoas se apresentassem.

"Como vamos conversar se a gente nem se conhece? Vamos nos apresentar?", disse ele com um sorriso. Assim, cada um de nós fomos dizendo nosso nome e o lugar de nascimento. Quando alguém dizia que era de São Paulo, Pitchou perguntava pelo lugar de nascimento dos pais dos interlocutores e, se a resposta era "São Paulo", ele fazia a mesma pergunta com relação aos avós. Com essas perguntas, Pitchou parecia querer mostrar a migração como um fenômeno amplo, que não diz respeito apenas a refugiados e imigrantes atuais, mas que pode ser entendida como constitutiva de São Paulo e até do Brasil em geral. Presumo que por isso, em seguida, ele assinalou que "voltaria um pouco na história", e se referiu ao que chamou de "imigração histórica", apontando que, assim como os alemães, italianos e portugueses que viram para o Brasil buscando melhores condições de vida, "hoje no Brasil havia imigrantes e refugiados".

Seguidamente, Pitchou pediu para o Rafael passar um vídeo. O vídeo em questão se intitula *Refugiados* e foi realizado pelos Jornalistas Livres, uma rede de jornalismo independente. Durante aproximadamente sete minutos, o vídeo mostra depoimentos de pessoas – todas negras, entrevistadas na Ocupação Cambridge – explicando como chegaram ao Brasil. No começo do vídeo, Pitchou se refere ao conflito armado na República Democrática do Congo como a causa de sua vinda para o país. Posteriormente, uma mulher chamada Marie se refere ao terremoto ocorrido no Haiti e explica como foi sua viagem até o Brasil. Em seguida, dois jovens haitianos e uma mulher nigeriana com um bebê realizam a mesma ação. Em seguida, Pitchou explica a presença de refugiados e imigrantes nas ocupações, assinalando que o "protocolo" –definido por ele como um documento provisório entregado pela Polícia Federal quando se realiza uma solicitação de refúgio – dificulta sobretudo "a vida dos estrangeiros negros para alugar imóveis".

De acordo com ele, embora esse documento seja reconhecido pelo governo, não acontece o mesmo com a população, que geralmente não aceita esse "papel" como um documento válido. "Quando uma pessoa chega em uma imobiliária com esse documento, dificilmente a pessoa vai querer dar uma casa para alugar, é por isso que acabamos indo para as ocupações", pode ouvir-se enquanto ele expõe o protocolo diante da câmera. O vídeo acaba mostrando alguns números do refúgio e da imigração no Brasil, destacando sobre um fundo preto que no Brasil existem cerca de 7.300 refugiados, de acordo com o último levantamento oficial, e que, de acordo com dados da Policia Federal, mais de 39.000 haitianos entraram no país até setembro de 2014.

> Eu sou refugiado, sou congolês, eu estava sendo perseguido. Se eu estou aqui faz seis anos, é porque o país é bom, mas isso não faz do Brasil um paraíso. Eu saí do meu país por causa de uma guerra, quando falo em guerra é guerra de verdade, onde

> você vê muitos cadáveres, pessoas morrendo… Mais de 20 milhões de pessoas mortas e ninguém faz nada. A pessoa não sabe que dia sua morte vai chegar, a pessoa tem que sair, você tem que sair quando você ainda não é procurado, quando você vai aprender que está sendo procurado, você vai estar morto. Então, nós temos imigrantes e refugiados, quando você sai de um país e vai para outro, é imigrante. Temos emigrantes quando sai de um país e imigrante quando entra em um outro. Todo mundo que entra aqui é imigrante, só que dentro desses imigrantes temos uma pessoa que entra dentro de uma definição do Acnur. Quando uma pessoa sai de seu país por causa de uma perseguição religiosa, de orientação sexual etc., ele é um refugiado. Ele se torna refugiado. (REGISTRO DE CAMPO, 26 jul. 2016)

A fala de Pitchou assim como os depoimentos apresentados no vídeo são indicativos tanto das estratégias utilizadas para visibilizar a "luta" dos refugiados e imigrantes no Brasil quanto das categorias e formas de diferenciação que estão sendo utilizadas para construir a figura do "refugiado". Em primeiro lugar, podemos observar que a representação do refugiado está sendo construída por eles mesmos usando contextualmente as situações de violência e de vulnerabilidade em seus países de origem, mas sobretudo a partir de narrativas que tratam das suas experiências de vida aqui no Brasil.

Nesse cenário é significativo que tanto Pitchou como a maioria das pessoas que conheci nas ocupações tenham regularizada a sua situação migratória, seja como refugiados, seja através de um visto humanitário. Não obstante, quando relatam suas condições de vida – trabalho nos setores menos remunerados, moradia em albergues ou nas ocupações do centro da cidade –, as fronteiras entre as categorias jurídicas "refugiado" e "imigrante" parecem menos claras. Porém, isso não significa que a figura do "refugiado" esteja sendo construída em total sintonia com a de "imigrante". Pelo contrário, se bem se reconhece que tanto "refugiados" como "imigrantes" são "migrantes", geralmente se enfatiza que, além do desejo de "uma vida melhor" – aspiração que mobilizaria o imigrante –, no caso dos refugiados há um "intuito de proteger a vida". As ideias de "perseguição" e "risco de morte" se tornam centrais nessa definição, enquanto a referência a organismos internacionais como o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (Acnur) revela como os refugiados podem se apropriar das definições de organismos internacionais para construir localmente sua própria figura de refugiado.

O racismo não tão "velado" da sociedade brasileira aparece frequentemente nos discursos das pessoas em mobilidade no Brasil. Durante as ações de sensibilização e visibilizacão da situação dos refugiados e imigrantes que acompanhei,

era bastante comum que as pessoas ressaltassem que não são todos os "estrangeiros" os que passam por situações de desrespeito e discriminação, senão que isso acontece sobretudo com os que são "negros". No evento daquela tarde, por exemplo, Rafael apontou que, dos 2 milhões de estrangeiros que há hoje no país, os únicos que são vistos como problema são os haitianos e africanos, que no total seriam uns 70 mil – entre os 18 mil refugiados e solicitantes de refúgio e os 53 mil haitianos. De acordo com as palavras de Rafael, "o resto, sobretudo os cerca de 410 mil brancos europeus que vêm trabalhar aqui, em nenhum momento são falados como problemas, como crime". Segundo Rafael, sempre que se fala em imigração e refúgio se fala de haitianos e africanos, e isso representa para ele um ponto bem importante a ser considerado.

O que pude observar naquele evento, assim como em outras experiências de campo, é que Pitchou ressignifica frequentemente o que é ser um "negro" em seu país de origem (Congo) e o que é ser "negro" no Brasil. Para ele, ser negro em seu país não é causa de discriminação, enquanto no Brasil é motivo para um tratamento desigual:

> Ao chegar aqui você descobre que o país está dividido entre negros e brancos e aqui há refugiados negros e brancos, e tratam bem aos brancos e aos negros não. Aos negros, os discriminam. Se eu estou aqui é para tratar salvar minha vida, então por que vão tratar aos refugiados brancos bem e a nós não? Qual a justificativa disso? Eu acho que não tem! (REGISTRO DE CAMPO, 26 jul. 2016)

Do mesmo modo como o pensador caribenho Frantz Fanon (1973) descobre sua negritude a partir do olhar do branco na França, muitos refugiados e imigrantes negros afirmam não ter pensado na questão racial antes de sua chegada ao Brasil. Para Jerémie, por exemplo, um estudante de letras proveniente da República Democrática do Congo, foi no Brasil que começou ver-se como negro: "Lá em meu país somos todos negros, mas aqui no Brasil não. Aqui os negros são tratados como inferiores. Com frequência tenho a sensação de estar no lugar errado" (entrevista realizada em 15 mai. 2016).

Em algumas ocasiões, a questão do racismo e do tratamento desigual aparece entrelaçada a certas práticas de intervenção sobre refugiados e imigrantes. É nesse cenário que aparece uma forte contestação ao uso da categoria "vítima":

> A gente gosta de considerar a pessoa como coitado. O negro pode xingar o branco, mas o branco não vai dizer nada porque vê o negro como coitado. Eu sempre falo, se um negro te xinga, você xinga ele da mesma forma. Se bem você não

> pode maltratar uma pessoa, não pode tratar ele como coitado. Isso não é ser racista, se uma pessoa te xinga você a xinga do mesmo jeito.
>
> Como funciona hoje o tema da ajuda aos refugiados? Funciona assim, se tenho muita roupa sobrando na minha casa, vou dar para os refugiados, aí o cara chama a imprensa e tira uma foto entregando roupa aos refugiados. Um dia um cara me ligou e me falou "Pitchou, tenho muita roupa". "Sério?", eu falei. "Para fazer o quê?". "Para dar para os refugiados", me diz. As pessoas gostam muito de dar roupas e dar dinheiro as ONGs que ajudam aos refugiados, mas quando vêm um refugiado na rua, eles atravessam para o outro lado porque confundem com um delinquente.
>
> Então, eu nunca vi aqui no Brasil um heterossexual falando sobre os direitos dos homossexuais, eu nunca vi um branco falando sobre o poder dos negros, sobre como deveriam ser as questões das cotas dos negros. São os homossexuais e os negros que falam aqui sobre os direitos deles. Só que aqui as pessoas que se consideram *mais* falam sobre os refugiados porque acham que nós somos burros, sem capacidade. E por isso que nós não queremos ser considerados como coitados, como vítimas. (REGISTRO DE CAMPO, 26/07/2016)

Nessa fala do Pitchou, assim como em outras intervenções dele e de outros refugiados e imigrantes que acompanhei, a crítica ao tratamento recebido pelas organizações humanitárias é acionada conjuntamente com o rechaço a serem representados apenas a partir do sofrimento. A noção de vítima já vem sendo questionada em trabalhos que analisam o papel dos conceitos de "tráfico de pessoas" e "tráfico ilícito de migrantes" na dinâmica da governabilidade migratória contemporânea.

Trabalhos como o de Mansur (2016), por exemplo, apontam que, embora esses conceitos se apresentem sob a roupagem dos direitos humanos e da proteção às vítimas, e sejam incluídos em instrumentos internacionais – como o protocolo de tráfico de pessoas e tráfico ilícito de migrantes –, eles acabam reiterando o vínculo entre a migração e a seguridade, reforçando as práticas de criminalização e o controle migratório. A partir de uma experiência etnográfica, acompanhando os protestos de um grupo de refugiados no centro de Viena, o autor aponta para a natureza contextual da posição de vítimas dos refugiados e questiona fortemente a *eficácia* obtida com a utilização dessa categoria. De acordo com a sua experiência, os refugiados mobilizados no centro de Viena estão longe de serem as "vítimas predicadas no cenário humanitário". Quer dizer, de

acordo com o autor, os interesses e as histórias de vida dessas pessoas envolvem uma amplitude e uma diversidade que deveriam ser entendidas e reconhecidas como um "aporte" à sociedade local (MANSUR, 2016).

Entretanto, outra imagem, afastada da figura do trabalhador migrante, também parece ganhar visibilidade. No caso de algumas pessoas que conheci na Ocupação Cambridge, elas não pareciam resignar-se a serem representadas mediante uma imagem que reduz o imigrante apenas à sua função de força de trabalho. Pelo contrário, em suas falas, mas também em suas ações, pude perceber que havia outra imagem a ser transmitida. Essa imagem pode ser pensada a partir do caso de Louides, um haitiano de 38 anos que chegou ao Brasil em 2013 e mora atualmente junto a sua família – mulher e três filhas – em uma das ocupações da Avenida Rio Branco. Louides já passou por albergues para migrantes e, ainda morando nas instalações da Missão Paz, ele formou uma banda de música, a Satellite Musique, composta por outros nove integrantes haitianos que tocam a *kompa*, um ritmo musical definido por eles mesmos como "típico" do Haiti.

Embora Louides tenha que trabalhar na construção civil, ele não parece um homem resignado a sua função de mão de obra; muito pelo contrário: ele se apresenta em eventos públicos e privados, "levando aos brasileiros uma música que eles não conhecem". Assim como Louides, Yannik e Shambui – dois artistas congoleses – também utilizam a música e outras manifestações artísticas e culturais (performance, teatro, intervenções artísticas) para ressignificar as categorias de imigrante e refugiado.

Ao problematizar as representações dos imigrantes e refugiados, é preciso referenciar também os conceitos de reconhecimento e redistribuição e a ideia de que não seria possível isolar as lutas por reconhecimento das lutas por redistribuição:

> a formulação conceitual do reconhecimento é de central importância hoje, não porque expressa os objetivos de um novo tipo de movimento social, mas porque ela tem provado ser uma ferramenta apropriada para categorialmente desvendar experiências sociais de injustiça como um todo. (HONNET, 2003, p. 133)

Não há, portanto, uma autorrepresentação do imigrante capaz de ser pensada para além dos imigrantes como atores que se autodefinem como objetos de reconhecimento, e essa ação se dá sempre na interação com um outro, ou seja, numa relação. Entretanto, é importante ter em conta o que foi apontado por Jardim Pinto (2008) acerca do contexto brasileiro. Para a autora, "existirá sempre uma política de distribuição (ou não) e uma política de reconhecimento (ou não), que independe do sujeito individual ou do grupo social". Assim, os mais

vulneráveis encontram-se mais expostos a sofrer ações de alguém que distribui ou que fale por eles, antes de serem sujeitos que se autorreconhecem publicamente. Ou seja, para a autora, a noção de reconhecimento fica mais limitada a um reconhecimento externo; isto é, "o outro reconhece e age sem necessariamente construir uma relação com o reconhecido". O outro, no caso, é sempre, ou quase sempre, um agente estatal que atua através de políticas públicas (JARDIM PINTO , 2008, p. 47).

Entretanto, a construção de refugiados em eventos como os do Grist é percebida por alguns brasileiros, como Heloisa, como "um tanto desvinculada de realidades já conhecidas pela sociedade brasileira", o que ela definiu como "racismo do Estado". Enquanto Pitchou falava sobre suas percepções do racismo no país, observei que Heloisa – uma jovem do público que se definiu como negra e descendente dos povos originários – parecia um pouco incomodada e, já quase no final da conversa, apontou:

> Eu queria só fazer um comentário, eu achei muito legal tudo que vocês expuseram e eu acho que sim, que a sensibilização é parte importante do processo de superação das dificuldades que vocês encontram aqui, só que eu acho que faz falta extrapolar o nível individual e entender que o problema que os imigrantes e refugiados encontram aqui no Brasil não têm a ver com problemas individuas do caráter do brasileiro, têm a ver com um projeto do Estado, têm a ver com o fato de o Estado ser racista. E por isso que o Rafael, que é baiano e se formou em medicina em um dos estados mais negros do Brasil, pode contar nos dedos de uma mão os colegas negros que tinha, e isso é porque o Estado brasileiro é racista. Então chegam aqui os nossos irmãos e a gente não se reconhece como irmãos, porque a história do Brasil é de assalto à nossa identidade. Eu, que sou descendente de povos africanos que foram tirados de lá e também de povos nativos, eu não faço ideia da minha história e isso não é visto como um problema… Então, os problemas que os refugiados encontram aqui, e que não são todos os imigrantes que encontram, só os não brancos, são os mesmos problemas que minha avó, que foi empregada doméstica durante muitos anos de uma família branca italiana, encontrou aqui. Têm a ver com um problema racial, de classe, então é importante que a gente construa essa identificação, que eu reconheça nos refugiados e imigrantes não brancos que estão no Brasil os mesmos problemas sociais pelos quais passou minha família e passam as pessoas da mi-

> nha quebrada, que são negros também, que não se parecem com os negros do Congo, é verdade, mas são negros também. Eu senti falta disso, eu acho que é importante que a gente entenda que os problemas materiais que vocês encontram aqui também são os problemas que trabalhadores encontram aqui. Eu trabalho no SUS, sou secretária de uma assistente social, os mesmos problemas que eu vejo nos haitianos, os bolivianos, são os problemas da classe trabalhadora brasileira. Então, a cobrança deve ser feita para o Estado (REGISTRO DE CAMPO, 26 jul. 2016).

A intervenção de Heloisa deixava claro que os temas apresentados pelos membros do Grist não podem ser vistos à margem do contexto nacional de desigualdade, mas sobretudo apontava para conexões possíveis e formas de articulação e reconhecimento que ainda não aparecem – e talvez essa seja a intenção – nos discursos e nas práticas de grupos como o Grist.

Comentários finais

As questões tratadas neste artigo geram, sem dúvida, mais interrogções que respostas, permanecendo ainda sem serem explorados vários aspectos centrais da mobilização política e cultural de imigrantes e refugiados. Não obstante, é possível concluir que análises dos eventos de visibilização e sensibilização na cidade de São Paulo podem ampliar nossas representações acerca dos imigrantes e refugiados e como a presença negra está sendo ressignificada num cenário complexo e perpassado por múltiplas relações de poder.

A antropóloga Natalia Gavazzo (2016), em um estudo sobre as formas de participação política de imigrantes de segunda geração, na cidade de Buenos Aires, Argentina, assinala que o estudo das identificações e formas de participação dos imigrantes nos mostra como continuamente se ressignificam as fronteiras culturais e identitárias, apontando, ao mesmo tempo, as desigualdades frente às quais os imigrantes adotam posicionamentos e levam adiante ações específicas para promover mudanças vinculadas a valores como a igualdade. Para ela, é possível pensar que os imigrantes utilizam as práticas culturais identificadas com o país de origem como ferramentas "não apenas para elaborar pertenças, mas também para visibilizar-se no espaço público, convertendo o estereótipo negativo em positivo" (GAVAZZO, 2016, p. 84).

Entendo que, no caso apresentado, as diversas formas de mobilização produzidas pelo Grist mostram que, num cenário bastante acostumado à presença de mediadores, novas representações sobre os imigrantes estão sendo construídas. No caso das ações e discursos analisados, vemos a produção de discursos e re-

presentações que não necessariamente se ajustam às urgências dos mediadores. Nesse sentido, observamos que as formas de mobilização de imigrantes e refugiados sugerem novos sentidos afastados tanto da imagem do refugiado como "vítima" ou do imigrante como "braço trabalhador".

Contudo, se por um lado é fato que o Brasil abriu suas portas para receber refugiados e imigrantes em situações de vulnerabilidade, como, por exemplo, ao criar um visto humanitário para facilitar a vinda dos haitianos após o terremoto, por outo, a efetivação de políticas migratórias permanece frequentemente contraditória e discricionária. Assim, os estrangeiros que conseguem receber um visto e ganhar o acesso ao território brasileiro aprenderão logo, a partir do relacionamento com as instituições mediadoras, o que significa ser imigrante no Brasil.

É por isso que as ações de imigrantes e refugiados politizam a imigração como algo que vai muito além das questões de documentação e regularização jurídica, mostrando uma dimensão do discurso político que constrói ativamente pessoas e solidariedades a partir de experiências que não são apenas as de dor e sofrimento, senão que implicam formas de viver e resistir ao racismo e à desigualdade percebidos na sociedade de acolhida. Todavia, ser "refugiado", ser "imigrante" e ser "negro" se combinam de diversas formas nos eventos analisados, mostrando processos ativos de construção de "protagonistas" no lugar de "vítimas".

Referências bibliográficas

DROTBOHM, Heike. Paredes porosas. Proteção fragmentada em face do deslocamento de migrantes no Brasil. *Migramundo* [portal digital]. Disponível em: <http://migramundo.com/paredes-porosas-protecao-fragmentada-em-face-do-deslocamento-de-migrantes-no-brasil/>. Acesso em: 18 out. 2016.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscara blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.

GAVAZZO, Natalia. Música y danza como espacio de participación de los jóvenes hijos de migrantes bolivianos y paraguayos en Buenos Aires (Argentina). *Revista del Museo de Antropologia*, n.9, p. 83-94, 2016.

GRIMSOM, Alejandro. *Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas em la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo, 2006. p. 69-99.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

JARDIM, Denise. Os direitos humanos dos imigrantes: reconfigurações normativas dos debates sobre imigrações no Brasil contemporâneo. *Revista Densidades*, n. 14, p. 65-85, 2013.

JARDIM PINTO, Celi. Notas sobre a controvérsia Fraser-Honnet informada pelo cenário brasiliero. *Revista Lua Nova*, n. 74, p. 35-58, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n74/03.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2016.

LACERDA, Paula. *Meninos de Altamira*: violência, "luta" política e administração pública. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

MANSUR, Guilherme. Apresentação na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa, ago. 2016.

BRANDINO, Géssica. Protagonismo migrante marca 1º Festival do Dia Internacional do Refugiado. *Migramundo* [portal digital]. Disponível em: <http://migramundo.com/protagonismo-migrante-marca-1o-festival-do-dia-internacional-do-refugiado/>. Acesso em: 18 out. 2016.

SATIKO, Rose. Os filmes da quebrada e o filme da antropóloga – encontros. In: VICENTE, W. (Org). *Quebrada?* Cinema, vídeo e lutas sociais. São Paulo: Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária-USP, 2014. p. 147-75.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

autora **Silvia Zelaya**
Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em Pesquisa Etnográfica, Teoria Antropológica e Relações Interculturais pela Universidade Autônoma de Barcelona e Mestre em Governança e Direitos Humanos pela Universidade Autônoma de Madrid. Trabalha com temas de pesquisa ligados às migrações internacionais, refúgio, cidadania e direitos humanos.

Recebido em 07/04/2017
Aceito para publicação em 07/04/2017

Dos quadros de guerra à participação: notas sobre a jornada do refúgio palestino em São Paulo

Helena de Morais Manfrinato
Universidade de São Paulo, São Paulo,São Paulo,Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p421-436

resumo Neste trabalho, enfoco a experiência do refúgio de famílias palestinas em uma ocupação urbana em São Paulo, a partir da sua projeção pública após a repercussão da foto do menino Aylan, em uma tentativa malsucedida de chegar à Europa. A comoção pública levou muitos brasileiros até a ocupação, oferecendo diversos tipos de *ajuda*, movidos por um forte sentimento humanitário. Os enquadramentos daí surgidos modelaram os modos pelos quais os refugiados vêm participando das suas relações no Brasil. Por sua vez, estes agenciam essa visibilidade através de suas próprias pautas políticas, como o Direito de Retorno, contestando a imagem de precariedade vinculada ao refúgio e tecendo coalizões com imigrantes e refugiados de outras nacionalidades. Meu objetivo é analisar alguns agenciamentos do refúgio e como esses(as) palestinos(as) vêm produzindo suas próprias formas de participação nessas relações, através da alimentação e da criação de novos espaços políticos e de moradia.

palavras-chave Refúgio; Palestinos;Ocupação urbana; Quadros de guerra.

From the war frames to participation: notes on the journey of Palestinian refuge in São Paulo

abstract In this paper, I focus on the experience of the refuge of Palestinian families in an urban occupation in São Paulo, from their public projection after the repercussion of the photo of the boy Aylan, inan unsuccessful attempt to reach Europe. The public commotion led many Brazilians to the occupation, offering diverse types of help, moved by a strong humanitarian feeling. The frameworks that emerged shaped the ways refugees have been participating in their relations in Brazil. These, in turn, guidethis visibility through their own political guidelines, such as the Right of Return, contesting the image of precariousness linked to the refuge, and weaving coalitions with immigrants and refugees of other na-

tionalities. My purpose is to look at some settlements in the refuge, and how these Palestinians have been producing their own forms of participation in these relations through food, and the creation of new political spaces and housing.

keywords Refuge; Palestinians; Urban occupation; War frames.

Introdução

> *Tem aqui muitos jovens refugiados palestinos. Eles nasceram na Síria, mas, veja bem, não possuem os direitos plenos de um cidadão sírio. Eles são refugiados palestinos dentro da Síria, são apátridas e querem voltar, querem que seja efetivado o direito de retorno para a Palestina histórica, que é consagrado na resolução 194 da ONU, então, o direito internacional prevê isso, mas a questão é totalmente política. Eles não podem voltar.*
>
> (Henrique Sanchez, membro do coletivo Movimento Palestina para Tod@s, em entrevista a Caio Castor, outubro de 2015[1].)

A fala acima foi proferida durante as "Jornadas de Yarmouk",[2] em outubro de 2015, na Ocupação Leila Khaled. O evento lançou a Ocupação publicamente e foi organizado em torno do tema do refúgio dos (as) palestinos(as) que vieram ao Brasil fugindo da Guerra da Síria. O *Retorno – Al-'Awda*–, uma reivindicação e um direito dos palestinos que foram expulsos de suas terras após a criação do Estado de Israel, em 1948 – a chamada *Al-Nakba*[3] –, continua sendo um sonho e um objetivo para seus filhos, netos e bisnetos. Os palestinos que vieram ao Brasil e acabaram por se instalar na ocupação são duplamente refugiados: já o eram nos campos palestinos na Síria e hoje o são no Brasil. As narrativas versaram sobre a vida nos campos, a destruição perpetrada pela guerra e a denúncia dos responsáveis por seus múltiplos deslocamentos. Alguns deles organizaram a venda de comidas para os participantes, que fluíam de uma sala a outra segurando *shawarmas* e *sajs*, feitos num forno convexo emprestado de conhecidos do Brás.[4]

[1] Em: https://www.youtube.com/watch?v=u39HjYy28iM. Acesso em: fevereiro de 2017.
[2] O evento teve ainda o lançamento do livro A origem do Estado Islâmico, do jornalista John Cockburn, e a participação do jornalista e refugiado palestino Abu Saleh, o professor de relações internacionais da PUC-SP Reginaldo Nasser, o jornalista José Arbex Jr. e o fotojornalista e cinegrafista Gabriel Chaim, que cobriu o conflito na Síria.
[3] "Catástrofe", em árabe.
[4] O Brás é um bairro de antiga ocupação árabe-islâmica e hoje concentra parte das instituições e mesquitas islâmicas em São Paulo. É um dos lugares para onde afluem os novos migrantes árabe-

O evento foi um enorme sucesso: estiveram presentes representantes de mídias independentes, intelectuais envolvidos com as questões médio-orientais, ONGs de apoio a imigrantes e refugiados, estudantes, libaneses, sírios, palestinos já estabelecidos no país e brasileiros.

Os presentes manifestaram uma disposição entusiástica para entender a questão palestina, quem eram os refugiados vindos da Síria, mas, sobretudo, *ajudar* no que fosse preciso. Foram feitas doações de alimento, roupas, dinheiro, mobília e eletrodomésticos. Foi oferecida ajuda para matricular as crianças nas escolas da região, além de atendimento médico, psicológico e aulas de português. Muitos jornalistas se puseram à disposição para produzir matérias, e estudantes de relações internacionais ofereceram propostas de atividades com os refugiados. Ao conversar com os participantes, percebi que havia uma comoção generalizada– e não mencionada durante os debates – pela morte de uma criança síria que, dias antes havia se afogado tentando fazer a travessia com a família para a Europa. Para essas pessoas, a terrível imagem do bebê sendo resgatado sem vida na orla de uma praia turca havia transformado o descolamento populacional[5] decorrente da guerra na Síria em uma crise humanitária.

As jornadas, marcadas pelo signo do sofrimento de guerra e o drama do refúgio foram um marco na configuração das relações entre os palestinos da ocupação e a mídia, o poder público e as ONGs de apoio aos migrantes e refugiados. Por sua vez, a intensa visibilidade e oferecimento de *ajuda* aos refugiados colocaram novas demandas políticas e desafios aos militantes e moradores brasileiros. A repercussão das jornadas foi uma surpresa para todos, que nunca haviam imaginado tamanha repercussão pública, ainda que seu arranjo – refugiados palestinos e famílias brasileiras – fosse inusitado. O prédio[6] passou por diversas tentativas de ocupação até princípios de julho de 2015, quando o Terra Livre,[7] um movimento nacional de moradia que atua no campo e na cidade, o ocupou. No ano de 2014, conforme relato de um de seus militantes, o movimento decidiu que era preciso ter uma ocupação no centro[8] de São Paulo, de onde

muçulmanos, onde está a mesquita, os sheikhs, os empregadores árabes e a rede de solidariedade que acionam quando algum(a) árabe precisa de ajuda.

[5] Essa população aflui principalmente para os países vizinhos à Síria, como Turquia, Líbano e Jordânia, que já receberam até 2015, respectivamente, 2 milhões, 1 milhão, e 600 mil pessoas. Os jornais vêm noticiando esse deslocamento e como os diversos países vêm recepcionando essa população, com destaque para os países europeus e alguns dos seus efeitos perversos, como o afogamento de refugiados, mortes de dezenas de pessoas dentro de containers que os transportam por longas distâncias e o atravessamento de fronteiras policiadas.

[6] O prédio, abandonado há quinze anos, pertenceu no passado à Telesp.

[7] Fundado em 2008 a partir de um racha da corrente do PSOL "Terra, Trabalho e Liberdade", o movimento atua hoje em Goiás, onde tem mais de 30 ocupações, ultrapassando a atuação do MST naquele estado. Na cidade de São Paulo, possui ocupações no Jardim Pantanal e em Pinheiros, e nas cidades de Cotia e Osasco, na grande São Paulo, somando hoje mais de 2 mil pessoas em suas ocupações.

[8] Recentemente, o centro se tornou uma prioridade para o movimento, alinhando-se aos movi-

veio a iniciativa de ocupar o prédio na Liberdade,[9] em princípio apenas para famílias brasileiras.

Nesse período, um dos militantes e fundadores do Movimento Palestina para Tod@s[10] e parceiro do Terra Livre, Hasan Zarif, soube que famílias palestinas vindas da Síria[11] estavam vivendo em pensões precárias e caras no Brás, Guarulhos e outras localidades em São Paulo. O contato com o Terra Livre vinha da experiência política de alguns membros com militantes do PSOL e de sua participação no Comitê Popular da Copa, frente formada em razão dos impactos políticos, sociais e econômicos do megaevento esportivo.[12] Sabendo da nova ocupação realizada no bairro da Liberdade e da importância estratégica do centro para os/as refugiados(as) – onde têm acesso a empregos, escolas, hospitais e ONGs de apoio –, Hasan pediu ao movimento que lhes dessem algum espaço. Em pouco tempo, sessenta palestinos (as) afluíram para a ocupação, tomando quatro andares do antigo prédio comercial.

A escolha do nome da ocupação –*Leila Khaled* – foi uma sugestão de uma das militantes do Terra Livre, que em assembleia fez uma exposição sobre a luta da guerrilheira palestina.[13] Ela me relatou o assombro que sentiu quando entrou no prédio e viu a primeira família chegar, "uma mulher, de véu e roupas pretas, com as malas e os filhos. Aquilo que impactou muito. Era inacreditável". Aos poucos, a presença das famílias palestinas começou a se fazer notar na constituição dos espaços, que foram tomando forma: os adesivos com a frase "*I Love Allah*" nas portas dos seus apartamentos, os escritos em árabe nas paredes dos espaços comuns e elevadores, o cheiro dos temperos árabes tomando os anda-

mentos de moradia que pautam o acesso aos equipamentos urbanos, que, em São Paulo, concentram-se nessa região da cidade. Ver Carlos Filadelfo (2010).

[9] Eles me relataram que o prédio em questão já havia sido ocupado por pouco tempo pela Frente de Luta por Moradia (FLM), mas abandonado rapidamente.

[10] Movimento fundado em 2009 para oferecer apoio aos refugiados palestinos reassentados no Brasil, por conta da Guerra do Iraque e da realocação da sua população palestina em campos nos territórios fronteiriços. Faço parte desse movimento desde 2013, de modo que minha incursão na ocupação se deu, primeiramente, como militante. Essa transição não será objeto da presente reflexão.

[11] A Guerra da Síria começou no bojo do levante popular árabe conhecido como Primavera Árabe, em 2011. O conflito se complexificou e se aprofundou, transformando-se numa guerra civil que já tirou centenas de milhares de vidas, além de causar o deslocamento mais de 11 milhões de pessoas, internamente e para fora do país.

[12] O comitê, surgido em 2011, é uma rede de articulação horizontal e apartidária. Enfatizou o impacto da reestruturação urbana pela qual as cidades que sediariam a copa precisariam passar, incluindo as inevitáveis remoções da população mais pobre ou em situação de rua, bem como a violência contra os/as ambulantes. Desse modo, os movimentos de moradia, e moradores(as) de assentamentos e ocupações estiveram presentes em peso, além de movimentos anarquistas, feministas, ambulantes, grupos de teatro, ONGS de direitos humanos, pastorais sociais, entre outros. O Mop@t em especial pautou a compra de equipamentos militares israelenses pelo governo brasileiro, além de apoiar as principais pautas do comitê.

[13] Leila Khaled é uma guerrilheira palestina que ficou famosa nos anos 1970 por conta de algumas operações no âmbito da organização Frente Popular para a Libertação da Palestina.

res nas horas das refeições. As preferências e primeiras simpatias também vão se estabelecendo na convivência: um dos brasileiros, que se tornou um grande amigo dos palestinos, instituiu o *arabiano* – "uma mistura de árabe com baiano" –, com o qual se comunicava com eles e traduzia as perguntas dos jornalistas. O espaço passou a ser intensamente visitado por jornalistas, estudantes e ONGs que vinham entrevistar os refugiados, oferecer suporte e realizar suas pesquisas.

A primeira vez que subi as escadas escuras do prédio, meio arfante pela falta de hábito e condicionamento físico, foi em setembro de 2015. Numa sala ampla de um antigo escritório comercial cuja vista dava para prédios residenciais no bairro do Glicério, eu vi camas e colchões ladeados, e malas espalhadas pelos cantos. Olhei ao redor e vi um dos refugiados – um sírio[14] – perto de sua cama, se preparando para fazer a oração do *Isha*,[15] a quinta e última oração islâmica do dia. Alguns deles me cumprimentam com um aceno de cabeça. Vi jovenzinhos de quase vinte anos perambulando em grupo por ali, rindo, fumando seus cigarros *Eight* de filtro vermelho e mexendo em seus celulares. Espiavam com curiosidade e um sorriso tímido, as brasileiras que ali estavam. Nesse ambiente, o Movimento Palestina para Tod@s discutiu as necessidades de primeira ordem, isto é, a regulamentação e apoio jurídico aos refugiados, as possibilidades de trabalho e como conseguir móveis e eletrodomésticos para os apartamentos. Foi após o evento de lançamento que a administração da intensa procura dos jornalistas para realizar matérias na ocupação tornou-se objeto de preocupação do movimento.

O modo como grande parte dos jornalistas abordava o refúgio em suas matérias lançava mão do drama da destruição da guerra na vida das famílias, os impactos interculturais e as dificuldades no Brasil. Eles lhes perguntavam sobre a vida nos campos, o desmembramento de suas famílias e as dificuldades de travessia desde o país de origem. As perguntas visavam *comover* os refugiados com o fito de produzir relatos dramáticos para as suas matérias. Não apenas as mesmas perguntas se repetiam, mas o esforço para provocar um certo estado emocional nos entrevistados, como a evocar os ecos dos horrores sofridos antes do refúgio no Brasil. Em minha experiência de pesquisa[16] pude constatar que os temas concernentes ao Oriente Médio e ao Islã são transmitidos a partir de um enquadramento orientalista,[17] sendo notável a repetição dos temas do "terroris-

[14] A população árabe na ocupação era composta majoritariamente por palestinos(as). Mas também passaram por ali sírios, egípcios, marroquinos e libaneses.

[15] As palavras em árabe bem como os conceitos nativos serão grafados em itálico. As citações mais longas dos(as) autores(as) serão marcadas por aspas duplas.

[16] Islã, mídia e direitos humanos: políticas de representação e visibilidade a partir do agenciamento de uma rede de instituições islâmicas no pós-onze de setembro. Dissertação defendida em 2015, no PPGAS-USP.

[17] Por enquadramento refiro-me à discussão que Judith Butler realiza em Quadros de guerra, que diz que a nossa capacidade de reagir com indignação, antagonismo e crítica dependerá, em parte, de como a norma diferencial do humano é comunicada através dos enquadramentos visuais e

mo islâmico" e da "opressão da mulher muçulmana". Nesse novo contexto discursivo, essas imagens de violência aparecem de vez em quando, mas o principal foco é outro: a vida nua imposta pela guerra e pobreza, expressa num tom que mescla piedade e complacência.

Em novembro de 2015, um dos palestinos estava dando uma entrevista em sua casa, também transformada em uma cozinha industrial, com dois fornos grandes, um longo balcão com pia e uma estante para mantimentos. O jornalista, em dado momento, lhe perguntou: "Antes você era pintor e agora é doceiro. O que acha disso?".Ao que ele respondeu, virando a forma de doces em direção ao jornalista, "Essa é a minha tela, essas são minhas tintas [morde o doce] e esse sabor é a minha arte". A resposta deixou o jornalista desconcertado, e não foi incluída no resultado final da matéria. De maneira correlata, os/as refugiados(as) são questionados sobre o modo como chegam ao Brasil e sobre os efeitos da guerra, com a destruição de suas casas, cidades e a separação das famílias. O tom usado é o mesmo do ilustrado acima: visa comover o entrevistado a respeito de sua condição precária e altamente vulnerável. Seu sofrimento é tema da maior parte das entrevistas que concedem, motivo pelo qual expressam cansaço e desagrado. Aos poucos, vão percebendo a insistência dos jornalistas em termos de *exploração* de sua imagem, a partir de referenciais que os/as incomodam e com excessiva exposição.

O enquadramento da vulnerabilidade do refúgio não se limita à cobertura midiática, mas se estende também à *ajuda* oferecida aos refugiados. Ela é posta, de modo mais ou menos explícito, em termos assimétricos, entre aqueles que têm uma vida digna e aqueles que não a têm, e de quem se espera retribuição em forma de *gratidão*; uma gratidão que evoca a condição assimétrica em que a relação é estabelecida. Ouvindo muitos voluntários, pude perceber irritação pela *falta de gratidão* de alguns refugiados aos quais era oferecida ajuda ou, então, uma sensação de *satisfação* pela gratidão expressa, pois entendiam estar *fazendo o bem a quem precisava.* No caso dos(as) palestinos(as), opera no imaginário desses brasileiros a condição de refúgio anterior à Guerra da Síria, imposta pela ocupação israelense, um povo exposto a um longo martírio que os vitimou por décadas. "Todos nos tratam como se precisássemos de ajuda o tempo todo", me disse *Ammar*[18].

As relações em que se inserem os refugiados palestinos estão se estruturando em torno dessas concepções de refúgio, bem como da intensa exposição pública dos refugiados, que condicionam os tipos de engajamento de cada um, seja do

discursivos (BUTLER, 2015, p. 118). Aqui, refiro-me a um tipo de enquadramento que pode ser visual e/ou discursivo, cujos referenciais condicionantes são orientalistas (SAID, 2003), isto é, supõe um "outro" violento, opressor/oprimido, anti-moderno, isto é, contrário aos pressupostos ocidentais de liberdades sociais, civis, políticas e de pensamento.

[18] Alguns dos nomes dos meus interlocutores foram substituídos por nomes fictícios, para preservar seu anonimato.

Estado, dos militantes, dos moradores, das ONGs oudos jornalistas. Nesse sentido, procurarei analisar alguns dos arranjos políticos oriundos da experiência pública da ocupação Leila Khaled e mostrar como essa condição limitou, mas também estendeu, a participação deles para outros espaços políticos.

Enquadramentos

A comoção causada pelas imagens midiáticas de um conflito pode promover – ou não – ações compassivas por parte dos que assistem de longe aos horrores sofridos por outros povos (SONTAG, 2003). Entre a comoção diante do sofrimento alheio e a ação no sentido de mitigá-lo há uma distância considerável, que depende, entre outros fatores, de *quem* está sofrendo e como seu sofrimento está sendo enquadrado. Esses dois fatores devem vir acompanhados de intensa visibilidade e alcance de circulação, para que se torne um *evento* capaz de alterar a percepção dos receptores sobre determinada questão e fazer emergir uma consciência política sobre ela. É preciso, para isso, que o enquadramento em circulação rompa com o contexto original em que foi formado para que assim chegue a outro lugar (BUTLER, 2015) e estabeleça a "hegemonia do enquadramento". Segundo a autora, é a necessária estrutura iterável do enquadramento que fornece a ele novas possibilidades de trajetórias de comoção, que podem ser diversas, a depender dos novos contextos de recepção. Isso quer dizer que o impacto das imagens públicas num mundo em que a política depende de sua incessante fabricação e repetição, pode ser variável e produzir arranjos inusitados.

Em um diálogo imaginado com Susan Sontag, Butler se pergunta o que seria necessário a uma imagem para que o caráter precário das vidas perdidas na guerra impactasse o receptor a ponto de despertar uma consciência ética e política sobre a guerra. Em outras palavras, ela quer saber como a comoção é produzida pelo enquadramento e como ela impacta o julgamento e a prática ética e política. Sontag termina seu ensaio de modo ambivalente a respeito da eficiência das fotografias em seu papel dedespertar o clamor das pessoas contra a guerra, a julgar pela excessiva violência sensacionalista a que estamos todos expostos. Em um tempo em que a violência é transformada em forma de entretenimento e está excessivamente presente nas formas ficcionais que consumimos, é possível que uma fotografia levante esse clamor? Sontag acredita que mais do que chocar, a fotografia deve apelar ao nosso senso de obrigação moral: o choque se converteu num clichê a ser consumido como uma demanda de mercado, o que teria deteriorado nossa capacidade de reação ética e interpretação política. A fotografia mobilizaria sentimentos mais do que o raciocínio, continua Butler em sua interpretação de Sontag, o que nublaria o julgamento dos receptores acerca dos acontecimentos que provocaram o horror fotografado.

As guerras do século XX transformaram a fotografia na condição e articulação da indignação pública (BUTLER, 2015, p. 126). Sobretudo após a Primeira

Guerra Mundial, ela assume a condição de verificação de verdade sobre uma atrocidade ocorrida alhures, assim como de sua legibilidade. Se uma fotografia nos impacta e nos tira o sono é porque se verificou, de fato, uma perda, isto é, estamos diante de uma vida passível de luto. Sua potência política e ética consiste em denunciar os injustificados argumentos civilizatórios e humanitários da guerra e nos impelir a uma reação. Tanto Sontag quanto Butler apontam que as disposições afetivas e cognitivas operando simultaneamente na recepção e interpretação da fotografia de guerra são a chave para nos impelir a realizar uma ação ética e política. Espera-se que a fotografia desperte o receptor para a irracionalidade da guerra e o engaje eticamente no sentido de mitigar o sofrimento do outro.

Recentemente, ao conversar com uma médica que participou de alguns mutirões para refugiados, ouvi dela que foi a imagem do garotinho na praia turca que a levou a oferecer ajuda aos refugiados que ali estavam. Procurou as organizações e conheceu médicos(as) que já faziam o trabalho voluntário, disponibilizando seus serviços. Eu contei a ela sobre a experiência das jornadas e que eu havia percebido uma comoção generalizada diante daquela fotografia e uma enorme vontade de *ajudar* as pessoas que, como Aylan, havia sofrido e perecido com a Guerra. Ela desviou seu olhar para longe e confirmou com a cabeça: "Nós jamais nos recuperaremos daquilo", me disse. Havia as pessoas que queriam saber das histórias por trás do refúgio, e dar-lhes visibilidade de um jeito que não havia tido precedente nas mídias, redes sociais e espaços de debate público. Mas havia aqueles que sentiam uma necessidade de *ajudar* e *acolher* essas pessoas, e saber que parte delas estava em São Paulo lhes dava capacidade para a ação diante daquela injustiça.

No final de 2015, acompanhei o "São Paulo Migrantes", um ciclo de palestras sobre o tema da migração na capital paulista, em que falaram intelectuais, imigrantes, refugiados, representantes de ONGs e do Estado sobre o atual tema do refúgio na cidade. Numa das palestras, sobre mídia e migração, a repercussão exaustiva da imagem da criança foi apontada com uma dos elementos responsáveis por catapultar a guerra da Síria internacionalmente como uma crise humanitária. Nas redes sociais, as pessoas trocaram suas fotos de perfil, e uma enorme quantidade de charges foi produzida e circulada, com Aylan recolocado em outros cenários, ou como um anjo no céu, ou dormindo em sua cama, na mesma posição e com as mesmas roupas em que foi encontrado na praia. Seu corpo sem vida diante de uma imensidão inóspita de água, completamente vulnerável, acendeu a comoção e indignação das pessoas, que gostariam de reparar aquilo, e reverter a sensação de que o socorro vinha tarde demais.

Cornelia Brinks, citada por Sontag no ensaio já mencionado escreveu sobre as imagens dos campos de concentração nazistas após a vitória dos aliados. Em uma analogia potente, ela chama essas imagens de ícones seculares, para enfa-

tizar a sua importância no imaginário político criado pelos horrores do século XX. Ela compara essas imagens a ícones religiosos, não porque estejam indicando ou presentificando uma realidade transcendental e sacra. Ela os compara porque, de modo análogo, as imagens dos campos presentificam algo maior do que elas, algo envolto em gravidade, suprema importância e solenidade. As imagens se tornaram ícones porque fizeram história, porque as imagens dos campos estruturaram a visão contemporâneaque temos das atrocidades modernas. O que *sentimos* hoje em relação à violência fotografada é uma lição aprendida nos campos. Elas têm um apelo moral inquestionável, estão altamente disseminadas, e são imediatamente reconhecíveis. Como ícones do extermínio, elas inspiram temor, medo e compaixão, e representam o clamor do final de uma época e sua lição: "nunca mais essa destruição deve se repetir".

Ali, o passado está representado, mas seu impacto simbólico é tão grande que pode tornar aquele horror presente. A fotografia tem uma afinidade especial com a realidade, como uma emanação do referente, como disse a autora, citando Barthes. As fotos dos campos tornam os responsáveis imediatamente culpados e, de maneira mais sutil e difusa, provocam um senso de culpa no observador. O horror que as fotos inspiram é o horror do esmagamento do ser humano em seu opróbrio. Acredito que o uso que a autora faz da ideia de ícones seculares seja válida para pensar o caso presente, enquanto um "objeto de contemplação destinado a aprofundar o sentido de realidade de uma pessoa" (SONTAG, 2003, p. 319). Na imagem de Aylan, os horrores de uma guerra ocorrida em um lugar longínquo tornaram-se presentes para as pessoas que antes a ignoravam ou ainda mantinham dela uma distância política e afetiva.

Na Europa, França, Alemanha e Áustria se dispuseram a abrir suas fronteiras para os refugiados sírios que estavam chegando, e David Cameron declarou estar "profundamente comovido" com a morte de Aylan e prometeu "assumir suas responsabilidades morais". Uma força coletiva de solidariedade foi conclamada para "lidar com uma crise humanitária sem precedentes" e cidadãos europeus deslocaram-se até as fronteiras com seus carros para acolher os refugiados que estavam chegando.[19]A foto causou um impacto moral tão grande que se falou em uma "mudança na política de imigração na Europa". A busca por um lugar seguro, longe da guerra, não poderia mais ser ignorada ou tratada como um problema político espinhoso pelos Estados europeus, mas deveria, sim, ser visto como uma obrigação moral diante de seres humanos em sofrimento. A vida de Aylan é uma vida passível de luto, uma perda que representa todas as

[19] Ver: <http://veja.abril.com.br/mundo/austria-e-alemanha-abrem-fronteiras-para-imigrantes-liberados-pela-hungria/>; <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/fiquei-petrificada-diz-fotografa-que-fez-imagem-de-menino-sirio-morto.html>; e <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/apos-choque-com-foto-de-menino-morto-europa-busca-superar-divisoes.html>. Acessos em: 30 abr. 2017.

perdas injustas da guerra, e o problema do refúgio passa a ser observado com olhos mais compassivos.

Sontag se pergunta se imagens chocantes podem despertar a consciência política das pessoas a ponto de fazê-las se indignarem com a guerra e promoverem ações éticas e políticas contra ela. Acredito ser cedo para avaliar se a foto icônica de Aylan promoveu ações nos dois sentidos, ético e político: na Europa, os imigrantes e refugiados encaram perseguições do Estado e de grupos neonazistas, sofrem com o frio e a fome nos campos criados para recebê-los, e conseguir o visto para viajar continua sendo um desafio. Pelo que pude perceber dos desdobramentos das jornadas e no enorme esforço de organizações e pessoas em *ajudar* os refugiados em suas necessidades e no trabalho de sensibilização de outros brasileiros, o pêndulo parece oscilar mais para a ação ética. Uma ação ética seletivamente motivada na direção de vidas precárias e, por isso, limitada por uma série de condicionantes, sobretudo de classe, raça e nacionalidade. Ao adentrar os meandros da militância do refúgio e da imigração em São Paulo, pude conhecer muitos refugiados congoleses, haitianos (que possuem visto humanitário) senegaleses e angolanos, além de imigrantes peruanos, colombianos e bolivianos.[20] Há um desconforto público pela intensa visibilidade e assistência dos sírios e palestinos em detrimento de outros povos.

Entre essas pessoas, há uma denúncia de invisibilidade ou visibilidade negativa, que se expressa em descaso, repulsa ou mesmo violência racista e xenofóbica, com casos de assassinato de haitianos e congoleses. Entre essas nacionalidades, as pessoas que ganharam notoriedade e conseguiram se inserir no circuito humanitário-midiático são criticadas pelos que não conseguiram e permanecem no ostracismo. A impossibilidade de universalização da *ajuda* e visibilidade política aos mais necessitados alcança sua agudeza quando tal ajuda é oferecida aos refugiados e negada aos brasileiros nas ocupações. Pude ver isso acontecer na ocupação Leila Khaled, e ouvi relatos semelhantes na ocupação Cambridge, onde vivem muitos refugiados africanos, que me disseram se sentirem pressionados em relação a essa questão por outros moradores. A ideia inicial, que parecia muito potente politicamente, isto é, pessoas de diversas nacionalidades forçadas a se deslocarem por motivos distintos se encontrando em um espaço político e de moradia autônomo é comprometida, em parte, pela seletividade dos enquadramentos das vidas precárias.[21]

[20] Os deslocados no mundo hoje somam 65 milhões segundo dados da Acnur, a maior crise migratória desde a Segunda Guerra Mundial.

[21] Neste artigo, não discutirei os modos de enquadramento do Estado em relação ao imigrante/refugiado. Contudo, é notável o trabalho das organizações voltadas a essa população na produção de sujeitos legíveis para o Estado, através da produção de documentos, narrativas e burocracias a que são submetidos diariamente. Sobre isso, ver o trabalho de Vanessa Perin (2013; 2014). Além disso, existe um desejo estatal pelo "imigrante produtivo", isto é, aquele que venha ocupar postos indesejados no mercado de trabalho.

É muito importante frisar que, da parte de muitos profissionais e voluntários, sobretudo os que permaneceram árdua e persistentemente o seu trabalho, essa seletividade não ocorreu. Ao contrário, sempre procuraram universalizar a assistência e promover a visibilização das causas políticas das vidas das pessoas nas quais se engajaram. Falo em termos de uma tendência geral para enfatizar os modos de enquadramento que brotaram da viabilização da guerra na Síria e alguns de seus efeitos e impactos. O exame crítico desses enquadramentos é feito internamente e é sobre isso que gostaria de falar no próximo tópico.

Agenciamentos

Do ponto de vista político e cultural, uma ocupação formada parcialmente por refugiados palestinos apresenta uma novidade e um desafio. Ao contar da experiência da ocupação Leila Khaled para uma importante militante do MTST, ela se mostrou impressionada e disse que esse é um tipo de configuração com a qual os movimentos de moradia não estão preparados para lidar. As diferenças culturais, a dificuldade da língua e os problemas político-jurídicos concernentes ao refúgio e à imigração extrapolam os conhecimentos e metodologias do movimento de moradia. Some-se isso à intensa visibilidade dos refugiados e a presença de jornalistas e ONGs dentro das ocupações, e o problema ganha contornos potencialmente inflamatórios.[22] Além disso, construir uma coletividade política a partir dos referenciais do movimento gera, para dizer o mínimo, muitos equívocos de tradução cultural. É muito difícil construir solidariedade entre as famílias se há uma intensa solidariedade e vontade política externa em ajudar e visibilizar os refugiados e pouca ou nenhuma em fazer o mesmo com as famílias brasileiras.

Mais do que refugiados da Síria, os palestinos que viviam em campos nesse país, constituídos em 1948 e 1976, vivem uma realidade política para além da guerra atual. "Uma cobra não dá o bote duas vezes", relatou-me Ammar, repetindo uma frase que ouviu de palestinos mais velhos na Síria. "Quer dizer que só se é refugiado uma vez. Eu sou refugiado da Palestina, e o responsável pelo meu exílio e todas as suas dificuldades é Israel." Quando sonham em voltar para o seu país de origem, pensam em voltar para a terra de seus antepassados, a Palestina, e não para os campos de refugiados palestinos na Síria e no Líbano. Antes do direito à moradia, o Direito de Retorno, *Al Awda*, garantido pela resolução 194 e a pedra de toque da política palestina fora do país atualmente. Com todas as decepções políticas advinda dos Acordos de Oslo,[23] o Retorno ainda é um desejo

[22] Pouco depois tomei contato com o Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem-Teto (Grist), que nasceu dentro do Hotel Cambridge, uma ocupação do MSTC.

[23] Os acordos de paz firmados entre a OLP, representada por Yasser Arafat, e Israel, representado por Isaac Rabin. Neles, os palestinos que foram expulsos não são mais contemplados com o

vivo e politicamente potente que move os refugiados palestinos, especialmente os que habitam os países próximos à Palestina.

A experiência política, cultural e afetiva da ocupação criou relações e ideias criativas para além da experiência de moradia. No começo de 2015, o restaurante palestino Al Janiah foi inaugurado por Hasan Zarif, do Movimento Palestina para Tod@s, e o comando da cozinha ficou a cargo de palestinos da ocupação. Desde o princípio da diáspora síria, a culinária árabe[24] estava sendo o principal modo de inserção dos(as) refugiados(as) no mercado de trabalho,[25] e a maior parte deles(as) estava aprendendo a cozinhar profissionalmente aqui no Brasil. Eles ficaram realmente impressionados com a intensidade com que paulistanos frequentam restaurantes, me perguntando se nós comíamos em restaurantes sempre ou sabíamos cozinhar. Não é costume na Síria a frequentação cotidiana de restaurantes, um hábito particularmente paulistano. Em princípio, eu frequentei o restaurante para ajudar no bar e de vez em quando no serviço das mesas, mas depois me tornei garçonete durante quatro dias da semana e passei a compartilhar da rotina do restaurante. É frequente o público que vai até lá usando *kuffiya* (lenço palestino) ou até mesmo perguntando se a temos para vender. Entre um pedido de cachaça e outro, ouviadas pessoas perguntas sobre a questão palestina, sobre os refugiados, e elogiosà criação do restaurante, ele mesmo um espaço de *refúgio.*

No ano de 2015, membros do Grupo de Refugiados Sem-Teto de São Paulo encontraram-se com membros do MOP@T no restaurante. A partir desse encontro, outras organizações foram chamadas e criou-se uma Frente Independente de Refugiados, que articula imigrantes e refugiados de África, América Latina, Caribe e Oriente Médio. Ela surgiu de uma necessidade premente de criar uma organização independente que não passasse pela mediação das ONGs de solidariedade, que até então ofuscavam o seu protagonismo. Além disso, lhes incomodava o modo como eram visibilizados nas mídias e diziam que faltava politizar o refúgio, isto é, mostrar às pessoas no Brasil os verdadeiros motivos de estarem ali, exiladas de seus países natais. O restaurante passou a realizar muitas atividades promovidas por refugiados e imigrantes, como o Dia Internacional do Refugiado, com a participação de artistas e venda de comidas congolesas e palestinas. Artistas haitianos e congoleses passaram a realizar apresentações no espaço, promovendo debates sobre a nova lei de migração e denúncias das injus-

Direito de Retorno, além de ser negada a soberania de Gaza e Cisjordânia.

[24] Isso não é propriamente uma novidade: a cidade tem uma longa relação com a comida árabe feita pela população libanesa que vive há quase um século no Brasil. Contudo, a maior parte dos restaurantes libaneses são caros e elitistas, um aspecto característico da relação que mantêm com a alimentação. O Al Janiah tem outra proposta: reunir memória palestina, afeto, música e política dentro de uma perspectiva mais esquerdista de resistência.

[25] Isso se deve a inúmeros fatores: dificuldade na revalidação de diplomas, escassez de trabalho, diferenças culturais, de idioma etc.

tiças políticas ocorridas no Brasil e em seus países de origem.

A composição intercultural do restaurante, tanto de funcionários quanto do público que o frequenta, entrecruza realidades espaço-temporais muito distintas. Isso transforma a rotina das pessoas que ali passam seu tempo trabalhando, comendo ou bebendo, em uma composição cultural heterogênea. Qualquer um que entrasse na cozinha poderia dizer que não se encontrava no Brasil, a julgar pelo idioma falado, música, cheiros de comida e temperos estrangeiros, bem como os assuntos ali discutidos, as políticas da Síria, Irã e Turquia. A novela passando em um dos computadores também não poderia ser compreendida por um brasileiro, por exemplo. Os hábitos culturais observados também são outros, mas incluem os brasileiros ali presentes em seus códigos.

Abo Thaier[26]é um dos poucos que já trabalhava com comida, sendo a carne de *shawarma* a sua especialidade. Enquanto *Abo*[pai], ele é sempre o primeiro a perguntar se nós – as *meninas* que trabalham no restaurante – já comemos e se queremos jantar. E é quem me procura pra pedir que cuide das matrículas de adolescentes palestinos e sírios nas escolas brasileiras. É ele quem normalmente prepara o *shay* preto adoçado e o café com cardomomo, *qahuww* e *hein*, servindo todos os copos de uma vez. Em uma cozinha palestina, o café, o chá, a comida e o cigarro são compartilhados. Quando um bebe, bebem todos. Aprendi isso ao vê-lo repetidamente entrar no salão com dois copos nas mãos, nos procurando para entregar nossas bebidas. Depois descobri que não fazer isso, isto é, servir comida e bebida para todos os presentes, é *aib*, "uma coisa que você não pode fazer", uma espécie de falta de etiqueta entre eles.

Já Raame foi barbeiro por quinze anos antes da guerra. É a pessoa com quem mais converso sobre religião e por quem eu soube, um dia, de um dos sentidos importantes do pão – *pita* – para eles. Eu havia jogado um resto de pão que sobrara das mesas no lixo e fui repreendida por ele, que o pegou na mão, me chamou e disse "jogar pão no lixo é *haram*, Helena". Foi assim que descobri um cesto separado para as sobras de pão na cozinha que não havia visto antes[27]e que então passei a usar. "Em um país árabe, se um pedaço de pão cai no chão, é comum a pessoa se abaixar, beijá-lo e comê-lo em seguida."

Durante o mês do *Ramadan*, todos eles ficaram mais recolhidos na cozinha, interagindo menos com os brasileiros. Eu perguntei uma vez ao Raame se podiam realizar as orações no restaurante (que comercializa álcool) e ele me respondeu que sim, "só na cozinha". Ainda que um deles tenha me perguntado um dia, conversando do lado de fora do bar e vendo a interação embriagada de brasileiros, se eu achava que a cozinha e a comida que faziam eram *haram*, por

[26] "Pai do Thaier". Thaier é o nome de seu filho homem mais velho. Ao se tornarem pais, passam a ser chamados assim, sempre a partir do nome do filho homem, ainda que este não seja o primogênito.

[27] Raraam: pecado, tabu. As sobras serão dadas aos animais depois.

conta do álcool servido no salão. A mistura entre os ambientes e o dinheiro ganho os torna impuros, ainda que beber álcool na cozinha seja um hábito evitado pelos que bebem.

Tive a oportunidade de fazer as refeições do *Ramadan* com eles no próprio bar. O *suhoor*, a primeira refeição frugal antes de se iniciar o jejum, realizada às vezes no restaurante, em razão de algum evento que tenha durado até mais tarde. Enquanto as pessoas dançavam e bebiam do outro lado do corredor que separa a cozinha do salão, comíamos *homus*, pão, *babaganoush*, salada de tomate e tomávamos *shay*. Pela ocasião, senti estar compartilhando *mais* da refeição e notei que me trataram com maior intimidade. Quando peço mais *shay*, começam a rir, e um deles diz "agora Helena árabe". Ao final da refeição, mostram-me fotos e vídeos da família, que sei que revisitam sempre, especialmente durante o *Ramadan*. Já o *Iftar*, a quebra do jejum, feito um dia no restaurante, com a preparação de um carneiro e a ajuda de palestinas que vivem na ocupação, excepcionalmente convertido em um ambiente *halal*,[28] sem consumo de álcool.

Nem todos os palestinos se abstêm de álcool, mas as regras de compartilhamento do bar são diferentes das da cozinha, o que já provocou conflitos acalorados no balcão, com troca de empurrões e palavrões em árabe, alguns dos quais já consigo distinguir. Uma hora depois, no entanto, parte dos garotos advertidos já está dançando e se divertindo na pista. Os que consomem álcool têm menos pudores com as brasileiras, conversando e flertando com as clientes. Contudo, guardam o pudor característico de sua criação, dissimulando a vergonha através de uma tenaz demonstração de virilidade e coragem. Às vezes, quando estamos vendo novela e fumando diante do computador de um deles, dão uma risadinha envergonhada em nossa direção diante de cenas de amor, ou, então, quando uma mulher em cena cobre-se com um *hijab* para receber um homem. Todos se esmeram em nos oferecer cigarros, em nos acompanhar de perto em saídas à rua ou em nos substituir no trabalho braçal.

Compartilhar não só do trabalho e da luta, mas da comida, do chá e do cigarro aproximou-nos e forjou as condições para brasileiros e palestinos participarem mais plenamente das relações ali construídas (CARSTEN, 1995). Se a língua nos limita, a comida, o cigarro, a *dabka* e o *shay* permitem que nos relacionemos dentro dos códigos culturais, de afeto e cuidado dos(as) palestinos(as). Isso certamente é verdade para as pessoas que frequentam o Al Janiah, não só compostos de brasileiros, mas de outros imigrantes e refugiados que vão lá para fazer política e compartilhar daquilo que Bhabha (1998) chama de *tempo de reunião*, da estranha fluência da língua do outro, reunindo memórias de outros mundos, outras vidas, o passado, reunindo os povos da diáspora. Foi ali que vi um congolês denunciar a diferença entre refugiado branco e refugiado negro e

[28] Permitido e prescrito, segundo as regras da religião.

a hipocrisia do racismo brasileiro, enquanto os clientes bebiam *tangawisi,* o suco feito por refugiados da guerra do *coltan*, material presente em nossos celulares. Ou um filho de libanês me perguntar com os olhos brilhantes se eu não tinha um pouco de *zaatar* e azeite para colocar em cima do *laban*, que ele levou de volta à casa da avó. O lugar em que vi uma chilena polvilhar pimenta mapuche no *laban* e rir faceira da transgressão cometida quando pega em flagrante.

Lá é onde se discute política no salão, no balcão e na cozinha, onde podem ser ouvidas palavras como "golpe", "Temer", "Erdogan", "Khomeini', "Bashar', "Cáritas", "Conare" e "refúgio" em muitas línguas. A Palestina ali aparece nos mapas, nas *kuffiyas* que clientes usam ao irem comer no restaurante, nas músicas, nos pulsos e pescoços dos palestinos, nos corpos, muxoxos e estalos de língua quando querem manifestar contrariedade.

A criação do restaurante Al Janiah, a formação da coalizão de migrantes e refugiados, bem como os encontros entre organizações de apoio a migrantes e refugiados, movimentos de moradia e outros movimentos autonomistas, artistas brasileiros, árabes, organizações de cultura árabe, especialistas em política do Oriente Médio, internacionalistas e intelectuais de esquerda, se tornaram possíveis a partir da experiência primeira da ocupação Leila Khaled. As imagens do refúgio propaladas pela cobertura midiática após a repercussão da foto do menino Aylan, ainda que controversas, projetaram publicamente a ocupação e tornaram possível a conexão entre mundos distintos. Se a relação entre refugiados e brasileiros foi inicialmente colocada em termos assimétricos pelos enquadramentos de guerra, a visibilidade e as relações engendradas pelos mesmos foram recolocadas em termos de reciprocidade mais simétricos pelos próprios, na forma de uma indagação crítica. Mas, também, na forma de arte e culinária, modos mais potentes e simétricosde se relacionar, além de culturalmente mais ricos do que os oferecidos pela imagem de vulnerabilidade que acompanha o refúgio.

Referências bibliográficas

BRINKS, Cornelia. Secular Icons: looking at photographs from nazi concentration camps. *History&Memory*, v. 12, n. 1,primavera/verão, 2000.

BHABHA, Homi. *O local da cultura.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra.* São Paulo: Civilização Brasileira, 2015.

CARSTEN, Janet. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*,v. 22,n. 2,mai. 1995, p. 223-41.

FILADELFO, Carlos. A construção do centro de São Paulo como arena política

dos movimentos de moradia. *Ponto Urbe* – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, n. 6, ago. 2010.

PERIN, Vanessa.A burocracia não acaba nunca. Reflexões sobre a composição do sujeitorefugiado por entre documentos, programas de assistência e organizações. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.2, jul.-dez.2013, p.83-94.

_____. Um campo de refugiados sem cercas: etnografia de um campo de um aparato de governo de populações refugiadas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 41, jan./jun. 2014,p. 303-330.

SAID, Edward. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

autora **Helena de Morais Manfrinato**
Graduada em ciências sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), mestre em antropologia social pela Universidade de São Paulo (USP) e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antopologogia Social da USP.

Recebido em 07/04/2017
Aceito para publicação em 07/04/2017

O visto e o invisível

Jasper Chalcraft[1]
Universidade de Sussex, Brighton, Sussex, Reino Unido

Rose Satiko G. Hikiji
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p437-447

resumo Este ensaio resulta de colaborações entre o artista da República Democrática do Congo Shambuyi Wetu e nós, antropólogos. Em suas quimeras, Shambuyi materializa identidades alternativas para o imigrante e o refugiado africanos no Brasil. Com sua utopia crítica, promove uma narrativa decolonizadora acerca da escassez, da guerra, do sofrimento.

palavras-chave Imigração africana; Performance; Diáspora.

The visa/visible and the invisible

abstract This essay is the result of a collaboration between the artist Shambuyi Wetu, from the Democratic Republic of Congo, and us anthropologists. In his chimeras Shambuyi materialises alternative identities for the African migrant and refugee in Brazil. Through his critical utopia, he promotes a narrative that decolonises scarcity, war and suffering.

keywords African migration; Performance; Diaspora.

[1] Jasper Chalcraft (Universidade de Sussex) e Rose Satiko Hikiji (Universidade de São Paulo) desenvolvem a pesquisa "Fazer musical e patrimônio cultural africano em São Paulo", junto ao projeto temático "O Musicar Local: Novas Trilhas para a Etnomusicologia" (Processos Fapesp 2016/05318-7 e 2016/06840-9). Rose Satiko é pesquisadora do CNPq.

crédito Rose Satiko G. Hikiji

"Moi, je vien d'arriver ici… Vous habitez au Brésil?" Assim, a estranha criatura com a cabeça e a mala cobertas por sacos de juta se aproxima dos transeuntes. Em português, questiona-os: "Você não conhece um hotel para eu descansar?". Os interlocutores, ora assustados, ora sorridentes, tentam entender o acontecimento. A criatura sem rosto expõe sua questão com a voz calma aos interessados: "O país recebe o seu corpo, mas a cabeça não. A bagagem que eu trouxe aqui para o Brasil ninguém olha, não".

Com poucas palavras e uma composição simples de objetos (mala, juta, corda, terno), o artista congolês Shambuyi Wetu realiza sua performance durante o VII Fórum Social Mundial das Migrações, ocorrido na cidade de São Paulo em agosto de 2016. Como em outras vezes, Shambuyi nos convidou a participar de sua obra, com nossas câmeras de filmar e fotografar. O visto e o invisível não constituem uma dicotomia tão simples como pode parecer. Shambuyi dá a ver o que a sociedade que o recebe invisibiliza. E o faz por meio de quimeras,[2] criaturas ambíguas, semiformadas, tão imperfeitas quanto as realidades que criticam.

Este ensaio resulta de algumas das colaborações entre o artista e nós antropólogos. Em uma pesquisa sobre o fazer musical dos africanos imigrantes e re-

[2] Como discutimos em Chalcraft, Hikiji e Segarra (2017), entendemos como quimeras as criaturas criadas por Shambuyi, compostas por coisas e seres diferentes. Lagrou e Severi chamam de quimera "toda imagem múltipla que, associando em uma só forma índi- ces visuais provindos de seres diferentes [...], provoca uma projeção por parte do olho, que faz surgir uma imagem implicando *ao mesmo tempo* a presença destes seres diferentes" (2013, p. 11). Quimeras resultam e expressam simultaneamente montagem e utopia, indicam esperança, sonhos, fantasia e o privilégio do imaginário.

fugiados em São Paulo, encontramos Shambuyi em um evento em homenagem ao músico congolês Papa Wemba, falecido em 2016. Semanas após esse primeiro encontro, o artista nos procurou solicitando ajuda para "fazer uma performance". Surpreendida ao ser identificada como um produtora artística, Rose Satiko explicou novamente ser uma antropóloga. Shambuyi, com poucas palavras, deixou clara sua compreensão: "Você tem um câmera e conhece gente, é do que preciso".

Desde então, temos experimentado diferentes processos criativos colaborativos. Em geral, uma ideia "vem à cabeça" de Shambuyi, que nos convida a contribuir buscando materiais para a performance, filmando e fotografando. Os antropólogos também propõem soluções criativas: um local para exibição de um vídeo, a produção de uma narrativa para um filme, a sugestão de um espaço para uma performance.

crédito Rose Satiko G. Hikiji

Foi dos antropólogos a ideia de levar Shambuyi ao Museu Afro-Brasil, no Parque do Ibirapuera, em São Paulo. Com mais de 6 mil obras de artistas brasileiros e estrangeiros, além de "peças etnológicas", o acervo abarca "diversos aspectos dos universos culturais africanos e afro-brasileiros", como religião, trabalho, arte, escravidão, apresentando as "contribuições dos afrodescendentes para a formação da identidade nacional".[3]

Amanda Carneiro Santos, funcionária do setor de educação do museu, guiou Shambuyi em sua visita, questionando-o sobre sua leitura de algumas das obras.

[3] Os trechos citados vêm do site do museu: <http://www.museuafrobrasil.org.br>. Acesso em: 29 abr. 2017.

O congolês, que estudou Belas Artes na Universidade de Kinshasa, observou naturezas-mortas, interpretou instalações de artistas contemporâneos, surpreendeu-se com objetos que retratam a escravidão no Brasil.

Ao sair do museu, Shambuyi expressou seu desejo de realizar uma performance, uma "resposta ao sentimento de sofrimento" que percebeu em sua visita. Caminhamos, no mesmo parque, até o prédio onde estavam sendo concluídos os preparativos para a 32ª Bienal de São Paulo, intitulada "Incerteza Viva", e decidimos que aquele seria o palco da próxima intervenção artística de nosso amigo.

Dias depois da visita ao Museu Afro-Brasil, Shambuyi Wetu e sua companheira, Clarisse Muijinga, entravam em um dos principais eventos da cena artística mundial, com seus corpos cobertos por frutas, verduras, argila e sete quilos de peixe fresco. A *ocupação* dos artistas congoleses foi observada com interesse e voracidade por centenas de pessoas que visitavam a Bienal num domingo, e por cerca de duas horas as criaturas foram registradas em *selfies* enquanto caminhavam pelos corredores do prédio.

Ocupados com a produção de *selfies*, os espectadores da Bienal talvez não tenham lido a mensagem de abundância que literalmente vestia os corpos de Shambuyi e Clarisse. A intenção de Shambuyi era produzir uma resposta direta ao sofrimento do *homme noir* que percebeu em sua visita ao Museu Afro-Brasil. Ele queria mostrar uma outra imagem da África Central, marcada pela abundância, pelo potencial natural e humano, um potencial roubado pelo colonialismo.

Crédito Jasper Chalcraft

As quimeras de Shambuyi não são criaturas cautelosas, que se escondem nas sombras, fora do palco, nos limites da *mise-en-scène*. Ele posiciona suas ideias no centro do palco, convidando o público a uma clara inspeção e a um encontro visceral. Assim, Shambuyi também brinca com a herança da imagem visual, na qual a fotografia já foi uma forma de poder colonial, de representar e narrar o outro.[4] Aqui, ele controla a imagem. Ou ao menos nós pensávamos que ele o fazia, até que encontramos o tsunami de *selfies* que acompanharam sua performance na Bienal.

Nesse evento da arte contemporânea, disposto num prédio modernista no interior do maior parque público da cidade de São Paulo, oferecido gratuitamente à população, como entender o apetite pela imagem desses africanos seminus cobertos com alimentos tropicais, expresso nas centenas de *selfies* produzidas durante a performance? Seria tão diferente daquele evidenciado no consumo de cartões postais de povos exóticos no início do século passado?[5]

E aqui encontramos a ambivalência na agência da autorrepresentação e nas novas tecnologias. Como antropólogos já um pouco velhos demais para sermos nativos digitais, tendemos a ver as *selfies* instintivamente como forma de apropriação, uma resposta ignorante a uma intervenção artística. Diferentemente, Shambuyi e seus amigos entendiam (mesmo antes dessa performance) essa produção imagética como validação de seu próprio trabalho. Fazer uma *selfie* não é apenas um ato de consumo, mas também o reconhecimento do valor de uma experiência visual. Daí a satisfação de Shambuyi e Clarisse ao fim da performance na Bienal.

Cabe notar que a produção de *selfies* e o uso constante das redes sociais como forma de autonarratividade são práticas bastante comuns no cotidiano do artista congolês e de seus amigos.[6] Celulares de última geração e redes de internet com alta velocidade são itens obrigatórios para esses congoleses cosmopolitas, que não medem esforços para garantir sua satisfação, mesmo que isso pese em seu orçamento apertado. Shambuyi e seus amigos, que chegaram recentemente ao Brasil, apesar da formação universitária, conseguem apenas trabalhos braçais e mal remunerados.

---

[4] David MacDougall (1997, p. 280) mostra como o visual foi explorado pela antropologia que se desenvolveu no contexto do colonialismo como meio de organizar, comparar e classificar tipos humanos. A fotografia servia ao projeto imperial de tipificar o mundo.

[5] MacDougall (1997, p. 279) mostra como a cultura popular cria seus próprios selvagens: os cartões postais são uma febre na primeira década do século XX, com quase 1 bilhão de postagens na Grã-Bretanha em um ano. Um dos gêneros de postais eram fotografias de povos autóctones (africanos, australianos) em trajes tradicionais.

[6] Shambuyi e seus amigos são curadores cuidadosos de suas *identidades digitais*. Nesse contexto da imigração, a produção de narrativas da *selfie* tem usos específicos, desde a comunicação com parentes e amigos que ficaram nos países de origem até o engajamento com novas redes diaspóricas, e – nesse caso – também mobilizam antropólogos como produtores culturais e assistentes em seus projetos artísticos.

De qualquer forma, as quimeras de Shambuyi materializam, aos olhos do público brasileiro, identidades alternativas para o imigrante e o refugiado africanos no país. Com sua exuberância e utopia, promovem uma outra narrativa acerca da escassez, da guerra, do sofrimento. Em um lugar marcado por outra história colonial, Shambuyi produz um discurso decolonizador, talvez como aquele promovido por seu ídolo, Papa Wemba, que difundiu o luxo nas vestimentas como prática cultural entre congoleses cosmopolitas.[7]

A história do país que o recebe não é ignorada pelo artista congolês. Nossos continentes estão conectados pela escravidão. Em novembro de 2016, Shambuyi comunicou seu desejo de produzir uma performance no Dia da Consciência Negra em frente ao Museu Afro-Brasil, revelando, mais uma vez, como a visita a essa instituição o marcou profundamente. Prendeu-se a uma árvore. Tinta vermelha fazia as vezes do sangue. Com os olhos vendados, Shambuyi não tinha acesso a seu público.

Para a quimera criada para narrar o sofrimento do povo negro, o mundo é invisível. Shambuyi não vê, durante a performance, sua apropriação pelos visitantes do parque – crianças, jovens, senhoras e senhores que aproveitam um dia ensolarado no feriado. Quando ele assistiu conosco às imagens gravadas, ficou impressionado com a reação do público, que produzia novamente dezenas de *selfies*, em poses condizentes com a de turistas que encontram um personagem num parque de diversões, e não um homem amarrado a uma árvore, com sangue jorrando de suas mãos e seus pés. Como nós, antropólogos, Shambuyi também não tem o controle pleno de sua imagem, da vida de suas quimeras na imaginação de seu público. Vale notar que nem todos sorriam ao lado da criatura. Crianças curiosas perguntavam a seus pais se ele era um índio – e por que estava preso. Uma mulher negra explicou a sua filha de cerca de seis anos que o homem representava o passado escravocrata da sociedade brasileira. O performer vendado é visto e faz ver.

As quimeras de Shambuyi incorporam múltiplas narrativas: fazem referência às similaridades de poder e opressão que exploraram corpos negros dos dois lados do Atlântico, mas também a aspectos específicos das políticas congolesa e brasileira contemporâneas, como nessa performance no lançamento da Frente Independente de Refugiados e Imigrantes (Firi), em junho de 2016, em uma via pública no centro de São Paulo.

[7] O músico congolês Papa Wemba ajudou a popularizar o movimento dos *Sapeurs* na República Democrática do Congo, nos anos 1970. La Sape é o acrônimo para La Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes, um movimento cultural que surge em Kinshasa (RDC) e Brazavile (República do Congo), caracterizado pelo uso de vestimentas elegantes como marca identitária. Jorgensen (2014) discute esse estilo como prática decolonizadora.

Crédito Rose Satiko G. Hikiji

Assim, complicam um desejo anacrônico de engajamento com o passado: representam um corpo político estendido, como na performance "Não à guerra no Congo", na qual o Coltan e as enormes desigualdades sociais e conflitos que sua mineração catalisaram ganham o centro do palco, na criatura composta por celulares ensanguentados, calada por uma tira de saco plástico preto.

O silêncio dessa performance só é rompido pelo discurso político proferido por Pitchou Luambo, ativista da RDC, que empresta palavras para a criatura de Shambuyi, e pela música de Yannick Delass, seu conterrâneo, intitulada Biliwe, "abra os olhos".[8]

[8] A performance pode ser vista no álbum do projeto Afro-Sampas, disponível em: <https://vimeo.com/lisausp/biliwe>. Acesso em: 29 abr. 2017.

Crédito Rose Satiko G. Hikiji

Além do político, Shambuyi também explora as complexidades individuais de sobreviver em um mundo desafiador. Os vícios pessoais que ele investiga estão também relacionados ao mundo das mercadorias.

Crédito Rose Satiko G. Hikiji

Suas quimeras são mercadorias, como os cigarros que são consumidos e consomem, como os corpos escravizados no período colonial ou no trabalho braçal contemporâneo, como os espaços da arte que mercantilizam e classificam artistas e seus trabalhos.

As quimeras de Shambuyi trazem o invisível à consciência de sua nova audiência. "Liberdade para todos", grita o homem amarrado à árvore em frente ao museu. Liberdade do quê? Da forma mercadoria que definia e continua a definir os destinos humanos?

Mas as *selfies* que acompanham as performances de Shambuyi talvez não sejam simplesmente um ato de consumo e narcisismo. Seguimos Shipley (2015) em sua ideia de que a *selfie* é um tipo de *mémoire*, um meio de (re)fazer o *self* através do controle da memória. Diferentemente de nós, Shambuyi compreende essa realidade, ela faz parte de sua prática pessoal cotidiana. Tirar *selfies* pode ser visto como uma espécie de produção de patrimônio (*heritage-making*): os produtores de *selfies* documentam suas vidas, capturando visualmente momentos do presente que são significativos para suas identidades. Ao contemplar as selfies como parte integral de seu trabalho, Shambuyi age nesse processo de construção de uma história coletiva. Assim, a deliberada autoapresentação e o compartilhamento dos produtores de selfies ajudam a refazer as histórias visíveis e invisíveis da produção identitária imigrante.

Visíveis ou invisíveis, há três formas de fazer imagético nas performances de Shambuyi: quimeras, *selfies* e imagens etnográficas. As quimeras vivem por meio de sua capacidade de manipular o seu mundo social em São Paulo e os espaços institucionais do mundo da arte contemporânea brasileira. O artista depende das *selfies* como meio de difusão de suas criações, mas apropria-se do fazer imagético dos antropólogos para dar vida a suas quimeras. Se as *selfies* miram o rosto, o sorriso, o alto corporal, outros olhares tornam visíveis os pés ensanguentados do homem negro desenraizado, atado a uma árvore, e o invisível mostra sua face.

Referências bibliográficas

CHALCRAFT, Jasper; HIKIJI, Rose Satiko G.; SEGARRA, Josep Juan. Bagagem desfeita: a experiência da imigração por artistas congoleses. *GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia*, n. 2, 2017.

JORGENSEN, Kaja Erika. *Sapologie*: performing postcolonial identity in the Democratic Republic of Congo. Dissertação (Mestrado). Toronto, Ontario, OCAD University, 2014.

LAGROU, Elsje; SEVERI, Carlo (Eds.). *Quimeras em diálogo, grafismo e figuração nas artes indígenas.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

MACDOUGALL, David. The Visual in Anthropology. In: MORPHY, H.; BANKS, M. *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1997.

SHIPLEY, Jesse Weaver. Selfie Love: public lives in an era of celebrity pleasure, violence, and social media. *American Anthropologist*, v. 117, n. 2, p. 403-13, jun. 2015.

autores **Jasper Chalcraft**
Pesquisador associado do Departamento de Sociologia da Universidade de Sussex em projetos na área de patrimônio e identidades. Suas publicações incluem *The Making of Heritage: Seduction and Disenchantment,* coeditado com Camila del Mármol e Marc Morell; "Decolonizing the Site: the Problems and Pragmatics of World Heritage in Italy, Libya and Tanzania", em D. Berliner e C. Brumann (Eds.): *World Heritage on the Ground: Ethnographic Perspectives*; e (com P. Magaudda) "Space is the Place: the Global Localities of the Sónar and WOMAD music festivals", em L. Giorgi et al. (Eds.): *Festivals and the Cultural Public Sphere.*

Rose Satiko Gitirana Hikiji
Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Coordenadora do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia e do PAM (Pesquisas em Antropologia Musical), vice-coordenadora do Gravi (Grupo de Antropologia Visual), membro do Napedra (Núcleo de Antropologia, Performance e Drama). Autora dos livros *Imagem-violência*, *A música e o risco*, *Lá do Leste*, coorganizadora de *A experiência da imagem na etnografia*, *Bixiga em Artes e Ofícios*, *Antropologia e performance*, *Escrituras da imagem* e *Imagem-conhecimento*. Codiretora de *Violão-canção: uma alma brasileira, The Eagle*, *Fabrik Funk*, *A arte e a rua,* entre outros filmes etnográficos.

Recebido em 07/04/2017
Aceito para publicação em 07/04/2017

Crédito Jasper Chalcraft

Crédito Jasper Chalcraft

Crédito Jasper Chalcraft

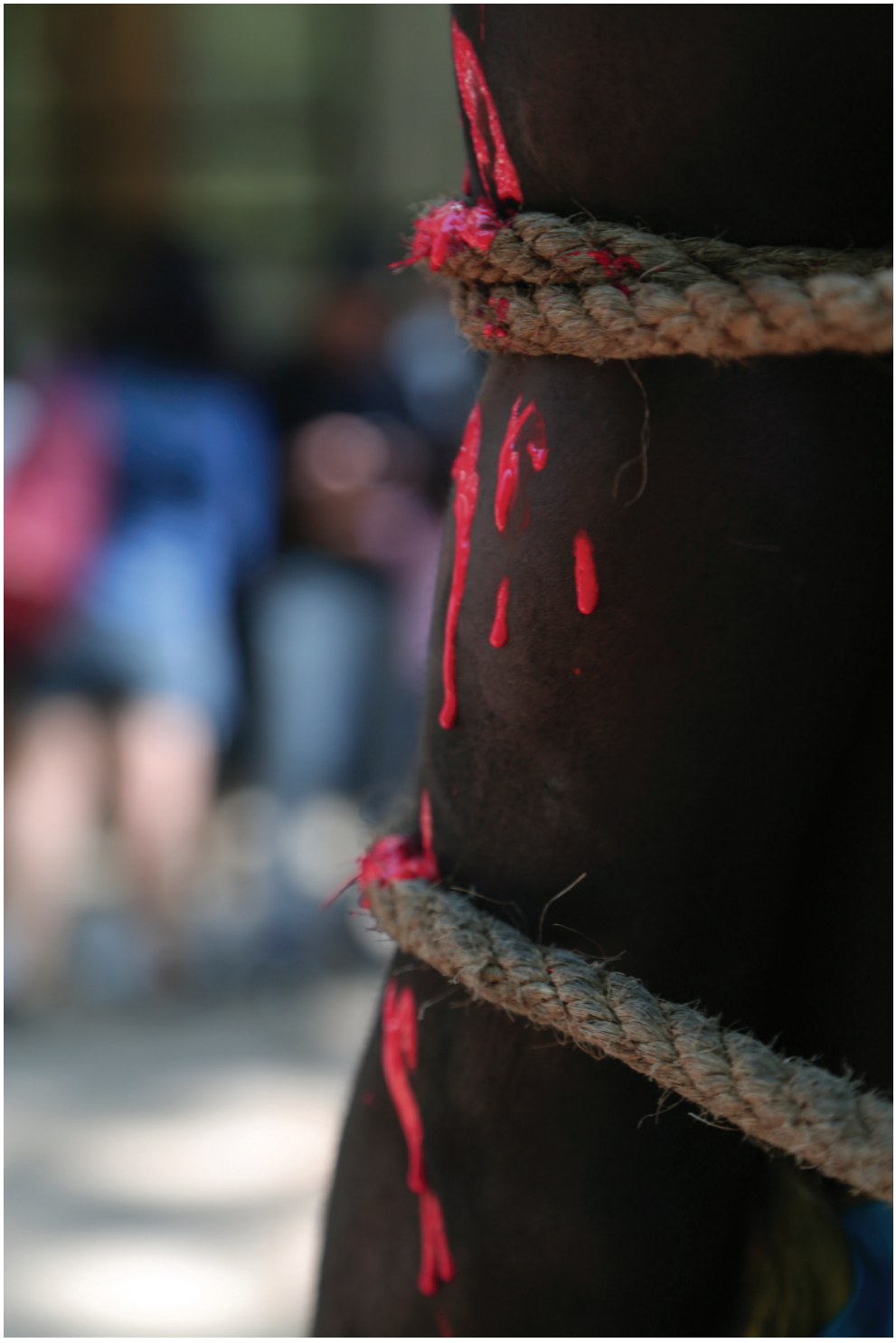
Crédito Jasper Chalcraft

Crédito Jasper Chalcraft

Crédito Jasper Chalcraft

Crédito Jasper Chalcraft

Crédito Jasper Chalcraft



Crédito Rose Satiko G. Hikiji

Crédito Rose Satiko G. Hikiji

Crédito Rose Satiko G. Hikiji

Crédito Rose Satiko G. Hikiji

Crédito Rose Satiko G. Hikiji

resenhas

DI GIOVANNI, Julia Ruiz. Cadernos de outro mundo: o Fórum Social Mundial em Porto Alegre. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2015, 236p.

Lorena Avellar de Muniagurria
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p449-454

Em *Cadernos de outro mundo*, Julia Di Giovanni oferece uma entrada diferenciada para pensar um objeto sobre o qual muito já se escreveu: o famoso Fórum Social Mundial. Reservando atenção especial às formas organizacionais – que, conforme discute, longe de serem ferramentas técnicas neutras são modos particulares e engajados de se fazer política – ela consegue tratar de relações afetivas diversas, de sensibilidades políticas e de produção de memórias. Assim, ela opera a análise sobre aspectos formais e metodológicos de maneira inovadora, lançando luz sobre elementos que permaneciam inexplorados. A chave do tempo e da memória, central no livro, surge desde a introdução, inicialmente como recurso para equacionar a dupla relação que a autora estabelece com o tema pesquisado: a de uma militante-pesquisadora. Di Giovanni participara das edições do Fórum realizadas em Porto Alegre; anos depois, no âmbito do desenvolvimento de uma tese de doutorado, ela retorna às experiências vividas, produzindo uma análise que busca pensar o Fórum nos seus próprios termos e, ao mesmo tempo, explorá-lo com um olhar renovado e problematizador. A discussão sobre as metodologias e arquiteturas do evento é construída, assim, conjuntamente à da análise das formas de produção do Fórum (especialmente a partir de uma série de práticas de escrita) e à das formas de memória que ele toma e gera.

No Capítulo 1, "Escrever o Fórum: a noção de estratégia", Di Giovanni considera a centralidade da palavra escrita para a construção do Fórum como lugar político. A Carta de Princípios, as diversas análises e balanços sobre as edições do FSM e uma série de outros documentos constituem tanto as práticas como as materialidades que são o corpo mais visível do Fórum. A autora parte de uma apresentação inicial dos principais materiais textuais que trata ao longo do livro para concluir que escritos tão variados em formatos, temas e estilos são também excessivos e repetitivos, convergindo para um mesmo efeito: eles transformam a série de eventos pontuais em uma totalidade – totalidade esta pensada pelos

proponentes e organizadores do FSM nos termos de um "processo permanente". A autora decide, então, descrever e problematizar algumas das fórmulas mais recorrentes, tomando-as não apenas como maneiras de dizer, mas também, e especialmente, como modos de fazer: "Escrever para o Fórum e escrever o Fórum são movimentos quase indistintos" (2015, p. 48). Dessa maneira, Di Giovanni interpela o FSM desde o ponto de vista das práticas que o constituem, "a começar pelas práticas discursivas: as formas contidas nos textos escritos sobre o Fórum fazem parte do que ele é, assim como o olhar de um colecionador faz parte das peças que compõem a sua coleção" (2015, p. 49).

A principal noção explorada no primeiro capítulo é a de "estratégia". Trata-se de uma categoria que permaneceu pouco problematizada por organizadores e analistas. De maneira significativa, ela é pouco referida nos documentos, apesar de ser central na construção do Fórum. Isso aponta para uma importante ambiguidade e tensão. Se, por um lado, era necessário ao menos um "sentido estratégico" para produzir os efeitos de totalização do FSM, fazendo convergir e unificar a diversidade de atores, perspectivas e discussões que tinham lugar nas suas várias edições; por outro, a preocupação em evitar uma perspectiva única tornava problemática a adoção enfática ou explícita de uma estratégia unificada. A rejeição do pensamento único devia-se ao desejo de que o Fórum não se convertesse em instância de poder a ser disputada pelos participantes dos encontros. A solução para o dilema foi adotar uma estratégia de proliferação da (e pela) diferença, proposta essa que ganhou forma na construção de um "espaço aberto", o que procurou ser garantido por meio de uma série de mecanismos organizacionais que visavam manter o lugar de poder esvaziado.

Segundo a autora, essa maneira de operar terminou por ser a própria marca do Fórum: a produção de um espaço "aberto" e "horizontal", porém regulado, fundamentado na autonomia dos membros e na neutralidade do espaço comum, de modo a que "todos" pudessem ali falar. Como consequência da adoção da diversidade como princípio, foi estipulado o veto à definição de objetivos, às tomadas de decisão e, consequentemente, à produção de declarações em nome do Fórum. Assim, estabelecendo a unidade na forma para garantir a diversidade nos conteúdos, a estratégia da proliferação da (e pela) diversidade se transforma em metodologia. Contudo, sendo "ostensivamente aberto em termos de seus princípios, o Fórum é fechado no que tange os processos decisórios mais corriqueiros" (2015, p. 77). Di Giovanni aponta que existiu, sim, hierarquização de temas e participantes, mas que isso se fez evidente nas instâncias de decisão menos visíveis: nas comissões e comitês que decidiam sobre procedimentos operacionais mais básicos, tais como que tipo de financiamentos seria aceito, onde o Fórum seria realizado, como organizar a distribuição dos grupos no espaço, que tipo de entidades poderia participar, como seriam feitas as inscrições para participação etc.

No Capítulo 2, "Metodologia e arquitetura do espaço Fórum", Di Giovanni aprofunda a análise que mostra como o Fórum é produzido enquanto totalidade principalmente sob o signo do "método" e como, na medida em que se diversificavam as condições políticas, sociais e culturais de sua realização (dada a itinerância de suas edições pelo mundo), seus organizadores se preocuparam com a conservação do método. Nos materiais analisados, a "metodologia" é entendida como conjunto de regras e padrões de procedimento, sendo associada ora aos "critérios para a programação" dos eventos particulares, ora à "arquitetura" do Fórum. A arquitetura era o desenho estrutural que seria responsável por estabelecer o vínculo entre a forma ocasional dos eventos pontuais e a permanência do FSM enquanto processo de reflexão coletiva. Ao analisar modalidades de inscrição, procedimentos adotados para a definição dos temas, construção de programações, definição de atividades e as mudanças de todos esses aspectos ao longo das edições do evento, a autora mostra o aparecimento de contradições internas e o esforço da organização para incorporar as críticas e aprofundar o movimento de autorreflexão. Destarte, ela termina por evidenciar que a metodologia era, na verdade, objeto de disputas: criticava-se o caráter "elitista" do uso do Centro de Convenções da PUC-RS, ou a "opacidade" da estrutura organizacional; disputavam-se recursos, projeção e público, definidos em grande medida pelo formato da programação; entidades participantes pressionavam pela inclusão de suas formas específicas de temas de trabalho como eixos "oficiais" do Fórum etc.

A metodologia surge então como ferramenta para garantir a manutenção de diferenças, responsável por produzir um "espaço aberto". O curioso – aponta a autora – é que, enquanto na pena de alguns dos principais analistas do Fórum, o método surge como aspecto fundamental da "nova forma de fazer política" à qual se almejava, nos textos das comissões e comitês de organização ele era tratado na chave de decisões ditas operacionais – e, portanto, num limite, não políticas. Mas, como bem discute Di Giovanni, a metodologia do Fórum, como qualquer outra ferramenta, não é neutra: ela constitui um modo de ação específico e deve ser pensada como operador de uma gramática política particular, que define certos modos de visibilidade, de espacialidade e de temporalidade. Isso porque ferramentas são sempre produtos de relações particulares, que se inscrevem em sua criação e em seu uso, produzindo relações também específicas.

Assim, a autora mostra como, apesar do Fórum ser proposto como uma "nova forma de fazer política", marcado pelas críticas às formas organizacionais ditas hierárquicas e institucionais, e pela busca de estruturas que se pretendem horizontais e descentralizadas, sua "arquitetura" surge, na verdade, da combinação de formas não tão novas, que combinam práticas organizativas do "universo institucional" de relações entre organizações sociais e Estado à "linguagem da auto-organização, da radicalização democrática e da reflexividade", que fora fortalecida durante o ciclo de protestos do final dos anos 1990 (2015, p. 34). Da

mesma maneira, apesar de visar um espaço "aberto" e "horizontal", a metodologia "horizontalista" do FSM foi produzida de maneira centralizada e nunca esteve livre de "verticalismos", não tendo se oposto, tampouco, à acumulação estratégica do poder. "Muito pelo contrário", nos diz Di Giovanni: "é a defesa de procedimentos de 'não totalização' que define uma totalidade e garante, ao longo do tempo, o acúmulo de poder daqueles que dominam a linguagem do método, manipulando as categorias que ele estabelece" (2015, p. 137). Percebe-se então a necessidade de reconhecer o caráter político da metodologia do Fórum, posto que ela funciona como tecnologia de gestão de disputas por espaço e visibilidade, e também como uma base para estratégias de apropriações.

Finalmente, no Capítulo 3, "As formas da memória no Fórum Social Mundial", Di Giovanni toma a memória como terceiro tema condutor da problematização dos sentidos do Fórum Social Mundial. Ao analisar as relações entre a experiência política e o regime temporal do qual tal experiência é produto e produtora, ela mostra que é também através de seus diferentes modos de guardar e perder, de lembrar e esquecer, que organizadores e participantes produzem o FSM como experiência política singular. E declara: "A memória, assim como a estratégia e a metodologia, não é um dado, mas uma noção *composta por* e *sujeita a* diferente usos" (2015, p. 141). Não por acaso, a memória foi também objeto de atenção por parte do Conselho Internacional, e teve lugar de destaque entre as "tarefas" responsáveis por promover a "continuidade" do Fórum. Em especial, no momento em que as edições passam a itinerar pelo mundo, a "sistematização da memória" passa a ser necessária para garantir a integridade do espírito do FSM.

As iniciativas definidas como "de memória" do Fórum foram variadas: algumas mais formalizadas do que outras; umas promovidas por comissões ou comitês da organização; outras, por iniciativa de participantes. Houve mapas, memórias da territorialização; uma série de figuras bidimensionais, como mosaico, mural, ou rede, que expressam a coesão política do Fórum; houve também o acúmulo de documentos de análise e de registros, que falam mais diretamente da concepção do Fórum como método. Todas elas, contudo, falam sobre como participantes e organizadores esperam que suas experiências sejam lembradas – quer dizer, "o que é o Fórum, quando já é passado?" (2015, p. 141). Di Giovanni identifica nessas formas variadas a preponderância da operação de justaposição horizontal, e relaciona esse aspecto à horizontalidade pretendida através do método Fórum e à necessidade de produção de símbolos da convergência entre os diversos. Além disso, a memória passível de sistematização – e, portanto, reconhecida como parte do processo – é referente a coletivos, movimentos, redes e organizações inscritos nos eventos. Quer dizer: a memória do Fórum não se desvencilha de seus princípios e de sua arquitetura conceitual.

Essa série de procedimentos de produção de memória, concebida como acúmulo, parece assim destinar-se a dar permanência e visibilidade à grande multi-

plicidade de atores, atividades e mensagens que constituem o Fórum, mas que, no entanto, jamais chegam a se confundir com ele. Da mesma maneira como, no segundo capítulo, a autora mostrou haver mais densidade e complexidade de relações políticas do que a "horizontalidade" pretendida pela metodologia, agora ela aponta que esses procedimentos e operações deixam de fora outras formas de memória do Fórum. Elas não dão conta de "restos que se dispersam, que não se encaixam em murais ou mosaicos; [de] perambulações resistentes a mapeamentos; [de] relações e espaços afetivos profundos, que não se esgotam na metáfora da 'rede'". Segundo ela, esses

> vestígios do FSM não se fixam a nenhuma superfície legível, mas permanecem impregnados em corpos e gestos, inseparáveis da própria vida. Estranhos a qualquer regime de memória concebido como acumulação, preservam em sua natureza sutil e dispersiva outros, inexplorados, sentidos políticos daquelas experiências (2015, p. 142).

A consideração dessas outras formas de memória – memórias "habitadas", como sugere a certa altura a autora, posto que são relativas a "experiências concretas" (2015, p. 166) – tem como objetivo tentar recuperar esses outros sentidos políticos que permanecem inexplorados. É aqui que surgem as lembranças pessoais e a dimensão afetiva, com referências a esperanças, expectativas, euforias e frustrações, que emergem em rememorações durante conversas e entrevistas com organizadores e participantes; surgem também as marcas na própria cidade de Porto Alegre (e em outros suportes materiais que guardam sinais do vivido); revelam-se ainda coleções de materiais e lembranças não sistematizadas e nem acessíveis ao público, guardadas por pessoas em suas casas ou esquecidos no canto de alguma ONG ou repartição pública. Di Giovanni nos lembra de que todos esses restos e vestígios, apesar de terem sido suprimidos e de não estarem nas programações inscritas ou nas memórias sistematizadas, fazem parte do Fórum e dos engajamentos que se produziram em torno dos eventos.

O livro *Cadernos de outro mundo* oferece, assim, contribuições importantes. É um exemplo de investigação que explora a relação entre militante e etnógrafo, menos por tomar essa relação como tema de discussão e mais por usar a posição de maneira analítica, procurando pensar o Fórum nos seus próprios termos e, ao mesmo tempo, problematizar pontos que permaneciam pouco explorados pela literatura do tema. A discussão sobre os usos e sentidos da metodologia no Fórum oferece um importante exemplo etnográfico àqueles interessados em pensar a relação entre técnica e política, constituindo-se ainda como caso paradigmático das ditas "novas políticas". Finalmente, a análise sobre a construção da memória do Fórum ilumina a centralidade da dimensão e dos processos re-

lativos às sensibilidades e emoções para o engajamento político, evidenciando o enraizamento dos processos de organização política em dimensões ordinárias do cotidiano, ao mesmo tempo que demonstra como memórias não se referem apenas, ou especialmente, ao passado, posto que são práticas criativas que dizem respeito também ao presente e ao futuro.

autora **Lorena Avellar de Muniagurria**
Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) desde 2016. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2003) e mestrado em Antropologia Social pela mesma instituição (2006). Atualmente, integra o Coletivo ASA - artes saberes e antropologia, do PPGAS/USP.

Recebido em 06/12/2016
Aceito para publicação em 09/01/2017

GOLDMAN, Marcio. Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico. São Paulo: Ponteio, 2016, 192p.

Mariana Medina Martinez
Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p455-461

Mais alguma antropologia (2016) é uma coletânea de seis textos escritos, em sua maioria, após a publicação de *Alguma antropologia* (1999) – a primeira reunião de artigos sobre temas que ocuparam a trajetória de pesquisa de Marcio Goldman. Tanto em uma como em outra coletânea, o antropólogo não omite sua predileção pela obra de determinados autores, certamente os que despertaram nele algum interesse para imersão no pensamento antropológico. Na primeira coletânea (1999), Goldman reúne treze escritos que orbitam três núcleos temáticos, a partir dos quais foram suscitados questionamentos a respeito das determinações do objeto antropológico, das abordagens históricas da disciplina e dos limites do método comparativo para a antropologia das sociedades complexas.

Se no livro anterior Goldman sinaliza como o elemento histórico inclina-se perigosamente para engendramentos universais, na introdução da recente coletânea ele anuncia que evitará utilizar a história como um "dispositivo crítico" para compreender as condições de produção dos saberes. Como abordar criticamente o pensamento antropológico sem uma historicidade que conduza as linhas de questionamentos? Como escapar de uma perspectiva que não recaia nos limites da história, quando nela inevitavelmente se enraíza algum tipo de universalismo transcendental? Como recuperar o intempestivo ou o intemporal, os quais Deleuze (1968, p. 3) notou terem ocorrido raras vezes na antropologia? São essas algumas das questões polemizadas em sua introdução.

O autor anuncia, portanto, um caminho pelo qual a antropologia não historicizante poderia funcionar, apresentando, ainda que de maneira breve, a sua proposta de uma geografia do pensamento. Para montar retratos do ambiente antropológico, Goldman busca em Deleuze (1990) a recomendação de que cartografias não devem reproduzir pinturas fidedignas dos terrenos vasculhados, mas trataria de explicitar o que está presente naquele pensamento e que o próprio autor não diz. Nessa seleção, uma investigação cuidadosa mapeia o pensamento de autores expressivos como Godfrey Lienhardt, Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres, Jeanne Favret-Saada, Marylin Strathern e Roy Wagner. Seu in-

tuito não é compreender as condições do que é dito e feito nessas obras (porque também aqui se encerram os limites dos determinismos históricos), mas, certamente, mapear *como* se pensam certas ideias.

A escolha desses autores, alguns bastante difundidos na academia brasileira de hoje, incita leitores e leitoras a repensar a relação com o passado e a notar os elementos que fizeram tais pensamentos serem celebrados ou deixados de lado. Lienhardt, por exemplo, é um dos que não foram assimilados nas narrativas majoritárias. Diferente dos africanistas da década de 1960, no lugar de verificar tipologias da organização social, seu questionamento o leva a buscar alternativas tanto para livrar-se dos riscos do utilitarismo totêmico quanto para explicar na religião dinka aquilo que não poderia ser facilmente comunicado em palavras.

A noção de *experiência*, central para a abordagem de Lienhardt em *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka* (1961), o lança para além dos referenciais do estrutural-funcionalismo e das explicações puramente teológicas ou psicológicas da religião. Ao falar da *experiência*, ele se esquiva dos debates estéreis em torno da crença e do rito, assim como evita recair nas armadilhas impostas por explicações representacionais sobre as entidades. É por isso que a *experiência* religiosa não exprime de modo algum o que as divindades representam para os praticantes dinkas; ela manifesta um "estado afetivo do sofredor" (LIENHARDT, 1978 [1961], p. 148), supostamente inacessível ao antropólogo, mas externalizado através da *evocação* de experiências e paixões do indivíduo em seu grupo específico e da *invocação* de mitos cosmológicos, como sugere Goldman (2016, p. 26).

Disso resulta que a relação com os poderes divinos não se encerra na passividade do crente em relação aos deuses. Isso porque *experiências* religiosas são construídas por paixões convertidas em *causas*, que podem ser interpretadas como "o efeito de uma ação provinda de alhures" (GOLDMAN, 2016, p. 151). Essa manobra, surpreendente à época, levou Goldman a sugerir que tal noção permitiu a Lienhardt propor uma teoria etnográfica da religião: "uma chave que pode servir para conferir inteligibilidade a outras formações religiosas, em outros contextos sociais e culturais" (GOLDMAN, 2016, p. 31).

Com a mesma intenção de vasculhar terrenos de pensamento, o retrato que Goldman traça de Lévi-Strauss reconstrói a vastidão desse empreendimento estruturalista para a antropologia. Para montar a geografia desse pensamento, Goldman recuperou as três paixões do antropólogo francês. Com a geologia, Lévi-Strauss compreende que há um princípio ordenador para além da aleatoriedade das formações geológicas; no marxismo, a infraestrutura organizaria os demais fenômenos sociais; e, na psicanálise, os comportamentos individuais seriam derivados de uma racionalidade subjacente ao inconsciente. Essas paixões, segundo Goldman, expressam-se na intuição lévistraussiana em verificar algum sentido regulador diante da desordem aparente do mundo. Da linguística, pai-

xão não declarada do autor, ele emprestara um método para dar ordenamento à complexidade de uma ciência do concreto interessada no mundo sensível.

Os mitos, analisados minuciosamente em sua tetralogia *As mitológicas* (1964; 1966; 1968; 1971), não por acaso teriam atraído a atenção do antropólogo. Aparentemente despidos de qualquer função prática e compostos por elementos caóticos, os mitos não deixam de apresentar uma lógica, uma unidade do pensamento revelada em constrangimentos imanentes ao próprio pensar. Apesar de Lévi-Strauss ter enfatizado que seu estruturalismo seria um método, a análise estrutural dos mitos manifesta uma filosofia, segundo a leitura de Goldman. Levando em conta tal constatação, Goldman aponta um caráter filosófico desse pensamento que torna possível situar a antropologia de Lévi-Strauss diante de grandes questões da humanidade.

O próximo autor convidado por Goldman para compor sua coletânea é Pierre Clastres. Depois de ter pesquisado religiões de matriz africana na Bahia, Goldman foi atraído pela política a partir de uma pesquisa de campo num terreiro de candomblé. Ao tentar apreender o processo eleitoral do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Goldman entendeu que o modo como a política partidária dessa cidade incide sobre tal movimento revela uma perspectiva descrente sobre os procedimentos partidários ditos democráticos. De certo, o pensamento clastriano teria auxiliado Goldman a compreender que, ao contrário dos julgamentos que supõem serem alienados eleitores e eleitoras baianas, o autor identifica que a visão cética do movimento negro é "sem dúvida uma perspectiva contra o Estado" (2016, p. 94). É por isso que Clastres seria, para Goldman, um desses autores que aprimoram uma série de questionamentos e, por isso, iluminam um campo de visão inusitado.

A fórmula, aparentemente simples, "a sociedade contra o Estado" guardaria alguns aforismas preciosos, discutidos por Goldman nesse capítulo. Tais sentenças teriam dado ao etnólogo francês as condições para provocar um descentramento fundamental na antropologia: a recusa do ponto de vista do Estado para falar do poder e da política, de acordo com Goldman (2016, p. 98). A partir disso, Clastres teria entendido que o pensamento antropológico não havia abandonado sua grande fixação evolucionista, a convicção etnocentrista de que a história teria um sentido único e o Estado seria o destino de toda sociedade. Clastres teria sido um dos responsáveis, segundo Foucault (1976, p. 184), por fazer com que o pensamento político deixasse de orbitar em torno da noção moderna de Estado, ou seja, a noção de poder político como algo necessariamente centralizado e coercitivo.

O pensamento clastriano imprimiu, sem dúvida, alguma singularidade nos escritos do antropólogo brasileiro. Trabalhar *com* Clastres, como prefere Goldman, implica notar que há na perspectiva "contra o Estado" uma série de mecanismos dispersos em muitos processos micropolíticos, sejam eles ocidentais ou não. Daí

verifica-se a excelência de sua obra e a capacidade de conectar essa ideia com materiais arqueológicos, epistemológicos e filosóficos (GOLDMAN, 2016, p. 102).

O quadro seguinte da coletânea traz a imagem do pensamento de Jeanne Fravret-Saada. Se a tradução brasileira de *Être affecté*[1] (1990) popularizou-se entre antropólogos e antropólogas por aqui, a disseminação e predileção dessa autora na academia brasileira nos anos 2000 não correspondeu a sua pouca aceitação em ambientes franceses. Na contramão de um tempo produtivista da academia, Favret-Saada passou demorados anos na região do Bocage e procurou esquivar-se dos procedimentos de investigação etnográficos mais usuais para compreender que o tempo é essencial para "ser afetada". Goldman, em acordo com a antropóloga, também defende que relações mais íntimas e complexas não são construídas às pressas, por isso, o tempo seria fundamental nas pesquisas de campo, configurando então uma relação (GOLDMAN, 2016, p. 112).

Ao aceitar que um movimento paciente e cuidadoso dita o ritmo da feitiçaria, Favret-Saada pôde vivenciar forças tão intensas, capazes de suscitar tantos afetos, que, enfim, acabou deixando-se enfeitiçar. É por isso que acreditar na feitiçaria ou experimentá-la não implica necessariamente identificar-se com o ponto de vista nativo, mas olhar com mais atenção para uma comunicação não intencional e involuntária. A compreensão dessa linguagem e sua aceitação em imprimi-la no texto etnográfico permitiram que Favret-Saada contornasse as explicações carregadas de racionalidade utilitária sobre o uso terapêutico desses rituais.

A inclinação da autora para forças que puderam movê-la para lugares menos regulados pelo produtivismo imperante, pelo cientificismo enrijecido e pela objetividade de diferentes programas de verdade, sem dúvida, acompanhou a originalidade de sua antropologia. Com isso, Favret-Saada nos revela que afetos como esses podem produzir "um modo não partidário de ser em política e um modo não escolar de fazer a pesquisa" (FAVRET-SAADA, 1984).

O conjunto de obras de Marylin Strathern também exige uma leitura em compassos lentos para uma apreensão justa da extensão e profundidade de uma antropologia feita em câmera lenta, como sugere Goldman, em parceria com Viveiros de Castro nesse capítulo (GOLDMAN, 2016, p. 119-127). Nos textos "O efeito etnográfico" (I e II) (STRATHERN, 1999a; 1999b), a autora informa que uma descrição de fato *relacional* deve dar lugar a uma experimentação de troca de perspectivas no próprio texto. Esse tipo de escrita não recupera o projeto etnográfico pós-moderno, já que não se trata de dissociar pontos de vistas porque eles estariam embaralhados na escrita. Diferente disso, os discursos da antropóloga e dos melanésios aparecem separados em texto porque tanto uns como outros servem como materiais analíticos acerca do modo como são produzidas as explicações e os diferentes pontos de vista, tanto lá quanto aqui.

[1] FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de campo*, n. 13, 2005.

Uma leitura lenta e pausada do texto "Nem partes, nem todos" (STRATHERN, 1992), tal como recomendam Viveiros de Castro e Goldman nesse capítulo (GOLDMAN, 2016, p. 133), é indispensável para compreender que a antropóloga inglesa indica uma abordagem múltipla, ou, ainda, uma escolha pela *multiplicidade* como alternativa aos dualismos conceituais. Seguindo com essa abordagem, Goldman e Viveiros de Castro entendem que oposições dicotômicas (sujeito/objeto, nós/eles, eu/outro etc.), que tanto perseguiram a construção do pensamento antropológico, não deveriam ser compreendidas como unidades essencializadas, mesmo que não sejam colocadas em relação dicotômica, pois os autores apontam que todos os termos das relações seriam em si multiplicidades.

No mapeamento das ideias de M. Strathern, Goldman (2016) também traz à tona os limites de uma antropologia em casa e de uma autoantropologia. Dessa forma, o autor resgata a crítica de Strathern (1996) aos procedimentos etnográficos de Latour (1994). Este último procurou encontrar nos híbridos a chave para recompor a multiplicidade do ser moderno, recorrendo às redes sociotécnicas como metodologia para conciliar distinções ontológicas. Strathern, entretanto, lembra que a pergunta elementar e também tradicional na etnografia não deve ser abandonada: não se trata de saber o que é uma rede na Melanésia, mas de "o que seria uma rede para os melanésios?". Sem esse questionamento, não é possível produzir *efeitos etnográficos* nem lá nem aqui, ou entre nós e os outros.

O último texto da coletânea é uma resenha da tradução brasileira de *A invenção da Cultura* (WAGNER, 2010 [1975]), intitulada "O fim da antropologia" (GOLDMAN, 2011). Traduzido pouco mais de três décadas depois de sua publicação, o caráter inovador de Wagner nos anos 1970 soou algo descolado das saídas interpretativas e culturalistas da época. Mas se essas duas últimas abordagens remetem ao fim de uma antropologia do século XX, Wagner anuncia que uma das saídas para os limites da cultura estaria nos mecanismos internos da etnografia.

Para incorporar uma autorreflexão antropológica, Wagner defende que é preciso tornar evidentes os procedimentos que sustentam e determinam a cultura em que o antropólogo vive, já que seríamos prisioneiros inconscientes de nossos regimes culturais. A escrita, portanto, seria a ferramenta mais potente para tornar evidentes os procedimentos conceituais que os analistas mobilizam (seja por metáforas, reificações, objetificações, generalizações etc.) para pensar o que seria a cultura em qualquer contexto. Com isso, Wagner defende que a escrita etnográfica é capaz de desenvolver poderosos e decisivos cânones de reflexão, em geral relegados à teoria. Disso recuperamos a centralidade da ideia de invenção: inventar culturas não é torná-las ficcionais, mas criá-las nos textos.

Com esse tipo de crítica feita por dentro da própria escrita etnográfica, Wagner introduziu, ainda que de maneira precoce para seu tempo, um vitalismo antropológico, segundo Goldman. Essa afirmação pode ser entendida como um movimento feito por Wagner para compreender como os antropólogos tor-

nam inteligíveis o que vivenciam e observam. É por isso que Goldman entende que Wagner teria esboçado uma antropologia da vida, não da evolução, mas da história, da cognição, da estrutura ou da função.

Mais alguma antropologia (2016) renova, portanto, o olhar sobre os autores com os quais Goldman dialoga. Esse ensaio da geografia do pensamento antropológico estabelece conexões com terrenos que não exatamente se sedimentaram em algum lugar do passado. Talvez seja por outra razão que Goldman nos faz lembrarmo-nos dessas imagens clássicas do pensamento, muito provavelmente porque enxerga neles a possibilidade de pensar a nossa atualidade através do *diferencial*. A distinção entre os pensadores abordados nessa coletânea possivelmente não esteja na comoção que esses personagens tenham provocado em nós por alguma essência imutável das ideias, mas pela capacidade desses pensamentos de serem reatualizados ao passar do tempo.

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *Différence et répetition*. Paris: PUF, 1968.

_____. Sur la philosophie. In: *Pourparles*. Paris: Minuit, 1990.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Jeanne Favret-Saada. In : *Idées contemporaines*. Entretiens Le Monde. Paris: La Découverte: 1984.

_____. Être Affecté. In: *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, n. 8, 1990, p. 3-9.

FOUCAULT, Michel. Les Mailles du pouvoir. In: *Dits et écrits*. v. IV. Paris: Gallimard, 1994 [1976]. p. 182-201.

GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1999.

_____. O fim da antropologia. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 89, mar. 2011.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques* I: le cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.

_____. *Mythologiques* II: du miel aux cendres. Paris: Plon, 1966.

_____. *Mythologiques* III: l'origine des manières de table. Paris: Plon, 1968.

_____. *Mythologiques* IV: l'homme nu. Paris: Plon, 1971.

LIENHARDT, Godfrey. *Divinity and Experience*: the religion of the Dinka. Oxford: The Clarendon Press, 1978 [1961].

STRATHERN, Marylin. Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 3, set. 1996, p. 517-35.

_____. The Ethnographic Effect I. In: *Property, Substance and Effect*. Anthropological essays on persons and things. Londres: Athlone Press, 1999a. p. 1-26.

_____. The Ethnographic Effect II. Writing societies, writing persons. In:

Property, Substance and Effect. Anthropological essays on persons and things. Londres: Athlone Press, 1999b. p. 229-61.
WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

autora **Mariana Medina Martinez**
Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos.

Recebido em 01/12/2017
Aceito para publicação em 13/02/2017

NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). Entre arte e ciência: a fotografia na antropologia. São Paulo: Edusp, 2015, 224p.

Alex Nakaóka
Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p462-468

A antropologia acompanhou de perto a fotografia desde seu surgimento, ainda na primeira metade do século XIX. Partindo dessa relação intrínseca entre ambas as "disciplinas", o livro *Entre arte e ciência: a fotografia na antropologia* (NOVAES, 2015), organizado pela professora Sylvia Caiuby Novaes, é uma coletânea de artigos que reúne pesquisadores interessados em pensar as diversas possibilidades e usos da imagem fotográfica em pesquisas e perspectivas antropológicas.

Utilizada inicialmente pelos evolucionistas como instrumento para classificar e categorizar os "tipos" humanos e registrar a cultura material, a fotografia foi tomada pela antropologia como prova do real, um instrumento ótico que originava uma imagem fidedigna de algum acontecimento social ou experiência humana.[1] Após esse primeiro momento de relação, a fotografia continuou sendo utilizada na antropologia em todos os seus períodos, em maior ou menor grau. Caiuby Novaes afirma na apresentação do livro ("Entre arte e ciência: usos da fotografia pela antropologia") que, embora não tenha despertado o interesse de autores como Radcliffe-Brown, a fotografia esteve muito presente já nas monografias de Malinowski[2] e ganhou uma dimensão importante nas obras de Lévi-Strauss, como técnica de registro que acompanhava seu caderno de campo (p. 9-10).

A primeira antropóloga a defender o uso de imagens na pesquisa antropológica foi Margaret Mead. Juntamente com Gregory Bateson, Mead pesquisou, entre 1936 e 1939, os balineses – pesquisa que deu origem à obra *Balinese Character: a photographic analysis* (1942), considerada pioneira e fundadora de uma chamada "antropologia visual",[3] sendo, conforme afirma Caiuby Novaes, o pri-

[1] Para saber mais sobre a utilização da fotografia pelos antropólogos do século XIX, sugiro a leitura dos artigos de Samain (1995a; 2001) e Jehel (1998).

[2] Aqui, o artigo "Ver e Dizer na tradição etnográfica. Bronislaw Malinowski e a Fotografia", de Etienne Samain (1995b), é uma importante contribuição para perceber o panorama da utilização da fotografia na antropologia do início do século XX.

[3] Sugiro a leitura do artigo de Samain (2000), intitulado "Os riscos do texto e da imagem. Em torno de Balinese Character (1942) de Gregory Bateson e Margaret Mead".

meiro trabalho que efetivamente buscou conectar os dados de pesquisa de campo ao fazer uso de um duplo registro: o verbal e o visual (p. 12).

Retomando ainda John Collier Jr. e sua obra *Visual Anthropology* (1986), na qual o autor demonstra a pertinência e a legitimidade do uso da fotografia na pesquisa antropológica, Caiuby Novaes ressalta que os artigos da presente obra, "em uma perspectiva transversal", apontam para o fato de que o uso da imagem fotográfica é marcado "pelo encantamento dos antropólogos com o aspecto híbrido da fotografia, que permite a conexão entre arte, conhecimento e informação", sendo o elemento adequado, devido ao seu caráter polissêmico e ambíguo, "para fazer a mediação entre a arte e a ciência, a ponte entre o visível e o invisível na cultura, indo além do mero registro visual" (p. 9-18).

No artigo "O objeto, a arte e o artista", Sandra Rossi busca explorar exatamente essa relação entre a arte e a ciência. A autora realiza a sua pesquisa sobre a tecelagem manual em Minas Gerais e em Chinchero, comunidade de tecelãs no Peru andino. Para isso, a autora oferece ao leitor belas imagens em cores, que mostram muito da cultura material e de um "saber fazer" dessas artesãs/artistas. Com uma observação precisa e sensível, as imagens de Rossi – uma delas a capa do livro –, demonstram um olhar atento a todo o processo da tecelagem, não de forma meramente descritiva, mas com um envolvimento pessoal e estético em relação ao universo pesquisado. Além disso, a autora afirma que foi após uma expedição fotográfica, realizada em 2004 nos Andes, que teria se encantado "pelos têxteis, seus traços culturais e sua importância para as comunidades locais" (p. 21). Aqui, a fotografia teve outro papel, o de intermediar, de forma sensível, a escolha do tema a ser pesquisado.

Através de uma abordagem distinta da utilizada por Rossi, o artigo "O rúgbi em cadeira de rodas: um breve ensaio sobre a (des)construção da imagem da deficiência física", de Joon Ho Kim, mostra outra forma de utilizar a fotografia na pesquisa antropológica, agora como elemento de troca e como forma de dar visibilidade a comunidades e grupos minoritários, normalmente invisíveis perante a sociedade. Para Kim, que atuou junto ao time da Associação de Esportes Adaptados de Campinas (Adeacamp), a fotografia não serviu meramente como ilustração, mas como forma de inserção dentro do grupo estudado, atendendo, também, a suas demandas como pesquisador, que passou a ser visto como "fotógrafo oficial". Além disso, ao desconstruir o estigma da tetraplegia entre os jogadores de rúgbi em cadeira de rodas, Kim trouxe à tona um novo olhar sobre esse grupo, normalmente tomado como frágil e imobilizado pela doença, e deu ênfase à captura de fotografias de músculos, agressividade em campo e fora dele (através da técnica do congelamento dos olhares) e de velocidade e movimento (através da técnica do *panning*), além de ressaltar imageticamente a tensão entre os jogadores, tatuagens e cortes de cabelo que davam visibilidade aos corpos frequentemente invisíveis. Outra questão fundamental no artigo é que o autor

submeteu a sua produção aos seus interlocutores, em um trabalho de coprodução no qual os retratados não são meros objetos da pesquisa, o que foi possível por causa da tecnologia digital que dispensa a revelação.

Na mesma direção de Kim, Barbara Copque realiza uma fecunda reflexão antropológica por meio de fotografias das tatuagens de presos, no contexto do presídio Bangu II, de segurança máxima. Em "Fotografia: expor (e se expor) – a utilização da fotografia no contexto da violência", Copque mostra que tais presos também são exemplos de invisibilidade social. Com um relato etnográfico cuidadoso, a autora conta ao leitor que a fotografia foi fundamental para se inserir em um delicado e complexo contexto de pesquisa, pois, durante as suas conversas preliminares com o diretor do presídio, ele revelou à pesquisadora que era fotógrafo amador. Assim, a fotografia "norteou o rumo da conversa", e a pesquisadora recebeu a permissão para fotografar sem maiores questionamentos. Podendo ingressar no seu campo de pesquisa com o equipamento fotográfico, Copque traz outra questão fundamental, que é "a difícil entrada e permanência em um campo de 'risco' *com* uma câmera fotográfica" (p. 73-5). Assim, fotografou os presos com o intuito de entender que tipo de tatuagem eles faziam no presídio, garantindo o anonimato dos rostos e corpos e discutindo as imagens com os quinze pesquisados, estabelecendo uma relação de confiança e um diálogo pautado no "deixe eu ver como ficou!" ou o "apague essa", que a autora denominou de um novo "contradom", no sentido maussiano do termo (p. 87-9).

Clarice Peixoto também lida com a questão da invisibilidade social, nesse caso no contexto da instituição asilar onde realizou a pesquisa. Em "As coisas não são como a gente quer…: viver e morrer em instituição asilar", Peixoto faz o leitor refletir sobre o isolamento social ao qual os idosos são submetidos ao serem retirados das vistas da sociedade. A autora mostra que os velhos passam a viver afastados da convivência dos amigos e parentes, embora não tenham cometido nenhum delito, diferentemente dos presidiários pesquisados por Copque, que também é a autora das fotografias da pesquisa de Peixoto, mostrando uma sensível colaboração entre a antropóloga que investiga e a antropóloga que fotografa, fato que remete ao fecundo experimento realizado por Gregory Bateson e Margaret Mead supracitado, no qual Mead escreveu inúmeros cadernos de campo e Bateson produziu mais de 25 mil clichês fotográficos.

Nesses três artigos, as fotografias tornam visível o que não era, subvertendo e denunciando o senso comum com sensibilidade única, de uma forma agentiva. Mas existe outra forma de "agência" das fotografias, que agora extrapola a noção clássica de representação (presença de uma ausência) e o caráter referencial da imagem fotográfica como signo linguístico. Ao pensar nesse poder de "agência" das imagens, retomando um importante conceito de Alfred Gell (1998), chega-se ao artigo "Quando a imagem é a pessoa ou a fotografia como objeto patogênico", de Alice Villela.

Villela mostra que, para os Asuriní, a fotografia pode se converter em objeto patogênico, pois existe uma relação metonímica entre a pessoa e a sua própria imagem fotografada. Dessa forma, tal como outros objetos, as fotografias fazem parte de redes de relações sociais, já que a sua agência está na relação intrínseca entre o seu aspecto material e a imagem visual que ela apresenta. Assim, Villela relata o episódio do contato da sociedade indígena dos Asuriní com os brancos. Para essa etnia, o padre católico Anton Lukesh, primeiro a estabelecer contato com o grupo, "tirou fotografia e aí homem morreu, não aguentou". Isso se deu porque, para os Asuriní, a câmera fotográfica suga o *ynga* (princípio vital ou "sombra") da pessoa fotografada, pois reproduz a sua imagem, conhecida como *ayngava*. De fato, a autora convida o leitor a pensar as fotografias a partir da teoria nativa da imagem, na qual, mais do que representar, possui uma intencionalidade. Ao sugar o *ynga* e materializá-lo, a fotografia "gera descontrole, podendo causar doenças e mortes", estando na base da "ideia da fotografia como objeto patogênico" (p. 109-11).

Já no artigo "Memória e verossimilhança nos retratos pintados da ladeira do Horto", Ewelter Rocha enfatiza outro aspecto fundamental da fotografia, a saber, o seu poder de evocar memórias. Para tanto, busca analisar os mecanismos estéticos e mnemônicos presentes no processo de encomenda e na produção dos retratos pintados a partir de fotografias, em uma região de Juazeiro do Norte, no Ceará. Neste sentido, o intuito de Rocha é de mostrar os motivos que fazem com que tais retratos tenham um papel de destaque, quase religioso e sagrado (com poder de culto e de exposição), em relação às outras fotografias. Para tanto, examina as propriedades estéticas mobilizadas nos processos de composição visual efetuados pelos fotopintores, que fazem emergir importantes relações entre a pintura e a fotografia, em um experimento que hibridiza duas formas de arte. Se, por um lado, existe a necessidade de conferir realismo às imagens, por outro, a intenção nos retratos pintados é a de restaurar e atualizar uma foto antiga, normalmente de um ente falecido, das bodas dos donos da casa ou reunindo parentes em uma mesma imagem. Além disso, o original fotográfico cedido ao fotopintor constitui apenas uma referência visual, sendo que uma imagem totalmente nova é criada através de referências textuais escritas pelos parentes do retratado, sem, contudo, impedir que os mesmos se reconheçam na nova imagem.

No artigo "*Ayahuasca* e visualidade: a expressão do sagrado na narrativa fotográfica", Rafael Hupsel dá a ver rituais da Irmandade Beneficente Natureza Divina. O autor, que participa e produz imagens dessas cerimônias há dez anos, oferece um ensaio fotográfico com o intuito de mostrar as sensações experimentadas em rituais xamânicos que envolvem a *ayahuasca*. De fato, Hupsel busca em seu texto e no belo ensaio composto por oito fotografias em preto e branco, o qual não descreve nem analisa textualmente, expor a potencialidade que a fotografia possui em expressar a vivência e as sensações do sagrado. Assim, tem o

intuito de propor uma narrativa visual que ultrapassa o caráter de "verdade" e comprovação do real, entendendo que "registrar fotograficamente sempre implica transformar, construir e criar" e que "o ato fotográfico sugere sempre uma expressão autoral", sendo resultado "de uma intenção". Além disso, o autor opta por apresentar as imagens em relação (no formato de "ensaio"), em uma trama que potencializa a capacidade expressiva das imagens, na tentativa de oferecer ao leitor uma "poética visual", que almeja expressar a fé (algo invisível) em fotografias (p. 145-7).

Em "Alter-retrato, fotografia e travestimento: ou sobre o paradigma fotográfico de Rrose Sélavy", Vitor Grunvald procura sair do caráter meramente referencial e icônico da imagem fotográfica para, utilizando-se dos conceitos de retrato e autorretrato, pensar o que chama de *alter-retrato*, a partir da constituição do *alter ego* do artista Marcel Duchamp, quando o mesmo se traveste como Rrose Sélavy. Assim, traz à tona tanto a especificidade da fotografia e do retrato fotográfico quanto sua relação com o caráter fotográfico e indicial da obra desse artista, a partir das reflexões de Philippe Dubois (1994), que dão ênfase à fotografia como o traço de um real (p. 169-71). Através do duplo travestimento (de Duchamp em Rrose Sélavy e de Rrose Sélavy em Duchamp), Grunvald busca tensionar as noções de identidade e alteridade, o "eu" e o "tu", "Duchamp *e* Rrose Sélavy" e não "Duchamp *ou* Rrose Sélavy" (p. 161-2).

No artigo que encerra o livro, "Fotografia: intertextualidades entre ciência, arte e antropologia", Fernando de Tacca reitera os poderes polissêmicos e ambíguos da imagem fotográfica expressos em todos os textos do livro. Partindo para o terreno da antropologia, o autor oferece importantes exemplos de obras que se localizam no campo da intertextualidade, conceito que desenvolve "como um estado entre sentidos, no qual o processo de hibridização faz fusão de um meio ao outro, sem perder as qualidades intrínsecas de cada um, mas criando uma nova produção de sentido" (p. 208-9). Tacca acentua, ainda, a necessidade de dar às imagens fotográficas e aos textos utilizados nos trabalhos antropológicos dimensão e força narrativas próprias, que se complementam. Desde as instigantes criações artísticas de Joan Fontcuberta; passando pelo livro *Conversa na Sicília*, de Elio Vittorini; pela produção das imagens fotográficas de Cláudia Andujar; pelo trabalho fotográfico de Alexandre Sequeira; até chegar aos trabalhos de Kiko Goifman (multimídia) e de Marco Potyomkin (cinema), reconhece que a fotografia possui uma eficácia e utilidade comprovada na pesquisa antropológica,[4] mas afirma que é possível e necessária a busca do rompimento das "amarras

[4] O artigo de Guran (1995), intitulado "Fotografar para descobrir; fotografar para contar" é uma

do método para ousar o desafio contemporâneo de encontrar e seduzir o leitor/espectador"[5] (p. 208, p. 212-213).

De forma transversal, *Entre arte e ciência: a fotografia na antropologia* enfatiza que a fotografia, exatamente por ser polissêmica e estar localizada a meio caminho (ou nas intersecções) entre a arte e a ciência, é capaz de traçar importantes e múltiplas relações quando utilizada nas pesquisas antropológicas. Seja nas relações entre o fotógrafo e a comunidade estudada, entre a fotografia e o receptor da imagem, entre os fotografados, entre a fotografia e outra arte (escrita, pintura, teatro ou cinema) ou, ainda, entre as próprias fotografias (dispostas em um ensaio), a imagem fotográfica é capaz de expressar uma verdade sensível que, nas palavras da organizadora do livro, é "guiada pela sensibilidade treinada do antropólogo e que procura captar visualmente os grandes temas a que a antropologia vem se dedicando" (p. 18).

Referências bibliográficas

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fotografar, documentar, dizer com a imagem. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n. 18, p. 27-53, 2004.

_____. *Escrito com o olho*. Anotações de um itinerário sobre imagens e fotos entre palavras e ideias. Bauru: Edusc, 2005.

GURAN, Milton. Fotografar para descobrir; fotografar para contar. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, v. 10, n. 1, p. 155-65, 1995.

JEHEL. Pierre-Jérôme. Fotografia e antropologia na França no século XIX. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n. 6, p. 123-37, 1998.

SAMAIN, Etienne. Entre a arte, a ciência e o delírio: a fotografia médica francesa na segunda metade do século XIX. *Boletim do Centro de Memória da Unicamp*, Campinas, v. 5, n. 10, p. 11-32, 1995a.

_____. Ver e dizer na tradição etnográfica. Bronislaw Malinowski e a Fotografia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set., 1995b.

_____. Os riscos do texto e da imagem. Em torno de *Balinese Character* (1942) de Gregory Bateson e Margaret Mead. *Significação. Revista Brasileira de Semiótica*, USP, n. 14, p. 63-88, 2000.

_____. Quando a fotografia (já) fazia os antropólogos sonharem: o jornal *La*

boa referência para pensar nas utilidades da fotografia na pesquisa de campo.

[5] Os artigos de Brandão (2004; 2005) mostram as possibilidades estéticas que a fotografia possui para seduzir o "leitor/espectador".

Lumière (1850 – 1860). *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 2, 2001.

autor **Alex Nakaóka**
Mestre em Fotografia e Cinema/Unicamp e doutorando do Programa em Antropologia Social da Unicamp.

Recebido em 28/11/2016
Aceito para publicação em 23/12/2016.

RINALDI, Alessandra de Andrade. A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas (1890-1940). Rio de Janeiro: Mauad X/ Faperj, 2015, 222p.

Bruna Angotti
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p469-474

Refletir sobre delineações da criminalidade feminina e suas especificidades nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX é tarefa de primeira importância para se compreender os padrões que pautaram as expectativas sobre o comportamento de mulheres e, consequentemente, o desvio, no período que antecedeu a legislação penal atualmente vigente. De certo modo é esse o exercício feito pela antropóloga Alessandra de Andrade Rinaldi em seu estudo *A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas (1890-1940)*, focado especificamente em acusações de crimes perpetrados por mulheres contra seus cônjuges, amásios ou rivais.

Por meio de cuidadoso levantamento documental do período em questão, a autora recuperou "quarenta processos criminais; dois 'laudos' médico-legais; um 'parecer' avaliando um pedido de diminuição de pena; uma decisão de uma 'apelação criminal' encaminhada à Corte de Apelação do Rio de Janeiro" (p. 31) referentes a casos envolvendo lesão corporal, homicídio e/ou tentativa de homicídio que tinham como rés mulheres acusadas em cenários de relações amorosas. Seu objetivo central era compreender "como, na prática, os profissionais do campo jurídico da época pensavam e julgavam crimes femininos em contextos de relações amorosas", bem como "apreender a importância dos contornos morais construídos por acusadas, vítimas e testemunhas em âmbito processual e a prática de compreensão e avaliação dos juristas sobre esses crimes" (p. 14).

Em um momento no qual se apontava para a ascensão da criminalidade feminina, e em que a questão era debatida por especialistas tanto no Brasil quanto em outros países, como França e Itália, os contornos da delinquência feminina tomavam forma. Pelas penas de criminólogos, juristas e agentes do direito, bem como nas formulações advindas do senso comum, produzia-se saber acerca das mulheres delinquentes, dos tipos de delitos por elas cometidos e das razões

que as levavam a delinquir. Assim, mostra-se acertada a escolha da autora pelo recorte temporal de 1890 a 1940, quando estava em pauta entender como, no cotidiano do Sistema de Justiça, esses saberes eram agenciados e também produzidos pela defesa, acusação, julgadores, testemunhas e partes de casos envolvendo violência no contexto das relações amorosas. A autora também justifica o recorte temporal pelo surgimento, a partir da década de 1920, do termo "crime passional".

Ainda, para dar conta de "apreender como, ao ser discutida a criminalidade feminina, cruzavam-se as produções médicas sobre o feminino e as jurídicas sobre o crime" (p. 14), Rinaldi levanta a produção científica acerca da criminalidade feminina assinada por especialistas das áreas médicas e jurídicas publicada em periódicos científicos da época.

A obra está dividida em duas partes, compostas por dois capítulos cada. Na "Parte I", a autora apresenta a produção de saberes acerca da criminalidade feminina, expondo, no primeiro capítulo, discussões europeias e nacionais sobre o crime em geral e, especialmente, o crime feminino. Para tanto, apresenta o debate entre as duas principais teorias criminológicas em voga na segunda metade do século XIX, quais sejam, a Escola Clássica – que atribuía a conduta criminosa ao livre-arbítrio e à escolha racional – e a Escola Positivista – para quem a etiologia do crime estava na composição biológica do sujeito delinquente. Retomar tal discussão é indispensável quando está em pauta a construção científica acerca da criminalidade e o papel dos saberes médicos e jurídicos nesse processo no ocaso do século XIX e início do XX, como feito também no Brasil, por exemplo, por Ferla (2009) e Schwarcz (2008).

Ainda no primeiro capítulo, a autora reconstrói o surgimento e o uso da categoria "crime passional" no contexto jurídico brasileiro, mostrando a influência da Escola Positivista, em especial da teoria do criminólogo italiano Enrico Ferri, e de teorias cientificistas nessa categorização. Tratava-se de "uma categoria não codificada em termos legais e, na prática, julgada por meio da dirimente 'perturbação dos sentidos e da inteligência'", usada para condenar e absolver acusados e acusadas de violências no âmbito conjugal (p. 15). O jogo jurídico em casos nos quais se alegava tratar-se de um crime passional passava pela discussão acerca da inimputabilidade penal, daqueles que tiveram sua honra ultrajada e, portanto, encontravam-se sob os perturbadores efeitos da paixão nos sentidos.

Já no segundo capítulo, Rinaldi destaca como a ciência médica e jurídica da época teceu uma relação íntima entre a mulher criminosa e a natureza feminina, especialmente associada aos órgãos do sistema reprodutivo e ao seu (bom ou mau) funcionamento. A autora recupera a genealogia feita pelo filósofo Thomas Laqueur na obra *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud* para mostrar como o modelo de dois sexos, delineado pelas ciências médicas a partir do século XVIII, pautou a diferença entre os gêneros. Ao definir o corpo do ho-

mem e da mulher como corpos biologicamente distintos, a ciência naturalizou as diferenças comportamentais, imputando os gêneros masculino e feminino respectivamente aos corpos de homens e mulheres, radicalizando a diferença e a hierarquização entre eles. O corpo feminino passou a ser visto como lugar da patologia, dos excessos hormonais e endócrinos, e a mulher, reduzida a uma existência guiada pelos humores e regrada pelo seu sistema reprodutivo. Em seguida a autora aborda, por meio de artigos científicos do período, como se deu no Brasil a associação entre natureza feminina e crime, mostrando a influência no pensamento nacional das teorias em voga na Europa.

É na "Parte II", composta pelo terceiro e quarto capítulos, que se encontra o ápice da obra ora resenhada. Isso porque é nela que a autora apresenta e analisa detalhadamente fragmentos dos documentos pesquisados, trazendo como contribuição ao campo dos estudos sobre criminalidade feminina a identificação dos processos de construção desta, por meio de discursos de diferentes ordens que, ainda que divergentes, conviviam entre si, nas defesas, acusações e sentenças, esboçando perfis da delinquência feminina no período.

No "Capítulo 3", Rinaldi trabalha com excertos de depoimentos de acusadas, testemunhas e vítimas, buscando "padrões de moralidade recorrentes" (p. 105) a partir dos quais se podem identificar "quatro grandes eixos argumentativos em torno dos quais circularam a construção dos motivos para que mulheres cometessem crimes em contextos de relações amorosas" (p. 106). Compõem esses eixos motivos relacionados a situações nas quais as relações amorosas estavam sob ameaça; a desavenças com relação ao desempenho das obrigações conjugais e domésticas; a atentados contra a honra feminina e a necessidade de restaurá-la; a avaliações externas feitas por especialistas ou outros sobre o ato e sobre a acusada, que contribuem para a construção da figura da "criminosa-louca" ou da "louca-criminosa". Partindo da ideia de "causas socialmente relevantes" usada pelo antropólogo Evans-Pritchard em *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, a autora trabalha com "causas moralmente relevantes" para identificar quais razões justificavam o delito ou reforçavam seu caráter negativo. Ainda nesse capítulo, Rinaldi utiliza a ideia, trabalhada pela antropóloga Adriana Vianna, de que há nos argumentos utilizados um *cálculo de repercussão* segundo o qual os atores buscavam "ao se pronunciar perante os representantes do direito, [...] construir contornos morais ideais" (p. 103).

Já no quarto e último capítulo, Rinaldi apresenta os principais argumentos utilizados pelos agentes do direito para justificar ou reprovar a violência feminina, identificando três eixos argumentativos: o da moralidade, o jurídico e o científico. O agenciamento de argumentos relacionados a esses eixos dependia de uma série de fatores, como perfil da acusada e da vítima, delito cometido, circunstâncias do crime. A autora ressalta o peso dado, nos documentos estudados, à avaliação do comportamento feminino, uma vez que a todo o tempo critérios

morais relacionados à conduta feminina pautam as argumentações. Ser honesta era um valor importante nos autos e pesava de maneira positiva em favor das mulheres. Ao contrário, ser vingativa, provocadora ou estar fora do ideal feminino esperado era negativo. O uso de categorias doutrinárias-jurídicas, por sua vez, era feito estrategicamente, em especial quando as questões morais precisavam ser silenciadas, dado o perfil "desviante" da ré ou do acusado. Por fim, as alegações de ordem científica surgiam especialmente em casos nos quais se buscava o reconhecimento de inimputabilidade da ré, por razões de responsabilidade reduzida, situações nas quais a categoria crime passional era ativada. A mulher que cometia crime passional era geralmente vista como criminosa ocasional, sujeita às intempéries da paixão, e não como degenerada e louca.

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer identifica em seu estudo sobre tribunal do júri que nas sessões de júri está em jogo principalmente a legitimidade ou ilegitimidade do ato: "dependendo de como as mortes são contadas, imaginadas e transformadas em imagens a serem julgadas, possíveis usos do poder de matar são socialmente legitimados ou não" (SCHRITZMEYER, 2012, p. 49). O estudo de Rinaldi identifica algo semelhante – a violência perpetrada é menos relevante que as razões alegadas para ela, sendo fundamental a maneira como são justificadas para garantir resultados de absolvição e ou condenação para as rés. Estava também em jogo nos casos analisados pela pesquisadora a legitimidade social atribuída às violências perpetradas, e, nesse contexto, a escolha minuciosa dos argumentos e da elaboração da narrativa tinha peso importante na legitimação ou não da violência praticada.

Em termos metodológicos, vale destacar que a autora traz uma contribuição importante para os estudos que utilizam autos processuais como fontes primárias na área da antropologia. Isso porque, ao analisar os depoimentos dos envolvidos no processo, bem como os argumentos da defesa, da acusação e dos magistrados, Rinaldi agrupa em eixos diferentes o teor das motivações e das alegações, permitindo não somente olhar os autos como um todo, mas, principalmente, desmembrá-los em conjuntos que requerem análises específicas. Ao usar o critério do agrupamento como recurso metodológico, a autora faz os documentos dialogarem entre si, possibilitando a criação de categorias analíticas que potencializam o uso das peças jurídicas estudadas.

Outro mérito do trabalho é, logo na "Apresentação", fazer um balanço do campo dos estudos sobre violência, gênero e crime passional no Brasil, referenciando estudos pioneiros na área da antropologia, sociologia e história. A autora situa seu trabalho entre aqueles que se propõem a olhar para as mulheres não na chave da passividade e da vitimização, mas buscando compreender "como o campo jurídico nacional julgava mulheres criminosas. Como as pensava nos casos de crimes cometidos em contextos das relações amorosas" (p. 25). Tal opção se deu justamente com o intuito de produzir conhecimento acerca do "trata-

mento jurídico dado aos crimes femininos" (p. 25), contribuindo para ampliar o entendimento acerca da questão de modo a não reduzir o debate a estereótipos pré-determinados.

Conforme proposto por Virgínia Woolf no ensaio *A paixão da leitura*, ao realizar pela primeira vez a leitura de uma obra, devemos ser "cúmplices do escritor", sendo "nossa primeira obrigação como leitores tentar entender o que o escritor está fazendo, desde a primeira palavra com que compõe a primeira frase até a última com que termina o livro" (WOOLF, 2015, p. 36). Em seguida, em um momento pós-leitura, Woolf propõe que "o leitor deve deixar o banco dos réus e se acomodar na poltrona do juiz" (WOOLF, 2015, p. 36), encarando então o livro como um todo, comparando-o com outros, avaliando-o em relação a um conjunto mais amplo.

Inspirada por Woolf, busquei seguir esses passos na leitura da obra de Alessandra Rinaldi. Primeiramente dei a mão à autora e a deixei conduzir-me pelos meandros jurídicos, médicos e científicos que pautavam o debate sobre criminalidade feminina na virada do século XIX para o XX, atendo-me aos detalhes dos casos e das histórias narradas na segunda parte do trabalho. A autora, ao trazer ao texto excertos dos documentos jurídicos pesquisados, deu vida a histórias há muito encerradas, permitindo ao leitor um passeio investigativo pelas pretorias criminais do Rio de Janeiro, em um momento no qual a discussão sobre a criminalidade feminina e crimes passionais estava em voga.

Ao término da leitura, seguindo então o segundo passo proposto por Woolf, tive clareza de que se trata de um trabalho na área da antropologia do direito que muito contribui para os estudos sobre criminalidade feminina em geral e, especialmente, nos contextos das relações amorosas. O trabalho de Rinaldi, além de servir como modelo interessante para quem pretende se aventurar pela análise de autos processuais, também serve como inspiração para pesquisas documentais na área da antropologia, mostrando o quão profícuo pode ser um trabalho na interface da antropologia com a história. Nos tempos atuais, com o aumento vertiginoso do encarceramento de mulheres, a análise feita por Rinaldi traz insumos importantes para a produção de conhecimento sobre a compreensão acerca da criminalidade feminina e sua relação com o Sistema de Justiça.

Referências bibliográficas

FERLA, Luis. *Feios, sujos e malvados sob medida*: a utopia médica do biodeterminismo. São Paulo: Alameda, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SCHRITZMEYER, Ana Lícia Pastore. *Jogo, ritual e teatro*: um estudo antropoló-

gico do tribunal do júri. São Paulo: Terceiro nome, 2012.
WOOLF, Virginia. A paixão da leitura. In: *O sol e o peixe*: prosas poéticas. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 35-39.

autora **Bruna Angotti**
Mestra e Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), professora do curso de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie, pesquisadora do Núcleo de Antropologia do Direito (Nadir)

Recebido em 17/12/2016
Aceito para publicação em 09/01/2017

VANZOLINI, Marina. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome/FAPESP, 2015, 373p.

Eduardo Santos Gonçalves Monteiro
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p475-481

Apesar de remeter a obras antropológicas clássicas, a feitiçaria constitui um campo de estudos relativamente pouco explorado pela etnologia indígena de povos amazônicos (cf. WHITEHEAD; WRIGHT, 2004). Contudo, o desenvolvimento recente de trabalhos etnográficos e sínteses etnológicas sobre o tema vem modificando a situação, para qual *A flecha do ciúme* certamente contribui de forma valiosa e original. O livro consiste numa versão revista e enxuta da tese de doutorado defendida pela autora no Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional/UFRJ em 2010, resultado de trabalho de campo realizado entre os Aweti, grupo indígena do Alto Xingu e falante de língua tupi. De partida, é notável a qualidade da obra, seja por sua riqueza descritiva, pela fluidez com que articula descrição etnográfica e problemas centrais da teoria etnológica – estabelecendo profícuo diálogo entre os estudos xinguanos e os de outras regiões amazônicas –, ou pelas potências de seu "método do avesso" que, como aponta Renato Sztutman em seu belo prefácio, evidencia seu principal problema de pesquisa e, talvez, sua maior contribuição: a elucidação da *relação necessária* entre o parentesco e seu avesso, a feitiçaria e a fofoca, vetores opostos mas indissociáveis da produção da socialidade no Alto Xingu. Por meio de *A flecha do ciúme,* é possível habitar uma perspectiva menos evidenciada por quadros etnológicos construídos sobre esse sistema regional, nos quais certos traços hierárquicos e "pacifistas" acabam se sobressaindo aos demais.

A "Introdução" apresenta elementos que situam a obra, orientam a leitura e, sobretudo, lançam o problema etnográfico que dá ensejo à pesquisa. Nesse sentido, o livro pode ser entendido, indica a autora, como uma "tentativa de pensar o descompasso entre o lugar de onde se espera vir a feitiçaria e o lugar de onde ela geralmente vem" (p. 22): se é comum dizer que o feiticeiro provém de lugares distantes, ele, contudo, é gente próxima na maioria dos casos, *é parente*. Feitiçaria e parentesco vão se mostrando ambos como formas de influência produzidas através da manipulação e circulação de fluidos corporais e bens pessoais. O impulso etnográfico do trabalho é, portanto, a descrição, a partir do ponto de

vista aweti, dos mecanismos de produção de uma diferença imanente à construção das relações de maior proximidade social.

A "influência" da etnografia de Roy Wagner entre os Daribi (1967) mostra-se fundamental para a obra, na medida em que permite reconsiderar o parentesco e a consanguinidade em chave complementar àquela privilegiada por certa etnologia americanista recente que enfatiza a precedência da afinidade sobre a consanguinidade e certos temas correlatos, como a guerra, a caça e o xamanismo. Assim, Vanzolini chama atenção para o papel do "dom como operador de corte" (p. 24) em fluxos de relações, para seu *caráter diferenciante*, indissociável da conexão que promove. O contraste entre essas relações de troca e as de compartilhamento generalizado, características da construção da consanguinidade, possui grande rendimento ao longo da reflexão de Vanzolini sobre o parentesco aweti e suas relações com os vizinhos xinguanos.

Ao mesmo tempo, uma série de afastamentos teóricos realizados no trabalho são aqui evidenciados: por um lado, busca-se relativizar "a imagem de um Xingu pré-estatal" (p. 32) hierarquizado e com crescente centralização de poder, projetado pelos trabalhos de etnologia e arqueologia de Michael Heckenberger,[1] evidenciando forças centrífugas inerentes ao universo etnográfico em questão; por outro, um debate crítico é estabelecido com trabalhos que remetem as causas da feitiçaria a elementos externos à lógica xinguana, como a degeneração cultural do sistema ou a pressão externa causadas pelo avanço do contato. Trata-se, portanto, de buscar "descrever o que os Aweti dizem sobre por que se faz feitiço, e por que existe o feitiço no mundo" (p. 39) e, ao fazê-lo, evidenciar a centralidade da questão na vida xinguana. Nas palavras da autora:

> Meu interesse nesta etnografia é entender os modos de identificação e diferenciação que levam os Aweti a se verem como parentes de uns e não de outros, parentes em determinadas circunstâncias e não outras, distintos pela língua ou pelo que é dito – mecanismos através dos quais veremos aparecer as diferenças "étnicas" entre os grupos xinguanos, mas também outras. Melhor dizendo, é dessas outras diferenças que me ocuparei ao longo deste trabalho. (p. 55)

No primeiro capítulo, "Mo'at e'ym tupiat itatza: os feiticeiros não são gente", Vanzolini busca elucidar uma teoria aweti da doença e refinar a definição de certas categorias fundamentais que são mobilizadas ao se lidar com o adoecimento, a cura xamânica e o diagnóstico da identidade do feiticeiro, entre elas as de "alma" ou princípio vital, corpo, morte, doença e humano. Nesse sentido,

[1] Remeto a trabalhos anteriores de Vanzolini (2006; 2008), nos quais tal discussão foi tratada detalhadamente.

a autora evidencia uma "teoria indígena sobre o homem e suas relações" que é posta em operação durante o processo etiológico que atravessa o adoecimento. Sendo necessariamente resultado de agências diversas, toda doença e morte suscita a investigação do agente causador específico, algo determinante nos modos de reação ao processo que caracteriza a doença: o afastamento ou ausência da *'ang*, princípio vital da vítima, de seu próprio corpo, contrapartida da atração promovida pelo agente patogênico.

A detalhada descrição dessa influência do feiticeiro sobre o *'ang* e dos distintos procedimentos terapêuticos que podem ser adotados convergem para um argumento central: o corpo aweti propriamente humano é condicionado não somente pela partilha de substâncias, mas também de conhecimentos e objetos. Nesse sentido, trata-se, por um lado, de "descrever como o humano se constitui para outros humanos como parte de um mesmo corpo de substâncias, bens e conhecimentos" (p. 110); e, de outro, como o feiticeiro, *desumano* por quebrar as expectativas morais subjacentes à relação de parentesco mas, ao mesmo tempo, expressão de uma *maldade que é também intrinsecamente humana*, aparece nesse contexto.

No segundo capítulo, "Tupiat itaza porywyt: o que fazem os feiticeiros", Vanzolini, ao indagar sobre o denominador comum de todo feitiço, debruça-se de forma detalhada sobre as técnicas de feitiço, mostrando como a manipulação de objetos da feitiçaria é comparável e ao mesmo tempo oposta à construção de parentesco. As técnicas são numerosas: "atar" a vítima por meio da conjunção de seus pertences e agentes patogênicos; lançar flechinhas diretamente na vítima; confeccionar réplicas para atrair seres-fenômenos que agem com virulência sobre as vítimas; realizar certos feitiços amorosos, *kuriti*, utilizar roupas animais e adornos que concedem habilidades excepcionais ao feiticeiro ou oferecer comida envenenada com feitiço. Contudo, continua a autora, "o que caracteriza o feitiço é menos a técnica, e mesmo a prática do malefício, do que a ideia geral de uma intenção de causar o mal, exercendo uma influência forçada sobre a vida alheia" (p. 156). Em contrapartida, tal intencionalidade cria uma conexão corporal duradoura entre feiticeiro e enfeitiçado, condição para a realização, no caso de morte, do caro e penoso procedimento do contrafeitiço, no qual se tornará possível identificar o feiticeiro assassino e lhe infligir dores mortais através de partes do corpo da vítima.

No contexto xinguano, "toda vítima é suficientemente *mesmo* para que a feitiçaria seja considerada sempre abominável, mesmo quando praticada contra desconhecidos" (p. 178). Em outras palavras, todo enfeitiçado é aqui, por princípio, parente, e todo contrafeitiço e vingança se lança contra um *outro*, inimigo comum da comunidade. Por outro lado, como mostra Vanzolini, a identidade dos feiticeiros nunca está fora de controvérsias, que podem ocorrer entre grupos locais ou translocais. Consequentemente, as acusações, contrafeitiços e

execuções dos feiticeiros sempre acabam sendo parcialmente ilegítimas, sintetizando uma "potência centrífuga" resultante da "desconfiança generalizada" entre próximos. Ainda assim, essas reações não prolongam simplesmente a violência do feitiço, mas podem provocar uma reflexão de que tipo de vida se deseja, conduzindo as pessoas a buscarem viver em grupo, *humanamente* – cessando, para tanto, o ciclo de vingança.

Em "Mo'akatu, para fazer gente", terceiro capítulo da obra, a autora descreve teorias alto-xinguanas sobre a pessoa, evidenciando como a comunhão corporal produzida entre feiticeiro e enfeitiçado é comparável àquela entre consanguíneos. Para tanto, chama atenção para o fato de que o "contínuo processo de fabricação cultural" de corpos propriamente humanos *para si* não é, do ponto de vista aweti, um atributo exclusivamente humano e tampouco algo "ensimesmado": sua constituição depende e resulta do processo de aquisição de potências alheias em relações intencionais com outros humanos e não humanos. O mesmo vale para o corpo do feiticeiro que, como todo corpo – mas diferentemente –, é atravessado por "múltiplas influências, fonte da sua potência, mas também de sua ruína" (p. 187).

Nesse sentido, a análise do termo *mo'aká,* "fazer tornar-se gente", evidencia que "todo ser precisa ser 'feito'" (p. 189) por meio de uma série de elementos, como os cuidados dos pais, a alimentação, a aplicação de remédios e pinturas corporais, o uso de adornos e rezas que moldam e embelezam o corpo. Tal processo leva à superação da fragilidade inicial da existência, à conquista de uma relativa "independência corporal" que implica uma progressiva mudança das relações às quais se está vulnerável – entre essas vulnerabilidades emergentes, o feitiço. O texto desloca-se, então, para uma descrição do conjunto de relações específicas e do processo iniciatório que levam à constituição da pessoa do xamã aweti, que passa a conviver com seres auxiliares, introjetados em seu corpo por meio de flechinhas atiradas pelo iniciador. Como argumenta Vanzolini, essa convivência é condição para a potência xamânica e está sujeita a constante negociação, análoga à das relações entre parentes, em que "a frustração das expectativas de compartilhamento tem como efeito a conversão de uma influência positiva em malefício" (p. 226).

O quarto capítulo, "Nãkywa aty: os braços fortes do feiticeiro", apresenta o processo de fabricação corporal do feiticeiro e as habilidades corporais específicas necessárias para a manipulação dos feitiços. O contraste de tal processo com o da constituição de chefes, *morekwat,* que implica um "tornar-se gente", revela algumas ambiguidades entre as duas figuras. Nesse sentido, os braços fortes que nomeiam o capítulo são resultado de um processo doloroso, atravessado por substâncias e objetos os quais podem remeter tanto à realização de atividades ligadas ao fortalecimento do feiticeiro quanto à pintura rituais masculinas e à fabricação de um corpo de lutador campeão, destino ideal do aspirante a chefe.

O tênue limiar entre chefe lutador e feiticeiro, figuras que condensam em si uma mesma potência agressiva, é então evidenciado: a violência, mais do que pensável, é por vezes esperada em pontos centrais da moralidade xinguana a respeito do propriamente humano.

O capítulo seguinte, "Desfazendo parentes", explora tal moralidade e suas imbricações com a feitiçaria, propondo uma "investigação da sociologia do feitiço a partir das análises nativas de casos de enfeitiçamento" (p. 250). Trata-se, então, de investigar o modo aweti de detectar feiticeiros a partir das posições relacionais específicas ocupadas em contextos de acusação, qualificando o *processo de diferenciação entre próximos* imanente à feitiçaria e contrastante com a ética implícita de comensalidade e partilha entre parentes. Por vias distintas, a autora elucida uma dinâmica complexa entre processos de consanguinização e afinização ao longo do capítulo. Primeiramente, remonta às origens míticas do feitiço xinguano e, analisando certas ambiguidades da história, evidencia a indissociável ligação entre o advento do feitiço e o ciúme e inveja, ambos signos "de um conflito de perspectiva", de interesses divergentes entre pessoas próximas, e resultados "de um desejo perigoso, porque distintivo" (p. 255).

Em seguida, demonstra como categorias classificatórias que demarcam um "interior" social onde incide a feitiçaria apontam para uma concepção de aldeia aweti como grupo de parentes, cujas relações internas, contudo, nunca estão dadas a princípio. A constante reconfiguração histórica das relações de parentesco no Alto Xingu se organiza, então, em um gradiente de intensidades em função do qual variam também as expectativas morais – a forma específica de circulação e partilha de bens, palavras, substâncias – envolvidas nessas relações. Tal processo é detalhadamente apresentado tanto nas descrições de contextos, nos quais os discursos de parentesco são mobilizados para questionar, confirmar ou descartar o aparentamento e suas expectativas implícitas de compartilhamento, quanto na argumentação, de inspiração wagneriana, de que o casamento cria uma separação *entre* pessoas por meio da troca *de* pessoas. Dessa diferença instaurada entre afins, regida por rigoroso código de tratamento, podem eclodir sérias complicações de relacionamento, passando pelo desrespeito, fofocas ou acusações de feitiçaria. Assim, conclui a autora, "o feitiço diz respeito à inconsistência entre a imagem do grupo local/étnico como grupo de parentes – ou grupo de pessoas associadas pelo ideal de compartilhamento – e as diferenças internas que a todo momento aparecem impedindo a estabilização dessa unidade" (p. 300).

O último capítulo, "An tut ewaupwyka mo'aza ete: não venha desconfiar de nós (quando um dos seus estiver morrendo)", centra-se nos discursos de parentesco mobilizados em momentos polêmicos da vida em comunidade: contendas e acusações de feitiçaria em que é necessário se posicionar e acreditar em alguns em detrimento de outros, reafirmando certas relações de comunhão corporal e desejos comuns – atualizando, enfim, uma perspectiva compartilhada. A ques-

tão rende uma interessante discussão sobre a relação aweti com o conhecimento: apontando a gradação existente entre as categorias de verdade e mentira, de modo que uma acaba por ser versão da outra de acordo com os pontos de vista particulares a partir dos quais são consideradas, a autora demonstra como a defesa de uma verdade é ao mesmo tempo efeito do parentesco e produtora deste na medida em que cria a coesão, ainda que momentânea e circunstancial, de um grupo de parentes contraposto a outros. O tema é especialmente evidente no modo como as redes de circulação de certas histórias coincidem com as de compartilhamento de comidas, bens e nomes que resultam da convivência, constituindo "corpos de identificação" cujos limites ganham nitidez no confronto com histórias alheias e opostas, de outras parentelas.

Em oposição às histórias, que constituem grupos de parentes, as acusações e fofocas, por sua potência disruptiva no interior de um corpo que se imaginava coletivo, são discursos que compartilham do mesmo caráter antissocial e agressivo do feitiço e precisam ser cautelosamente manipulados. Nesse sentido, o papel crucial da fofoca e sua eficácia própria são evidenciados pela descrição da autora: ainda que considerada um problema de incontinência feminina, uma incapacidade de reter no interior da casa histórias que se difundem até serem questionadas por pessoas que não compartilham de um mesmo ponto de vista, a fofoca constitui-se como canal privilegiado para acusações, visto a incerteza inerente a esses atos discursivos. Assim, um conjunto de hipóteses e especulações transformado em fofoca cristaliza um ponto de vista acusatório tentativo sem prescindir da possibilidade de revisão ou negação dessas hipóteses de acordo com as circunstâncias vividas. A eficácia da conversa de mulheres ao falar da feitiçaria está, como sugere a autora, nas respostas moderadas que suscita e no seu modo de circulação "não oficial", que evita confrontos diretos sem, contudo, jamais extingui-los. Por fim, Vanzolini aponta para o caráter antitético das analogias entre os indesejados, mas inevitáveis, processos de diferenciação engendrados pela fofoca e feitiçaria nas relações privadas e cotidianas e aqueles operantes em relações rituais intercomunitárias, nos quais a intensa variação linguística dos povos xinguanos é mobilizada para estabelecer uma forte interdependência entre eles – suas diferenças operando, portanto, como fator coesivo.

Evidentemente, a recapitulação acima, ainda que ocupe a maior parte desse texto, não dá conta da riqueza etnográfica de *A flecha do ciúme,* da fluidez que caracteriza seu texto, muito menos de todas as linhas argumentativas que se espraiam ao longo de seu percurso. E mesmo isso não esgotaria os recursos mobilizados por Vanzolini, que lança mão de uma série de comparações com etnografias de outros povos xinguanos e, sobretudo no "Epílogo", com outros contextos amazônicos nos quais se verificam dinâmicas análogas de "produção interna de alteridade" (p. 347). Parentesco e feitiçaria, assim como as Sol e Lua dos mitos aweti, gêmeos desiguais que atravessam de ponta a ponta essa bela monografia, engendram um movimento de contínuo desequilíbrio (cf. LÉVI-S-

TRAUSS, 1991) na cosmopolítica aweti por meio da sempre renovada produção de inimizade num contexto etnográfico célebre por seu suposto "*ethos* pacifista".

Agradecimentos

O autor agradece a Dominique Gallois e a Erick Vidal pela leitura e comentários.

Referências bibliográficas

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.

WAGNER, Roy. *The Curse of Souw*: principles of Daribi clan definition and alliance. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

VANZOLINI, Marina. 2006. *Centralização e faccionalismo*: imagens da política no Alto Xingu. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ.

_____. Imagens do poder: a política xinguana na etnografia. *Cadernos de campo,* v. 17, n. 1, 2008, p. 89-109.

WHITEHEAD, Neil; WRIGHT, Robin. *Darkness and Secrecy*: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia. Durham/Londres: Duke University Press, 2004.

autor **Eduardo Santos Gonçalves Monteiro**

Graduado em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é mestrando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade de São Paulo, desenvolvendo pesquisa em etnologia indígena a respeitos das redes de relações e formas políticas ameríndias entre os Timbira, grupos indígenas localizados no Maranhão e Tocantins.

Recebido em 08/12/2016
Aceito para publicação em 05/01/2017

VIEIRA, Suzane de Alencar. Césio-137. O drama azul: irradiação em narrativas. Goiânia: Cânone Editorial, 2014, 194p.

Olavo de Souza Pinto Filho
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p482-486

> Quando o caminhão blindado assomou na rua do cemitério, um motim ruidoso começou o ataque lançando palavras de rechaço e protesto que evoluíram para insultos. O caminhão ultrapassou o cordão de isolamento, venceu a resistência da multidão e seguiu em direção às duas covas. Pedras, torrões de barro, nacos de paralelepípedo, pedaços de cruzes eram atirados com fúria contra todo o aparato de veículos blindados e guindastes. Sob uma chuva de pedregulhos e estilhaços, os técnicos da CNEN iniciavam a complicada operação de retirada dos caixões de chumbo que pesavam toneladas. Os poucos parentes das vítimas se escondiam atônicos na confusão para não se tornarem novos alvos da ira popular. A artilharia de pedras não parou nem mesmo quando os caixões desceram às sepulturas com a ajuda de guindastes. Os ruídos pavorosos daquela revolta tornaram inaudíveis as palavras do padre que tentava coordenar aquela tensa cerimônia de sepultamento. Ao invés do descanso do barro, da terra, os mortos se refugiavam no abrigo do chumbo e do concreto. O retorno cristão ao pó não seria possível. (p.31)

O trecho que serve de epígrafe a esta resenha relata o sepultamento das primeiras vítimas do acidente radiológico com césio-137, ocorrido na cidade de Goiânia no dia de 26 de outubro de 1987, quando dois homens encontraram uma cápsula no prédio abandonado do instituto de radiologia daquela cidade e a venderam num ferro velho. Ao abrir a antiga cápsula e liberar as partículas do césio, uma sequência de eventos é desencadeada com a morte e destruição de vidas que entraram em contato com a substância radioativa. Ao todo milhares de pessoas foram monitoradas e ao menos uma centena foi contaminada, quatro morreram ainda naquele ano.

Narrativas sobre esse evento são o tema da dissertação de mestrado, agora transformada em livro, de Suzane de Alencar Vieira: *Césio-137. O drama azul: irradiação em narrativas* (2014). O drama ocupa um lugar central na análise da autora, dada a importância de sua dinâmica, desde o evento radiológico e em suas atualizações moduladas nos acontecimentos, ao se estender para acompanhar a densidade temporal do evento em suas múltiplas narrativas e nas memórias.

Por meio da etnografia sobre o evento, ela mesma convertida em uma variação do drama, Vieira traz para o texto a vida das pessoas que, expostas direta ou indiretamente ao brilho azul do césio, foram categorizadas pelo Estado, mídia e médicos como vítimas, sendo submetidas a inúmeros processos de controle. Foi a partir de sua "irradiação" que o signo radiológico, nas palavras da autora, "penetrou no sistema de prestações e contraprestações entre parentes e vizinhos por meio de fragmentos extraídos do interior da cápsula de césio-137, ou por meio da circulação de objetos e animais contaminados" (p. 21).

Destaco, primeiramente, o argumento de Vieira no que diz respeito a sua visão sobre a "forma drama". Como elabora a autora, o drama narrado é uma das versões possíveis sobre o evento radiológico do césio-137. Na tentativa de integrar o montante de narrativas com a forma dramática inerente ao contar das histórias sobre o evento radiológico, o trabalho de antropóloga se assemelharia ao trabalho de "desenterrar, escavar o monturo de detalhes e fragmentos de histórias acumuladas ao longo de 22 anos" (p. 31).

Entre as principais virtudes do livro, ressalto a proposição da autora em pensar um outro rendimento teórico para a noção de "drama social", não se restringindo a uma mera aplicação ou uso do conceito. Ao contrário, sua proposta é utilizar a noção de "drama" como "forma" – realizando, me arrisco a dizer, um uso não formal da noção de forma em seu desenho analítico. Nesse sentido, o drama em sua análise atuaria transversalmente enquanto uma "configuração", um "processo" e mesmo uma "moldura" para traduzir o evento. O argumento é tributário do conceito de "drama social", originalmente desenvolvido na monografia de Victor Turner. Contudo, o drama que configura e é configurado através dessas narrativas não seria derivado da contradição entre princípios estruturais da ordem social. Na visão da autora, seria justamente o contrário: oriundo de uma catástrofe, sua ocorrência seria estruturalmente indeterminável. Assim, seguindo a proposição da autora, oblitera-se o "social" e a dimensão estrutural do conceito de Turner.

Embora o tema das narrativas seja o evento do césio-137, a análise se desdobra a partir de sua forma: "O modelo dramático prolongar-se-ia para além da unidade de ação primordial do evento e alcançaria também novos episódios e a produção de narrativas e de símbolos compreendidos em 22 anos de evento" (p. 38). Nessa composição, modelos e narrativas vão configurando-se mutuamente, ao oferecer "os contornos e paradigmas para novas narrativas" (p. 37). A relação entre drama e evento atravessa todo o argumento do livro.

Tal proposição analítica é evidenciada já no primeiro capítulo. Na tessitura de seu argumento, Vieira alia o conceitos de "drama social" de Victor Turner ao de "evento crítico", de Veena Das (1995). O acidente com o césio-137 é pensado, então, como um "evento crítico" que instaura uma ruptura no plano das relações sociais. O objetivo é analisar os efeitos da ruptura do evento e os desdobramentos da experiência traumática nas subjetividades. Um evento crítico, diz Veena Das, não se encerra no momento de sua ocorrência, ele é ampliado e dura em seus relatos e memórias, articulando múltiplas temporalidades: histórias de vida, história do evento, história nacional e o tempo do trabalho de campo e da etnografia. Nesse ponto, diz Vieira:

> Penso que o evento não apenas acompanha a extensão de seus efeitos, mas também é movido por uma dinâmica dramática que expande o processo de constituição do evento para o campo da narrativa. Tentei incorporar o evento, a produção de narrativas e a criação simbólica em um mesmo processo dramático, pois penso que há um entrelaçamento configurativo entre evento e narrativa, no caso do acidente radiológico. (p. 34)

Tomando como foco as narrativas de ampla circulação pública, a autora consegue evidenciar a intricada relação entre evento e narrativa, que permite a configuração de uma "comunidade de sofrimento". Ao seguir a circulação dessas narrativas, Vieira demonstra como as narrativas dramáticas participam do processo de reconhecimento e, principalmente, da construção da noção de vítimas, tema do segundo capítulo.

A discussão sobre a construção da noção de vítima permeia tanto as categorizações técnico-científicas quanto a apropriação da figura das vítimas pelas narrativas e a transformação daquelas em personagens das histórias. A autora descreve como tais caracterizações envolvem intensas e dramáticas disputas políticas, além dos critérios de avaliação física de marcas ou sinais de exposição radiológica, ou pessoas que entraram em contato com a substância radioativa no processo de contenção e destruição dos objetos contaminados.

Vieira descreve com minúcia os efeitos do césio-137. Desconhecida e perigosa, tal substância passa a fazer parte da constituição do corpo da vítima, prolongando seus efeitos ao longo de gerações através de alterações genéticas. Assim, podendo vitimar pessoas que não tiveram contato imediato com essa substância, a contabilidade de pessoas atingidas fatalmente cresce com o passar dos anos. Tais afecções são cruciais para categorização das pessoas em vítimas: a substância radiológica se inscreve no corpo, circunscreve a categoria vítima e passa a intermediar e restringir suas relações.

No terceiro capítulo, a autora tematiza a configuração de "comunidade de sofrimento", ao descrever como o drama afeta e envolve outras pessoas além das vítimas e de que modo a dispersão das narrativas desenha um campo público no qual as experiências do evento são comunicadas e compartilhadas:

> As narrativas configuram uma comunidade extensível e abstrata cujo vínculo ou conexão entre as pessoas se faz por referência a um sofrimento compartilhável ou comunicável. Compartilhar uma experiência não assume o sentido de empatia, de identificação com o ponto de vista das vítimas, tampouco se trata de uma comunhão de afetos. (p.79)

Segundo a autora, o relato organizaria a "experiência de sofrimento", vinculando o sujeito que figura no relato como membro dessa comunidade. Tais experiências seriam suscitadas por narrativas e imagens do evento, por meio de ficções literárias, filmes e criações artísticas. Nesse sentido, ganha relevo o traço testemunhal e o papel do relato antropológico como mediador em situações de catástrofe: "O texto etnográfico entrecortado por relatos pessoais do pesquisador sobre sua experiência pode adquirir um estatuto de testemunho ao veicular um esforço em traduzir uma experiência compartilhada da catástrofe" (p.108).

O tema da temporalidade do drama é apresentado no quarto e último capítulo. As análises das narrativas seguem as articulações entre tempo vivido, tempo histórico e tempo ficcional. Na medida em que as histórias vão sendo produzidas e recontadas ao longo dos anos do evento, a autora destaca o modo como dois momentos distintos atravessam o "processo dramático": "o tempo em que o drama desabrocha e o tempo em que o drama se condensa em um modelo que pode ser agenciado ficcionalmente". A narrativização do evento provoca uma dinâmica no drama, expandindo-o e deslocando-o em uma linha cronológica. Tais dimensões são atualizadas a cada nova produção narrativa. Nesse ponto, o argumento da autora é enfático: "A etnografia, enquanto uma narrativa sobre o evento, incorpora e atualiza o drama como marco da análise e da descrição do tema e é também absorvida no processo dramático" (p. 145).

Ao objetivar as narrativas e não as pessoas como vítimas, Vieira evidencia seu compromisso ético na produção da etnografia: não tornar as pessoas novamente vítimas ao reviverem suas dolorosas experiências no encontro etnográfico. A própria escrita da autora figura, então, como uma forma de valorizar as potências de vida dentro de um cenário marcado pela tragédia. As descrições dessas experiências demonstram um cuidado que não diminui a complexidade dessas relações. Uma lição que devemos seguir.

autor **Olavo de Souza Pinto Filho**

Possui graduação em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é doutorando em Antropologia Social do PPGAS-USP. Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em antropologia das populações afro-brasileiras, tendo interesse nos seguintes temas: teoria antropológica, parentesco, religiões de matriz africana. Realiza pesquisas sobre Ifá e candomblé nagô em Recife.

Recebido em 08/12/2016
Aceito para publicação em 18/01/2017

nominata de pareceristas

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Alceu Zoia	UNEMAT	Doutor em Educação - UFG
Alessandro Roberto de Oliveira	UFG	Doutor em Antropologia Social - UnB
Ana Cláudia Rodrigues	UFPE	Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco
Ana Gabriela Braga	UNESP	Doutora em Direito Penal e Criminologia USP
Ana María Ramo y Affonso	Universidade Federal de Santa Catarina	Doutora em Antropologia - UFF
Andre Sicchieri Bailão	USP	Mestre em Antropologia Social - USP
Carlos Gomes de Castro	UFRJ	Doutor em Antropologia Social
Carolina Junqueira dos Santos	USP	Doutora em Artes pela Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais
Dalila Vasconcellos de Carvalho	Universidade de Montreal	Mestre em Antropologia Social - USP
Daniel Pierri	Universidade de São Paulo	Mestre em Antropologia Social - USP
Dayse Amâncio dos Santos Veras Freitas	UFRPE	Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco
Elena Monteiro Welper	Museu Nacional - UFRJ	Doutora em Antropologia Social
Emilene Leite de Sousa	UFMA	Doutora em Antropologia Social - UFSC
Felipe Berocan Veiga	UFF	Pós-Doutorado em Antropologia na Universidade Federal Fluminense
Felipe Vargas	UFRGS	Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Francisco Freire	Universidade Nova de Lisboa	Doutor em Antropologia - UNL
Guilherme Orlandini Heurich	Museu Nacional	Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ)
José Cândido Lopes Ferreira	UNICAMP	Mestre em Antropologia - UFMG
Kelly Emanuelly de Oliveira	UFPB	Doutora em Antropologia - UFPE
Lauriene Seraguza	USP	Doutoranda em Antropologia Social - USP
Leandro Durazzo	UFRN	Mestre em Letras - UFPE
Letícia de Faria Ferreira	Universidade Federal do Pampa	Doutora em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Livio Sansone	UFBA	Professor Titular
Luis Felipe Sobral	USP	Doutor em Antropologia Social - Unicamp
Madian Frazão	Universidade Federal do Maranhão	Doutora em Antropologia Social
Marco Antonio dos Santos Teixeira	UERJ	Mestre em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade
Mariana Pantoja	Univ. Federal do Acre (Ufac)	Doutora em Ciências Sociais - Unicamp
Martina Ahlert	Universidade Federal do Maranhão	Doutora em Antropologia Social
Olivia Hirsch	PUC-Rio	Doutora em Ciências Sociais - PUC-Rio
Renata Paoliello	Unesp Araraquara	Doutora em Antropologia Social - USP
Roberto Antônio Capiotti da Silva	Centro Universitário Municipal da São José-SC (USJ)	Doutor em Antropologia Social - UFRGS
Rosa de Acevedo Marin	Universidade Federal do Pará	Doutora em em História e Civilização - École des Hautes Études en Sciences Sociales
Silvana Nascimento	Universidade de São Paulo	Doutora em Antropologia Social - USP
Sônia Giacomini	PUC-Rio	Doutora em Sociologia - IUPERJ
Spensy Pimentel	UFSB	Doutor em Antropologia Social - USP
Stephen Baines	UnB	Doutor Antropologia - Prpfessor UnB
Suzane Vieira	Museu Nacional - UFRJ	Doutora em Antropologia Social
Tânia Stolze Lima	UFF	Doutora em Antropologia Social - UFRJ
Urpi Montoya Uriarte	UFBA	Doutora em História Social - USP
Vera Marques	UFMG	Doutora em Sociologia - UFMG
Vitor Grunvald	Faculdade Cásper Líbero	Doutor em Antropologia Social - USP
Viviane Kraieski de Assunção	UFSC	Pós-Doutorado em Antropologia Social na Free University of Amsterdam